

UNIVERSITATEA DE STAT „DIMITRIE CANTEMIR”

INSTITUTUL DE ISTORIE

FILOSOFIA ȘI PERSPECTIVA UMANĂ

materialele Conferinței Științifice consacrată

ZILEI MONDIALE A FILOSOFIEI

15 noiembrie 2018, Chișinău

Chișinău – 2019

CZU1/14 (082)

F 55

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor coordonator:

Maria Duca, academician

Membri:

Gheorghe Bobâna, doctor habilitat în filosofie

Ana Pascaru, doctor habilitat în filosofie,

Rodica Ciobanu, doctor în filosofie

Aprobată și recomandată pentru editare de către Senatul USDC și Consiliul Științific al Institutului de Istorie

Autorii poartă întreaga responsabilitate pentru

conținutul științific al textelor

Lucrările sunt publicare în redacția autorilor

„Filosofia și perspectiva umană”, conferință științifică (2018; Chișinău). Filosofia și perspectiva umană: materialele Conferinței Științifice consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, 15 noiembrie 2018, Chișinău. – Chișinău: USDC, 2019 (Tipogr. „Artpoligraf”). – 148p.

Antetit.: Universitatea de stat „Dimitrie Cantemir”, Inst. de Istorie. – Rez.: lb. engl. – Referințe bibliogr. la sfârșitul art. – 30 ex.

ISBN 978-9975-3036-7-5 (Tipogr. „Artpoligraf”).

© USDC, 2019

CUPRINS

Cuvânt înainte -----	4
Ana Pascaru. Filosofia relației dintre informație și cunoaștere -----	5
Valeriu Capcelea. Principiile metodologice și fundamentele teoretice ale cercetării fenomenului globalizării-----	14
Gheorghe Bobîcă. Valorificarea filosofiei românești contemporane în republica moldova -----	20
Niadi-Corina Cernica. Istoria Atlantidei. Platon, creator de mituri -----	26
Rodica Ciobanu. Pledoarie în vederea conștientizării rostului filosofiei dreptului -----	30
Lidia Troianowski. Criza societății contemporane din perspectiva discursului debordian -----	44
Vitalie Ojovanu, Ala Ojovanu. Medicina și prioritățile sale valorice. O experiență a promovării bioeticii în R. Moldova -----	59
Лилия Брага. Политический эффект «социальной травмы» в Республике Молдова -----	66
Viorel Cojocar. Aspecte bioetice și clinice ale consilierii spirituale a deținuților bolnavi -----	72
Ion Sîrbu. Filosofii, morala și moralitatea -----	79
Alexandru Cosmescu. Practici ale filosofării dialogice -----	89
Andrei Perciun. Mărturia sensibilului cu privire la constituirea individului uman -----	100
Nicolae Bodean. Dimensiunea filosofico-normativă a identității naționale -----	110
Vera Panfil. Constantin Noica și dimensiunea lui duhovnicească -----	118
Sorin Becciu. Problematika educației în filosofia lui Antonio Gramsci -----	128
Luis Serdeșniuc. Interacțiunea dintre cultură și civilizație în societatea contemporană -----	137
Valeriu Parnovel. Caracterul problematic al conceptului mentalitate sub aspect metodologic -----	143

CUVÂNT ÎNAINTE

Filosofia și perspectiva umană este genericul sub care și-a desfășurat lucrările Sesiunea științifică consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, ediția a șaptesprezecea, în 15 noiembrie 2018. Prima ediție a acestei manifestări a fost desfășurată de Institutul de Filosofie, Sociologie și Științe Politice, actualmente de Secția Filosofie a Institutului de Istorie. Această serie de evenimente științifice se înscrie în contextul strategiilor UNESCO, organizație care, în 2002, la sesiunea a 169-a, a adoptat Strategia în Filosofie, act strategic scopul căruia rezidă în promovarea ponderii filosofiei în lumea contemporană. În cadrul dezbaterilor asupra strategiei și adoptării acesteia, s-a convenit să se declare anual a treia zi de joi a lunii noiembrie Ziua Mondială a Filosofiei.

UNESCO, prin declarația sa de marcare la nivel mondial a Zilei Filosofiei, a confirmat rolul major pe care îl joacă filosofia în viața intelectuală și practica umanitară, or, după cum afirma Aristotel, „Toate științele sunt mai necesare, decât filosofia, însă mai minunată ca ea nu este nici una”.

UNESCO adopta în 2005 Strategia Intersectorială în Filosofie cu scopul de a iniția un cadru instituțional pentru favorizarea acestei discipline, pe care o consideră „conștiința intelectuală și etică a Națiunilor Unite”.

Turnanta ideatică prezentată în strategia Intersectorială în Filosofie este axată pe următoarele trei direcții:

- promovarea dialogului și analizei filosofice a problemelor contemporaneității;
- încurajarea studierii filosofiei;
- promovarea și propagarea cunoștințelor filosofice.

Conform documentului enunțat, anume aceste aspecte majore sunt chemate să faciliteze înțelegerea profundă, veridică, pluridimensională a rolului și rostului net pozitiv al filosofiei în dezvoltarea societății contemporane.

Comunicările participanților la Sesiunea științifică consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, prin problematica susținută, depășesc domeniul disciplinelor filosofice concrete, astfel că o bună parte din materialele prezentate în această lucrare poartă un caracter multidisciplinar, în interconexiune cu alte domenii ale cunoașterii. Considerăm că acesta este un fapt salutar, deoarece demonstrează atât tendința cercetătorilor de a încetățeni filosofia în mediul comunitar, cât și intenția lor de a transforma obiectivele strategiei UNESCO într-o formă complementară a activităților derulate.

De asemenea Conferința, în timp, a ajuns să constituie și o platformă importantă unde se iau în discuție rezultatele finale obținute de membrii proiectului instituțional **Integrarea tradițiilor filosofiei în societatea bazată pe cunoaștere**, desfășurat în cadrul Secției Filosofie a Institutului de Istorie, și se trasează continuitatea cercetărilor ulterioare.

FILOSOFIA RELAȚIEI DINTRE INFORMAȚIE ȘI CUNOAȘTERE

Ana PASCARU, dr. hab.

S. Filosofie, Institutul Istorie. Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir”

The main stream of inquiry in this paper is concern to philosophy's relation between information and knowledge. The author tries to evidence the philosophy's challenges inside of the information and knowledge and how level could be their relationship. Also, signal that the opportunities facilitate information to get the components, but it's doesn't the same like in knowledge. Its, evidence the philosophy's relation between these entities to statement that in reality information remain part which reach knowledge. Rather that their challenges come to be present in the society changing and influencing all the level of the community life.

Keywords: philosophy's challenges, relations, information, knowledge. common knowledge, science knowledge, knowledge-based society

Emergența subiectului propus pentru elucidare decurge din problematica prospectărilor epistemice privind modificările cu care se confruntă filosofia în condițiile societății bazate pe cunoaștere. În acest sens, nevoia de a înțelege caracterul modificărilor s-a aplecat și spre aspectele mai puțin elucidate, dar care denunță relația dintre informație și cunoaștere. Cu atât mai mult cu cât, aspectele ce s-au prefigurat în a doua jumătate a sec. XX, iar în primele decenii ale sec. XXI devin o prezență mult mai manifestă decât sunt contabilizate. Astfel, în cursul interpretării modificărilor din domeniile filosofiei s-a constatat că acestea mai degrabă se întrunesc în *reînnoiri*[1], iar prin aspectele impulsionate de oportunitățile societății bazate pe cunoaștere reliefează efecte și consecințe neașteptate. Discutăm de faptul că *reînnoiri* nu se cantonează doar cu domeniile filosofiei, dar ajung să influențeze până și oportunitățile societății bazate pe cunoaștere care le-au declanșat, evidențiind încadrarea lor în Era Informațională. De asemenea, deschiderile cu care se operează au un areal mult mai vast decât cel al societății bazate pe cunoaștere și țin de Era Informațională. Și nu în ultimul rând că, *reînnoirile* în organonul filosofiei facilitează urgentarea aprofundării conexiunilor și acribiei în relația dintre informație și cunoaștere. Concomitent se semnalează influențele ce se produc în realitatea socială ca urmare a accesului nelimitat la informația mediatică și științifică pentru toți membrii societății, independent de nivelul lor educațional sau socializare. *Primo*, accesul la informație grație posibilităților sparg toate frontierele, iar produsul obținut nu numai că nu ține doar de un grup de oameni cu o anume pregătire, ci sporește consumerismul. *Secundo*, produsul însuși continuă rapid să fie modificat, schimbând relația dintre producător și

consumator; producător versus valorificator. *Terțio*, decalajul dintre rapiditatea *reînnoirii* nivelurilor informaționale și cunoaștere și cele de pregătire a membrilor societății pentru a beneficia și ale valorifica.

În acest context devine crucial disponibilitatea și nivelul instituțiilor de resort privind pregătirea membrilor societății pentru a face față noilor orizonturi ale cunoașterii și provocărilor informaționale. Cu atât mai mult cu cât, cunoașterii frecvent i se atribuie conotații non productive și periculoase pe mai multe paliere, invocându-i-se că ea mai degrabă îndepărtează decât apropie valorificarea și perpetuarea realității sociale. Astfel, în studiu se atenționează că, cunoașterea înțeleasă doar ca informație efectivă în acțiunile ce se întreprind deopotrivă stigmatizează și informația, dar și cunoașterea, deoarece lasă pe dinafară contribuția relației dintre aceste entități în vederea parcursului spre noi orizonturi oferite prin deschiderile Erei Informaționale. Or, cunoașterea înmatriculată drept informație efectivă în acțiune, este de fapt o nonacțiune deoarece *nolens volens* se renunță la reperele valorice care asigură parcursul respectiv. Se atestă că, recurgerea la genul respectiv de înregimentare a cunoașterii o concentrează pe rezultate, percepută a fi în afara persoanei, cu un anumit rol în societate și economie sau în promovarea cunoașterii înseși.

Sine dubio astfel definită cunoașterea de departe nu este valorificată, ci mai degrabă utilizată. În această ordine de idei, susținem că arealul cunoașterii este cel care înglobează și facilitează comunicare dintre rezultate obținute în societate și economie sau în promovarea propriului domeniu. Or, clasificând cunoașterea în trei tipuri de cunoștințe noi: cele privind îmbunătățirea continuă a procesului, produsului, serviciului; cele angajate în exploatarea continuă a cunoștințelor existente, dezvoltării de noi și diferite produse, procese și servicii; și inovația propriu-zisă în care se regăsesc aplicate cunoștințele pentru a produce noi cunoștințe [2.p. 147]. Concomitent se remarcă că, și într-un caz și întra-altul contururile sunt insuficient raportate la contemporaneitatea conexiunilor și acribiei în definirea cunoașterii și tipurilor ei fundamentale: comună și științifică.

Continuând subiectul considerăm binevenită reliefaarea fundamentelor cunoașterii care sparg frontierele înțelegerii simplificată a cunoașterii. De ce? Deoarece prin intermediul fundamentelor cunoașterii se cristalizează *reînnoirile* care au loc în interiorul acestora odată cu nuanțarea aspectelor mai puțin elucidate. Drept exemplu, deschiderile Erei Informaționale facilitează accentuarea cunoașterii științifice în raport cu celelalte forme ale cunoașterii, dar aceasta nici de cum nu-i poate asigura râvnitul rol primordial deoarece rezultatele obținute s-au realizat și cu contribuția tuturor formelor manifeste în cunoaștere. Renunțarea la formele respective nu face decât să diminueze/marginalizeze deopotrivă și forma științifică a cunoașterii conducând la barbarie[3]. De asemenea cu ajutorul fundamentelor instrumentarului filosofiei se monitorizează calificativul non productivității cunoașterii prin prisma redimensionărilor care se produc la nivelurile

intra și inter relaționare dintre cunoașterea comună și cea științifică. Redimensionări cărora oportunitățile EI le-a asigurat o prezență manifeste în fundamentele cunoașterii, generând tendințe intra și extra cadru. Concomitent cu faptul că, redimensionările grație deschiderilor de noi orizonturi reprezintă demonstrația *reînnoirilor*. *Reînnoiri* care și ele au profitat de deschiderile EI, iar în cazul dat degreveză asigurarea și fructificarea interconexiunii, interdependenței și interacțiunii atât între componentele cunoașterii, cât și cu toate domeniile de activitate, inclusiv cu cele ale științei. În prim-planul investigațional se evidențiază și efectele profunzimii redimensionărilor din cadrul fundamentelor cunoașterii, iar repoziționările nu sunt altceva decât expresia acestora. În timp ce canalizarea lor, deopotrivă atrag inerența influențelor în toate domeniile de activitate și ale actorilor sociali (individ, instituții sau comunități), independent de nivelul de sensibilizare ale acestora. Influențe care reprezintă o continuitate în reliefa modificărilor și dincolo de cadrul fundamentelor cunoașterii și procedeul prin care se comunică atât în interiorul domeniilor, cât și în comunicarea dintre ele. De asemenea că, modificările în/ și dintre entitățile enunțate se *reînnoiesc* extraordinar grație deschiderilor Erei Informaționale. Cu remarcă că *reînnoirile*, fiind inițial atribuite doar domeniilor filosofiei în timp au șubrezit și lăsat fără verificări sustenabile caracterul acestora privind nu numai fundamentele cunoașterii[4]. Deoarece, în realitate *reînnoirile* percepute astfel au diminuat reliefa caracterului lor complex, adică structurarea la un alt nivel al legăturilor care devin interconectate, interacționează și inter relaționează.

În cadrul studiului cu suportul *reînnoirilor* din filosofie se interconectează, interacționează și inter relaționează cunoașterea cu informația. Se detaliază acest lucru prin clarificarea repoziționărilor în și dintre fundamentele cunoașterii. Or, *reînnoirile* degreveză radiografierea fundamentelor cunoașterii, nivelul de comunicare dintre cele două tipuri de cunoaștere care se regăsesc în cea dintre informație și cunoaștere. Cu atât mai mult cu cât, noile deschideri ale EI surprind modificări de departe necunoscute din cadrul fundamentelor cunoașterii și constituirea raportului dintre acestea. multitudinea de tentative de a înlocui cunoașterea comună cu cunoașterea științifică, cu precădere formele din cunoașterea mai puțin elaborate și emiterea de pretenții, conform cărora domeniile acesteia pot fi trecute fie la științele reale sau socio-economice.

De asemenea, reliefam că *reînnoirile* participând la spargerea frontierelor se extind deopotrivă peste toate acțiunile ce se întreprind. Această extindere a *reînnoirilor* [1] deschide noi orizonturi în continuitatea și discontinuitatea acțiunilor, dar și riscurile formalizărilor. Considerate inițial doar apanajul filosofiei *reînnoirile* generate de Era Informațională și insuficient sensibilizate în timp ajung o omniprezență vădită în procesul cunoașterii acțiunilor. De facto, *reînnoirile* întruchipează reflexivitatea filosofiei, iar cu ajutorul oportunităților EI

demonstrează că comunicarea dintre lucruri are loc concomitent cu constituirea unui alt nivel de interconexiune, interdependență și interacțiune dintre ele. Astfel întruchipate *reînnoirile* impulsionează redimensionările în toate domeniile de activitate. Raportat la problematica continuității și discontinuității în moștenirea filosofică s-a apelat la relația informație *versus* cunoaștere care reliefează poate cel mai profund caracterul redimensionărilor și urgențele ce se impun. În acest sens, relația dintre informație și cunoaștere, avantajată de orizonturile conturate în oportunități degreveză prim-planul aspectelor considerate anterior complimentare în conținuturile continuității și discontinuității. Se constată însă că, aceste degrevări ale aspectelor mai puțin cunoscute de departe nu asigură și o comunicare pe potrivă cu cele existente. Cu atât mai mult cu cât, sistemul informațional & comunicațional și oportunităților societății bazate pe cunoaștere impulsionează ascensiunea informației considerându-se ca acest lucru poate fi luat drept o prioritate în raport cu cunoașterea. În consecință are loc mai degrabă o formalizare a continuității, dar și discontinuități decât aprofundarea acestora în conținutul moștenirii, inclusiv celei filosofice.

Indubitabil, relația dintre cunoaștere și informație prin succesiunea continuității și discontinuității contribuie la perpetuarea moștenirii filosofice. Totodată, experiența sec XX reliefează că regimurile totalitare masiv au intervenit în moștenirea culturală, inclusiv cea filosofică și au supus unui control rigid relația dintre cunoaștere și informație. Control mecanismele căruia doar formal promovau libertatea la informație și cunoaște, iar în realitate totul ere dozat sau atât cât permitea doctrina ideologică. Or, relația dintre cunoaștere și informație reflectă în mare nivelul libertății de a gândi în elaborarea sistemelor filosofice și aportul lor în constituirea locurilor filosofice[5]. Astfel, libertatea de a gândi în relația cunoaștere și informație a fost diminuată, abolindu-se fundamentul valoric al sistemelor filosofice, chiar și ale celor elaborate anterior. Fapt care conduce la indexarea continuității și discontinuității în moștenirea gândirii filosofice, multiplicându-se încetățenirile conform cărora se alege ce este benefic regimului. Pe parcurs conținutul logic al libertății de a gândi și caracterul opțiunilor și judecăților de valoare este racordat la libertatea de a alege din ceea ce permite sistemul politic și bulversate opțiunile la care se recurge în acțiunile ce se întreprind. Consemnăm că, chiar dacă accesul la informație al cunoscătorului devine unul limitat, forța lui interioară depășește vicisitudinile momentului, iar pe termen lung fidelitatea sa în raport cu „proba responsabilității” îi îngăduie să se decidă în mod intersubiectiv, nu asupra faptelor nude, ci asupra valorii lor. În consecință abolirea valorii faptelor și a opțiunii secunde îndepărtează conștientizarea responsabilității nu dintre ceea ce nu trebuie să alegem, ci ce să nu alegem [6].

Astfel stând lucrurile pentru probarea *reînnoirilor* în relația dintre informație și cunoaștere prin prisma re poziționărilor dintre fundamentele cunoașterii s-au axat și pe valențele conexiunii, acribiei. De ce? Deoarece cu

ajutorul valențelor respective are loc evidențierea exhaustivă a repoziționărilor în/și dintre fundamentele cunoașterii, dar și a celei dintre cunoaștere și informație în condițiile EI. Acest lucru înseamnă că repoziționările inerente produse pot fi doar astfel să li se asigure respectarea tuturor rigorilor, reducându-se tentativele de rabat care au ajuns o prezență frecventă. Iar în cazul în care acestea se conformează rigorilor atunci când sunt trecute prin prisma realităților efectele repoziționărilor devin convingătoare și susținute doar odată cu sporirea nivelului de sensibilizare a tuturor actorilor sociali și de mediu. Invocarea acestor argumente certifică că, deschiderile EI au înlesnit declanșarea modificărilor, inclusiv asupra fundamentelor cunoașterii și relației dintre informație și cunoaștere, conducând la obținerea de rezultate remarcabile. Concomitent însă rămâne esențială întrebarea la care de aproape un secol se caută răspuns - parcursul rezultatelor obținute și efectele acestora, abundența produselor care aglomerează piața de desfacere și nu în ultimul rând accesul nelimitat la informația științifică și mediatică din ultimul sfert de secol(ultimele decenii de secol XX-primele decenii din secolul XXI). Cu atât mai mult cu cât, individul, comunitatea instituțiile acesteia de departe nu sunt la înălțimea și pe potriva gestionării noilor deschideri.

Drept exemplu, deschiderile de noi orizonturi au sporit accesul la informația științifică și mediatică care grație imaginii suscită interes și atrag în orbita sa foarte multe segmente ale realității sociale. Segmente care datorită rețelelor de socializare includ de la individ grupuri formale/informale până la reprezentanți din domeniile de cercetare și instituții, mai nou se constituie și comunități virtuale cu nici o legătură cu mediul geografic. S-ar părea că aceste posibilități nu fac decât să favorizeze comunicarea în/și dintre entitățile respective, astfel canalizând energiile care se acumulează în societate. Dar în timp s-a constatat că această este doar partea pozitivă a *Aisbergului* informațional. Chiar dacă explozia celeilalte părți încă se lasă "așteptată" fructificând repoziționările fundamentelor cunoașterii și a relației dintre informație și cunoaștere s-a descoperit că proliferarea practicilor de a găsi răspuns la întrebări, recurgându-se la forme fără fond, substituie conținutul. Și dacă inițial se credea că acest lucru este benefic domeniilor filosofiei renunțându-se la metafizică, s-a constatat că substituirile afectează și domeniile științei, iar în cadrul fundamentelor cunoașterii, relației dintre informație și cunoaștere se consideră că repoziționările ce s-au produs au propulsat cunoașterea științifică în raport cu cunoașterea comună[5].

Solicitând perspectiva filosofiei în elucidarea relația dintre informație și cunoaștere nu este altceva decât evidențierea punctuală a modificărilor din cadrul lor datorită EI. În acest sens, modificările facilitate de EI prin filosofie identifică mult mai mult decât prioritizarea componentelor în și dintre fundamentele cunoașterii, dintre informație și cunoaștere și valorificarea perspectivelor.

Discutăm de unghiuri care evoluează și schimbă raportul dintre componentele cunoașterii și locul informației, deopotrivă raportul lor cu spațiul cotidian și cultural. Unghiuri care se află sub incidența atât a *reînnoirilor* pe interior, cât și a celor care se intensifică pe exterior care dintotdeauna filosofia le poate aduce în prim-planul cercetării. Se întâmpla acest lucru prin intermediul organonului filosofiei care la rândul său supus *reînnoirilor* se distinge că, disensiunile din cadrul cunoașterii și fundamentele acesteia se intensifică, odată cu inerența re poziționărilor din câmpul cunoașterii. Repoziționări care în parcursul itinerariului întrebărilor constituitoare ce împart câmpul cunoașterii în probleme și cunoștințe, dar și pe acesta. Or, e cunoscut că parcursul clasic al acestui itinerar grație accesului nelimitat la informație în contextul deschiderilor El se intervine metodic chiar dacă ajustările provocărilor în câmpul cunoașterii stimulează reevaluări și în relația dintre probleme și cunoștințe. Aceste reevaluări călăuzesc dezvoltarea de noi aspecte ale cunoașterii, unele dintre acestea fiind utilizate și în minimalizarea domeniilor filosofiei. Din perspectiva filosofică, minimalizările catalizează demersul renunțării la fundamente sau repere și nuanțarea celor de suprafață. Drept exemplu, cunoștințele se adresează mai curând domeniilor științei, în timp ce problemele sunt apanajul filosofiei[7]. Cu atât mai mult cu cât, s-a recunoscut că aceeași problemă poate fi tratată fie ca una filosofică, fie ca una științifică, sau drept ambele modalități în același timp. Concomitent, multe dintre problemele tradiționale ale filosofiei au devenit științifice, după cum altele, cu o certă origine științifică, se “ridică la rangul” celor filosofice [7].

Sine dubio, deschiderile El pentru relaționarea dintre fundamentele cunoașterii: comună și cea științifică nu se rezumă doar la accesul la informația mediatică și științifică. Se atestă că accesul reliefează gradul de deschidere intra și extra cadru a componentelor cunoașterii comune și celor științifice, disponibilitatea acestora de a comunica între ele în contextul inerenței intensităților, astfel fructificând noile orizonturi. Or, arealul intensității se răsfrânge și peste fundamentele cunoașterii, dar și peste cotidianul în care se schimbă produse și oferte, afectând de la pregătirea individului, comunității până la disponibilitatea instituțiilor sociale de a se sesiza și întreprinde măsuri reglatorii. Areal în care *nolens volens* se înmagazinează produse și oferte gen *fake news* și *post-truth* care sunt cunoscute mai mult formal decât în esență. Chiar dacă efectele acestor înmagazinări de departe nu sunt cunoscute nici un mediu comunitar nu este absolvit de plata contribuțiilor. Contribuții care sunt diverse, divergente și în lipsa unor mecanisme eficiente de prevenție deja periclitează perpetuarea pilonilor valorici ale lumii contemporane. Discutăm de contribuțiile reflectate în consecințe pe care societatea le achită independent de nivelul ei de dezvoltare. De ce? Deoarece nivelul sporit de accesibilitate la bunurile produse ca urmare a rezultatelor obținute și viteza excesivă cu care acestea se modifică sparg frontierele obișnuite ale societății, influențând

considerabil factorul intern. Astfel, că produsele în loc de a fi valorificate la toate nivelurile ierarhiei sociale sunt tot mai frecvent utilizate la declinarea vieții private și sociale, inclusiv la denaturarea rezultatelor fie în sondajele de opinie sau la rezultatele alegerilor generale/ locale.

Monitorizând conjunctura exemplificărilor care de fapt sunt mult mai multe decât cele legate de Brexit-ul din Marea Britanie sau alegerile prezidențiale din SUA. În spatele nuanțării rămâne neelucidat adevăratul motiv deoarece efectele acestor exemple de departe nu sunt de suprafață ci unul mult mai profunde. Or, dincolo de contextul audierilor din comisiile Senatului american a reprezentantului Facebook Mark Zuckerberg în condițiile în care rețeaua este vizată de anchete și plângeri din toate direcțiile, pe ambele maluri ale Atlanticului, după izbucnirea, la jumătatea lui martie 2018, a scandalului Cambridge Analytica. Cu toate că, fondatorul rețelei încerca să se disculpe susținând nevoia de o reevaluare a tuturor aspectelor relației cu utilizatorii, asigurându-se că se ridică la nivelul responsabilității pe care le au atunci când pun oamenii în legătură și că aceste conexiuni au un caracter pozitive. Astfel, oferind oamenilor o platformă pentru a-și face vocea auzită devine o urgență și garanția că aceasta pentru ei nu este o oportunitate pentru a face rău sau pentru a dezinforma. Cu atât mai mult cu cât, datele a peste 87 de milioane de utilizatori au fost colectate luându-se de bună credință promisiunea celor de la Cambridge Analytica, că acestea nu vor fi folosite, dar nu s-a și verificat. De asemenea, s-a evidențiat că nu este îndeajuns să le oferi oamenilor control asupra datelor, se cuvine să ai certitudinea că dezvoltatorii care beneficiază de ele le protejează la rândul lor[8].

În aceeași cheie cu cele invocate anterior ține de reliefarea relației dintre informație și cunoaștere în EI din perspectiva condiției umane și mediului environmental. Vorbim de exigența sensibilizărilor asupra prezenței interconexiunilor, interdependențelor și interacțiunilor pe care *reînnorilor* le aduc în această relație și în activitatea de cunoaștere în general. Revendicare care de departe nu este una facilă, dar în lipsa ei consecințele pot fi fatale pentru o lume în plină globalizare. Deoarece deschiderile, chiar dacă completează activitatea de cunoaștere cu noi valențe această nu o absolv de pericolul constituiri de stavile în comunicarea cu părțile în formare. De asemenea că, comunicarea în interiorul cunoașterii, adică în și dintre fundamentele cunoașterii necesită a fi susținută pe aceleași paliere. Astfel, o hermeneutică a activității de cunoaștere în EI indică declanșarea de reorientări care modifică substanțial cadrul cunoașterii. Reorientări care în condițiile deschiderilor aduc în prim-planul activității de cunoaștere cercetarea-dezvoltarea și inesifiant susținerea valorilor general-umane și environmental. De asemenea consemnăm că schimbările la nivel societal, a productivității și cea managerială, a cunoașterii circumstanțelor în care produsul cercetării depășește cadrul comunității

academice și devine un bun pentru diferite grupuri sociale mai mult sau mai puțin informate, cu un anumit nivel de educație pe lângă cunoștințele explicite și tacite cu care de obicei se operează în cunoașterea științifică acestea necesită a fi completate cu cele din limbajul cotidian care răspund la întrebări precum: știi că?, știi unde, știi de ce, știi dacă, știi cum, știi când? [9]. De asemenea că, formele cunoașterii științifice fructificate prin limbajul cotidian contribuie la transformarea cunoștințelor dintr-o stare într-alta (nota autorului). Pe de o parte, în cercetare aceasta înseamnă identificarea și constituirea de noi direcții sau aprofundarea celor existente. Pe de alta, acutizarea înțelegerii în mediul comunitar a necesității pregătirii de cadre care ar impulsiona acțiunile societale. În lipsa acestor completări, semnificația societății bazate pe cunoaștere va continua să fie sensibilizată/ înțeleasă mai degrabă fragmentar decât complexă sau drept sinonim al societății în general.

Un alt aspect deloc de neglijat în elucidarea relației dintre cunoaștere și informație s-a conturat de natura orizonturilor deschiderilor EI. Deschideri, orizonturile cărora prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere de departe nu simplifică, ci mai degrabă complică relația dintre informație și cunoaștere și agravează impactul lor asupra condiției umane și mediului ambiental, dar și vice-versa. Se reliefează că modificările care se produc în aceste relații impun o exigență sporită privind prezența interconexiunilor, interdependențelor și interacțiunilor. Exigență care de departe nu este una facilă, dar în lipsa ei consecințele pot fi fatale pentru o lume în plină globalizare. Deoarece deschiderile, chiar dacă completează activitatea de cunoaștere cu noi valențe această, nu o absolvă de pericolul constituirii de stavile în comunicarea cu părțile în formare. De asemenea că, comunicarea în interiorul cunoașterii, adică în și dintre fundamentele cunoașterii, dar și cu mediul societal necesită a fi susținută pe aceleași paliere. Astfel, o hermeneutică a activității de cunoaștere, indică revărsarea ei și peste mediul comunitar în EI declanșează reorientări care modifică substanțial atât cadrul cunoașterii, cât și condiția umană, dar și habitatul acesteia. Reorientări care în condițiile deschiderilor aduc în prim-planul activității de cunoaștere cercetarea-dezvoltarea și insuficient tributul ambiental ce va fi achitat și de generațiile viitoare. Este vorba de o taxonomie a acestei activități care cuprinde de la cercetare fundamentală, cercetare aplicativă, dezvoltarea experimentală, cercetare fundamentală orientată, dar lipsește filosofie-inovare. Tip de cercetare prin care principale produse ale tuturor activităților invocate, după cum urmează noile tehnologii, invențiile și inovațiile vor fi asigurate cu reflexivitate care aparține doar filosofiei, indicator garantat al complexității în activitățile desfășurate de care în condițiile EI au nevoie fiecare dintre ele, dar continuă să se îndepărteze. Cu atât mai mult cu cât, domeniile cercetării își aduc contribuții considerabile la dezvoltare în general și dezvoltarea socială în particular.

În loc de corolar se atestă că, deschiderile de orizonturi în relației dintre cunoaștere și informație se amplifică de înlănțuirea noilor aspecte în și dintre componente, revigorarea legăturilor dintre părțile constituitoare intra cadru. De asemenea că, re poziționările au devenit o prezență manifestă în tot ce semnifică realitate și realitate socială în particular. Discutăm de modul în care informația tot mai frecvent este situată/ poziționată în afara cunoașterii sau cunoașterea științifică căreia i se atribuie distincții net superioare cunoașterii ca atare. se prefigurează relația dintre informație și lezează principiul cum această stare de fapt va fi abordată în spatele rezultatelor impresionante obținute pe palierul realității, inclusiv și pe componenta socială sau deschideri de noi orizonturi se ascund riscuri majore și efecte cu impact de durată. Starea creionată din studii întârzie să fie și una major propulsată în dezbaterile cercurilor academice sau public- private ceea ce de departe nu absolvă de costurile care deja se fac simțite, în dependență de gradul de sensibilizare în societate.

Referințe bibliografice:

1. Florian M. Recesivitatea structurii lumii. București: Editura Pro, Vol.1, 2003, 559p; Vol. II, 2004, 491p
2. Martinotti, G. Interdisciplinarity and the Social Sciences. În: Interdisciplinarity and the Organization of Knowledge in Europe. Cambridge, 1997
3. Henry M. Barbarie.- Iași: Institutul European, 2008, 261p
4. Pascaru, A. Acribia filosofiei catalizată de societatea bazată pe cunoaștere. Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice. 2017, nr.1(173), 134-141 ISSN1857-2294
5. Vulcănescu M. Dimensiunea românească a existenței: Către ființa spiritualității românești. Vol.3 București: Editura Fundației Culturale Române, 1996. 307p
6. Cornea A. Turnirul khazar: împotriva relativismului contemporan. Iași: Editura Polirom, 2003. 264p.
7. Dragomir Al. Întrebare și răspuns. În: Crase banalități metafizice. București: Humanitas, 2004. 256p
8. The EuroScience Open Forum (Esof). Spotlight on the eighth edition of Europe's largest interdisciplinary meeting of science and innovation. Toulouse, 18th July 2018 <https://news.cnrs.fr/articles/european-science-meets-in-toulouse>; Interdisciplinarity and the Organisation of Knowledge in Europe. Cambridge, 24-26 September 1997 <http://europa.eu.int/> //
9. Iancu Șt. Societatea cunoașterii necesită gândire. www.cogito.ucdc.ro/; Dinu M. Ce este societatea cunoașterii? [www.dinumarin.ro/ pdf/articole/24/288](http://www.dinumarin.ro/pdf/articole/24/288)

PRINCIPIILE METODOLOGICE ȘI FUNDAMENTELE TEORETICE ALE CERCETĂRII FENOMENULUI GLOBALIZĂRII

Valeriu CAPCELEA, dr.hab, conf. univ.
Universitatea de Stat „Alecu Russo” din Bălți

This article deals with the methodological and theoretical problems of studying the phenomenon of globalization. The problems that are analyzed in the literature relate to the essence and the successes in the development of the globalized world, but also elucidated to its negative phenomenon. It is noted that there is no unity of opinions on different aspects of globalization, which denotes not only the novelty of this social phenomenon, but also the fact that this issue is not fully studied and there is an imperative need for its research. The author demonstrates the need to develop a complex methodology for studying globalization and its possible outcomes that may favor the development of the most important objectives facing the international community to counteract the negative phenomena that arise from its triggering. The methodological principles that research phenomena of globalization must determine are: the fundamental analysis of the „globalization” category; strengthening the interdisciplinary character of these studies; the polyparadigmatic character of the globalization research, the synthesis of different methodological guidelines; the critical approach and the well-founded use of conceptions, notions and theoretical aspects developed by researchers; the integrity of the world; the systemic character of the economic and socio-cultural relations of countries and peoples; the mutual conditioning of local and global processes of social development; axiology; gnoseology; historiosophy; anthropology.

Key words: globalization, methodology, theory, science, private sciences, axiology, anthropology.

Una din cele mai actuale probleme ale filosofiei sociale contemporane o constituie tema globalizării. Sunt abordate și discutate în mod deosebit subiectele ce țin de cauzele, începutul, esența globalizării, problemele și direcțiile ei, dimensiunile, particularitățile dezvoltării lumii globalizate, interacțiunea dintre culturi, structura lumii globale, administrarea comunității mondiale și constituirea unei noi ordini mondiale. Totodată, sunt tratate și fenomenele negative ce au apărut odată cu globalizarea: amplificarea migrației necontrolate, naționalismul, haosul, terorismul internațional, mișcările sociale îndreptate împotriva ei. Spre exemplu, Joseph Ratzinger-Benedict al XVI-lea, a căutat explicit o soluție la neajunsurile lumii globalizate. În lucrarea *Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenziklika „Caritas in veritate”*, el scrie că „pericolul vremii noastre constă în aceea că efectivei dependențe a oamenilor și popoarelor unul de altul nu-i corespunde vreo relație etică a conștiinței și intelectului celor implicați, din care ar putea rezulta o dezvoltare efectiv umană. Numai cu lumina iubirii luate de rațiune și credință este posibil să se atingă

scopuri de dezvoltare care posedă valoare umană și umanizantă. Partea bunurilor și resurselor din care rezultă adevărata dezvoltare nu este realizată doar prin progres tehnic și numai prin relații determinate de calcul, ci prin potențialul iubirii, care face ca răul să fie învins de bine [4, *Romani*, 12, 21], iar oamenii să se deschidă, încât să lege conștiința și libertatea” [2, p.22-23].

În literatura de specialitate există diverse studii ce se referă la conceptualizarea succesiunii globalizării - considerarea lumii prin prisma continuității istorice: anticiparea viitorului de J. Attali [1], afirmarea eticii bazate pe „iubire (*Liebe*)”, de J. Ratzinger-Benedict al XVI-lea [2], a tezei „noi viziuni orientative” (D. Cohen) [5], teoria „societății empatice” a lui J. Rifkin [13], teoria „dereglării” (A. Maalouf) [11], „dezorganizării” lumii (R. Durand) [6], și opoziția dintre „lumea plată” (Th. Friedman) [8] și lumea curbă (D. Smick) [15], tabloul redistribuirii puterilor al lui H. Schmidt și G. Friedman [7] etc.

Totuși, trebuie să constatăm, că în literatura din domeniu, nu există o unitate a opiniilor asupra diferitor aspecte ale globalizării, ceea ce ne denotă nu numai despre caracterul novator al acestui fenomen social, ci și faptul că această problemă nu este studiată pe deplin și există o necesitate imperioasă a cercetării ei [a se vedea, spre exemplu, 3, 9, 10, 17].

Termenul globalizare a fost utilizat în 1998 de către economistul american D. Yergin într-un articol din *Newsweek*, în care a descris starea finală a procesului de globalizare. Termenul a fost detaliat în cartea *Commanding Heights: The Battle for the World Economy* [16]. Deși D. Yergin este considerat cel care a inventat această cuvânt, termenul este *de facto* mult mai vechi. William Safire a găsit etimologia cuvântului și a identificat-o printr-o serie de citate din anul 1942, când a fost folosit ca sinonim pentru a descrie un „nivel mondial”.

În opinia filosofului român A. Marga, pentru evaluarea fenomenului globalizare sunt proprii următoarele rațiuni [a se vedea: 12, 13]. *Prima*, este aceea că în evaluare contează nu doar relația 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 acestea.

În această ordine de idei, rolul gândirii filosofice în analiza, rezolvarea și raționarea acestui fenomen social de anvergură este foarte important din cauza dinamismului și transformărilor fundamentale care au loc în lume. În ultimele decenii, filosofia postclasică pune în discuție fenomenele de criză ale societății postmoderne care apar odată cu dezvoltarea furtunoasă a noilor tehnologii informaționale și a mijloacelor de informare în masă. Profesorul rus A. Ciumacov susține, pe bună dreptate, că cercetările științifice și filosofice a proceselor globale și a consecințelor multiple ale lor se confruntă, în ultima perioadă de timp, cu dificultăți enorme din cauza faptului că nu este elaborată o bază teoretico-metodologică a unor astfel de cercetări [a se vedea: 20]. Caracterul complicat al rezolvării acestor probleme constă într-adevăr în aceea că știința globalizării, în limitele căreia pot fi soluționate aceste obiective, constituie un domeniu integrativ al cunoașterii științifice și, prin aceasta, ea se deosebește în mod principal de științele concrete, care au apărut în procesul de diferențiere a științei. Având ca obiect de studiu diverse sfere ale lumii reale, științele concrete sunt deseori neputincioase în cazul când este vorba despre sisteme complicate, la o scală mai mare în comparație cu care ei le abordează în limitele obiectului propriu de studiu. Știința globalizării care are ca obiect de studiu atât planeta în general ca unitate indisolubilă a naturii anorganice, organice și sociale, cât și procesele globale a acestei integrități și repercusiunile ce apar în rezultatul lor. Ea analizează și acumulează reprezentările despre lumea globalizată, sprijinind-se nu numai pe rezultatele științifice, dar și pe cele din cadrul filosofiei, culturologiei, a cercetărilor aplicative. Din această cauză, problemele de ordin metodologic elaborate de pe pozițiile filosofiei sociale sunt binevenite, pe motiv că ele se referă la obiectul globalizării în totalitate, care pot și trebuie să fie aplicate în limitele disciplinelor științifice particulare.

Prin urmare, conceperea și elaborarea unei metodologii complexe a studierii fenomenului globalizării și a urmărilor ei posibile vor favoriza elaborarea celor mai importante obiective care stau în fața comunității internaționale pentru a contracara fenomenele negative ce apar în urma declanșării acestui fenomen social. Ultimele lucrări din domeniul filosofiei sociale consacrate teoriei modernizării, concepției societății postindustriale,

teoriei sistemice a lumii, teoriei postmodernismului, concepției „societății riscului global”, abordează aceste probleme de ordin metodologic. În opinia filosofului rus O. Reasnova, la care ne raliem și noi, studiul globalizării trebuie să se fundamenteze pe un șir întreg de principii metodologice și teoretice:

1. *Analiza fundamentală a categoriei ce caracterizează fenomenul globalizării.* În acest sens, este important de remarcat caracterul complicat și controversat al problemelor teoretice examinate și a noțiunilor și categoriilor elaborate.

2. *Consolidarea caracterului interdisciplinar.* Acest aspect este nu numai necesar și posibil, dar și cel mai eficient. Corelarea corectă din punct de vedere metodologic a concepției, noțiunii, a conceptelor elaborate de diferite științe particulare ne oferă posibilitatea de a lua în considerație unele și aceleași probleme din diferite unghiuri de vedere, contribuind nu numai la evaluarea obiectivă a proceselor sociale, dar și la înțelegerea societății în contextul dinamicii dintre trecut, prezent și viitor.

3. *Caracterul poliparadigmatic al studiului globalizării, sintetizarea diferitor orientări metodologice.* Tradițiile de cercetare ale savanților se fundează, de obicei, pe baza metodologică a științelor clasice. În această ordine de idei, este necesar de a ne adresa la metodele științei neclasice și postclasice contemporane. În limitele ei, apare posibilitatea de a înțelege și a explica funcționarea globalizării în calitate de proces social foarte complicat.

4. *Abordarea critică și utilizarea argumentată a concepției, noțiunii și a aspectelor teoretice elaborate de cercetători.* Studiarea problemelor globalizării în cadrul anumitor teorii occidentale poate fi obiectivă, dar deseori realitatea autohtonă este diferită, mai ales, în statele postcomuniste, care deseori nu se înscrie în aceste limite [18, p. 93].

La principiile elaborate de O. Reasnova, A. Ciumacov [20], adaugă un șir întreg de principii foarte importante din punct de vedere metodologic pentru studiul acestui fenomen social specific:

1. *Principiul integrității lumii.* În prezent, comunitatea internațională se formează în calitate de sistem integru, dând naștere unei interdependențe globale a diverselor subsisteme a acestei integrități și, totodată, a unor dificultăți și probleme noi, care nu au existat anterior.

2. *Caracterul sistemic al relațiilor economice și socioculturale a țărilor și popoarelor.* Intrând în epoca globalizării ce posedă multiple aspecte, lumea contemporană s-a ciocnit cu un șir întreg de probleme noi, particularitatea cărora constă într-un caracter amplu, dinamic, cu o ierarhie foarte complicată. De aici reiese un complex de obiective teoretice și științifico-practice care pot fi soluționate în baza abordării sistemice ce oferă posibilitatea de a cerceta obiectele dinamice complicate, frontierele și structura cărora, de cele mai multe

ori, nu este evidentă și, în fiecare caz în parte, necesită precizări speciale și determinări noi destul de echilibrate [a se vedea: 21].

3. *Condiționarea reciprocă a proceselor locale și globale ale dezvoltării sociale.* Dat fiind faptul că sub influența proceselor globalizării lumea contemporană se schimbă în mod dinamic și cardinal, este foarte important de a scoate la iveală geneza și evoluția acestor schimbări. Astăzi relațiile mondiale au cuprins toate sferile vieții sociale, dar ele, de cele mai multe ori, intră în contradicție cu particularitățile locale și naționale, cu modul de viață și tradițiile seculare ale popoarelor de pe Terra. În acest context, este foarte important de a lua în considerație dialectica dezvoltării sociale în procesul de concepere nu numai a fenomenului globalizării, ci și a acelor repercusiuni care apar în urma lui.

Un alt cercetător rus, G. Saraikina, împarte principiile care trebuie utilizate în procesul cercetării fenomenului globalizării în generale și particulare (ale filosofiei sociale). La principiile filosofice generale se referă: *logice* (principiul terțului exclus), *epistemologice* (principiile obiectivității, sistematicității organizării cunoștințelor, complementarității, convergenței, antireducționismului, distanțarea de măsurile preventive) și *ontologice* (principiul identificării, analizei statistico-dinamice și sistememice). La principiile filosofiei sociale care trebuie să stea la baza studierii globalizării se atribuie criteriile: *axiologice* (spre exemplu, „atitudinea către valoare”, toleranța și „libertatea de a evalua”), *gnoseologice* (caracterul unitar al structurii fenomenelor anorganice și condiționarea reciprocă a schimbărilor sociale), *istoriosofice* (stadiul, pluralitatea și ciclitatea) și *antropologice* („rocada” și unicitatea) [19, p.7].

În concluzie, trebuie să remarcăm că prin intermediul elaborării principiilor metodologice și a fundamentelor teoretice ale studierii fenomenului globalizării, filosofia socială își poate exercita funcția sa metodologică. Pe baza ei pot fi elaborate categoriile fundamentale ale acestui fenomen social specific, poate fi scoasă în vileag esența, direcțiile și perspectivele globalizării în diverse sfere ale existenței sociale. Totodată, prin intermediul suportului metodologic și a aparatului noțional al filosofiei sociale pot fi aplicate tezele și concluziile obținute în cercetările științelor particulare și în cadrul studiilor cu caracter interdisciplinar în cunoașterea realității sociale, a elucidării legităților generale ale dezvoltării societății în condițiile globalizării.

Bibliografie:

1. Attali, J. Millenium: Winners and Lossers in the Comming World Order. New York: Times Books, 1991. 130 p.
2. Benedict XVI. Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenziklika „Caritas in veritate”. Freiburg, Br. Basel, Wien: Herder Verlag, 2009. 280 p.
3. Berger, Peter L. Huntington, Samuel P. Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World. New York: Oxford University Press, 2003. 384 p.

4. Biblia sau Sfânta Scriptură. București: Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe române, 1996. 1111 p.
5. Cohen, D. Homo economicus, prophete (egare) des temps nouveaux. Paris: Albin Michel, 2012. 214 p.
6. Durand, R. La Desorganisation du monde. Lormont: Le Bord de l'Eau, 2013. 200 p.
7. Friedman, Gg. The Next 100 Years. A Forecast for the 21st Century. New York: Anchor, 2009. 274 p.
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: Ed. Polirom, 2010. 440 p.
9. Habermas, J. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: Jürgen Habermas, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, pp. 141-163.
10. Innerarity, D. Le futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'esperance politique. Climats. Paris: Flammarion, 2008. 189 p.
11. Maalouf, A. Le Derèglement du monde. Paris: Grasset, 2009. 320 p.
12. Marga, A. Ce vine după globalizare? Disponibil pe: Andreimarga.eu/ce-vine-dupa-globalizare/.
13. Marga, A. După globalizare. București: Ed. Metror Press, 2018. 352 p.
14. Rifkin, J. Une nouvelle conscience pour une monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie, Paris: LLL, 2011. 579 p.
15. Smick, D. Lumea e rotundă. Pericole ascunse pentru economia mondială. București: Ed. Publica, 2009. 330 p.
16. Yergin, D.; Stanislaw, J. The Commanding Heights: The Battle for the World Economy. New York: Free Press, 2008. 536 p.
17. Киш, Э.Н. Философия глобализации. В: Век глобализации, № 2, 2010, с. 50-64.
18. Ряснова, О.В. Философский аспект глобализации: соотношение части и целого. В: История, политика и философия в эпоху глобализации. Москва, 18 мая 2015 г. Материалы VI научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Министерство Образования и науки РФ; Москва: ФГАОУ ВО «Российский Университет дружбы народов», 2015, с. 90-97.
19. Сарайкина, Г.С. Методологические аспекты изучения глобализационных процессов. Автореферат дис. на соискании уч. степ. канд. филос. наук. Москва, 2008. 22 с.
20. Чумаков, А.Н. Теоретико-методологические основания исследований процессов глобализации. В: Век глобализации, 2/2013, с. 23-37.
21. Чумаков, А.Н. Системный подход и его значение для глобальных исследований. В: ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ 4(18)/2014, с. 30-34.

VALORIFICAREA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI CONTEMPORANE ÎN REPUBLICA MOLDOVA

Gheorghe BOBÂNĂ, dr. hab., prof. univ.

Universitatea de Satat „Dimitrie Cantemir”. Institutul de Istorie

The valorization of the contemporary Romanian philosophy in the Republic of Moldova comprises several stages. The first stage, of capitalizing on the traditions of Romanian philosophy in the Republic of Moldova since the early 1990s, was manifested by establishing contacts with Romanian philosophers, organizing conferences and reciprocal exchange of study visits. The second stage of research comprises the second half of the 1990s and the first decade of the 21st century. There are elaborated doctoral theses and monographs devoted to the history of Romanian philosophy. The third stage comprises the second decade of the 21st century and is characterized by changing the attitude towards the problem of national identity, by recognizing the philosophical thinking in Bessarabia as part of the Romanian philosophy.

Keywords: Romanian philosophy, capitalization, identity, initiation, research, traditions

Prin sintagma „filosofia românească contemporană” înțelegem filosofia românească din secolul al XX-lea și începutul celui de al XXI-lea. Este bine cunoscut faptul că până la sfârșitul anilor '90 a secolului trecut filosofia românească reprezenta în RSS Moldovenească un *terra incognito*, am putea spune chiar un *tabu*. Despre ea nu se putea vorbi în public, nu se admiteau referințe în cercetările științifice. Dacă unele dintre operele marilor scriitori români din secolul al XX-lea circulau printre cititorii de limbă română din Chișinău, puteau fi procurate în librăriile specializate de carte în limbi străine, apoi scrierile filosofilor români nu erau admise pe teritoriul sovietic. Edițiile din perioada interbelică care circulasera pe teritoriul Basarabiei, se aflau în fondurile speciale ale bibliotecilor, unde cercetătorii aveau acces doar cu permis special de la organele securității de stat. Filosofia românească reprezenta un „pericol” pentru securitatea statului sovietic moldovenesc.

Trebuie să recunoaștem că prin anii '70 - '80 pătrundeau în bibliotecile mari, inclusiv în Biblioteca Academiei de Științe a RSS Moldovenești și studii consacrate istoriei filosofiei românești. Tratatul de *Istorie a filosofiei românești* (vol.1 1972, vol. 2. 1980), editat de Institutul de Filosofie al Academiei R.S.R., putea fi consultat fără interdicție în bibliotecile științifice din Chișinău. Ediția academică, îndeosebi volumul al II-lea, este consacrat în întregime filosofiei din perioada interbelică, însă expusă din punctul de vedere marxist-leninist, cu critica „necesară” cititorului neavizat. Astăzi aceste ediții au mai mult un caracter informativ [1, vol.1-2]. După evenimentele din 1989-1990 au fost

deschise fondurile speciale și cercetătorii care nu avuseseră acces la această literatură au fost copleșiți de mulțimea de ediții (unele *princeps*) păstrate în aceste fonduri.

În procesul de valorificare a filosofiei românești contemporane în Republica Moldova evidențiem câteva etape.

Prima etapă, de la începutul anilor '90, am putea s-o numim de inițiere. Se organizează mai multe conferințe consacrate filosofilor români, cu participarea colegilor din Iași și București. La Institutul de Arte, cu concursul colegilor de la Universitatea „A.I.Cuza” din Iași s-au desfășurat conferințe aniversare consacrate lui C. Rădulescu Motru, P.P. Negulescu, Lucian Blaga. Secția Istorie a filosofiei și estetică a Institutului de Filosofie, Sociologie și Drept al AȘM încheie un protocol de colaborare cu Institutul de Filosofie al Academiei Române pentru activități comune asupra proiectului de cercetare *Filosofia românească în context european*. Se desfășoară o activitate intensă de colaborare la volumul al III-lea a *Istoria filosofiei românești*. Au loc schimburi reciproce de vizite de studii.

Trebuie de menționat că sintagma *filosofia românească* s-a încetățenit cu greu în Republica Moldova. La Facultatea de Asistență Socială, Sociologie și Filosofie a Universității de Stat din Moldova se inițiază predarea unui curs de filosofie românească, însă cu denumirea de „filosofie națională”. Acest termen s-a dovedit a fi destul de frecvent în ultimul deceniu al secolului al XX-lea. În 1997 cercetătorii S. Roșca și L. Roșca editează un material didactic pentru liceeni, studenți, profesori cu titlul *Istoria și filosofia culturii naționale* [2]. Abia în 2001 la editura Prut Internațional apare *Filosofie. Manual pentru clasa a XII-a* cu un compartiment consacrat filosofiei românești [3, pp. 71-82].

A doua etapă, poate fi numită de cercetare. Ea cuprinde cea de a doua jumătate a anilor '90 și primul deceniu al secolului al XXI-lea. Sunt elaborate teze de doctorat consacrate istoriei filosofiei românești, în special celei din secolul al XX-lea: Constantin Lozovanu. *Filosofia socială a lui C. Stere*, 1995, Tudor P. Pascaru. *Concepția filosofică a lui C. Rădulescu Motru. Analiza personalismului energetic*, 1995, Liliana Surugiu. *Gândirea filosofică și socială în Bsarabia (1918-1944)*. 1996, Lidia Troianowski. *Concepția estetică în creația lui C. Stere*, 1997, Ecaterina Lozovanu. *Filosofia lui Mircea Florian*. 1998, Marius-Vasile Lăcătușu. *Conceptul de ființă în filosofia lui Lucian Blaga și a lui Dumitru Stăniloae*, 2001, Victor Untilă. Ștefan Lupașcu și filosofia contradictoriului, 2001. S-au susținut teze de doctor habilitat consacrate istoriei filosofiei românești: Maria Bulgaru, *Filosofia iluministă în Moldova secolelor XVIII-XIX*. 1995, Dumitru Căldare. *Gândirea filosofică în cronografia românească din secolul XVI – mijlocul secolului XVIII*. 2001; Svetlana Coandă. *Filosofia română în a doua jumătate a sec. al XIX-lea și filosofia europeană*. 2003; Gheorghe Bobână. *Umanismul în gândirea filosofică românească din secolul al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea*. 2005.

Apar studii consacrate unor filosofi români din secolul al XX-lea. În anul 1995 au avut loc câteva conferințe științifice consacrate lui C. Stere. Unele texte ale comunicărilor au fost incluse în culegerea de studii *Filosofia lui Constantin Stere în contextul culturii românești*. 1997, editată de Institutul de Filosofie, Sociologie și Drept al Academiei de Științe a Moldovei [4]. În Revista de Filosofie și Drept, au publicat studii și materiale filosofi din România: Alexandru Boboc, membru al Academiei Române, profesorii Ioan N. Roșca, Grigore Smeu ș.a. Revista conține rubrica „Moștenire”, consacrată valorificării filosofiei românești.

Un interes deosebit s-a manifestat pentru opera și personalitatea lui Mircea Eliade. La Chișinău, în 1992, la Editura Universitas, a fost reeditat tratatul lui Mircea Eliade *Istoria credințelor și ideilor religioase* în traducerea lui Cezar Baltag, [5] apreciată ca lucrare care încununează cercetările, studiile, cursurile universitare, de fapt întreaga activitate științifică a lui Mircea Eliade.

Liceul academic român-englez „Mircea Eliade”, Secția de Științe Socio-Umane a AȘM, Uniunea Scriitorilor din RM, Biblioteca Națională din RM organizează în anii 1995 – 1997 câteva manifestări cultura-științifice „Zilele Mircea Eliade în Moldova” cu participarea unor cercetători importanți ai operei lui Mircea Eliade, printre care îl menționăm pe Mircea Handoca. Materialele sesiunilor științifice din cadrul acestor manifestări au fost publicate în culegerile de studii *Mircea Eliade – semn al secolului XX*. Chișinău, 1995,[6] *Mircea Eliade. Mit și Simbol*, 1996, [7] *Mircea Eliade - „o nouă legendă a secolelor”*. Chișinău, 1998. [8] Universitatea de Stat „Bogdan Petriceicu Hașdeu” din Cahul, organizează, în octombrie 2006, conferința științifică națională *Mircea Eliade – un geniu al istoriei, filosofiei și creației literare* cu publicarea textelor comunicărilor. [9] Volumele publicate conțin studii ale unor prestigioși exegeți români ai operei lui Mircea Eliade, printre care Mircea Handoca, precum și articole ale unor autori din Republica Moldova, academicienii Silviu Berejan și Mihai Cimpoi, cercetătorii Grigore Vasilescu, Leonid Cemortan, Vasile Țapoc, Gheorghe Bobâna, Victor Cirimpei, Svetlana Coandă ș.a.

În 1999 Tamara Ciuhrii-Moraru publică studiul *Filosofia culturii: Teorii și contribuții românești*, [10] consacrat analizei conceptului de cultură în opera filosofilor români Titu Maiorescu, C. Rădulescu Motru și Lucian Blaga. Dumitru Căldare editează, în 2000, o monografie de autor consacrată gândirii filosofice românești din secolele XVII-XVIII. [11] Reflectarea evoluției gândirii juridice românești iluministe constituie obiectul de studiu al lui Dumitru Grama în monografia *Tendențele evoluției doctrinelor juridice în Moldova (1774-1859)*. [12] În 2001 apare în calitate de suport de curs la studierea istoriei gândirii filosofice și social-politice din Moldova cartea Mariei Bulgaru *Gândirea iluministă în Moldova. Opinii și realități*. [13] În monografia fundamentală *Valori filosofice naționale în context european* (Chișinău, 2003) [14], urmărind

raporturile dintre filosofia românească și filosofia europeană, autoarea Svetlana Coandă evidențiază valențele originale în opera filosofică a lui B. P. Hașdeu, M. Eminescu și A. Xenopol. O incontestabilă contribuție în cercetarea aportului gânditorilor menționați la dezvoltarea filosofiei istoriei reprezintă capitolele consacrate preocupărilor de epistemologie istorică, de ontologie a istoriei, analiza orientărilor axiologice în opera acestor mari reprezentanți ai culturii române. Studiul elaborat de Svetlana Coandă rămâne a fi unul de referință pentru cercetarea gândirii filosofice românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. O abordare complexă a mișcării umaniste românești conține monografia lui Gheorghe Bobănă *Umanismul în cultura românească din secolul al XVII-lea – începutul sec. al XVIII-lea*. [15]

În 1997-1998 Colegiul Invizibil al Fundației „Soros” Moldova organizează la Chișinău *Conferințele Constantin Noica*, cu participarea unor personalități notorii ale culturii și filosofiei românești contemporane: Neagu Djuvara, Mihai Șora, Alexandru Surdu, Mircea Flonta, Sorin Vieru, Ilie Pârvu, Ștefan Afloroaei ș.a. Conferințele au avut o mare rezonanță publică, adunând studenți, profesori, cercetători științifici, scriitori, artiști. În revista „Contrafort” au apărut ample interviuri cu profesorii participanții la conferințe.

În anul 2000 Institutul de Filosofie, Sociologie și Drept al AȘM organizează Conferința științifică internațională *Ștefan Lupășcu – un om pentru mileniul III* cu participarea unor personalități importante din comunitatea filosofică europeană și românească, printre care filosofi Basarab Nicolescu, Petru Ioan ș.a.

În cadrul Colegiului Invizibil din Moldova au prezentat conferințe specialiști de prestigiu în domeniul filosofiei românești: membru Academiei Române Alexandru Boboc, profesorii universitari Petru Ioan, Cezar Radu, Nicolae Râmbu, Traian Stănculescu, Elena Puha ș.a. Au fost stabilite relații de colaborare cu facultățile de filosofie de la universitățile din Iași, București, Cluj-Napoca, Timișoara.

A treia etapă, de valorificare a tradițiilor filosofiei românești în Republica Moldova cuprinde deceniul al doilea al secolului al XXI-lea. După evenimentele din 2009 s-a schimbat atitudinea față de problema identității naționale. Se vorbește liber despre filosofia românească și gândirea filosofică din Basarabia ca parte componentă a acestei filosofii.

Universitatea de Stat din Chișinău, Departamentul Filosofie și Antropologie organizează cu regularitate conferințe științifice cu participare internațională consacrate unor filosofi români contemporani. Menționăm conferința științifică internațională, organizată în comun cu Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, în 20-21 mai 2011, cu tema *Integrarea europeană și tradițiile românești: de la Al.S.Sturdza la Em.Cioran*. [16] La conferință au participat, de rând cu profesorii și cercetătorii din Republica Moldova, specialiști de autoritate în domeniu din România Petru Ioan, Ștefan Afloroaei, Anton Adămuț, Theodor Codreanu ș.a. La

26-27 iunie 2015 a avut loc conferința științifică cu tema *Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D. Roșca (evocări aniversare)*, [17] din România participând Petru Ioan și Theodor Codreanu.

Scriitoarea Miroslava Metleeva, în 2012, a tradus și editat în limba rusă lucrarea lui C. Noica *Șase maladii ale spiritului contemporan (Шесть болезней современной духовности)* [18]. La 1 iunie 2015 Institutul de Istorie în colaborare cu Universitatea „Constantin Stere”, Chișinău, Institutul de Istorie „A.D. Xenopol”, Filiala Iași a Academiei Române și Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași au organizat conferința științifică internațională *Constantin Stere – prozator, publicist, jurist și om politic. 150 ani de la naștere* cu o largă participare a specialiștilor în istorie, filosofie, drept, filologie, științe politice din RM și România [19].

La Universitatea Academiei de Științe din Moldova, în baza cursului de Istorie a filosofiei românești predat la specialitatea Filosofie, s-au editat trei volume de prelegeri [20-22]. S-au organizat mai multe conferințe didactico-științifice consacrate unor filosofi români contemporani: Conferința științifică *Universul filosofic și social al lui Mircea Vulcănescu*. 25 martie 2014; Conferința didactico-științifică *În marea trecere* consacrată aniversării 120 de ani de la nașterea filosofului-poet Lucian Blaga, 22 octombrie 2015; Conferința didactico-științifică *Mircea Eliade: exegi monumentum*, 25 februarie 2016 ș.a. Au fost prezentate la radio România Chișinău, mai multe emisiuni consacrate filosofilor români din secolul al XX-lea C. Rădulescu Motru, P.P. Negulescu, Mircea Vulcănescu, Alexandru Dragomir, Mircea Eliade, Lucian Blaga ș.a. Valorificarea filosofiei românești contemporane se realizează și prin conferințele tradiționale „Filosofia și perspectiva umană”, [23-26] organizate de Secția Filosofie a Institutului de Istorie și „Școala internațională de metodologie în științele socio-umane” din cadrul, Departamentului Filosofie și Antropologie a Universității de Stat din Moldova. [27]

Referințe bibliografice:

1. *Istoria filosofiei românești*. Redactor responsabil Nicolae Gogoneață. București Editura Academiei, vol.1, 1972, 651 p.; vol.2, 1980.
2. Simion Roșca, Ludmila Roșca. *Istoria și filosofia culturii naționale (material didactic pentru liceeni, studenți, profesori)*. Chișinău, Universitatea Cooperatist Comercială din Moldova 1997, 235 p.
3. Roșca N.Ioan, Stepanescu Ion, Missbach Codruța Sorina, Bobână Gheorghe, Saharneau Eudochia, Culic Niculae, Juc Victor. *Filosofie. Manual pentru clasa a XII-a*. Chișinău, Editura Prut internațional, 2001, 223 p.
4. *Filosofia lui Constantin Stere în contextul culturii românești*. Chișinău, Editura Intexștiința, 1997, 135 p.
5. Eliade, Mircea. *Istoria credințelor și ideilor religioase. Traducere din limba franceză de Cezar Baltag*. Chișinău: Editura Universitas, 1992.
6. *Mircea Eliade – semn al secolului XX*. Chișinău, Liceul academic „Mircea Eliade”, 1995, 125 p.
7. *Mircea Eliade. Mit și Simbol*, Chișinău, Liceul academic „Mircea Eliade”, 1996.

8. *Mircea Eliade - „o nouă legendă a secolelor”*. Chișinău, Liceul academic „Mircea Eliade”, 1998, 157 p.
9. *Mircea Eliade – un geniu al istoriei, filosofiei și creației literare*. Chișinău, Editura Bons Offices, 2996, 96 p.
10. Ciuhrii-Moraru, Tamara. *Filosofia culturii: Teorii și contribuții românești*. Chișinău, Tipografia Academiei de Științe, 1999, 111 p.
11. Căldare Dumitru. *Din istoria gândirii filosofice românești: semnificația filosofică a operelor lui Gr.Ureche, M.Costin, I.Neculce: aspecte ontologice și gnoseologice*. Chișinău, CE USM, 2000, 332 p.
12. Dumitru Grama. *Tendențele evoluției doctrinelor juridice în Moldova (1774-1859)*. București, Editura Actami, 2000, 372 p.
13. Bulgaru Maria. *Gândirea iluministă în Moldova. Opinii și realități*. Chișinău, CE USM, 2001, 347 p.
14. Coandă, Svetlana. *Valori filosofice naționale în context european*. Chișinău, Centrul editorial USM, 2003, 345 p.
15. Gheorghe Bobână. *Umanismul în cultura românească din secolul al XVII-lea – începutul sec. al XVIII-lea*. Chișinău, Editura Epigrafi, 2005, 270 p.
16. *Integrarea europeană și tradițiile românești: de la Al.S.Sturdza la Em.Cioran*. Coordonatori: Eudochia Saharneanu, Vasile Țapoc. Chișinău, CEP USM, 2011, 307p.
17. *Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D.Roșca (evocări aniversare)*. Coordonatori: Svetlana Coandă, Vasile Țapoc. Chișinău, CEP USM, 2015, 171 p.
18. Нойка Константин. *Шесть Болезней современной духовности*. Перевод на русский язык Мирославы Метляевой. Тârgoviște, Editura Bibliotheca, 2012, 181p.
19. *Constantin Stere – prozator, publicist, jurist și om politic*. 150 ani de la naștere. Iași, Editura Vasiliana, 2016, 565 p.
20. Bobână, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești. I*. Chișinău: UnAȘM, 2017, 218 p.
21. Bobână, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești. II*. Chișinău: UnAȘM, 2018, 302 p.
22. Bobână, Gh. *Istoria filosofiei românești. II*. Chișinău: US DC, 2019, 285 p.
23. *Filosofia și perspectiva umană*. Materialele Conferinței Științifice consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, 20 noiembrie 2014. Chișinău: UnAȘM, 2015.
24. *Filosofia și perspectiva umană*. Materialele conferinței consacrate Zilei Mondiale a Filosofiei, 19 noiembrie 2015, Chișinău. – Chișinău, UHAȘM, 2016.
25. *Filosofia și perspectiva umană*. Materialele Conferinței Științifice consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, 17 noiembrie 2016, Chișinău. – Chișinău: UnAȘM, 2017, 167p.
26. *Filosofia și perspectiva umană*. Materialele Conferinței Științifice consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, 16 noiembrie 2017, Chișinău. – Chișinău: USDC, 2018, 142 p.
27. *Scoala internațională de metodologie în științele socio-umane. Ediția I-a. Chișinău, CEP USM, 2016, 355 p.*

ISTORIA ATLANTIDEI. PLATON, CREATOR DE MITURI

Niadi-Corina CERNICA, dr.

Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

Plato sprinkles his philosophical work with some myths created, it seems, by him. They do not belong to the mythological tradition of ancient Greece and are thought to have a rhetorical, reinforcing role of its philosophical ideas. It is also believed that their role is to materialize philosophical abstractions, so a pedagogical role, to facilitate the understanding of his philosophical thinking. Some researchers believe that they have a hidden message, given that Plato pays close attention to myths and believes that they should be communicated during special ceremonies.

Keywords: Plato, Atlantis, myth, philosophy, message

Platon presară în opera sa filosofică câteva mituri create, se pare, chiar de el. Ele nu aparțin tradiției mitologice a Greciei antice și se crede că au un rol retoric, de întărire și exmolificare a ideilor sale filosofice. Se crede și că rolul lor este de a concretiza abstracțiuni filosofice, deci un rol pedagogic, de ușurare a înțelegerii gândirii sale filosofice. Unii cercetători au crezut că ele au un mesaj ascuns, dat fiind că Platon dă o mare atenție miturilor și consideră că ele trebuie comunicate în cursul unor ceremonii speciale.

Disputele cu privire la rolul miturilor în opera lui Platon sau cu privire la mesajul ascuns în ele nu au ajuns la o concluzie pe deplin acceptată.

Unele mituri ale lui Platon, pierzându-și în conștiința publică, de-a lungul timpului, autorul, au fost reluate în literatură, au ajuns adevărate parabole sau simboluri, au intrat în preocupările istoricilor sau ale pasionaților de enigme sau esoterism. Ele sunt ceea ce am numi mituri culturale, fără încărcătură religioasă, legende grandioase, care au traversat cultura europeană până astăzi. Noi am identificat patru asemenea mituri, în dialogurile „Phaidon”, „Timaios”, „Critias” și „Banchetul”: mitul lebedei, mitul muzicii universului, mitul Atlantidei și mitul androgenului. Cultura europeană le-a păstrat în forme simplificate, care au fost dezvoltate și au primit noi semnificații în literatură, sau fac parte dintr-un fond cultural general european.

Mitul lebedei, în „Phaidon” sună astfel: „Pe cât se pare, eu sunt pentru voi mai prejos decât lebedele, în ce privește darul profetic. În adevăr, lebedele, când simt că au să moară, deși cântau și mai înainte, atunci cântă mai mult și mai frumos decât oricând, bucurându-se că se vor duce la zeul căruia îi slujesc”¹. Cuvintele lui Socrate rămân în amintire ca o frumoasă prezentare a atitudinii sale în fața morții: „mi se pare că ele, fiind inspirate de Apollo, simt de mai înainte că se apropie fericirile lumii lui Hades și cântă, se bucură în ziua aceea

¹ Platon, *Banchetul și alte dialoguri*, București, Ed. MondoRo, 2013, p.193

altfel decât până atunci. Astfel și eu mă socotesc ca lebedele, slujitor și preot al aceluiași zeu: și eu am de la stăpânul meu un dar al profeției, nu mai mic decât ele, și nu părăsesc viața cu mai puțină bucurie”². În cultura medievală și modernă s-a păstrat ideea că lebedele sunt mute toată viața și cântă ca nici o pasăre înainte de moarte. Acest mit devine o legendă căreia i se uită autorul, folosită ca simbol, parabolă, element literar. Există în cultura generală a oamenilor alături de alte legende, și în opera inegalabilului poet al lebedelor (element constant în poveștile sale) care este Andersen. Lucian Blaga spune că, în copilărie, fusese mut ca o lebădă. Folosim această legendă ca pe un loc comun, ca pe o referință culturală foarte cunoscută, dar ea provine din dialogul platonician „Phaidon”, un dialog poetic și inspirat despre suflet.

Și, pentru a adăuga încă un mit cu privire la lebede, dar puțin cunoscut și puțin popularizat, cităm din Diogene Laertios: „Se mai spune că Socrate a văzut în vis, pe genunchii lui, un pui de lebădă, căruia îi crescură deodată aripile și zbură în sus după ce scoase un sunet puternic și dulce. Ziua următoare, Platon i se prezintă ca discipol și Socrate recunosc în el lebăda din vis”³.

În dialogul „Timaios” Platon prezintă crearea Universului, după un model etern, de către Demiurg. S-a observat, după cum spune și Platon, că sufletul Universului este divizat în intervale armonice. Intervalele armonice prezentate în dialog corespund, după cum au observat exegeții – un lucru foarte cunoscut în teoria muzicii în timpul lui Platon -, unor intervale muzicale, și anume cvarta (4/3), cvinta (3/2) și tonul (9/8). Dacă se adaugă și notele ce corespund mediilor armonice, se obțin un șir de note muzicale. Ajunsă la Aristotel, teoria armoniei muzicale a sufletului Universului se transformă în celebra teorie a muzicii sferelor, corespunzând unei armonii muzicale a raporturilor dintre planete și corpuri cerești. Aristotel spune că auzim toată viața această muzică a sferelor, dar nu o percepem pentru că o auzim de la naștere până la moarte, așa cum locuitorii de la cataracte Nilului, auzind toată viața vuietul apei, nu-l mai percep. Muzica sferelor capătă în cultura europeană sensul sublimului, al armoniei perfecte, supra-mundane. Iar „muzica sferelor” a lui Aristotel este, de fapt, reluarea ideii platoniciene de suflet armonic, muzical, al Universului. Muzica sferelor a ajuns, mai târziu, o referință culturală obișnuită, ignorându-se originea ei în influența lui Platon asupra lui Aristotel.

Dialogul „Critias” cuprinde, într-o formă foarte dezvoltată, cel mai grandios mit al lui Platon, transmis culturii europene: mitul Atlantidei. Istoria acestui mit începe de la două dialoguri ale lui Platon („Critias” și o referire în dialogul „Timaios”) și continuă până astăzi, fără a i se ști, în general, autorul, într-o formă

² Op.cit., p.194

³ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Iași, Ed. Polirom, 1997, p.129

simplificată: continentul legendar Atlantida, locuit de atlanți, care s-a scufundat în mare, și a cărui localizare este căutată și acum.

Dialogul prezintă războiul dintre strămoșii grecilor și atlanți. Atlantida, prezentată pe larg, este insula lui Poseidon, împărțită prin câteva canale circulare. Elementele de amănunt abundă: casele sunt roșii, albe și negre, în Atlantida sunt și elefanți. Specific insulei este metalul numit „oricalc”, pe care Platon îl cunoaște doar după nume, și care are o strălucire roșie. Din oricalc sunt făcute tablele pe care sunt scrise legile Atlantidei. Filosoful înfățișează și un ritual al atlanților legat de judecăți. Pe insulă sunt izvoare de apă caldă și rece. Platon consideră că nu a existat insulă mai bogată decât Atlantida și nici nu va exista. Virtutea atlanților pălește zi după zi, înlocuită de vicii și tiranie. După cum spune Platon, „pentru cei care nu aveau ochi să vadă adevărata fericire, ei păreau că duc o viață binecuvântată, în goana lor neostoită după putere”⁴. Zeii scufundă insula prin cutremure. Platon spune în „Timaios” că, în locul în care s-a scufundat, este mult mâl și corăbiile trec cu greu. Cunoscut în epoca antică cu titlul de „Atlantul”, dialogul „Critias” este neterminat. Este considerat dialog etc.

Acest mit are un destin grandios în cultura europeană. Are o istorie de 2500 de ani, cunoaște diferite înțelegeri, este folosit ca referință culturală și literară, istoricii îi caută originea, Atlantida este un mare mister al Antichității. Umberto Eco, în „Istoria târâmurilor și locurilor legendare”, arată posteritatea acestui mit: a fost reluat de Diodor din Sicilia și Plinius cel Bătrân, a fost reluat de Tertullian, Theopompos din Chios, Proclus și de mulți alții. Francis Bacon scrie „Noua Atlantidă” și afirmă că vechea Atlantidă este America. Noi încercări de identificare a Atlantidei apar de-a lungul timpului. Teoria derivei continentelor va duce la noi identificări ale Atlantidei. Mitul este cel mai cunoscut mit al lui Platon, care a traversat istoria, din Antichitate până astăzi.

Am putea adăuga cel de-al patrulea mit, despre iubire, relatat pe scurt în „Banchetul” și folosit ca referință constantă, culturală și literară. Mitul este relatat de Aristofan: „acest gen se numea pe atunci androgin, căci și în înfățișarea lui conținea, ca și numele, câte o parte de bărbat și femeie.(...) Hărăziți cu o putere și o vlagă miraculoasă, cu o trufie fără margini (...) ei se apucară să se suie-n cer și să se înstăpânească peste zei”⁵. Zeii au hotărât să le slăbească puterea tâindu-i în două, devenind astfel bărbat și femeie. Fiecare jumătate încearcă să se alipească celeilalte jumătăți, și astfel apare sentimentul iubirii. Ideea că cei ce se iubesc alcătuiesc o ființă completă, o singură ființă, a impresionat mai mult decât celelalte mituri din „Banchetul” și a rămas în memoria culturală a Europei. „Fiecare din noi este o jumătate de om despărțită

⁴ Platon, *Opere complete*, vol.4, București, Ed. Humanitas, 2004, p.393

⁵ Platon, *Banchetul și alte dialoguri*, București, Ed. MondoRo, 2013, pp.108-109

de întregul ei (...) și fiecare jumătate își caută neconținut frântura ruptă din el însuși”⁶, spune Platon.

Cele patru mituri au rămas în memoria culturală a Europei, au traversat secole, au devenit referințe literare și culturale generale, locuri comune, fac parte din cultura generală a fiecăruia. Fără autor, au devenit legende, cu o istorie proprie.

Platon, unul dintre cei mai mari filosofi ai Antichității, creează și mituri, care traversează de mii de ani cultura europeană, fără a li se mai ști autorul, la fel de cunoscute ca și filosofia sa.

Bibliografie:

1. Eco, Umberto, *Istoria tărâmurilor și locurilor legendare*, București, Ed. Rao, 2014
2. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Iași, Ed. Polirom, 1997
3. Platon, *Banchetul și alte dialoguri*, București, Ed. MondoRo, 2013
4. Platon, *Opere complete*, București, Ed. Humanitas, 2004

⁶ Op.cit., p.110

PLEDOARIE ÎN VEDEREA CONȘTIENTIZĂRII ROSTULUI FILOSOFIEI DREPTULUI

Rodica CIOBANU, dr., conf.univ.

Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir”. S. Filosofie, Institutul de Istorie

The article focuses on the analysis of how philosophy, in general, and the philosophy of law, in particular, could be exploited to solve some problems facing today's science and social practice. Considering the fact that many difficulties of contemporary human beings are related to the processes through which the whole society has passed, and education and research institutions, in particular, therefore we consider that the scientific normative field should be rethought, from the perspective of the contribution they could and should have to educate and train human beings from both a moral and a legal perspective. From the vast area of domains, the configuration of the legal science offers the best premises to re-evaluate and rethink from this perspective, and are the ones on which the current article will reflect. For this reason, there are at least two considerations as the basis: one is due to their normative dimension, which at first, in the Aristotelian argument makes a common body with morality; another one is due to the decisive role of the representatives of the legal professional environment in promoting respect of conduct according to the normality standards. As a priority, we intend to highlight the areas that had been and should remain the foundation on which the scientific basis of law is built, a benchmark of social relations and a pillar on which human action is related.

Keywords: transition, epistemic status, philosophy of law, integration, complexity, interdisciplinarity.

Contextul general

Societatea și omul realităților de azi sunt bulversați de procese și schimbări care se produc într-un ritm extrem de rapid, astfel încât pe alocuri nici nu prea reușim să înțelegem și să tratăm obiectiv ceea ce se produce la diverse nivele de organizare și ceea ce se întâmplă în relații umane, sociale, statale. Dintr-un unghi de vedere, explicabilă este situația dat fiind faptul că timpurile pe care le trăim sunt cele a tranzițiilor, tehnologiilor de vârf, a schimbărilor ce au loc la nivel global, a încercărilor statelor de a fi „în trend”, conectați la acest circuit, dar și particulari, individuali, diferiți. În acest circuit rapid, diverse domenii științifice încearcă să reflecte și explice ceea ce se întâmplă la nivelul organizării sociale, tinzând să se plieze pe realitate astfel încât să răspundă cerințelor de științificitate, dar și nevoilor sociale, însă adesea se creează impresia că bat pasul pe loc.

Tismăneanu V. în acest sens poate că este unul dintre autorii care reușește cel mai elocvent să desprindă esența unui timp istoric trăit, atunci când relatează despre ce este lucrarea *Diavolul în istorie*, care se pare că rămâne a fi pe specifică și timpurilor noastre. „Această carte vorbește despre pasiuni politice, radicalism, idealuri utopice și consecințele lor catastrofale din cadrul teribilelor experimente de inginerie socială de pe parcursul secolului XX. Și mai

precis, cartea reprezintă încercarea de a schița și explica ceea ce Hannah Arendt numea „furtunile ideologice” ale unui secol neîntrecut în violență, hybris, cruzime și sacrificii umane” [10,p.9]. În aceeași lucrare, cu referire la situația statelor post-totalitare V. Tismăneanu menționează: „Cu identitățile sale năruite și cu azeziunile sale oscilante, lumea postcomunistă le-a permis fantasmelor xenofobe înșelătoare să aprindă imaginația a milioane de oameni nemulțumiți. Omogenizarea națională a devenit lozincă elitelor politice, pentru care unitatea și coeziunea erau valorile supreme” [10, p.215]. Oare să nu fi învățat nimeni lecția istoriei, sau din obișnuință continuăm să practicăm extremele, prin aceleași proceduri, mijloace, instrumente, doar cu alte pretexte invocate în numele unor idealuri nobile?

Dacă societățile care au trecut prin totalitarism, au fost dornice de a implementa valori ale democrațiilor occidentale, standarde social-politice și juridice orientate spre implementarea principiilor de organizare socială bazate pe respectarea drepturilor omului și crearea unui stat de drept, constatăm că după zeci de ani în care au fost derulate procesele de democratizare, parcă am întors timpul înapoi, încercând să identificăm reperele echilibrului și ordinii sociale, repere și fundamente ale normativismului social și uman. La începutul derulării proceselor de democratizare, s-a dat dovadă de un nihilism profund cu referire la valorile de până atunci, criticându-le pentru faptul că au fost ideologizate, că au umbrit omul ca valoare supremă ș.m.a. În același timp, nu au fost substituite, create, oferite, implementate alte valori și norme care cu adevărat să devină practici de viață și conduită socială. Cele mai vulnerabile aspecte fiind legate de esența umană, de norme, principii și valori care sunt și nu sunt în același timp. Poate că acest lucru este legat de înțelegerea eronată, sau neînțelegerea principiilor de funcționare a democrației, de dorința de a avea cât mai multe drepturi și libertăți, dar nu și responsabilități, sau invers a duce povara responsabilității și a trăi în iluzia drepturilor și a libertăților. Dar și cine ar trebui sau ar putea fi promotorii normelor și valorilor societății democratice, care ar fi standardele de normativitate socială care ar contribui la evoluție și nu involuție, la dezvoltare și schimbare?

Dificil de a avea o opinie sigură și argumentată. Una este opinia pe care a avem la moment. Anume, starea actuală, de fapt, este în legătură cu procesele prin care a trecut societatea în ansamblu, instituțiile de învățământ superior și de cercetare în particular, iar domeniile științifice de tip normativ trebuie regândite din perspectiva contribuției pe care ar putea și ar trebui să o aibă la educarea și cultivarea omului atât dintr-o perspectivă morală, cât și una juridică.

Din vasta arie de domenii, configurația științelor juridice predispune la o reevaluare și regândire din această perspectivă, de aceea și sunt cele asupra cărora vom reflecta. Cel puțin două considerente avem în calitate de fundament: unul, se datorează dimensiunii normative a acestora, care la începuturi, în varianta aristotelică făceau corp comun cu moralitatea, altul

datorită rolului decisiv al reprezentanților mediului profesional juridic în promovarea respectului față de conduita conformă standardelor de normalitate. Prioritar, intenționăm să relevăm domenii care au avut și în continuarea, ar fi cazul să rămână fundament pe care se construiește edificiul științific al dreptului, reper al relațiilor sociale și pilon la care se raportează acțiunea umană.

Ce avem și ce ne dorim de a avea în relația filosofie și teorie a dreptului?

Dacă urmărim evoluția învățământului și a cercetării în perioada de după independență (în Republica Moldova), vom observa momente de impas pentru sistemul educațional național, precum și unele tendințe ce se regăsesc în sisteme educaționale și din afara granițelor RM. Universitățile, ca și întreaga societate, aflate în perioade de tranziție, au trebuit să facă față mai multor provocări: să se reformeze și conformeze noilor realități, să devină performante, capabile de a face față concurenței, să pregătească specialiști de calitate, utili/necesari economiei naționale etc. În același timp, ele au fost nevoite să depășească dificultăți financiare, dar și diversele crize prin care trece societatea, inclusiv cele politice. Din toate aceste momente pare a fi îndreptățit și faptul absenței interesului pentru domenii care prin esența sa sunt destinate de a cultiva și educa ființa umană, de a promova principii de viață, de a cultiva norme și valori, de a determina cetățeanul să fie unul cu responsabilitate pentru ziua de mâine și de a trăi cu demnitate.

Structurat tabloul științific contemporan al dreptului în baza diverselor criterii, cuprinde o mare varietate de domenii, printre care se regăsesc științe istorice, teoretice, ramurale, auxiliare, interdisciplinare etc. Din acestea, unele fiind considerate de importanță majoră, altele doar utile, altele absolut de prisos în condițiile în care ele promovează valori spirituale înalte, idealuri sunt mai degrabă niște utopii sau niște materii pentru cei mai puțin pragmatici și mai nostalgici, sau mai altfel decât ceilalți. Ori, cum ai putea accepta să pierzi timp, să depui efort pentru a însuși niște materii care sunt „lipsite total de utilitate” (vorba unor, sau a celor mai mulți)? Ba mai mult ca atât dacă teoria generală a statului și dreptului este contestată din punct de vedere al dimensiunii sale practice, atunci ce să mai zicem de așa domenii precum cel al filosofiei, eticii (deontologiei), filosofiei juridice?

În condițiile unei societăți aflate în tranziție, a tendinței de conectare la circuitul intelectual universal, domenii precum e cel al filosofiei dreptului tot mai mult au fost marginalizate, neglijate în spațiul științific și educațional contemporan. Eforturile răzlețite, uneori stângace de a promova în mediul academic și social domenii precum e cel al filosofiei dreptului, cât și al filosofiei, în general, adesea este neglijat, trecut cu atenția, prioritară fiind alte preocupări, care sunt apreciate a fi mult mai importante și relevante satisfacerii

necesităților sociale sau umane. Totodată, se mai consideră că datorită caracterului teoretic și generalist al filosofiei dreptului este mai ușor să fie asimilat, ori substituit cu cel al teoriei generale a statului și dreptului, care ar fi totuși mult mai utilă unui jurist în formare. În vederea punerii unor accente vom parcurge subiectul dintr-o perspectivă conceptuală și una aplicativă.

Din perspectivă conceptuală, ambele materii, și filosofia dreptului și teoria generală a statului și dreptului vizează formarea unei concepții generale despre stat și drept. În același timp, ținând cont de suprapunerile și tangențele dintre aceste domenii de natură problematică, totuși trebuie să parcurgem cadrul conceptul al fiecărei materii din perspectiva unei finalități urmărite, în cazul nostru mai degrabă una didacticistă, punând în dezbatere nu atât avantajele și dezavantajele uneia sau alteia dintre aceste materii, dar mai degrabă spiritul de concurență pentru atingerea standardelor înaintate de realitățile zilelor de azi, care optează pentru un pragmatism exagerat.

Datorită specificității obiectului său de studiu, teoria statului și dreptului este apreciată de teoreticienii dreptului ca având un rol fundamental atât pentru științele juridice, cât și pentru formarea unui specialist în domeniu, opinie care nu este neapărat împărtășită, susținută și de reprezentanții altor materii juridice (penaliști, civiliști etc.). Or, știința juridică contemporană include grupuri de științe, ce se completează periodic datorită noilor realități juridice ce obțin statutul de domenii științifice, fiecare dintre acestea studiază fenomene juridico-statale ca domenii relativ independente a vieții sociale, domenii de reglementare juridică a raporturilor sociale, instituții sociale separate. Totodată tabloul general al științei juridice ar fi unul incomplet dacă ar fi excluse așa numitele științe juridice auxiliare, care nu doar studiază mecanismul de aplicare a unor cunoștințe particulare și abilități în anumite domenii ale activității juridice, dar și oferă un surplus valoric și de eficacitate pentru aplicarea în practică a realizărilor științelor juridice ramurale, a însuși cadrului legal. Dar în acest peisaj, fundamentul pe care s-a construit edificiul dreptului este filosofia și teoria, care fiind alcătuită din două compartimente (teoria statului și teoria dreptului) indică caracterul integrativ al acestora creând sistemul unic, cel statal și juridic.

În același timp teoria generală a statului și dreptului se află în căutarea unor mijloace, instrumente suplimentare care i-ar permite să-și soluționeze una dintre cele mai importante probleme interne: să unească într-un tot integru toate cunoștințele despre obiectul său de studiu. Astfel, se scoate în evidență caracterul sistemic al teoriei statului și dreptului, care se manifestă și în acele funcții ale sale care se realizează în procesul de cunoaștere a realității juridico-statale. Mai mult ca atât teoria generală a dreptului are o dublă deschidere: pentru științele ramurale și pentru alte științe sociale și umane. În consecință, știința dreptului ca parte a științelor sociale, este domeniu al vieții sociale, se află în conexiune cu conducerea autoritară a statului (cu puterea statală), are caracter dominant

normativ și domeniu al cunoștințelor și conștiinței sociale, domeniu care studiază lumea socială a omului (relațiile, instituțiile sociale și valorile spirituale, create în rezultatul activității omului). Într-un caz caracterul de sistem integrat, în altul de domeniu ce tratează consecvent în conținutul cadrului său tematic și conceptual realitățile sociale-politice și juridice, teoria dreptului datorită dublei sale deschideri, contribuie la formarea unei gândiri, capabile de a realiza activitatea juridică profesională, de a promova norme, valori și principii, iar cel mai apropiat aliat în această nobilă misiune rămâne a fi filosofia dreptului.

În contextul instituționalizat preocupat de cercetare și instruire (instituții de învățământ și cercetare) filosofia și dreptul au conviețuit în diverse formule, ori fiind foarte apropiate, ori fiind separate. Totodată, nu neapărat vorbim despre o relație particulară a filosofiei dreptului cu teoria dreptului, ci a filosofiei și dreptului în general, așa cum a fost ea în cadrul Institutului de filosofie și drept a AȘM din RSSM. Dacă ne vom întreba care este momentul în care relațiile dintre acestea au dat cele mai fructuoase rezultate, ori vice versa atunci este cazul că să revenim la procesele recente prin care a trecut domeniul în spațiul academic al RM, și vom încerca să oferim o anume poziție, susținută și promovată luându-se în considerare mai multe aspecte, care ar putea fi plauzibile.

De la apariția sa, până în prezent, domeniul filosofiei dreptului, într-o formula sistemică este de o dată mai recentă, parcurgând etape de progres, regres, declin etc. Totodată, autori interesați de valorificarea și dezvoltarea problematicii filosofiei dreptului sunt din ce în ce mai puțini. Dat fiind acest fapt și nu numai, considerăm imperios necesar ca prin intermediul unei retrospecții să revizuiți formula în care este tratată, abordată filosofia dreptului la nivel de instituții de cercetare, inovare și învățare, cât și la nivel de direcții de cercetare, preocupări științifice necesare de a fi valorificate în vederea dezvoltării și promovării domeniului dat. Vom încerca să invocăm în cele ce urmează mai multe argumente, care ne-au determinat să avem această opțiune, dar și să inițiem proiectul unei revitalizări a domeniului și a creșterii interesului și importanței unei atitudini diferite, sau mai exact să optăm pentru promovarea conștientizării importanței nu doar teoretico-metodologice, cât și a dimensiunilor pragmatice a filosofiei dreptului, în special a celei educative.

Pentru început, considerăm că în spațiul științific al RM putem identifica până în prezent trei etape parcurse, fiecare dintre acestea remarcându-se prin anumite particularități și contribuții la statornicirea în spațiul autohton a filosofiei dreptului. Prima etapă o plasăm la începuturile istoriei RM ca stat independent, care coincide cu multiple transformări la nivel social, politic, economic și științific. Odată cu *Declarația de independență* au fost derulate un șir de reforme ce s-au extins asupra tuturor domeniilor vieții sociale. Toate procesele sociale, noile realități au impus efortul legislativ de reglementare, care pe lângă faptul că solicita o reglementare juridică adecvată, necesitau și

abordări științifice consecvente. Realitățile în schimbare încep să se regăsească și în procesul de studiu și în cercetarea științifică. În consecință, își fac apariția ramuri de drept noi, domenii noi de activitate orientate spre soluționarea problemelor cotidiene. În vâltoarea evenimentelor și în contextul reformării matricei disciplinare a dreptului, filosofia în general, și filosofia dreptului în particular nu prea au reușit să-și găsească locul.

În contextul transformărilor prin care a trecut societatea RM, primul lucru atestat pentru perioada de după destrămarea fostei Uniuni Sovietice a fost „frica” de tot ce conține cuvântul *filosofie*, datorită faptului că acesta era atribuit ideologizării și politizării societății per ansamblu și a domeniului filosofiei în particular, dar și considerat o reminiscență a fostului sistem sovietic. În primii ani de independență în universități a mai fost predat cursul de *Filosofie generală*, dar treptat cuvântul *filosofie* este *înghesuit* și substituit de cel de *istorie*, *politologie*, *comunicare*, *integrare europeană* etc. Astfel, în planurile de studiu de la facultatea de drept se regăsea fie cursul de *Istoria statului și dreptului*, fie *Istoria doctrinelor politice și de drept*, fie *Istoria gândirii filosofico-juridice*. În corelație cu titulatura cursului avem și adaptarea conținutului curricular, opțiunea fiind pentru o abordare retrospectivă a concepțiilor despre stat și drept. Astfel, nici cei de la drept nu cunosc și nici nu prea ard de dorința de a cunoaște filosofia dreptului, dar nici cei de la filosofie nu prea sunt înclinați să valorifice domeniul, care presupune un efort în plus, o aplecare a minții asupra unui domeniu al controverselor. În acest context nu putem vorbi despre abordarea problematicii filosofiei dreptului din perspectiva dimensiunii sale problematologice și sistemice. Nici în învățământ, nici în cercetare nu sunt progrese în ceea ce privește domeniul filosofiei dreptului. Asistăm mai degrabă la o repulsie generală față de studiul domeniilor filosofiei, considerându-se inutile din punct de vedere practic. Astfel, la o primă vedere, parcă, ar spune unii, nimic de pierdut. Or, care ar mai fi rostul să irosim timp și efort pentru a studia și promova un domeniu inutil într-o experiență profesională ulterioară?

Totuși putem atesta câteva momente importante care au influențat evoluția ulterioară a filosofiei dreptului:

- Unul este determinat de particularitățile procesului de formare profesională a specialiștilor. În acest caz, indicăm că în învățământul superior (și nu numai) și în cercetare activează specialiști ce vin cu o formare profesională diferită: unii sunt specialiști cu formare profesională autohtonă (cu studii și doctorate susținute în RM); alții – cu facultăți și doctorate în centre de instruire din fostul spațiu sovietic (Kiev, Leningrad (Sankt-Petersburg), Moscova etc.), dar și o altă categorie profesională, ce este reprezentată de *primul val* de absolvenți, vorbitori de română, care au mers la studii în universități din România și care au revenit, s-au implicat în activitatea științifică, didactică și în practica juridică din țară. Cei din urmă, beneficiind de ocazia de a cunoaște personalități din spațiul

românesc, preocupate și de domeniul filosofiei dreptului (I. Craiovan, Gh. Mihai, I. Humă, S. Popescu, I. Dogaru ș.a.). Dacă prima categorie de specialiști (cei cu formare profesională autohtonă) aveau cele mai puține cunoștințe din arealul problematic al filosofiei dreptului, iar cei din spațiul ex-sovietic cu o pronunțată opinie formată care identifica filosofia dreptului cu filosofia generală și metodologia științei, atunci cea de-a treia categorie, sunt în cunoaștere de cauză a particularităților demersului filosofic asupra dreptului și a numelor sonore din domeniu. Astfel, se creează un mediu favorabil schimburilor de experiență și dezbaterilor asupra arealului problematic al filosofiei dreptului.

- Altul, se referă la deschiderea în cadrul Universității de Stat din Moldova a specialității *Filosofie*, care în 1996 a avut prima promoție de absolvenți de filosofie. Astfel, pregătirea specialiștilor în cadrul programului de studiu de la specialitatea de filosofie a fost un pas important pentru RM. Dar din păcate în planurile de studiu nu se regăsește un curs de filosofia dreptului, în schimb absolvenții de filosofie a acestei instituții de învățământ au dat startul unei abordări diversificate a tematizărilor filosofice și au completat rândurile profesorilor și cercetătorilor din domeniul filosofiei cu cadre tinere, o parte dintre aceștia urmând doctorate în țară și în exterior. La fel, nu mai puțin important este și faptul că la nivel național Universitatea de Stat a fost un etalon, după care se orientau și alte universități autohtone care pregăteau juriști. Astfel, tendințele de reformare, revizuire a planurilor de studiu erau preluate și de alte universități.

- Un alt moment important, se referă la asumarea și derularea unor proiecte științifice comune, colaborări științifice, fonduri de carte, doctorate ș.a. care duc la elaborarea și apariția unor publicații ce promovează, încurajează și salută tematica ce vine din cadrul unor abordări mai largi, cum ar fi și cele ale filosofiei dreptului.

- Și cel din urmă moment se referă la interesul unor specialiști din domeniul dreptului și din cel al filosofiei pentru problematica filosofiei dreptului și pentru promovarea cercetărilor din domeniu. Menționăm, în acest caz, pe dna profesor E. Aramă, care în calitate de șef de catedră *Teoria și istoria dreptului* a promovat domenii precum: filosofia dreptului, axiologia dreptului, hermeneutica juridică, la fel și prof. Gh. Avornic, care valorifică teme majore a filosofiei dreptului, precum și D. Baltag, A. Smochină, R. Ciobanu etc., iar în planurile de studiu la facultatea de drept fie sub formula de *Istoriei doctrinelor politice și de drept*, fie cea de *Istoria gândirii politico-juridice* ș.a. menținute în planurile de studiu la facultatea de drept, cursuri în baza cărora au fost elaborate lucrări de sinteză, cum ar fi lucrarea colectivului de autori E. Râbca, V. Zaharia, V. Mărgineanu *Istoria doctrinelor politice și de drept*.

Generalizând asupra primei etape indicăm, că odată cu independența s-a purces la o lungă cale de căutare și reformare în toate sferele vieții social-

umane, inclusiv în domeniul instruirii și cercetării, care după aderarea la procesul de la Bologna devin indispensabile, același lucru s-a întâmplat și în domeniul dreptului.

Etapă a doua, derulată cu aderarea la procesul Bologna, etapă pe care o apreciem ca proces de reformare și experimentare, etapă de negare și în același timp de revendicare a filosofiei dreptului. Procesul de la Bologna a anunțat modernizarea învățământului universitar în general, și a celui socioumanistic în particular, iar pe de altă parte s-a purces la renunțarea treptată la propriile tradiții create în timp. Una dintre prioritățile stabilite de Programul de realizare a strategiei integrării învățământului superior din Republica Moldova în contextul procesului Bologna fiind implementarea unui sistem național de asigurare a calității în învățământul superior. Astfel, formula în care a fost încadrată pregătirea profesională a devenit între timp una dificilă, fiind necesar să se facă față unei mari provocări: să devină una profund aplicativă și să răspundă unor necesități imediate ale practicii sociale. Ca prioritate, instituțiile de învățământ și-au asumat formarea unor abilități de natură practică, deoarece învățământul trebuie să răspundă necesităților și să fie ajustat cerințelor unui stat cu tendințe de integrare europeană, și aceasta fiindcă educația, în calitatea sa de bun public, „este una din atribuțiile deja clasice ale statului și este furnizată de stat”. Organizarea conținuturilor fiecărei discipline din planul de studii, conform obiectivelor asumate, adesea fiind doar de natură formală și neclare uneori chiar pentru titularul cursului, care nu reușește din mers, sau peste noapte să-și schimbe modul de gândire, metoda de predare etc.

În consecință, mulți, de la administrații, până la angajați, din ce în ce mai mult, și-au asumat convingerea (cel puțin vociferată) că universitatea trebuie să pună accent pe dezvoltarea abilităților de natură practică, nu pe gândire strategică și critică, capacitate de analiză etc., nu pe formarea unor intelectuali de performanță, afirmând sus și tare că „practica bate gramatica”. Poate o fi așa, dar ne vom permite să nu fim în acord cu această poziție, mai ales că pe alocuri se exagerează, dar și pentru că trăim într-o „societate a cunoașterii”, concept utilizat de obicei pentru descrierea importanței crescânde a educației, cercetării, inovării și pregătirii de experți care schimbă rolul educației (European Science Foundation, 2008). Cunoașterea este recunoscută drept un factor major al competitivității globale la nivelul statelor-națiuni, al corporațiilor, precum și al individului, transformând cunoașterea mai mult sau mai puțin într-un bun care poate fi comercializat pe piața globală (ca munca sau alte forme de resurse).

În atare condiții, universitatea își asumă obiectivul de a deveni, în egală măsură, centru de instruire și centru de cercetare. În acest caz, legat de domeniul filosofiei dreptului ar fi favorabil dacă această materie s-ar regăsi în lista disciplinelor învățate, dar și în direcțiile de cercetare a celor preocupați și orientați spre promovarea excelenței și calității. Indicăm două momente

importante care uneori sunt nefavorabile valorificării cadrului problematic al filosofiei dreptului: - segmentarea, sau poate mai corect fărâmițarea îngustă, uneori excesivă a domeniilor și lipsa viziunii de ansamblu; - caracterul complex al realităților și necesitatea abordărilor inter-, multi- și trans-disciplinare.

În primul caz, în instituțiile educaționale, curricula este structurată pe baza paradigmelor epistemologice convenționale, separând arii ale cunoașterii (a „științelor naturii” și a „științelor sociale” iar, de aici, în „natură” și „societate”). Această demarcație este, evident, inadecvată pentru a înțelege și explica complexe relații ale naturii, tehnologiei și societății în modernitatea târzie și este supusă chestionării de către analiza post-umană.

Cel din urmă aspect este problematic în sistemul educațional. Or, dacă examinăm, fără a depune prea mare efort, programele de studiu, adesea vom întâlni segmentări foarte înguste în cadrul unor domenii clasice, cu tradiție, operate nu din considerente de natură științifică, sau pragmatică, ci mai degrabă din interese de natura mercantilă: de a asigura personalul existent (profesorii) cu sarcina didactică anuală și pentru a avea în cadrul catedrelor, departamentelor cât mai multe ore, de a păstra corpul profesoral existent etc. Fărâmițarea disciplinelor, este dictată și de neglijența față de argumentul științific, precum și de atitudinea negativă față de „domeniile străine” (cele ale colegilor), apreciindu-le ca inutile, sau lipsite de importanță și relevanță în formarea specialistului de mâine.

În cel de-al doilea caz, reiterăm că științele, au devenit complexe interdisciplinare, de aceea în practica științei actuale trebuie să existe și să funcționeze operativ demersuri intelectuale totalizatoare, cum ar fi abordarea integrativă și sistemică, sarcină pe măsură de realizat doar cu ajutorul filosofiei. Or, problematica lumii contemporane demonstrează tot mai pregnant că soluțiile cele mai eficiente nu pot fi găsite prin demersuri și angajări secvențiale, parcelare, ci este nevoie de o viziune holistică în studierea și decantarea celor mai eficiente mijloace de rezolvare a marilor probleme cu care se confruntă omenirea, menționează C. Cucoș [1].

Rățiunile „societății cunoașterii” ne indică, menționează H. Pedersen [2] necesitate de a integra diferite arii ale cunoașterii și științei (UNESCO, 2005a). Cunoscut, probabil este faptul că distincția metodologică majoră prin care se remarcă domeniile, care sunt catalogate drept sociale și umanistice este obiectul comun, interdisciplinar și complex al cercetării, pentru că pentru majoritatea dintre acestea vom avea în centrul atenției omul și relațiile sociale în care este încadrat, distinctă fiind perspectiva de abordare și sarcinile disciplinare asumate.

Astfel, chiar dacă domeniul social și cel umanitar prin natura sa trimit la inter, multi și transdisciplinaritate, totuși rămânem în continuare la segmentarea neargumentată a domeniilor. Dacă din punct de vedere teoretico-

metodologic acest proces este inevitabil și absolut normal în evoluția științei, totuși atunci când „individualitatea”, în limbajul lui C. Stere, intervine forțat, atunci are loc degradarea, iar gândirea fragmentată nu este total îndreptățită, datorită nevoii unei viziuni de ansamblu, de orizont larg și de atitudine critică. Originile acestui proces pot fi identificate încă de la începuturile științei, în prima perioadă de dezvoltare a acesteia, atunci când era caracterizată de concepții individuale, cum afirmă A. Botez [3].

Reformarea învățământului, pe alocuri a fost asociată și cu tendința de renunțare la ceea ce formează și caracterizează personalitatea: cultură, istorie, arta, știință. Toate cele ce formează spiritualitatea, personalitatea regăsindu-se fie la specializări, fie la materii cu statut de *liber alese* de studenți. Ne întrebăm cât de conștient face alegerea studentul care fiind la început de studii trebuie să își anunțe intenția, creându-și propriul traseu educațional. Adesea intervin factor de natură subiectivă, decât actul conștient și rațional al alegerii.

În prefață la *Educația pentru o societate a cunoașterii* bine se menționează că în orice reformă este important de sesizat impactul și consecințele acesteia. „Educația din țara noastră se află într-un continuu proces de reformare. Uneori, fiind cuprinși de febra activităților de reformare, nu mai găsim timp să ne gândim la impactul acestor reforme, să analizăm la rece în ce măsură obiectivele preconizate ale reformelor au fost atinse, cum reformele, implementate cu atâta pasiune de noi, influențează rezultatele învățării, în ce măsură, după aceste reforme, discipolii noștri devin mai bine pregătiți pentru a avea o viață de succes, în ce măsură rezultatele reformelor au confirmat oportunitatea acțiunilor întreprinse, care sunt constrângerile ce apar în procesul de reformare a învățământului general, ce acțiuni ar mai trebui întreprinse pentru a armoniza cursul reformelor cu așteptările și necesitățile fiecărui elev și părinte, ale comunităților și societății în ansamblu.” [4] Deci, reformarea învățământului este una problematică, pentru că în dorința de a reforma nu întotdeauna sunt obținute performanțe, progres, dezvoltare etc. ci doar schimbări la nivel formal. Încă I. Kant scria că „Noi putem lucra la un plan al unei educații mai potrivite, lăsând urmașilor instrucțiuni pentru ea, ca s-o poată înfăptui încetul cu încetul [...]. Căci [...] educația este o artă a cărei practicare trebuie perfecționată prin multe generații. Fiecare generație, înzestrată cu cunoștințele celei precedente, poate înfăptui tot mai mult o educație care dezvoltă în mod proporționat toate dispozițiunile naturale ale omului, conducând astfel umanitatea spre menirea ei” [5].

Astfel, dacă Convenția de la Lisabona (1997) a înaintat conceptul unei Europe a cunoașterii și recunoașterii internaționale a diplomelor și calificărilor, atunci Procesul Bologna a pus bazele intensificării cooperării și competiției, creșterii investiției în sistemul universitar și de cercetare științifică, anticiparea schimbărilor demografice (îmbătrânirea populației), încurajarea inovării, internaționalizarea și asumarea riscurilor. În rezultat, prin crearea „Spațiului

European al Învățământului Superior”, se urmărește obținerea unui spațiu cât mai unitar și cât mai competitiv pe plan global „considerat ca o piață cu puternice fluxuri concurențiale, un mod de integrare a sistemelor naționale într-un sistem european în care universitățile dispun de autonomie, sunt diversificate și, mai ales, sunt compatibile în termeni de structuri și programe pentru a facilita mobilitatea personalului și studenților” în vederea creșterii puterii de angajare a acestora pe piața muncii europene [6].

Caracterizat de anumite particularități, tendințe proprii țărilor Europei Centrale și de Sud-Est, învățământului superior din RM îi sunt atribuite: masificarea învățământului, finanțarea publică insuficientă, creșterea diversității demografice și socioeconomice, creșterea cererii pentru educația permanentă a adulților, globalizarea pieței învățământului superior, dezvoltarea tehnologiilor informaționale. „În ultimii ani, piața educațională universitară a fost afectată de mari dezechilibre determinate, înainte de toate, de orientarea tinerilor către anumite domenii considerate net prestigioase comparativ cu altele: drept, economie, limbi străine, relații internaționale, politologie. Ca atare, a avut loc alternanța unor perioade de excedent cu unele de deficit, fenomen evidențiat și în literatura de specialitate ca reprezentând o caracteristică a complexității pieței educației și nu doar rodul unor situații conjuncturale, de tipul celor specifice tranziției pe care o traversează Republica Moldova. Aceste și alte tendințe, alături de considerațiile conceptuale și particularitățile expuse, determină, la etapa actuală, specificul pieței educaționale în calitate de domeniu de acțiune a subiecților educaționali și de desfășurare a procesului de învățământ în toată complexitatea sa” [7].

În atare condiții printre problemele majore ale instituțiilor de învățământ sesizate fiind necesitatea de a opera reforme și de a le implementa, demarate cu intenția de a se alia atât la nivel formal/structural sistemul învățământului superior național la anumite standarde, precum și la nivel de conținut, cu intenția de a crește calitatea pregătirii specialiștilor de mâine. Problema majoră, declarată fiind cea a calității actului de predare învățare, dar și de gestionare a resurselor materiale, a capitalului uman ș.a. Pe de altă parte, „provocările secolului al XXI-lea se reflectă într-o serioasă mutație de paradigmă la nivelul filosofiilor educaționale ale momentului. Orice schimbare curriculară din lume, inclusiv cea din Republica Moldova, va ține seama de cel puțin următoarele dominante de filosofie a educației pe plan internațional: dezvoltarea holistică (integrală și integrată) a unor persoane care posedă și folosesc cu pricepere competențele dobândite în termeni de cunoaștere/cunoștințe, dar și de abilități relevante în deceniile care vin și – nu în ultimul rând – de valorile general-umane și naționale, pentru a fi deplin angajate în dezvoltarea lor personală și în asigurarea prosperității țării; educația pentru toți și pentru fiecare în parte, precum și incluziunea în sensul ei larg, considerate ca dimensiuni fundamentale

pentru orice curriculum național de calitate” [4]. În atare condiții, nu putem afirma că situația filosofiei dreptului s-a schimbat radical (fie în favoarea, fie în defavoarea acesteia). Cert este un lucru, că s-a trecut de la formula de *Istorie a gândirii politico-juridice* la *Filosofia dreptului*, dar și trecerea de la o disciplină obligatorie la una la alegere, astfel devenind din ce în ce mai marginalizată.

Cea din urmă etapă, a treia, o raportăm la câteva momente cheie ale istoriei recente: - Unul se referă la problemele majore cu care se confruntă știința și practica juridică în prezent, condiții în care se resimte cu acuitate implicarea mediului academic în soluționare unor dileme majore ale practicii juridice, de lipsă de spirit de competitivitate, verticalitate, integritate, de critici majore aduse de societatea civilă, de cetățeanul pus în fața problemelor cotidiene și care nu mai are încredere nici măcar în sine însuși nu tocmai în sistemul juridic și reprezentanții acestuia, implicați în activitatea tuturor puterilor în stat. În acesta sens, afirmația lui Tismăneanu în *Diavolul în istorie*, iarăși ne lasă de gândit. „La mai mult de douăzeci de ani după 1989, ceea ce rămâne ca miză este validitatea paradigmei liberal-democratice în societăți tradițional autoritare („La ce pot ele privi în urmă?” întreba cândva, foarte just, istoricul Tony Judt). Cu alte cuvinte, este important să identifici elementele de bază pe care pot fi clădite societățile deschise pentru a funcționa adecvat. Trebuie să evaluăm traiectoria marilor transformări dezlănțuite de extraordinarele evenimente din 1989: proaspăt trezitele societăți sunt favorabile pluralismului, sau cumva frâiele aparțin forțelor intolerante, antimoderne?” [10, p.221]. Din această afirmație deducem că este necesară regândirea realităților și a reperelor existenței sociale trăite în vederea croirii unui fundament sigur pentru viitorul de mâine; alta, la conștientizarea necesității instituționalizării și valorificării unor domenii capabile de a valida la nivel de practici sociale paradigma liberal-democratică. Considerate prea teoretizate, totuși valorificate dintr-o perspectivă aplicativă, ar putea oferi avantaje duble: din perspectivă aplicativă și din perspectivă teoretico-metodologic; al treilea, îl raportăm înregistrării *Asociației de Teoria și Filosofia dreptului* în RM și derulării dezbaterilor asupra actualității și deschiderilor filosofiei dreptului în condițiile actuale.

Etapă a treia, o plasăm ca început în anul 2016, atunci când în cadrul lucrărilor conferinței internaționale *Statul de drept în condițiile globalizării*, la care au participat reprezentanți din universități și centre de cercetare din țară și de peste hotare, cât și reprezentanți ai *Asociației de Filosofie Socială și Filosofia dreptului* din România s-a propus și ulterior s-a decis inițierea procedurii de creare și în RM a unei asociații ce ar promova domeniul filosofiei dreptului. În consecință, în următorul an a fost înregistrată la Ministerul Justiției din RM *Asociația de Teoria și filosofia dreptului*, prin intermediul căreia are loc recunoașterea de către specialiștii în domeniu (reprezentanți ai mai multor

instituții de învățământ și cercetare - AȘM, USM, USPEE, ULIM, USDC (la acel moment UnAȘM) a importanței domeniului filosofiei dreptului și astfel considerăm că are loc derularea procesului de instituționalizare a filosofiei dreptului în RM. Din acest moment considerăm important a fi stabilite direcții clare de activitate care ar avea ca obiectiv atât promovarea filosofiei dreptului, cât și familiarizarea studenților, masteranzilor și nu numai cu particularitățile disciplinare, valențelor practice, dar și valorificarea mai multor teme majore de actualitate pentru formarea profesională, instruire și cercetare. Astfel, axa pe care trebuie s-o urmăm este: *Educație – Cercetare – Inovare*. Cum parcurgem această axă? Ce facem în acest context al ecuației educație, cercetare inovare cu rostul uman și educațional al dreptului?

Generalizări

Axa *educație-cercetare-inovare* înaintează mai multe cerințe de natură generale, cum ar fi: - luarea în calcul a schimbărilor ce au loc la nivel global și a impactului acestora la nivel național; implementarea standardelor de democratizare a societății; - dezvoltarea atitudinii critice și viziunii de ansamblu; - deschiderea și colaborarea între specialiști la nivel național și internațional; - identificarea subiecților interesați în investigare și inovare, precum și ghidarea acestora; - obținerea performanței și randamentului; ș.a. – toate acestea fiind comune tuturor reprezentanților mediului academic și nu doar. În cazul particular al științei dreptului, în concordanță cu cele menționate mai identificăm și multe alte probleme, care chiar dacă la o primă vedere, unele dintre acestea, ar părea a fi cotidiene, totuși au nevoie și acestea de suport științific, printre acestea s-ar înscrie: - determinarea fundamentelor teoretico-metodologie a dreptului contemporan; - adaptarea științei juridice la dinamica realităților sociale; - integrarea cunoștințelor științifice în practica juridică și proiectarea soluțiilor la probleme cotidiene; - identificarea modului de configurarea a arealului problematic al științei dreptului, luând în calcul transformările, schimbările la nivel global și național; - determinarea mecanismului de creștere a profilului moral și responsabilității reprezentanților mediului profesional; - determinarea standardelor de integritate a specialiștilor în domeniu; - modelarea, implementarea și formarea unui profil profesional dezirabil la nivel de instituții și mediul social; - implementarea practicilor educative eficiente în diverse medii profesionale, prin intermediul politicilor de instituționalizare a acestora etc., șirul ar putea fi unul foarte lung, dat fiind marea diversitate a problemelor, de aceea ne vom opri la cele indicate.

În cel din urmă caz, pentru a fi posibilă soluționarea marii diversități a problemelor, știința dreptului se dovedește a avea un aliat de nădejde – filosofia și filosofia dreptului, care promovată și valorificată demonstrează utilitate pe dimensiunea cercetării științifice consecvente și pe cea aplicativă. Considerând imperios necesară schimbarea, optăm pentru o colaborare științifică între

aceste domenii în cadrul instituțional al procesului de instruire și formare profesională, dar și cu reprezentanții cercetării științifice din exterior în vederea derulării unor acțiuni comune în promovarea cercetărilor din filosofia dreptului, dar și conectarea la tendințele mediului european din domeniul filosofiei dreptului prin intermediul recent înregistratei Asociații de Teoria și Filosofia Dreptului în RM, considerând necesară elaborarea unei noi paradigme științifice a dreptului care ar fi rezultatul: - aprecierii particularităților dreptului într-o societate în tranziție și într-o lume globală; - reevaluării fundamentelor valorice a dreptului; - revizuirii fundamentelor teoretico-metodologice; - valorificării patrimoniului cultural științific din spațiul românesc; - conectării la cele mai actuale tendințe în domeniu; - valorificării temelor majore a filosofiei dreptului din perspectiva unei metodologii inter și multidisciplinare.

Bibliografie:

1. Cucoș C. Timp și temporalitate în educație. Elemente pentru un management al timpului școlar. Polirom, 2002.
2. Pedersen H. Crearea de politici educaționale pentru schimbare socială. O intervenție postumanistă. (<http://posthum.ro/helena-pedersen>)
3. Botez A. Științele sociale și mutațiile contemporane în epistemologie. În: Epistemologia științelor sociale. București: Editura Politica, 1981.
4. Educație pentru o societate a cunoașterii: Cadrul de referință a noului curriculum național. Chișinău: 2015.
5. Kant I. Tratat de pedagogie. București: Editura Paideia, 2002.
6. Zaharia S. E., Marinas L. (coord.) Parteneri pentru excelență în Europa cunoașterii. Universitatea românească în contextul „Bologna” și „Lisabona” (vol.1). 2005.
7. Bulat G. Piața serviciilor educaționale. În: Pro didactica. Revistă de teorie și practica educațională. Nr.4-5, 2010.
8. Craiovan I. Prin labirintul juridic. București: Editura Universul Juridic. 2009, p.263.
9. G. del Vechchio. Lecții de filosofie juridică. București: Editura Europa Nova, 1993. p.30.
10. Tismaneanu V. Diavolul în istorie. București: Humanitas, 2013.

CRIZA SOCIETĂȚII CONTEMPORANE DIN PERSPECTIVA DISCURSULUI DEBORDIAN

Lidia TROIANOWSKI, dr.

S. Filosofie, Institutul de Istorie. Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir”

The article addresses the transformations manifesting culture as a result of the impact of globalization. It is demonstrated that for the situation of the sociocultural dynamics of postcontemporanism, such peculiarities as the deterrence, detraditionalization, unification, homogenization and the development of culture become all-encompassing all the effects of the challenges of globalization, the dynamism of phenomena and events that can not be controlled and directed.

Keywords: deterritorialization, detraditionalization, globalization, global culture, hybridization, homogenization.

O analiză de ansamblu asupra fenomenelor și proceselor intrinseci contemporaneității permit să atestăm tendințe concertate de configurare a unei culturi globale unice și de prospectare a vectorului de formare a civilizației planetare comune pentru întreaga umanitate, totuși suntem nevoiți să constatăm diferențele palpabile la nivelul de dezvoltare a diferitor culturi. Este dificil să ne imaginăm care va fi destinul culturii naționale în contextul provocărilor a „proiectului elitei guvernatoare”[1], așa identifică globalizarea P. Buchanan, or industrializarea culturii amplifică starea de criză spirituală a umanității care benevol se dezice de *“busola etică”* astfel ajunge să navigheze la întâmplare”[2]. Un lucru rămâne cert, lipsiți de individualitate și spirit de atitudine oamenii societății detraditionalizate sunt dispuși să accepte cu indiferență: dispariția artefactelor trecutului glorios al propriului neam, care sunt substituite cu valori standarde și derizorii, dispariția autorilor tradiționali din programele de studii, aducerea și implementarea altor nume, opere, și inevitabil, al altor valori străine mentalității. Această situație confirmă o dată veridicitatea aserțiunilor lui S. Huntington[3] că divergențele dintre diferite civilizații vor avea ca subiect de neînțelegere nu economia sau politica, ci mai degrabă cultura, tradițiile modul de a percepe și înțelege lumea.

Reflecțiile pe marginea caracterului axiosferei dinamicii socioculturale particulare ultimelor decenii suscită necesitatea evidențierii, că acest spațiu temporal nominalizat și ca postcontemporaneitatea, vine să deconspire o perioadă de criză tradusă prin: instabilitatea institutelor care constituie temelia societății, modificări în paradigmele valențiale, diferențierea și stratificarea societății și peremptorii procese de recombinație a identității care conduc la escaladarea riscurilor și problemelor. Toate acestea completate cu fragmentarea, stratificarea, lipsa de stabilitate manifestă prin pluralism și caracterul

neconsolidat al democrației configurează și aprofundează criza socioculturală. Mai mult, contemporaneitatea se profilează ca una lipsită de unitate, integritate și stabilitate, iar deficitul mobilității creative care cuprinde toate domeniile complementare dinamicii socioculturale aprofundează starea de criză, riscurile, problemele și haosul spiritual. Desocializarea, migrația, indiferența socială și politică suplimentează și mai mult criză culturii, politicii creând obstacole severe în implementarea principiilor democrației la realitățile naționale.

Transparența hotarelor, tangențialitatea valorilor și standardelor, unificarea modelelor și gusturilor, omogenizarea mentalității și comportamentului sunt doar o parte neînsemnată a efectelor globalizării asupra culturii. În epoca lumii globale efectele procesului globalizării îl suportă în special cultura, în calitate de mediu în care oamenii comunică, interacționează și își dezvoltă cunoștințele, fac schimb de experiență și aspiră către un viitor prosper.

Impactul globalizării asupra domeniului spiritual-cultural ar trebui azi să ne îngrijoreze la fel de mult ca și cel din domeniul economic sau politic, deoarece sub impactul transformărilor radicale cad toate domeniile vieții. Astfel, o particularitate ce devine comună pentru toate rămâne a fi universalizarea pieței, moment care, la rândul său, devine sesizabil mai ales prin marginalizarea naționalului, etnicului, individualului, mai mult ca atât, și prin sucombarea lor ca particularități definitorii. Prinse în devastatoarea capcană a globalizării, culturile tradiționale alunecă spre o primitivizare transparentă, or tendințele de unificare, standardizare implică ascendența procesului de abandon nemotivat de valorile original-naționale, care sunt substituite de mărfuri de larg consum, tipizate, vitregite de orice însemne naționale sau etnice. Plauzibil să decelăm că omogenizarea culturilor naționale, poate avea “efecte negative, de aglutinare a diferențelor ce sunt în fond elemente definitorii ale identității culturale și naționale”[4]. Punctul culminant al situației elucidate constituie momentul că, în linii mari, schemele la care replicăm și care devin o realitate a vieții individului contemporan îi dictează și manipulează gândurile, valorile, gusturile, impun stereotipuri de comportament, deoarece anume sfera mediatică este ceea ce, în mod principal, determină ce trebuie produs, în ce măsură așa-numita marfă se va bucura de accepția și atenția consumatorului sau, dimpotrivă, va fi marginalizată și etichetată ca lipsită de gust sau, pur și simplu, va fi ignorată. Cât privește *homo globalis*, acesta manifestă interes peremptoriu pentru sfera economică, unul determinat de consumerism, or anume consumerismul este azi zeitatea supremă a individului contemporan. *Homo consumer* /omul unidimensional (H.Marcuse)[5] etalează indiferență și scepticism pentru știință, cultură, religie. De fapt, aceste sunt tendințele epocii când cultura umanistă este marginalizată de tehnștiință, iar cultura de *cultura de masă*.

Criza identității socioculturale, una din provocările globalizării se conturează în plan mondial și este manifestă prin pierderea relației omului cu tradițiile și cultura

proprie. Atitudinea față de criza socioculturală și identitară pe care o trăiește omul azi este interpretată contradictoriu, se demonstrează că, pe de o parte este o etapă absolut normală a consecințelor evenimentelor societății contemporane, pe de alta este criticată, iar această critică este însoțită de pași constructivi – programe, strategii, proiecte orientate spre ameliorarea situației de hibridizare culturală. Fenomenul de hibridare generalizată, de estompare și ruinare a fundamentelor specificului cultural național este stimulat de procesele globalizării, efectele culturii de masă și de mijloacele tehnice, care în opinia lui B. Rene „sunt pe cale de a-i da o putere fără egal” [6]. Sub impactul tendințelor de integrare se conturează noi forme de identificare, or azi tot mai mult în termeni optimiști se vorbește despre identitatea europeană, care “odată cu formarea UE putem constata și apariția unei identități europene, dacă înainte Europa era văzută ca o sonă geografică, azi este o structură cultural-politică formată din mai multe state care sunt unificate sub egida unei structuri supranaționale identitatea europeană ca urmare a proceselor integraționiste nu numai că se deosebește de cea națională dar chiar este în conflict cu aceasta” [7]. Suntem conștienți de faptul că omul sec. XXI, în special generațiile mai în vârstă, sunt mai sensibile față de efectele crizei identitare deoarece, însuși condițiile facilitează o situație de neapartenență și rată dublă, ne confruntăm cu situația căind relația cu propria cultură și tradiții este una aparentă, mai mult dictată de anumite necesități, încă nu s-au conturat definitiv acele valori pe care în limbajul modern preferăm să le identificăm ca transvalori care ar configura și redimensiona identitatea cultural-națională a omului sec. XXI.

Datorită perspectivelor complexe oferite cu generozitate de tehnologiile informaționale omului global, ultimul poate beneficia de orice produs străin, astfel acesta nu mai are nevoie ca altădată de un intermediar. Până recent, acest rol în modelul clasic producător-consumator îi revenea statului, care-și rezerva dreptul de cenzor și arbitru de valori. Un detaliu relevant, dacă acum jumătate de secol statul poseda un arsenal impunător de mecanisme și mijloace menite a facilita controlul sferei culturale (se înțelege că în limitele propriului teritoriu), atunci azi, în epoca globalizării, pluralismului, multiculturalismului, imperialismului și diversității culturale, instrumentele de control clasice nu sunt nici valabile, nici aplicabile. Evenimentele se precipită astfel, încât aserțiunile lui T. Eagleton devin o realitate iminentă a dinamicii socioculturale: “...cultura a fost aceea ce în trecut a dat statului național fundament propriu; cultura va deveni aceea care-l va distruge” [8].

Acceptarea onestă a realității ne provoacă să subliniem că tezaurul specific al unei culturi, lucru care de altfel rămâne valabil, fără excepție pentru toate, reprezintă rezultatul interacțiunii, schimbului, asimilării și acceptării de valori, norme, principii. Pentru prosperarea proprie cultura are nevoie de colaborare prodigioasă și dialog cu celelalte. Polemicile, pe cât de contradictorii, pe atât și de incitante vizavi de problema dispozițiilor de unificare ca efect al globalizării, care se încearcă a fi remediate și prin proiecte de izolare culturală, remarcăm

că mai devreme sau mai târziu vor suferi eșec. Azi segregarea, în special cea culturală, devine un fapt imposibil, deoarece „nici o țară, nici o grupă de țări nu se poate îngrădi de ceilalți”[9].

Relevante se profilează și acele idei că strategiile de securitate ale tradițiilor și identității culturale și naționale, alături de caracterul pozitiv, progresiv pentru o existență normală ca și în situația individului, au nevoie de colaborare, comunicare, interacțiune pentru o existență normală. Conservarea sau autonomizarea pentru cultură înseamnă un singur lucru – stagnare sau chiar pieire. O cultură nu poate fi omogenă, statică, inertă, esența ei este dialogică, or anume fenomenul dat creează perspective pluridimensionale de dezvoltare și prosperare a întregului tezaur spiritual-universal. Notabil în acest sens așa factori ca autocratismul, autismul, etnocentrismul, monismul cultural - toate împreună și fiecare în parte produc impedimente serioase pentru evoluția de succes a culturii universale fundamentată pe relații și principii echitabile, bilateral avantajoase, absolvite de mult prea evidente tendințe de omogenizare, westernizare, uniformizare/americanizare, care, la rândul lor, provoacă nu numai nemulțumirea reprezentanților anumitor culturi, ci creează premise pentru înflorirea rasismului, xenofobiei și egoismului cultural.

Concepțiile despre globalizare ca un *the global village*, pentru care distanțele geografice nu constituie obstacole, sunt împărtășite și de către T. Friedman, care în mai multe bestsellere[10] abordează subiectul respectiv identificat prin metafora de Lexus, deoarece una din multiplele sale lucrări este *Lexus și măslinul*. Arhiconoscutul brand de automobile este menit să elucideze propriu-zis globalizarea – fenomen care nu cunoaște hotare, particularități naționale, care comprimă distanțele datorită tehnologiilor, pentru care este particular individul, - *homo globalis* lipsit de emoții, egocentrist, care neagă hotarele geografice, prin urmare își adoptă o identitate transnațională. În concepția lui T. Friedman, măslinul este simbolul dinamicii cultural-naționale[11]. Preocupat de definirea globalizării în întreaga ei amploare și complexitate, Friedman diferențiază trei etape proprii evoluției acestui proces:

- *globalizarea 1.0*: care cuprinde anii 1492- 1800 și se „desfășoară sub semnul colaborării dintre Lumea Veche și Lumea Nouă”, „...se configurează altă proporție a lumii, ea „a încetat să fie mare și a devenit medie” [12];
- *globalizarea 2.0*: perioadă 1800-2000, care include Marea depresie și cele două Războaie Mondiale, “când lumea a încetat să fie medie și a devenit mică”[13];
- *globalizarea 3.0*: își are debutul în 2000, lumea în acest segment temporal „încetează să fie mică și devine minusculă”[14].

T. Friedman demonstrează că mecanismul eficient de integrare globală a lumii a constituit nu puterea mașinilor și dispozitivelor, ci a computerelor.

Anume T. Friedman se configurează ca animatorul concepției despre lumea globală ca o *lume plată*, mai mult chiar, expresia idiomatică la care replicăm este o componentă a mai multe titluri de lucrări. Globalizarea transformă lumea în una plată datorită tehnologiilor informaționale, care facilitează colaborarea și cooperarea dintre instituții și oameni indiferent de poziția geografică, prin urmare, lumea se transformă într-o secție de producție ce cade sub incidența unor legi comune pentru toți. Conform lui T. Friedman, aplatizarea lumii în sec. XXI este determinată de o serie de factori, printre care:

- integrarea aplicațiilor informatice, creația limbii XML;
- democratizarea țărilor Europei de Est ca consecință a căderii Zidului Berlinului;
- unificarea oamenilor din diferite spații geografice în vederea creării produselor intelectuale;
- transferul potențialului industrial în China și alte state unde există în exces forță de muncă, fapt care la rândul lui determină industrializarea acestor state;
- accesul la informație practic nelimitată prin intermediul Internetului;
- apariția companiilor care oferă servicii de livrare (indiferent de distanță);
- apariția companiilor comerciale care realizează raportul dintre producător și cumpărător[15].

Oportună mențiunea, T. Friedman, în consonanță cu J. Stiglitz, susține că criza social- economică manifestă țărilor Lumii a Treia este o consecință a faptului că acestea sunt absolvite de acces la așa-numita *lume plată*. În aceeași ordine de idei remarcăm că nu toate ideile despre lumea plată dezvoltate de T. Friedman sunt împărtășite de toți teoreticienii acestui proces. R. Samuelson demonstrează că lumea nu este plată și fără hotare. Aceste hotare există, ele sunt o realitate ale statelor naționale. Până la moment nu există niciun argument sau motiv că ele ar putea să dispară, dimpotrivă, temei pentru perpetuarea lor constituie politica și psihologia societății tradițional-naționale. Într-adevăr, R. Samuelson în *Lumea încă nu este plată*[16] deconspiră unul dintre paradoxurile globalizării. Prin tendințele sale de uniformizare și westernizare ea determină creșterea opoziției în raport cu salvagardarea valorilor și tradițiilor naționale. Sunt contrazise și opțiunile lui T. Friedman cu privire la tendințele și efectele de uniformizare culturală proprie lumii globale, identificată ca *plată*. Politologul și filosoful american B. Barber[17] demonstrează că globalizarea facilitează nu uniformizarea, ci diversitatea culturală, deoarece există două dominante particulare pentru această epocă a lumii lichide - globalismul și izolarea.

Subliniem, anume în cultură impactul globalizării devine cel mai sensibil, consecințele defavorabile ale fenomenului la care replicăm asupra valorilor

tradiționale sunt evidente. Oricât de mult s-ar milita pentru proiecte menite să susțină și să resusciteze vitalitatea întregului spectru al diversității tradiționale, constatăm că toate acestea se ciocnesc de situații care, se pare, că deja au ieșit de sub control. Unificarea și uniformizarea culturală devine un final, în egală măsură inevitabil și natural. Remarcabil însuși faptul că globalizarea este interpretată ambiguu, fiind privită, pe de o parte ca o amenințare, și pe de alta, ca o oportunitate. Consemnăm de asemenea că cei mai eminenți cercetători ai dinamicii socioculturale (S. Huntington, A. Giddens, E. Toffler, R. Inglehart, M. Castells, E. Fromm, F. Fukuyama etc.) subscriu la aserțiunile despre creșterea importanței rolului culturii în contextul dezvoltării societății și omului în epoca posttradițională. Anume acest fapt deschide perspective noi în posibilitatea remanierii dinamicii socioculturale prin utilizarea potențialului culturii ca element forte în realizarea de proiecte ce ar permite fortificarea dezvoltării sociale și, simultan ca subiect și obiect pentru politicile culturale care ar avea ca mediană securitatea domeniului propriu-zis.

Important să decelăm, discuțiile pe marginea globalizării și a efectelor acesteia sunt contradictorii, or în fiecare caz aparte putem înregistra consecințe distincte rezultate din procesele de standardizare liberalizare și democratizare. Pentru societatea noastră ultimele două – liberalizarea și democratizarea sunt extrem de necesare, mai ales din considerentul că: ne aflăm într-o perioadă de tranziție care a demarat odată cu eșecul epocii totalitarismului; nu ne putem mândri cu o poziție geopolitică remarcabilă; nu posedăm resurse care ar constitui zonă de atracție economică; economia națională nu reprezintă subiect de interes pentru lumea globală, concernele transnaționale etc., ci dimpotrivă noi mizăm pe sprijinul financiar al Occidentului. Lipsa unei politici culturale orientate spre depășirea stării de criză ca efect al *megatrendului dominant* al epocii, după cum este identificată globalizarea, este vădită. Valorile, standardele occidentale devin o complementară a cotidianului național, traduse fiind prin modelele americane care-și găsesc prezența practic în toate domeniile vieții: TV, cinematografie, comportament, limbă, educație, vestimentație etc.

Se poate demonstra implicit că mediatizarea culturii poartă cu preponderență un caracter ambiguu, dacă, pe de o parte, mass-media își rezervă dreptul de a propaga, în afară de orice condiții și excepții, valorile, de pe altă parte, intenția de a include valențele culturii tradiționale în spațiul mediatic o privează de calitate și valoarea adevărată. Globalizarea, pe lângă multiplele trăsături prin care devine manifestă în zona culturii, deconspiră o însușire eminentă, și anume defectuozitatea hotarelor dintre politic și cultural. Acest algoritm este alimentat de sfera mediatică sau Internet.

Prin urmare, rămâne valabilă și viabilă necesitatea unei etici sau, cel puțin, a unor strategii menite să reglementeze aceste colaborări, care, deși, la prima vedere ai impresia că se concentrează doar pe segmentul cultural-spiritual, totuși nu sunt absolvite de elementele economic, politic și social, astfel să

asigure pentru toți participanții la această colaborare de mărime globală șanse egale, totodată se îngăduie evitarea, depășirea disensiunilor, care, în mod inevitabil, apar la ciocnirea dintre culturile cu diferită capacitate de influență, deoarece „fiecare popor reprezintă o valoare unică în lume, adică nici unul nu poate fi înlocuit cu altul....toate națiunile sunt egale, în acest context fiind vorba de o egalitate care nu înlătură inegalitățile de putere și însușire”[18].

Din unghiul ancorat teoretic, elucidăm trei poziții materializate prin concepții argumentate cu privire la ideea general acceptată că azi Internetul și Hollywood-ul dictează victorios politica culturală pentru întreaga lume, astfel atestând impactul proceselor de globalizare și comercializare ale tezaurului spiritual propriu fiecărui popor, națiuni, stat. Cercetătorii ne oferă aserțiuni care, în egală măsură, sunt convingătoare, dar și contradictorii, de exemplu, J. Molino susține că globalizarea culturală rămâne în exclusivitate un fenomen pozitiv, iar discuțiile, polemicile ce au în calitate de măr al discordiei aceleași probleme sunt provocate de statele europene, care de-a lungul secolelor au posedat și menținut primatul cultural, iar actualmente le este dificil să renunțe la dictatul eurocentrist. O concepție gen apocaliptic, prin detalii și argumente bine instrumentate, despre fenomenul culturii industriale, care este identificată cu degradarea spirituală, o atestăm în lucrările reprezentanților Școlii din Frankfurt – M. Adorno, M. Horkheimer. Cea de-a treia poziție, reliefată mai mult dintr-o perspectivă neutră, evidențiază că ciocnirea consumatorului cu produsele culturii comerciale devine o inevitabilitate, mai mult ca atât, sociologul R. Hoggart și istoricul M. Serteau susțin că omul de masă este apt să se contraponă prin anumite strategii fluxului comercial. Menținându-ne în logica ideatică respectivă, subliniem că este inadmisibil de a face abstracție atunci când vorbim despre efectele culturii globale asupra tezaurului tradițional și etnic, de atitudinile și concepțiile unor eminenți cercetători, intelectuali de elită ai cadrului problematic respectiv care fără excepții își înscriu convingerile în perimetrul critic: M. Foucault, G. Debord, J. F. Lyotard, J. Baudrillard. Fără a împărtăși elogiul situației create cu privire la dispozițiile de uniformizare, ce devin indispensabile dinamicii întregii lumi, inclusiv și pentru spațiul autohton, precizăm, că acest proces are un impact vădit la procesul de sucombare a elementelor tradițional etnice. Anume uniformizarea culturală vitregește omul de tezaurul spiritual acumulat de veacuri, manifest prin limbă, obiceiuri, ritualuri, stereotipuri culturale, de tot ce vine să-i configureze și fundamenteze identitatea. Nu putem accepta nicio undă de dubiu și în privința faptului că prin difuzarea modelelor standard și stereotipurilor culturale, create și poziționate cu suportul spațiului mediatic, se deteriorează simbolurile identitare, deși valorile împrumutate, ulterior implementate, în mod normal, nu atestă tangențialitate cu cele din câmpul tradițional spiritual. În sens univoc, observăm că ele, cu ușurință, sunt asimilate, grație strategiilor globale în calitate de valențe, stiluri și modele de alternative, care, cu certitudine, poartă amprenta unor culturi străine.

Ad notanda, în aceeași ordine de idei, elementele tradiționale actualmente sunt marginalizate nu numai datorită globalizării și mass-mediei, ci și de un fenomen care poartă în sine un potențial mult mai puternic - migrația. Pe acest temei, fără a ne implica structural, trecem în revistă acele transformări pe care le identificăm la nivel de tradiții, care, la rândul lor, nu pot să nu lase amprente și asupra statutului identitar. Aceste transformări sunt creditate și înrădăcinate datorită migrației și în consecință modifică codul valoric al persoanelor. În mod cert, sucombarea, cât și imixtiunea elementului național-tradițional, rămâne în/pe seama celor trei factori, care prin introducerea de modele, imagini și stereotipuri străine determină modificări la nivel de mentalitate, comportament și preferințe nu numai ale anumitor grupuri sociale, dar și ale întregii culturi. Observăm că însăși societatea se divizează în dependență de criteriul acceptării și asimilării anumitor valori, în rezultat înregistrăm o multitudine de grupuri și subculturi, reprezentanții cărora împărtășesc criterii valențiale distincte de cele tradiționale.

La început de Mileniu atestăm un paradox - anumite valori, modele care reprezentau o epocă identificată ca totalitaristă, sunt denigrate și înlocuite cu altele, ultimele expresie a unui tip de cultura preponderent comercială, care de fapt, n-au nici o tangențialitate cu adevăratele valori tradiționale. Caracterul heterogen al toposului cultural și social, constatăm, este afectat de importul valorilor și stereotipurilor care îl atestăm la rândul său este o consecință directă a proceselor migrației, fenomen care pentru societatea noastră capătă caracter nemediat – materializat prin alterarea tradițiilor, mai ales, în zonele rurale. Nu rare sunt cazurile când migrația are ca consecință nu numai modificări iminente la nivel de identitate națională, dar se ajunge chiar la distrugerea satelor ca urmare a părăsirii lor. Criza identitară ca expresie a celei culturale determinată de procesele globalizării favorizează potențarea fenomenelor: condiției de mascaradă și a excentrismului, străine prin esența lor, chiar ridicole contextului specific tradițional.

Deși UNESCO își adjudecă dreptul de căpătâi în elaborarea strategiilor, concepției și principiilor politicii culturii contemporane, totuși acesta nici pe departe nu ne absolv de obligația de a corela și adopta propriile programe care pe lângă principiile: unitate prin diversitate; dimensiunii culturale ale dezvoltării umane: democrației culturale etc., să conștientizăm rolul importanței cardinale a culturii în viața societății. Pe acest temei, elaborarea și implementarea de acțiuni strategice care ar determina traiectoria de dezvoltare a culturii naționale, identifica strategii și metode relevante să regleze procesele culturale care ar miza pe: accesul la cultură și diversitatea expresiilor culturale; cultura națională în circuitul internațional; cultura factor de dezvoltare durabil etc. Printre aceste acțiuni strategice ne admitem alterării fondului tradițional identitar se configurează ca unul din imperativele timpului.

Rămâne ineluctabil că toleranța, empatia în raport cu valențele altei culturi, fără excepție poate aduce doar avantaje. Frecventarea codurilor culturii media, tehnogene contemporane, vine să ne convingă o dată în plus că ea se reliefează nu numai ca un "proces de slăbire a barierelor teritorial-tradiționale și a celor statal-politice, care înaintea izolau popoarele unul de altul, dar, în același timp, le asigurau de influențe externe întâmplătoare"[19], devine plauzibilă prin eforturile orientate spre afirmarea "sistemului protecționist al influențelor internaționale și interacțiuni"[20]. Inițiativa de a elucida importanța și valoarea culturii tradiționale pentru un popor și identitatea lui spirituală cere să subliniem că aceasta a fost și rămâne o verigă iminentă și eminentă menită să cimenteze memoria culturală a acestuia, or, distrugerea, negarea, deplasarea de la acest format derivă în mod inevitabil în procese legate de disiparea identitară și la degradarea individului. Cele două tipuri de culturi – tradițională și tehnogenă, se prezintă frapant diferențiate anume prin sistemele de valori și modele conceptuale, moment care în mod natural creează cu generozitate impedimente pentru o interacțiune echitabilă și colaborare bilateral-avantajoasă, deoarece în contextul celei tehnogene vectorul activității este orientat spre exterior, având în calitate de scop final transformarea lumii, pe când, dimpotrivă, cultura tradițională își orientează interesele în interior, adică asupra orizontului spiritual-social al omului, ultimul - parte componentă a lumii și naturii. Notabil să consemnăm că prin conceptul de cultură tehnogenă subînțelegem cultura proprie societății informaționale, sau a societății celui de-al Treilea Val. Autorul concepției celui de-al Treilea Val E. Toffler [21] demonstrează că societatea informațională o devansează pe cea industrială(al Doilea Val), iar ultima pe cea tradițională/agrară(Primul Val).Constatăm că tipul de cultură tehnogenă este particulară pentru societatea postindustrială, informațională.

Investigațiile în câmpul valențial al culturii tehogene permite să evidențiem următoarele dominante valorice imanente acesteia:

- autonomia personalității, individualismul;
- omul ca instrument de activitate transformatoare a propriei personalități, a societății și lumii;
- perceperea naturii ca un spațiu organizat în conformitate cu anume legități, care poate fi controlată de om;
- valorile științifice declarate prioritare;
- credința în Dumnezeu substituită prin credința în tehnică.

Dincolo de aspectele punctuale desemnate în text, subliniem că atât globalizarea, cât și manifestările ei în cultură (unificarea, difuzia, standardizarea, creolizarea, expansiunea, stereotipizarea ș.a.) devin mijloc de omogenizare a culturilor, în loc să se găsească metode eficace de a le antrena într-un dialog armonios. Tehnologiile informaționale creează doar o impresie aparentă despre capacitatea de integrare culturală și participare bilaterală, echitabilă și

armonioasă la dialogul cultural. De fapt, constatăm, ele catalizează procesul de omogenizare și unificare, fără antrenarea momentului cantitativ, paradoxal, dar în acest context și aspectul calitativ devine discutabil. Fără îndoială, „lumea globală trebuie fundamentată în contextul dialogului civilizațional ca pe un spațiu al spiritualității pluridimensionale în permanență deschisă ca un proces continuu de perfecțiune a colaborării și înțelegerii a celorlalți” [22]. Astfel, actualitatea impetuoasă a unei integrări echitabile dintre unitate și diversitate, dintre binele social și libertatea individuală rămâne în continuare valabilă. Persuasiunea că progresul și prosperarea rezidă în diversitatea și mai ales egalitatea tuturor culturilor se încearcă în ultimele decenii să fie cultivată de pe tribunele celor mai înalte foruri internaționale –ONU, UNESCO, or “diversitatea culturală este un tezaur din care culturi diferite vor găsi propriile modalități de a-și traduce aspirațiile asupra unui stil de viață durabil”[23].

Încă un element care cere să fie menționat: cultura în nicio situație nu poate și nu trebuie să fie abordată global, unilateral și nediferențiat, după cum este inadmisibil să o cercetăm ca pe un subiect rigid, protejat de influențele exterioare. În acest sens are perfectă dreptate sociologul englez A. Giddens, când consemnează că, indiferent că „lumea fenomenală” a pământenilor poartă un explicit caracter local, până la urmă ea “este în cea mai mare parte cu adevărat globală”[24]. Procesul de integrare a umanității, de cele mai multe ori interpretat fără exagerare ca fiind unilateral, în mod cert nu numai că provoacă nedumerirea, dar și nemulțumirea multora, motivul rămânând a fi întemeiat – lipsa unui dialog echilibrat din aspect valoric cultural, național, politic sau social, care pur și simplu se reliefează ca o expansiune a normelor, principiilor, standardelor, stereotipurilor, modelelor importate și implementate sau acomodate la tradițiile naționale.

Reflecțiile cu privire la dramatica situație a valorilor tradiționale în contextul procesului de globalizare determină nu numai o stare de pesimism, dar și de intoleranță pentru tot ce este străin, fiindcă „valoarea își păstrează ființa și unitatea în propria distribuție... numai că europenismul intrat în expansiune riscă să strivească sensurile tradiționale, aparținând acelor configurații în izolarea lor”[25]. Rămânând în limitele momentului abordat, consemnăm în același context că dintre cele trei forme de schimb cultural atestate la ziua de azi - contacte culturale formale, contacte culturale de parteneriat și relațiile de expansiune culturală, sesizăm fără viciitudine că cel mai popular, mai precis, cel mai operant pentru epoca contemporană rămâne a fi ultimul. Cu siguranță, procesul integrării globale, pe de o parte, conduce la modificarea valorilor morale, naționale, a tradițiilor și obiceiurilor, pe de altă parte, implică atitudini negative, ușor explicabile față de tot ce este străin. Chiar și în sânul unei societăți atestăm preferințe împărțite vizavi de importul agresiv, nominalizat și ca imperialism cultural, fie spiritual, fie material. Plauzibil să

decelăm că, din moment ce ne pronunțăm pe marginea expresiei imperialism cultural, subliniem că, de fapt, aceasta nu este o simplă metaforă la care se apelează pentru decorul stilistic, ci mai degrabă ea desemnează modelul de politică proprie epocii globale.

Istoria ne oferă cu generozitate tentative de creare a unor imperii culturale (clar că nu la nivel global). În toate timpurile, imperialismul cultural a trezit și va provoca disensiuni conceptuale atât la nivel individual, cât și social, deoarece, *ut supra*, ne referim nu la un simplu export de valori, ci de valențe capabile să provoace conflictul dintre identități. Problema neperceperii, neacceptării unor aspecte spiritual-morale, naționale, religioase, străine tradițiilor, în permanență vor fi la ordinea de zi în cazul unor expansiuni culturale. Deși globalizarea determină o evidentă criză a tradițiilor și valorilor, cât și o atitudine de negare a noilor standarde și stereotipuri proprii erei consumerismului, constatăm că atunci când ne referim la cultura unei țări, dorim noi sau nu, ea nu poate fi izolată sau cel puțin pusă sub control de securitate vizavi de procesele ce periclitează lumea, de fluxul informațional, de influențele tehnologiilor avansate, cât și de alte forme de intercomunicare ce le putem subscrie la paragraful contacte culturale. Dacă izolarea nu este o soluție, un impediment pentru complexele forme de manifestare și promovare a imperialismului cultural în spațiile transnaționale, considerăm că o cultură, chiar și una proprie unui stat mai puțin dezvoltat, e necesar să se adapteze modelelor de viață globală, tendințelor integraționiste, pentru acest scop este nevoie să „operăm schimbări interne radicale, să creăm și să controlăm structuri noi, ce le raportează la economia și societatea mondială”[26]. În același context, important să luăm aminte că în permanentă „principala armă de luptă pentru existența a fost cultura, iar cultura este un produs social”[27]. Nu ni se pare discutabil, în acest sens, nici faptul că, spre deosebire de culturile naționale, cea identificată ca globală nu posedă un tezaur în care și-ar găsi reflectare principiile, valorile, aspirațiile concrete ale unei națiuni sau ale unui popor, adică ea, dacă e să operăm cu opiniile specialistului în naționalism și etnicitate, a Profesorului Emerit al Școlii de Studii Economice din Londra, fondatorul studiilor interdisciplinare pe probleme de naționalism, A. D. Smith[28], este absolută de memorie. Conform aceleiași cercetător, cultura globală, fiind lipsită de memorie, nici nu-și propune să-și aducă aportul la formarea identității culturale umane.

Impactul pe care îl are globalizarea asupra culturii permite s-o analizăm ca pe o formă de: 1. heterogenizare culturală (creșterea varietății și diversității produselor culturale, „consumatorul este rege” etc.); 2. hibridizare culturală (amestecul de culturi ce are ca rezultat un „mélange” global); 3. omogenizare culturală (amenințarea culturilor locale de către modelele vestice/americe – fenomenul McDonald-izarii). Reprezentând în egală măsură atât o oportunitate de dezvoltare, îmbogățire și diversificare a vieții culturale, cât și o amenințare la

adresa identităților culturale, naționale sau comunitare, globalizarea onest își justifică atributul de „distrugere creatoare”[29]. Azi axul director al culturii moderne îl reprezintă globalizarea, iar în miezul acesteia găsim practicile culturale, „transformări care modifică textura experienței culturale și afectează modul în care înțelegem ce înseamnă, de fapt, lumea modernă” – specula cu maximum de efecte cercetătorul britanic J. Tomlinson. Tot el susține cu pregnanță în lucrarea *Globalizare și cultură* că aceste „impresionante schimbări cer atitudini destul de serioase atât din aspect metodologic, cât și conceptual”[30]. Notabil, globalizarea, materializată prin toate particularitățile ei manifeste, în cultură, și în celelalte domenii de activitate umană, nu poate și nici nu trebuie să fie interpretată ca un simplu proces care are doar reverberații, reminiscențe negative, azi mai mult ca oricând devine reală posibilitatea de integrare a anumitor țări în Uniunea Europeană, deși pentru țara noastră această oportunitate rămâne încă destul de iluzorie, pe poziții întotdeauna fiind statele care posedă un potențial major de concurență.

Consemnăm că, alături de posibilitățile nelimitate oferite cu dezinvoltură de tehnologiile informaționale pe care le atestăm ca efecte pozitive ale globalizării, nu putem face abstracție și de așa momente ca dispariția hotelurilor din țări; a politicilor economice gen național (care nu țineau cont de necesitățile cotidiene ale populației) și a regimurilor politice totalitare. Rămâne ineluctabil că provocările impuse de globalizare devin din ce în ce mai evidente, în special pentru culturile naționale, de exemplu: limba engleză devine prioritară în calitate de instrument de comunicare; modelul liberal-democratic este acceptat de marea majoritate a țărilor; se dezvoltă concerne și asociații internaționale capabile să acopere ample spații teritoriale etc. La momentul actual, problema identității naționale, culturale, a originalității și caracterului unicitar rămâne a fi o problemă majoră, la fel ca și cea a păcii, ecologiei, sărăciei sau a sănătății.

O retrospectivă asupra tendințelor de integrare a culturilor naționale, mai ales a statelor slab dezvoltate în spațiul global, constatăm, factorul primordial trebuie să rămână nu simpla aspirație de a fi în rând cu statele bogate, ci capacitatea de promovare a propriilor valori, cât și potențialul de a-și păstra tezaurul spiritual în întreaga complexitate, suplinind de intenția consecventă de colaborare și schimb de experiență în cele mai diverse domenii. Actualmente, culturile naționale nu numai că pot, dar și trebuie să beneficieze de largile posibilități pe care le oferă proiectul global pentru a-și tiraia valorile specific tradiționale. În cazul când aceasta nu va suscita interes în cadrul altor spații culturale, situația nu trebuie interpretată ca o tragedie, fiindcă, până la urmă, o cultură rămâne specifică și-și păstrează importanta în special pentru propriul popor. Sistematizarea datelor despre efectele impactului imperialismului cultural asupra valorilor tradiționale specifice impune necesitatea unor investigații ce ar permite elaborarea de principii, metode și mecanisme menite

a facilita, pe de o parte, păstrarea originalității și integrității culturilor respective, pe de altă parte, ar fortifica procesul unor colaborări fructuoase cu caracter pluridimensional. Atenția față de acest segment sociocultural devine impetuos și din motivul că "culturile care se confruntă cu imperialismul resimt adesea acea eroziune a elementelor tradiționale ca pe o ștergere a identității indivizilor și ca o diminuare a caracterului distinctiv al culturii lor"[31].

Oportună mențiunea, o cultură națională liber poate tinde spre idealurile promovate de cea globală, la fel ca și faptul de a asimila valorile străine importate în spațiul propriu în urma expansiunii de integrare, condiție care, pe de o parte inevitabil, va deteriora imaginea identitară a tezaurului spiritual al poporului dat. Pe de altă parte, și o izolare totală culturală nu poate fi o alternativă viabilă sau, dimpotrivă, o barieră în fața imperialismului cultural. Izolarea, la fel ca și tendința de asimilare nedorită și necontrolată, poate afecta serios orice orizont valențial național. Fără îndoială, situația ilustrată cere o atitudine calculată și prudentă, fiindcă este lesne să ne pomenim ca tot ce constituie mândria de ani și specificul unei nații să fie neglijat și, în consecință, pierdut, finalmente să înregistrăm că ne mândrim cu niște valori străine care în niciun fel nu ne reprezintă identitatea, aspirațiile și idealurile. Acceptarea onestă, în acest sens, a realității și realităților societății contemporane cere atenție de la noi și pentru a nu ne pomeni într-o altă dilemă de ordin cultural – a fi interesant numai pentru tine și neinteresant pentru ceilalți.

Eforturile pentru evitarea cu succes a provocărilor pe care, cu generozitate, ni le plasează globalizarea cere atitudine nu numai serioasă, dar și destul de flexibilă, deoarece elaborarea, implementarea unor politici culturale ce ar satisface cerințele tuturor, adică pe de o parte, integrarea rapidă în spațiul global, pe de alta, păstrarea, mai precis, neafectarea identității culturale solicită maleabilitate intelectuală în elaborarea, implementarea și promovarea unor strategii durabile în care să-și găsească reflecție întreaga gamă problematică. Excluzând posibilele lacune de interpretare a contextului de integrare contemporană a umanității, constatăm că lumea bipolară are nevoie de un dialog cultural care ar purta ca excepție un caracter dialectic, adică o comunicare ce ar promova cu pregnanță ideea unor principii de colaborare și schimbul cultural polivalențial și echitabil.

În contextul transformărilor manifeste ale societății proprii Erei Informaționale un rol important revine comunicării interculturale care presupune schimbul de valori, modele, produse care vizează realizările obținute practic în toate domeniile vieții social-politice și culturale, or capacitatea de a asimila realizările altei culturi, dintotdeauna a fost apreciată ca un indiciu de progres. O cultură nu poate să existe autonom, progresul și prosperitatea ei anume rezidă în diversitate valorică pe care aceasta o etalează, prin potențialul apt de a demonstra deschidere și sincronism către noi modele și totodată

fermitate de păstrare a propriului tezaur specific. O încercare de a prognoza ce se va întâmpla cu cultura națională în următoarele cinci decenii este mai mult decât imposibil, mai ales în cazul Republicii Moldova, unde vectorul cultural valoric adoptat odată cu Declarația Independenței este unul fluctuant, situație agravată și de lipsa unui număr suficient de subiecți orientați democratic pentru implementarea reformelor menite să favorizeze procesele integraționiste, și nu numai. Rămâne să depunem eforturi concentrate ca încercările de standardizare a culturii tradiționale să nu se soldeze cu succes, deoarece în pofida efectelor globalizării, anume cultura a fost și rămâne domeniul cel mai dificil proceselor uniformizatoare.

Anume acest fapt deschide perspective noi în posibilitatea remanierii dinamicii socioculturale prin utilizarea potențialului culturii ca element forte în realizarea de proiecte ce ar permite fortificarea dezvoltării sociale și, simultan ca subiect și obiect pentru politicile culturale care ar avea ca mediană securitatea domeniului propriu-zis. Impetuositatea unor politici culturale coerente și consecvente pot avea un impact pozitiv în procesul de optimizare a sistemului dinamicii socioculturale a Republicii Moldova și atingerii țelurilor adoptate cu privire la aderarea la UE și păstrare a integrității identitare naționale. Caracterul imperativ al politicilor culturale este dictat și de necesitatea păstrării valorilor, tradițiilor a tot ce semnifică moștenire cultural-națională, prin urmare, de depășire a unor eventuale disensiuni provocare de efectele globalizării.

Referințe bibliografice:

1. Бьюкенен П. *Смерть Запада*. Москва: АСТ, 2003.
2. *Ibidem*, p.271.
3. Huntington S. *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*. București: Litera, 2018.
4. Solcanu I. Globalizare și cultură națională – o dilemă reală. In: *Convorbiri literare*, 2006, nr. 62, p.4.
5. Marcuse H. *Omul unidimensional*. Scrieri filosofice. București: Politică, 1997.
6. Rene B. *Mutația semnelor*. București: Meridiane, 1978, p.19.
7. Challand B. From hammer and sickle to star and crescent: The question of religion for European identity and a political Europe. *În: Religion, State and Society*, 2009, vol.37, nr.37, p.66.
8. Иглтон Т. *Идея культуры*. Москва: Издательство Дом Высшей школы экономики, 2012, p. 95.
9. Бек У. *Что такое глобализация? Ошибки глобализма - ответы на глобализацию*. Москва, 2001, p. 25.
10. Friedman T. *Lexus și măslinul*. Iași: Polirom, 2008; Friedman T. *Cald, plat și aglomerat*. De ce avem nevoie de o revoluție verde și cum putem schimba viitorul într-o lume globalizată. Iași: Polirom, 2010; Friedman T. *Mandelbaum M. Ce am fost*. Cum au pierdut Statele Unite supremația în lumea pe care au inventat-o și cum o

- pot redobândi. Iași: Plirom, 2012; Фридман Т. Плоский мир 3.0. Краткая история XXI века. Москва: АСТ, 2014.
11. Friedman T. Lexus și măslinul. Iași: Polirom, 2008.
 12. Фридман Т. Плоский мир 3.0. Краткая история XXI века. <http://baguzin.ru/wp/tomas-fridman-ploskij-mir-3-0-kratkaya-is> accesat 23.11.2018.
 13. Ibidem.
 14. Ibidem.
 15. Friedman T. Lexus și măslinul. Iași: Polirom, 2008.
 16. Samuelson R. The World is Still Round. În: Newsweek. 2005, 25 iulie.
 17. Barber B. Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World. În: New York: Ballantine Books, 1996.
 18. Бирюкова М.А. Глобализация: интеграция и дифференциация культур. In: Философские науки. Москва: Институт философии РАН. 2000, Nr. 4, p. 37.
 19. Панарин С. Политология. Москва: Издательство Гардарики, 2000, p. 394.
 20. Idem.
 21. Toffler A. Al Treilea Val. București: Politica, 1983.
 22. Василенко И. Диалог цивилизаций. Москва: Эдиториал УРСС, 1995, p. 19.
 23. Декларация тысячелетия ООН. Экология — XXI Век. 2002, nr. 1-2. p.24.
 24. Giddens A. Consecințele modernității. București: Editura Univers, 2000, p. 187.
 25. Noica C. Modelul cultural european. București: Editura Humanitas, 1993, p. 30.
 26. Lupu C. România sub presiunea Războiului rece și a dorinței de integrare euroatlantică. Sibiu: Editura Alma Mater, 2001, p. 62.
 27. Lenski G.E. Putere și privilegiu. O teorie a stratificării sociale. Timișoara: Editura Amarcord, 2002, p. 46.
 28. Smith A.D. Towards a Global Culture in Featherstone. London: Global Culture, 1990.
 29. Joseph Schumpeter, care o dezvoltă în lucrarea sa *Capitalism, Socialism și Democrație*.
 30. Tomlinson J. Globalizare și cultură. Timișoara: Editura Amarcord, 2002, p. 9.
 31. Voinea L. Paradoxul alimentației fast – food: libertate și imperialism cultural. Revista de Marketing Online. 2011, vol.5, nr.3, p.97.

MEDICINA ȘI PRIORITĂȚILE SALE VALORICE. O EXPERIENȚĂ A PROMOVĂRII BIOETICII ÎN R. MOLDOVA

Vitalie OJOVANU, dr. hab. în filosofie, prof.univ.,

Ala OJOVANU, dr. în șt. medicale, conf. univ.,

catedra Filosofie și Bioetică, USMF „Nicolae Testemițanu”

The process of implementing theoretical principles in practice is always a difficult experience. It is no exception, in this case, the spread of bioethical principles. In this process certain value priorities are identified.

Keywords: medicine, bioethics, health, values.

Implementarea cunoștințelor bioetice în R.Moldova constituie o problemă importantă al medicinei, științei și eticii practice contemporane. Acest proces la moment decurge destul de anevoios din diferite cauze sursa cărora constituie preponderent factorii de decizie al sistemului de sănătate. La rândul său și medicii nu simt motivația de a cunoaște subiecte de bioetică și de a implementa cu precauție principiile corespunzătoare. De aici și geneza întâmplărilor neplăcute, conflictelor cu medicii, cu instituțiile medicale, reclamațiilor, proceselor judiciare, mediatizărilor în mass-media, majoritatea dintre care lejer puteau fi evitate prin respectarea elementară a principiilor bioeticii. Un moment de cotitură, privitor la această situație, constituie realizarea proiectului instituțional „*Promovarea și implementarea practică a Bioeticii medicale în Republica Moldova*” (2015-2019). În cadrul acestuia au fost trasate obiective ce au menirea de a investiga nivelul cunoștințelor de bioetică la moment al cadrelor medicale, inclusiv și celor de stomatologi, în raioanele din republică. Concomitent s-au identificat problemele existente, au fost determinate subiectele de interes al specialiștilor în stomatologie, au fost trasate măsuri de eficientizare a implementării cunoștințelor și de întreprindere a acțiunilor practice. În procesul realizării proiectului, cât și în cadrul altor acțiuni întreprinse, s-au evidențiat o serie de probleme ce periclitează importanța familiarizării cu principiile bioeticii și promovării acestora în practica clinică. Spre regret constatăm nu numai deficiențe de orice nivel, ci și cunoștințe teoretice corespunzătoare menite să constituie un suport temeinic de soluționare a problemelor. Baza respectivelor porniri teoretice constă în identificarea și caracterizarea priorităților valorice necesare, dar deficitare în mediul medical clinic din R.Moldova.

În toate timpurile scopul de bază atât al acțiunii medicului, cât și cel al pacientului ce a apelat la acesta a fost același – *salvarea vieții, însănătoșirea* sau, cel puțin, *ameliorarea suferinței*. Concomitent relațiile din cadrul medicinei, ce include și însuși actul medical, sunt destul de complexe și cuprind

o multitudine de componente. Anumite epoci doar au accentuat anumite laturi ale acestei contingențe.

Actul medical este de neconceput fără prezența și acțiunea permanentă a **relației medic-pacient**. Această relație corelează, mai întâi de toate, în mod armonios componentul profesional-medical, cel psihologic și valoric. Dacă componentul psihologic e cel de acțiune, de facilitare a tratamentului prin canalul respectiv, atunci cel valoric este unul de ghidare a acțiunilor medicului în exercitarea profesiei sale. Acțiunile terapeutice sunt determinate de acțiuni bine poziționate moral, anume de aceste valori. Trebuie subliniat faptul că timpul prezent impune schimbări accentuate în relațiile medic-pacient – apariția și implementarea acordului informat, care constituie o paradigmă a bioeticii, conform căreia pacientul acceptă benevol tratamentul sau procedura terapeutică după punerea la dispoziția lui a informației medicale adecvate. Acest proces prevede două componente de bază: acordarea informației și acceptarea consimțământului. Acordul informat este un procedeu de realizare a anipaternalismului, care reprezintă o relație dintre medic și pacient de tip monolog, relație ce a existat pe parcursul mileniilor până în sec. XX [1, p.9-10]. Prin acordul informat se realizează „un adevărat contract de încredere. Pacientul se încredințează în această „putere medicală” și medicul îi propune să participe în această conducere. Medicul acceptă întreaga responsabilitate personală, dar propune pacientului și, eventual familiei sale, de a și-o asuma pe a lor” [3, p.71]. În ultimul timp asupra profesiunii de medic se atentează tot mai mult. În virtutea factorilor obiectivi sau subiectivi specialitatea respectivă devine lipsită de silueta dobândită de secole, adică, tinde să devină una ordinară. Dacă s-ar realiza tendințele nefaste, atunci, credem, vom lipsi medicina de capacitatea realizării unui tratament integru.

Valoarea **vieții** în medicină se manifestă în mai multe ipostaze. Ea reprezintă cea mai importantă valoare nu numai a medicinei, ci și a întregii umanități. Însăși menirea medicinei constă în protejarea vieții, salvarea, prelungirea, ridicarea nivelului ei calitativ prin prevenirea, anihilarea ori eradicarea maximal posibilă a suferințelor. Problema valorii vieții intervine accentuat în cazul unui spectru larg de probleme, dacă nu chiar în toate cazurile. Problema vieții și a protejării ei a devenit azi mai actuală ca oricând. Faptul implicării mai multor domenii ale științei sau discipline indică la acuitatea importanței salvării vieții, inclusiv și prin factorul moral. Apariția și implicarea activă a bioeticii întru protejarea vieții denotă criza survenită în sistemul moral datorită progresului tehnico-științific, criză care devalorizează viața. Un deziderat de o actualitate majoră a contemporaneității a devenit tinderea umanității către o conotație specială a valorii vieții care, prin interconexiunea cu scopul presant al civilizației, survenit în rezultatul problemelor globale, supraviețuirea, a devenit o veritabilă valoare: *supraviețuirea (vieții)* în cadrul planetar.

Un rol de frunte în viața umană îl are **sănătatea**. Dacă viața în sens social contemporan este valoarea supremă, valoarea vieții în medicină este determinată de altă valoare – *sănătatea*. Ea este o „noțiune medicală, care reflectă starea de activitate vitală a omului, echilibrată optim cu mediul ambiant și e caracterizată printr-o stare fizică, spirituală și socială bună... Sănătatea este un indice important al *progresului social* și este o valoare socială. Ea este valoarea supremă fără de care nu pot exista alte valori. Sănătatea se referă la mijloacele de menținere și ameliorare a vieții și activității omului. Din aceste considerente, sănătatea cere tot mai multe cheltuieli din partea societății. Sănătatea are aspectul său nu numai medical, dar și economic, juridic, moral, educațional ș.a.” [1, p.348]. Un rol aparte al sănătății este cel valoric. În medicină sănătatea are un sens valoric dublu: e considerată valoare autonomă distinctă sau, totodată, valoare-atribut al vieții. Prin sănătate se manifestă la om vitalitatea, comoditatea fiziologică, psihologică și socială, calitatea traiului, integritatea fizică și psihică, definirea personalității. În medicină menținerea vieții este scopul suprem, al doilea scop suprem, dar întrucâtva subordonat celui suprem, este sănătatea. Sănătatea, conform ierarhiei valorilor, constituie valoarea ce urmează vieții, cu toate că mulți consideră anume sănătatea drept valoare supremă, formulând prin această o definire și, totodată, o condiționare calitativă a vieții. Sănătatea este determinată de câțiva factori: mod sănătos de viață, tratament medical, condiții sociale și ecologice oportune, autotrenning ș.a. Sănătatea realmente are două aspecte: sănătate somatică și sănătate psihică. Ambele fiind autonome, dar fiind și reciproc dependente. Sănătatea este simultan o trăsătură existențială ce se referă la organismul viu, în cazul de față la om, și valoare universală și eternă. Sănătatea devine valoare pentru om doar într-un cadru social. Azi tot mai mulți autori vorbesc despre relativitatea sănătății umane, despre imposibilitatea unei sănătăți perfecte. Spre deosebire de animale, omul este supus unor acțiuni permanente din mediul ambiant (natural și social), însă, tot omul mai are posibilitatea și capacitatea de a compensa prin „remedii” sociale anumite „breșe” în statutul sănătății sale. În general. Însă, majoritatea metehnelor umane survin anume din cauze psiho-sociale, generate de însuși mediul social și potențate de corelația individului cu anturajul său existențial.

Evoluarea medicinei a reliefat o serie de probleme spiritual-morale, inclusiv și cea a **demnității** umane. Demnitatea este cunoscută preponderent drept o noțiune morală ce exprimă viziunile fiecărui om ca personalitate, ca atitudine morală deosebită a omului față de sine însuși și a societății față de el, în care se recunoaște valoarea personalității. Această succintă definire indică explicit importanța majoră a abordării problemelor atașate demnității. Aici sunt necesare delimitarea câtorva momente investigaționale. În sursele informative enciclopedice termenul „demnitate” este interpretat extrem de succint: „autoritate morală, prestigiu” [2, p.53], fapt ce chiar din start nu satisface

exigențele științifice. Sfera medicală investește cu un conținut specific atât categoria *demnitate*, cât și a sinonimelor respective atașate ei. Totodată, în medicină demnitatea este interpretată în trei ipostaze: 1) demnitatea medicului; 2) demnitatea pacientului; 3) demnitatea cetățeanului ce aspiră să i se ofere anumite servicii medicale. Există numeroase aspecte și privitor la incidența factorului social în medicină, însă, principalul rezidă din faptul că medicina depinde aproape exclusiv de relațiile morale din societate. În atare context valoarea demnității se reliefează vizibil.

Compasiunea devine azi o problemă a orientării valorice extrem de actuală. Fiind definită ca stare psihică de receptivitate și sensibilitate în care se manifestă atât sesizarea, cât și coparticiparea afectivă la suferința sau nefericirea altei persoane: milă, compătimire. Inițial compasiunea ca calitate sau trăsătură individuală se formează (sau trebuie să se formeze) în familie din fragedă copilărie. Ulterior ea trebuie „alimentată” în instituțiile de învățământ de orice nivel. Trebuie de menționat că o sursă educativă importantă este folclorul și tradițiile populare care promovează un întreg spectru de valori. Viața trebuie salvată, susținută, îmbunătățită nu doar ca un act mecanic, rutinar, abstract, ci ca o acțiune proprie ființei umane. Manifestând compasiune, medicul nu numai se atașează adecvat profesiei sale, ci face o veritabilă pedagogie, educând pacientul însuși, rudele acestuia, personalul medical auxiliar, comunitatea locală etc. Prin aceasta se creează un potențial spiritual ce pune stavilă unor așa tendințe sau trăsături negative ca: insensibilitatea, indiferența, cruzimea, agresiunea. Fără această valoare, care, de obicei, e însoțită de sentimentul solidarității, stimei și pietății față de viața umană, activitatea medicală poate fi strict ghidată de legile științei, dar lipsită de esența sa. În același timp, compasiunea nu trebuie să fie transformată într-un sentimentalism excesiv care poate împiedica activitatea medicului. Ea nu trebuie numai decât manifestată ca s-o simtă pacientul. În mod firesc ea trebuie să fie percepută fin, fără reclamare sau expunere fățișă, să formeze un tandem cu profesionalismul lucrătorului medical. Patru cauze principale pot facilita diminuarea compasiunii ca valoare: 1) deficiențe ale educației din copilărie și adolescență; 2) carențe în educația și instruirea universitară (axiologică și bioetică); 3) dedarea spiritului cotidian rutinar din clinici; 4) absența promovării valorilor medicale în instituțiile medicale și în cadrul studiilor periodice de perfecționare postuniversitară a cadrelor medicale.

Încrederea reprezintă o valoare specifică în medicină. Încrederea pacientului, alături de autoritatea profesioanală a medicului, taina medicală, erorile medicale ș.a. constituie, totodată, categorii de bază ale medicinei [1, p.59]. De fapt, încrederea în medic este o valoare medicală ce persistă milenii, fiind percepută aproape axiomatic, dar în prezent a devenit o valoare către care pacientul se orientează realizând anumite exigențe impuse de propria situație

– în primul rând, de posibilitatea/necesitatea de a alege medicul în veacul când nimeni nu-ți poate dicta cine să te trateze, când ai posibilitatea să devii partea cointereseată în relația medic-pacient, devenind subiect activ în cadrul acordului informat. Această modalitate de relații stabilită între medic și pacient „în conformitate cu codul moral asigură autonomia bolnavului. Acordul benevol constituie un moment-cheie al mecanismului de adoptare a deciziilor medicale. *Neîncrederea* manifestată privitor la domeniul medical la fel poartă amprenta timpului, constituind o manifestare opusă încrederii. Aici se mai alătură, ca o parte constitutivă a relațiilor medicină-societate, și *indiferența*. Aceste sentimente și atitudini le manifestă anumite tipuri de persoane fie că sunt impuse de anumite situații, fie reieșind din specificul statutului lor psiho-social.

Libera alegere în medicină, devenită pe parcursul ultimului secol valoare medicală, este de fapt o manifestare specifică a valorii *libertății*, cu o prezență specifică în medicină. Ea de fapt constituie latura constitutivă a corelației medicină – societate. Aici intervin corelațiile: potențial pacient/pacient – instituție medicală, potențial pacient/pacient – medic, pacient – instituție medicală, pacient – medic. Prima fază a alegerii pornește din inițiativa unei persoane ce încă nu e pacient, dar conducându-se de anumite criterii, alege instituția și medicul. Alegerea o face pe conștiință proprie consultând în prealabil diferite surse, inclusiv persoane fizice, fiind influențat de ceva sau cineva. Această alegere poate continua și pe întreg parcursul stabilirii diagnozei și a actului medical curativ. Totuși, această liberă alegere într-o anumită măsură e relativă, deoarece depinde de mai multe posibilități (sau imposibilități) ale persoanei: posibilități fizice și psihice proprii, grad de informare și conștientizare obiectivă a situației, implicări ale instituțiilor sociale, capacități financiare, nivel de trai în societatea în care trăiește, libera circulație, nivelul performanțelor în medicină, posibilitățile organizaționale ale asistenței medicale, regimul politic al țării, etc. Acestea în totalitatea lor formează și antivaloarea *impunere*. Medicul, la fel, își exercită profesia reieșind din anumite circumstanțe, fapt ce poate fi considerat drept o impunere. În general întreaga activitate în medicina contemporană rezidă în realizarea liberei alegeri în dependență de anumite impuneri, adică, limitări.

Promovarea *interesului* personal în medicină poartă o formă obiectivă, determinată de un interes firesc, pozitiv, în comparație cu conotația general-socială a acestuia. A promova un insistent și lucid interes profesional și a face acest fapt dezinteresat – iată idealul realizării profesionale al medicului. Acest deziderat are o dublă semnificație – profesională propriu-zisă și morală. Prin acțiunea valorizantă a interesului se derulează în medicină procesul cunoașterii științifice [5, p.173-205]. În activitatea medicală pot apărea și conflicte de interese. Uneori în medicină *dezinteresul* e perceput ca pasivitate. Trebuie de delimitat noțiunile: „acțiune dezinteresată” și „dezinteres în exercitarea funcțiilor sau năzuințelor”. Armonia survine în acțiune de interes profesional

(medical) față de o persoană (pacient) în mod dezinteresat, adică, fără impunerea unor condiții cu tentă de interes personal, de atitudine diferențiată (condiționare privitor la apartenența rasială, etnică, statut social, clasă, nivel de bunăstare materială, aspirații politice etc.). În anumite situații medicul e tentat să renunțe la promovarea interesului profesional, lăsând lucrurile să decurgă de la sine, mai ales în cazurile epuizării soluțiilor posibile, organismul nereacționând într-un fel sau altul.

Procesele sociale contemporane contradictorii actualizează importanța **umanismului**. Umanismul în medicină reprezintă o valoare esențială, constituind „coloana vertebrală” a întregii activități profesionale. Conform definițiilor curente umanismul reprezintă „totalitatea de concepții, idei și doctrine, care înaintează pe primul plan *omul*, ca valoare supremă și care exprimă respectarea demnității lui și a drepturilor lui la libertate, fericire, dezvoltarea și manifestarea capacităților lui. Consideră binele omului drept criteriu de apreciere a institutelor sociale, iar principiile egalității, dreptății, atitudinii umane drept normă dorită în relațiile dintre oameni” [1, p.415]. Umanismul constituie una din cele mai esențiale valori spiritual-morale ale medicinei întâlnindu-se implicată în activitatea medicală, începând chiar cu antichitatea, pe tot parcursul istoriei umane. Destul de explicit această valoare exprimă întregul sens al *Jurământului lui Hippocrate*: „Preceptele, lecțiile orale și tot restul învățaturii le voi împărtăși fiilor mei, fiilor învățătorului meu și ucenicilor uniți printr-o făgăduială și printr-un jurământ, potrivit legii medicale, dar nimănui altcuiva. Le voi îndruma îngrijirea bolnavilor spre folosul lor, pe cât mă vor ajuta puterile și mintea, și mă voi feri să le fac orice rău și orice nedreptate. Nu voi încredința nimănui otrăvuri, dacă îmi va cere, și nu voi îndemna la așa ceva, tot astfel nu voi încredința nici unei femei leacuri care să o ajute să lepede. Îmi voi petrece viața și voi îndeplini meșteșugul în nevinovăție și curăție [...]. În orice casă aș intra, voi intra spre folosul bolnavilor, păzindu-mă de orice faptă rea și stricătoare comisă cu bună știință [...]. Orice aș vedea și aș auzi în timp ce îmi fac meseria sau chiar în afară de aceasta, nu voi vorbi despre ceea ce nu-i nici o nevoie să fie destăinuit, socotind că, în asemenea împrejurări, păstrarea tainei este o datorie” [4, p.155]. Umanismul este de fapt o valoare-condiție, exprimându-se, după cum sesizăm în definițiile de mai sus, prin valori ce caracterizează valoarea supremă – omul: demnitatea, libertatea, fericirea, binele, egalitatea, dreptatea la care se pot alătura dezvoltarea și manifestarea capacităților individuale, perfecționarea, satisfacerea necesităților și intereselor personale (în concordanță cu sistemul moral existent). Există precedentul manifestării rolului umanismului în medicină, fapt elucidat cu prisosință pe parcursul întregii istorii a medicinei. Situația umanismului drept valoare fundamentală în cadrul medicinei se poziționează în concordanță cu condițiile social-istorice în care evoluează medicina. O semnificație profund umanistă,

extinsă asupra întregii diversități sub care există viul, este reprezentată de bioetică. Însăși bioetica reprezintă un impunător potențial umanist, deoarece ea „poate fi interpretată ca etica vieții în genere. Obiectul de studiu al bioeticii este cercetarea sistemică a naturii vii și a comportamentului uman în lumea valorilor și principiilor morale. Bioetica este sinteza științelor despre viață și sănătatea umană și are drept scop protejarea vieții sub toate aspectele ei.

Subiectele expuse vin să soluționeze în aspect teoretic unele stări contradictorii a prezenței și manifestării cunoștințelor bioetice la personalul medical din republică vizavi de situațiile dificile apărute în cadrul autohton.

Bibliografie:

1. Dicționar de Filosofie și Bioetică. Autori: T.Țîrdea, P.Berlinschi, A.Eșanu. D.Nisteanu, V.Ojovanu. Chișinău: Medicina, 2004. 441 p.
2. Dicționar enciclopedic. Vol.II. D-G. București: Ed. Enciclopedică, 1996. 529 p.
3. Gouazé A. Les gros cailloux et le vase de la vie. Paris: Expansion Scientifique Française, 2005. 191 p.
4. Zanc I., Lupu I. Bioetică Medicală: Principii, Dileme, Soluții. Cluj-Napoca: Ed. Med. Univ. „Iuliu Hațieganu”, 2006. 191 p.
5. Попов М.В. Аксиология і Медицина (Проблема цінностей і медицина). Київ: ПАРААН, 2003. 282 с.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЭФФЕКТ «СОЦИАЛЬНОЙ ТРАВМЫ» В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

Лилия БРАГА, доктор философии

Институт Юридических, Политических и Социологических Исследований

As the current socio-historical experience shows, the democratic world, including its most developed countries, is moving away more and more from the democratic ideal today, forcing analysts to doubt that democracy is able not only to work, but also to stand in the modern world. The patterns characteristic of the process of global democratic development certainly manifest themselves in the Republic of Moldova, which is one of the countries of young democracy. Having successfully passed the initial stage of democratic reform associated with the formation of democratic institutions, Moldova has evolved towards the establishment of a hybrid regime, balancing on the verge of electoral democracy and semi-authoritarianism with a clear advantage in favor of the latter

Keywords: democratic world, young democracy, hybrid regime

Как показывает актуальный общественно-исторический опыт, демократический мир, включая его наиболее развитые страны, в наши дни все больше удаляется, от демократического идеала, вынуждая аналитиков усомниться в том, что демократия способна не только работать, но и устоять в современном мире [1]. Закономерности, характерные для процесса глобального демократического развития, безусловно, проявляют себя и в Республике Молдова, представляющей собой одну из стран молодой демократии. Успешно пройдя начальный этап демократического реформирования, связанный с формированием демократических институтов, к настоящему времени Молдова эволюционировала в сторону установления гибридного режима, балансирующего на грани электоральной демократии и полуавторитаризма с явным перевесом в пользу последнего [2]. Тенденции демократической деградации касаются не только характера функционирования политических институтов, но и с необходимостью затрагивают тот человеческий субстрат, который приводит в действие весь самый сложный механизм демократического управления. Вместе с превращением демократических институтов в инструменты манипулирования демократией, существенно снижается и политическое качество человеческого материала, задействованного в процессах демократического реформирования: как политических элит, преследующих, прежде всего, узко корпоративные интересы, так и широких масс электората, позволяющих превратить себя в объект манипулирования со стороны политического класса. Глубинная причина демократической деградации, на наш взгляд, кроется, прежде всего, в том, глубоко

травмирующем качестве человеческого материала, общественном контексте, который стал обнаруживать себя достаточно явно тогда, когда демократическая эйфория, вызванная началом перемен, постепенно стала сходиться «на нет».

Кардинальные общественно-политические перемены всегда сопряжены с процессами переосмысления обществом доминирующих ценностей и целей развития, с формированием новых установок и ориентиров. Подобное состояние общественного сознания особенно удачно описал П. Штомка в своей теории «социальной/культурной травмы», указывая на неправомерность идеализации социального изменения как бесспорно положительного, способствующего исключительно прогрессу [3]. Общая характеристика состояния травмы заключается в ощущении «нарушения нормальности», способствующего формированию у агентов социального взаимодействия специфического патологического состояния, который затрагивает три основных уровня: биологический/демографический уровень; уровень социальной структуры общества; и собственно культурную сферу. Симптомы социальной/культурной травмы на сегодняшний день рельефно обнаруживают себя в современном молдавском обществе во всех трех, указанных выше, сферах.

В демографической сфере травма проявляет себя посредством общей биологической деградации коллективности, сказываясь, прежде всего, на снижении уровня рождаемости и превышении смертности над рождаемостью, что поддерживает в стране устойчивую динамику естественной убыли населения и его одновременного старения [4, с. 15]. В частности, к 2016 году количество молодых людей стало меньше на 40 процентов по сравнению с 1998 годом. В то же время, количество тех, чей возраст превышает 61 год, составляет в настоящее время 18,5% [5]. Согласно прогнозам экспертов, тенденция старения населения Молдовы приведет к тому, что в 2030 году численность лиц, достигших 60 лет и выше, может достигнуть цифры в 23% от общей численности населения, по общему объему сравнявшись с возрастной категорией лиц 20-39-летнего возраста.

Убыль населения связана также с усилением миграционных процессов. В настоящее время Республику Молдова ежедневно покидают до 106 граждан, позиционируя нашу страну на третьем месте в мире по темпам миграционной убыли населения [6]. Поэтому эксперты предвидят углубление тенденций депопуляции страны, предполагая, что общая численность населения к 2030 году может сократиться на 21% [7, с. 76]. Наблюдающееся в Республике Молдова старение населения с необходимостью сказывается на развитии политической сферы, увеличивая влияние на политику страны маргинальных в демографическом отношении

слоев общества, и, тем самым, способствуя формированию застойных явлений в политической сфере.

Симптомы травмы не менее очевидны и в социальной сфере жизни, где начавшееся на исходе прошлого века изменение привело к нарушению устоявшихся ранее социальных связей и отношений. В результате перемен молдавское общество оказалось непосредственно втянутым в глобальные процессы «демассовизации» (Тоффлер, 1973), которые проявили себя в сломе прежней социальной структуры общества и радикальной перегруппировке ее основных социальных страт. Произошло окончательное размывание социальной опоры массового производства - рабочего класса и одновременное появление множества представителей общества, вынужденных сменить профессию, а, в связи с этим, и свой социальный статус. Так, согласно данным, общая численность работников, вовлеченных в сельскохозяйственное производство, сократилась, начиная с 1989 г. по 2013 г., с 944,4 тысяч до 303,000 тысяч. В то же время, численность занятых в индустриальном секторе, сократилась с 401,3 тысячи в 1989 г., до 151,000 тысячи в 2013 г. [8, с. 130]. Помимо этого, усилился рост социального расслоения, от очень богатых до самых бедных, а также углубление социального неравенства общества, что нашло свое адекватное отражение в его структуре, отличающейся усилением неоднородности. Основная масса граждан, проживающих в Республике Молдова в настоящее время, представлена малоимущими и неимущими слоями, численность которых составляет более 60 % от общей численности населения. В то же время, сограждане, входящие в категорию состоятельных, в целом составляют всего около 12% [8, с. 131].

В числе специфических характеристик современного молдавского общества следует назвать и свойственную ему маргинализацию, т.е. рост в его структуре доли маргиналов – людей, выбитых из своей социальной среды и превратившихся в люмпенизированные слои (нищие, бомжи, бродяги). Кроме того, ярким симптомом в развитии общества в условиях перехода к рыночной экономике стало появление безработицы, которая, в настоящее время, согласно данным [8, с. 132], затрагивает около четверти работоспособного населения страны. Данное обстоятельство спровоцировало формирование особого социального феномена – трудовой миграции, которая в условиях Республики Молдова приобрела массовый характер. В настоящее время в трудовую миграцию, согласно данным, вовлечено до 24% населения трудоспособного возраста [9, с. 123].

Таким образом, подавляющая часть молдавского общества представлена социальной группой «ниже среднего уровня», озабоченной, прежде всего, проблемами выживания. Это диктует массам соответствующие ориентации в области политики. Внутренняя социальная

раздробленность как всего общества в целом, так и слоя населения «ниже среднего уровня», включающего представителей разношерстных профессий и занятий, препятствует осмыслению людьми тех общих интересов, которые могли бы их внутренне связывать в единую, сплоченную и солидарную группу, представляющую собой мощную социальную силу. Поэтому политическое сознание масс менее всего ориентировано на проблемы идеологического характера, призванные в концентрированном виде отражать классовые интересы и установки социальных групп населения. В то же время, борьба за выживание, поглощая субъектную энергию социума, порождает социальную/политическую пассивность, что превращает его основную массу в простого «наблюдателя» за политическими процессами, разворачивающимися в стране. Кроме того, озабоченность проблемами выживания ориентирует подавляющую часть молдавского общества на поддержку политических партий «левого» и «левоцентристского» толка, пропагандирующих идеи укрепления социальной защиты населения. Важно и то, что тяжелое материальное положение, характерное для большей части молдавского общества, и отсутствие в стране реальных перспектив социально-экономического прогресса делает бегство из страны, в какой бы форме оно ни выражалось, более предпочтительным, чем вовлечение в политику с целью борьбы за лучшее будущее.

Радикальные социальные изменения, произошедшие в нашей стране на рубеже последних веков, оставили свой «травматический» отпечаток и на «культурной ткани» общества, приведя к травмирующим изменениям уклада жизни, обычаев, ценностей и норм, традиций, верований и убеждений, характера массовых коммуникаций и т.п. Вместе с пересмотром общественным сознанием идеологических основ развития, радикальному пересмотру подвергся весь комплекс духовно-нравственных представлений и установок молдавского общества, включая его наиболее глубинную, уходящую корнями в далекую древность, нравственную основу. Несмотря на то, что на нынешнем этапе Республика Молдова вовлечена в процессы европейской интеграции и европейские ценности официально декларированы в качестве духовно-нравственной основы процессов демократизации, для современного молдавского общества, указанные выше ориентиры остаются пока лишь декларационными установками. Перестройка общественного сознания идет наиболее успешно в направлении усвоения ценностей общества потребления с характерной для него массовой культурой. Ценности потребления занимают центральное место в системе ценностных установок массового сознания, вытесняя на его периферию все остальные составляющие. В политической сфере отмеченные доминанты проявляют себя в укреплении апатичного отношения к политике у большинства молдавского общества.

Другой важной особенностью духовного состояния общества является терпимость по отношению к политикам, скомпрометировавшим себя вовлеченностью в скандальные коррупционные схемы, идущим на откровенный обман, незаконное обогащение и предательство партийно-клановых интересов в пользу поддержки более сильного политического конкурента. Причем поведение вороватого политика в глазах общества не выглядит столь осудительным, если указанный политик демонстрирует свою готовность «делиться» с простыми людьми. Подтверждением тому может служить «никакая» реакция молдавского общества на известие о «краже миллиарда» из банковской системы, осуществление которой было бы невозможным без поддержки со стороны политических структур. Не менее слабо общество реагирует и на общие призывы оппозиции, направленные на борьбу с олигархами, укрепившимися у кормила молдавской власти. Ориентации, доминирующие в политическом сознании, в целом, свидетельствуют о том, что в стране формируется феномен «политического клиентелизма», когда избиратель, игнорируя нравственную сторону дела, заключает с политиком «социальный договор», опирающийся на патрон-клиентские отношения [10].

Другим заметным проявлением культурной травмы стал кризис коллективной идентичности, приведший к формированию культурного раскола, по существу разделившего молдавское общество на две части, в зависимости от культурно-языковой принадлежности, а также в соответствии с отношением различных национально-культурных групп к процессу перемен. В политической сфере подобный культурный феномен приобрел форму этнополитического раскола общества. Проблема национально-культурной идентичности легла в основу формирования политических ориентаций и предпочтений молдавского электората, позднее вылившись в проблему геополитического противостояния, воспринимающегося широкими массами населения, прежде всего, как противостояние различных культурных миров.

Заметным «травматическим» последствием социальных перемен в культурной сфере стало также формирование в стране особого общественно-политического климата, характеризующегося радикальным изменением общественных настроений. Начало перемен сопровождалось «демократической эйфорией». Но к середине 90-х указанное морально-психологическое состояние пошло на убыль, уступая место чувству разочарования от несбывшихся надежд. Сознание общества сковали страх и всеобщая апатия, которые и сегодня характерны для общественного настроения страны. Сложившийся в стране общественный климат адекватно сказывается на характере массовых электоральных ориентаций. В основе электорального поведения лежат настроения политической апатии и

полного недоверия к политическим институтам, а также ко всему политическому классу, независимо от его политической колоратуры.

В заключение хотелось бы подчеркнуть важность учета тех негативных последствий, которые с необходимостью сопровождают любое социальное изменение и носят название «социальной травмы», для более глубокого осмысления феноменов из сферы политики, без чего многие тенденции в поведении электората могут казаться необъяснимыми. Приобретенная молдавским обществом в контексте его радикального социально-политического реформирования социальная травма заметно деформировала качество человеческого материала, вовлеченного в процессы общественного развития, тем самым, во многом предопределив характер и качество перемен.

Примечания:

1. Ирхин Ю. Всемирный конгресс политологов в Японии. «Работает ли демократия?». В: Политика, №2, 2006, с. 32-50.
2. <https://freedomhouse.org/report/nations-transit/nations-transit-2017> (19.04.2018)
3. Штомка П. Социальное изменение как травма. В: Социальные Исследования, 2001, № 4, с. 6-16.
4. Paladi G., Gagauz O., Penina O. Îmbătrânirea populației în Republica Moldova: consecințe economice și sociale. Chișinău: Policolor SRL, 2009. 208 c.
5. <https://ru.sputnik.md/society/20170331/11911618/oficialnye-dannye-perepisi-naselenie-moldovy-silno-sokratilos.html> (16.10.2018)
6. Moldova, statul cu cea mai mare rată de scădere a populației din lume. BBC: Patru cetățeni părăsesc țara la fiecare oră// <https://zugo.md/article/moldova-statul-cu-cea-mai-mare-rata-de-scadere-a-populatiei-din-lume--bbc--patru-cetateni-parasesc-tara-la-fiecare-ora.htm> (21.11.2018)
7. Gagauz O. Îmbătrânirea demografică și impactul asupra structurii sociale. B: Inegalități sociale în Republica Moldova. Constituirea clasei de mijloc. Studiu sociologic. Chișinău: Î.S.F.E.-P. “Tipografia Centrală”, 2017, c. 75-81.
8. Stratificarea socială în condițiile transformării societății din Republica Moldova. -Chișinău: Î.S.F.E.-P. “Tipografia Centrală”, 2014. 272 c.
9. Poalelungi O. Particularitățile reglementării proceselor migraționale. B: Republica Moldova: provocările migrației. Chișinău: Î.E.P. Știința, 2010, c. 123-135.
10. Римский В. Клиентелизм как фактор поведения российских граждан// <http://www.politnauka.org/library/russia/rimsky.php> (02.02.2018)

ASPECTE BIOETICE ȘI CLINICE ALE CONSILIERII SPIRITUALE A DEȚINUȚILOR BOLNAVI

Viorel COJOCARU, lector universitar

catedra Filosofie și Bioetică, USMF „Nicolae Testemițanu”

The counseling of detainees is an appropriate method of spiritual action, focused on valuing human existence, being directly focused on subjects requiring an interdisciplinary approach. Investigations have resulted in the implementation of moral values in the penitentiary environment, as this framework is dominated by non-values, which make the individual vulnerable to the challenges. effectively implement moral guidelines in the deprived of freedom environment. Through the involvement of moral conscience, the detainee will balance his existence in a deprived of freedom environment, exploiting some possibilities of enhancing the quality of life.

Keywords: bioethics, moral, detained, spiritual counseling, moral conscience.

Într-o formă directă sau indirectă, specialiștii ajustați în diverse domenii produc și reproduc impresii despre consecințele efectelor morale sau imorale. Cauzalitatea acestor efecte și fapte abordate azi cu insistență atât la nivel științific, cât și la nivel media, tinde să propună o profilaxie a non-valorilor în societatea contemporană. Pentru lumea actuală nu mai sunt străine noțiunile de crimă, arestat, pedeapsă, penitenciar, deținut, etc., excepție făcând doar execuția. Și mai mult ca atât, astăzi, cele mai senzaționale știri sunt cele legate de arestări și condamnări. În pofida abuzurilor informaționale în explorarea mediului penitenciar, totuși, acest subiect rămâne tabu pentru mulți cercetători din diverse domenii. Studiarea acestui mediu implică nemijlocit cunoașterea non-valorilor predominante în acest sistem, inclusiv spulberarea stereotipurilor negative și pozitive despre acest fenomen. O abordarea complexă și actuală o constituie consilierea spirituală a deținuților, abordând aspectele bioetice și metodologice pentru reabilitarea lor. Corijarea deținuților în instituțiile penitenciare este caracterizată prin adaptarea, formarea și educarea calităților morale, selecția și schimbarea, deprinderea și menținerea, ținând cont de condițiile și mediul penitenciar, de nivelul intelectual al deținutului și starea lui spirituală anterioară condamnării.

O problemă actuală în cercetarea mediului penitenciar ar fi contribuția noastră la spulberarea stereotipurilor uzuale în societate. Cunoștințele infime despre lumea penitenciară v-a dăuna somatic și spiritual potențialului științific de cercetare în acest domeniu. Cele două izvoare, care impulsionează cercetările din mediul penitenciar: mass-media cu filmele artistice de profil și stereotipurile, prin care societatea liberă cunoaște lumea penitenciară sunt superficiale. Din acest punct de vedere consilierea spirituală a deținutului,

utilizând diverse principii de cercetare antropologice, este pusă în fața unui pariu: acela de se „de familiariza” de cotidian, adică de a se distanța de ceea ce este cunoscut societății prin prisma mass-mediei și a stereotipurilor, și a surprinde ipostazele noi în refacerea morală a individului deraiat de la aceste norme. În condițiile precare a mediului penitenciar abordarea bioetică a problemei vine să susțină biosul uman, astfel păstrând integritatea somatică, psihică și spirituală a deținutului, deconectându-l definitiv de la formele non-valorice, promovate și publicate în mediul penitenciar, iar în cel liber spulberând stereotipurile exotice ale mediului privat de libertate. Cercetările științifice a mediului penitenciar pe subiecți umani a provocat dintotdeauna atât fascinație și atracție, cât și repulsie, groază și frică, toate acestea din perspectiva pluralismului identitar uman. Promovarea unor realități despre mediul penitenciar, despre formele de manifestare umane și consecința somatică, spirituală și psihică va debusola toate stereotipurile negative ale societății. Sensul vieții în plenitudinea lui, se va realiza în libertate.

În descrierea succintă a noțiunilor de stereotipuri despre mediul penitenciar, vom utiliza posibilitatea științifico-antropologică, alteritatea, astfel divizând subiectul cercetat în două categorii: stereotipuri pozitive și stereotipuri negative. Experiența alterității a fost trăită de timpuriu de navigatori, colonizatori, exploatatori, apoi turiști, misionari, oameni de știință, etc. [5, p.30]. Toate cercetările pe subiecți umani, pe aspecte comparate, au la bază premiza alterității.

O abordare uzuală a stereotipurilor negative despre mediul penitenciar, vine să estetizeze incorect habitatul acestui mediu, din acest punct de vedere atât consilierul spiritual, cât și medicul întâmpină probleme la anamneză, diagnosticare și tratament. Asumarea unui statut de „erou” în penitenciar, format în baza stereotipurilor negative, din care astăzi societatea se hrănește, va provoca din partea deținutului noncompliance atât la tratamentul medicamentos cât și la consilierea lui spirituală. Abordarea principiilor bioetice în acest caz, prin diverse metode de asistență spirituală va ajuta revenirea condamnatului la albia valorilor morale pentru menținerea și stabilizarea stării de sănătate, în caz contrar, dacă patologia este infecțioasă, va surveni izolarea lui de ceilalți condamnați. Această formă de profilaxie este în dezavantajul deținutului izolat din câteva motive: dacă izolarea va fi în perioada arestării, atunci condamnatul va suferi o privare dublă de libertate, iar aceasta va cauza o traumă morală și psihică, va accentua neîncrederea în factorul medical, aducându-i suferințe, iar deținutul nu este pregătit să le suporte. Din alt punct de vedere stereotipurile care promovează non-valorile în mediul penitenciar sunt contagioase, după fiziologul N. Păulescu toate viciile sunt contagioase [9, p.14], iar obiectivul suprem al penitenciarelor este reabilitarea morală a individului privat de libertate. Prejudecățile asumate pe parcursul detenției sunt

apoi reluate, amplificate, transformate în stereotipuri și aruncate societății. Cauzistica acestor prejudecăți constă de fapt în mediul privat de libertatea fizică și socială, pe fondul acestui fenomen mai evidențiază profesionalismul sau non-profesionalismul colaboratorilor, medicilor, consilierilor, etc. Acestea deseori cedează din obligațiile morale, în diverse împrejurări și forme, inclusiv: răzbunarea, ura, pedepsirea etc., până la încălcarea confidențialității, factori nocivi ce justifică apariția și menținerea stereotipurilor negative.

Stereotipurile pozitive sunt mai puține cantitativ, dar mai utile pentru consilierea spirituală. Această categorie vine în susținerea paradigmelor bioetice de habitat în mediul penitenciar. O doză de tratament spiritual a deținuților bolnavi poate fi utilizată de stereotipurile pozitive în forțarea conștiinței de a depăși fobia medicală, prin recunoașterea și aprecierea lucrătorilor medicali drept prietenii și susținătorii vieții și integrității deținutului. O parte din societate acceptă această categorie de stereotipuri uzuale, mai ales familiile condamnaților, utilizându-le în contracararea stigmatizării atât a familiei deținutului, cât și a condamnatului în perioada post detenție. Consilierul spiritual abordează aceste stereotipuri în consilierea deținuților ce urmează a fi eliberați, precum și în perioada post detenție.

Antropologia medicală, culturală, socială, astăzi este dominată de diverse reprezentări ale alterității, fapt ce a devenit vizibil începând cu abordările teoretice și cercetările practice, accentul căzând pe dialogul interdisciplinar, intercultural și interreligios, unde partenerii au același statut spiritual, „prin urmare, se poate spune că sensul alterității se „înmoaie”, ea încetează să mai fie percepută ca o diferență interioară și ostilă” [4, p.90].

În toate situațiile precare unde este implicat individul uman în calitate de victimă, necesită o abordare specială a mediului. Condamnarea ușuratică și precoce a tuturor rebelilor valorilor morale este un act de terorism moral, societatea penală este impusă în elaborarea condițiilor de reabilitare a umanului căzut. De timpuriu, deținuții s-au „bucurat” de diverse metode explozibile antropologic, inclusiv: implicarea lor în activități inumane (deșifrarea pădurilor siberiene, săparea manuală a canalelor Volga-Don, Dunăre-Marea Neagră, foame, sete, ger etc.); implicarea lor la diverse experimente de inumanizare (fenomenul Pitești, fenomenul Arhipelag, etc.); participarea lor involuntară la diverse cercetări biomedicale etc., toate acestea au fost și sunt condamnate de toate Forurile Internaționale de Protecție a Omului. Deținuții bolnavi, indiferent de regimul detenției, au nevoie de îngrijiri speciale: începând cu consiliere spirituală și finisând cu îngrijirea paliativă. Ei sunt subiecți activi în procesul refacerii morale. Omul, din punct de vedere fiziologic, în suferință se poate modela spiritual, dacă suferința devine valoare morală [10, p.283]. Consilierea spirituală în comun cu lucrătorii medicali, preoți, juriști, sociologi ridică nivelul moral al condamnatului [3, p.138]. Obiectivul suprem în aceste condiții fiind menținerea sănătății fizice și

psihice a condamnatului, precum și anihilarea suferinței. Consilierea spirituală realizată, ținând cont de reperele bioetice, acordată de specialiștii diverselor domenii: preot capelan, psiholog gardian, medic ș.a. are o mare probabilitate de a deveni una eficientă. Nu doar consilierea deținuților bolnavi necesită a fi organizată într-un echipaj de specialiști, ci și întreg spectru de refacere a umanului căzut necesită colaborare cu diverși specialiști.

Rezultate obținute în urma studiilor realizate în condițiile de penitenciar, indică faptul că consilierea spirituală a deținuților bolnavi au îmbunătățit calitatea anamnezei, iar relația medic-deținut și consilier-deținut au dus la complianță, rezultând un tratament reușit. Utilizând principiile biotopologiei în consilierea spirituală a deținutului atragem atenția la individualizarea asistenței, eliminând șablonul terapiilor spirituale speciale. Astfel, în comun acord, medicii și asistenții spirituali în mediul penitenciar vor explora toate metodele terapeutice de menținere a sănătății bolnavului, astfel paradigma antropologiei clinice, care „are la bază ideea că patologia umană este puternic influențată de condițiile de viață, de mediul social” [1, p.97], va reuși stabilirea unor norme de conduită în relațiile medic-deținut, deținut-gardian sau deținut-deținut. Condițiile de viață și însăși mediul penitenciar promovează ideile unor repulsii la stabilitatea vieții individului uman.

O abordare specială revine consilierii spirituale a bolnavilor terminali, prin îngrijirea paliativă. Condițiile precare de habitat în mediul penitenciar, precum și densitatea condamnaților în celule v-a propulsa diverși factori nocivi în destabilizarea sănătății somatice a condamnatului, astfel numărul bolnavilor terminali în instituțiile penitenciare este în creștere. Această nouă formă de asistență medicală în penitenciare s-a evidențiat în temnițele comuniste, atunci când deținuții se îngrijeau unii pe alții [7], chiar și în momentele când li se interzicea. Azi, noul sistem de management european al sănătății impune toate instituțiile medicale sau paramedicale (penitenciar-spital, azil de bătrâni, etc) să ofere condiții speciale bolnavilor terminali. Dat fiind faptul că repartizarea condamnaților în celule se face după mai multe criterii (crima săvârșită, vârstă, sex, patologie etc.), în fiecare secție a Spitalului-Penitenciar există celule special amenajate pentru bolnavii terminali. Îngrijirea paliativă a deținuților terminali este oferită sistematic de lucrători medicali și de alți condamnați, iar ocazional de diverși consilieri și specialiști. Consilierea spirituală a deținuților bolnavi terminali este indispensabilă de alte preocupări medicale. În această perioadă persistă un fenomen des întâlnit,agonia deținutului, care se manifestă în dependență de pregătirea morală și psihică în fața morții a bolnavului, recunoașterea vinovăției și a stării păcătoase, precum și eliberarea de cuantumul păcătos prin diverse metode spirituale. În final, obiectivul suprem în aceste condiții cade pe micșorarea suferinței, refacerea și păstrarea sănătății spirituale a condamnatului.

Aplicarea metodelor bioetice în consilierea spirituală a deținuților a lansat un model eficient de cooperare la tratament dintre medic și pacient, utilizând toate tipurile de relație consilier spiritual – deținut, împrumutate din domeniul medical. Aceste metode vin în ameliorarea relațiilor medic-deținut și deținut-familie, sensibilizându-se pozitiv și deținuții bolnavi cu tentativă de suicid, astfel fiind contracarată atitudinea ostilă față de viață. Problema tentativei de suicid pe fondul bolilor cronice este un flagel și pentru societatea liberă. În majoritatea țărilor Europene, suicidul este considerat o problemă a sănătății publice, iar drept cauză de deces este situată între primele zece premise ale morții [11, p.142]. Atenuarea fenomenului suicidal în mediul penitenciar se manifestă prin lipsa de încredere în factorul medical din penitenciar și a sistemelor juridice de privare de libertate (în Republica Moldova avem trei tipuri de detenție: închis, semi-inchis și deschis). Chiar dacă deținutul este bolnav, în penitenciarul-spital forma detenției se păstrează, paradoxal fiind că de acest factor nu răspunde lucrătorul medical din penitenciar, dar se răsfrânge negativ asupra relației medic-condamnat.

Referințele directe a suicidului în mediul penitenciar sunt axate în cele mai dese cazuri pe patologii spirituale, sociale și psihiatrice. Cercetătorii care s-au ocupat de acest fenomen mai în de aproape, susțin că suicidul nu urmărește neapărat moartea sau desființarea propriei persoane, cât fuga de viață, fuga de probleme, modul în care o reprezintă victima [8, p.215], sau șantaj emoțional [2, p.68], ultimul fiind cel mai des întâlnit în mediul penitenciar. Moraliștii consideră că suicidul este o boală morală care poate fi contagioasă [15, p.218], de exemplu se înregistrează uneori adevărate epidemii de morți voluntare fiind specifice unui anumit timp și unui anumit loc. În instituțiile penitenciare din întreaga lume sunt cunoscute fenomenele de autorânire sau automutilare cât și de fapte premergătoare lor, anume acele ce simulează fenomenul. Intențiile acestea caracterizează comportamentul deviant al deținutului manifestându-se prin: tăierile venelor, răni superficiale, înghițirea unor obiecte care provoacă răni grave esofagului, tentativele de spânzurare sau otrăvirile impulsive. Comportamentul deținutului și rata sinuciderilor reprezintă o problemă clinică semnificativă și persistentă în mediul penitenciar. În contracararea suicidului ca fenomen medico-social în penitenciare este lucrul în comun, iar un aport deosebit îl are consilierul spiritual al instituției care aduce la cunoștința administrației factorii decisivi în evoluția problemei.

Unii factori de risc ai condamnatului cu tentative de suicid sânt: statutul socio-economic, dezavantajele, bolile (nevroticii deprimați, dezechilibrul hormonal, slăbirea unor neurotransmițători) [11, p.141], tulburări psihice și anxioase, depresia, etc., dar și predispoziție familială pentru sinucidere sau transmitere ereditară. Cunoașterea factorilor de risc v-a reuși abolirea faptelor imorale ce duc la tentative de suicid. De multe ori, bolnavii din penitenciare,

într-o criză, aprobă aceste fenomene în calitate de manipulare pentru câștigarea beneficiilor personale, uneori fiind fatale. Definirea raportului deținutului bolnav cu propria lui viață este obligația consilierului spiritual, explicându-i valoarea vieții și uzualitatea socială a factorului uman. Desigur, aceste tipuri de consiliere sunt de durată, dar cu efecte așteptate. Toate metodele desfășurate în aceste cazuri pornesc de la premisa că viața omului este cel mai mare dar de la Dumnezeu [13, p. 321]. În aceste cazuri consilierul spiritual are un rol de părinte și prieten a celor mai defavorizați condamnați. Succesul lui în penitenciar ține de abilitatea lui de a iniția și a întreține o relație personală cu deținutul, și obligator, respectarea confidențialității.

Problema nemuririi din viziunea religiei și a antropologiei va justifica tendințele consilierului de a păstra viața deținutului. Suicidul poate fi considerat ca încălcarea a sanctității vieții umane, care, „conform convingerilor bioetice, este inalienabilă, sacră, unică și inviolabilă, atât fizic, cât și spiritual” [14, p.90].

Problemele morale, nerezolvate în mediul penitenciar, sunt cele legate de raporturile sexuale. Chiar dacă angajații și lucrătorii medicali încearcă contracararea acestui flagel imoral, homosexualitatea are premise de dezvoltare în acest mediu, în primul rând, că aceste tipuri de relații sexuale anormale sunt considerate drept metodă de pedeapsă intercelulară și intercolegială. Sistemul penitenciar dezaproabă aceste fapte prin sistematizarea unor principii de conduită interpersonală și amplasarea lor în celule ținându-se cont de gravitatea crimei, sex, nivelul intelectual, etc. Această carență morală are consecințe grave și din punct de vedere al profilaxiei bolilor transmisibile sexual. Ridicarea nivelului moral a deținuților este cea mai corectă metodă de evitare a fenomenului homosexual în mediul penitenciar. Această sarcină grea îi revine și consilierului spiritual. Unii din practicanții activi ai homosexualității, resping și boicotează toate metodele de consiliere spirituală, săvârșite de preot, pastor, abate etc. [6, p. 179-187]. În aceste cazuri asistența spirituală, adecvată valorilor morale autentice o poate desfășura medicul, asistentul social sau cel psihologic, important este să se respecte premisele bioetice și confidențialitatea. Indiferent de specialistul care desfășoară consiliere spirituală are nevoie de spațiu protejat, unde condamnatul să se simtă liber iar consilierul în siguranță. Inviolabilitatea libertății spirituale a condamnatului va avea efecte negative, recomandabil ar fi ca asistența spirituală a acestor categorii de deținuți să se facă non confesional și apolitic.

Elaborarea unei strategii a consilierii spirituale a deținuților bolnavi, aplicând metodologia bioetică, a configurat metode eficiente de tratament prin promovarea persistentă a valorilor morale în instituțiile penitenciare. Uzualitatea fiecăruia în această societate este și ea o premiză de a purcede în consilierea spirituală a deținuților bolnavi. Vulnerabilitatea bolnavilor din mediile penitenciare se deosebește de cele din societatea liberă. În libertate lupta cu boala se împarte între familie, prieteni și bolnav, în schimb, în mediul penitenciar această luptă este

suportată doar de deţinut şi colegii de celulă şi ei vulnerabili. Reuşita unei redute în acest segment poate fi considerată pregătirea lui intelectuală, dar mai ales sensibilitatea gnostică a suferinţei. Revenind la metodele de consiliere spirituală a deţinuşilor bolnavi în perioada comunistă, era strâns legată de starea emotivă, culturală şi intelectuală a colegilor de celulă. Exemplu aici revine evenimentului pe când se afla Valeriu Gafencu în penitenciarul-spital Târgu-Ocna, celula sa s-a transformat într-o aulă de rezistenţă spirituală, unde suferinţa îmbrăca haina unei valori morale, iar dragostea prelua împreună cu ajutorul reciproc, compătimirea şi educarea morală în lupta pentru suferinţă [12].

Aportul unei consilieri spirituale reuşite, va aduce beneficii nu numai deţinuşilor bolnavi dar şi celorlalţi, inclusiv şi angajaţilor instituţiei penitenciare. Reabilitarea morală a unui individ delicvent este plauzibilă pentru întreaga societate, mai ales pentru familie, care de fapt este şi scopul privării de libertate. Elaborarea metodelor de consilierea spirituală prin prisma bioetice va îmbunătăţi: relaţiile în care este antrenat deţinutul, terapia psiho-somatică, silueta spirituală a individului în ansamblu.

Bibliografie:

1. Baci Adina-Brînduşa, Sroică Laura-Oana, Robe Adin-Daniel, Ispas Alexandru-Teodor. Antropologie medicală. Elemente introductive. Bucureşti: Ed. Universitară „Carol Davila”, 2017.
2. Brînză S. Infraţiuni contra vieţii, sănătăţii, libertăţii şi demnităţii persoanei. Chişinău, 1999.
3. Durnescu I. Asistenţa socială în penitenciare. Iaşi: Ed. Polirom, 2009.
4. Eco U. Înainte ca racul. Războaiele calde şi populismul mediatic. Bucureşti: Ed. RAO, 2007.
5. Gavriliuţă N. Antropologie socială şi culturală. Iaşi: Ed. Polirom, 2009.
6. Gheorghe V., Dîrlău A. Faţa nevăzută a homosexualităţii. Bucureşti: Ed. Christiana, 2014.
7. Ianolide I. Întoarcerea la Hristos. Document pentru o lume nouă. Bucureşti: Ed. Christiana, 2009.
8. Niţă M., Gheorghe I., Ionescu F., Otilie B., Mogoi C., Buşe V. Dicţionar de Bioetică. Craiova: Ed. Aius, 2009.
9. Paulescu N. Fiziologie filosofică. Cele patru patimi şi remediile lor. Bucureşti: Ed. Cartea Românească.
10. Paulescu N. Instincte sociale. Patimi şi conflicte. Remedii morale. Iaşi: Ed. Credinţa strămoşască, 2009.
11. Popescu L. Bioetica şi perspectiva creştină. Brăila: Ed. Istros, 2009.
12. Sfântul Închisorilor. Alba Iulia, 2007.
13. Stăniloae D. Teologia Dogmatică Ortodoxă. Vol. I. Bucureşti: Ed. Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
14. Ţirdea T. Elemente de bioetică. Chişinău: Medicina, 2005.
15. Zăgrean I. Morala creştină. Cluj-Napoca: Ed. Renaşterea, 2006.

FILOSOFII, MORALA ȘI MORALITATEA

Ion SÎRBU, dr.hab.

CSSAS al Academiei Militare „Alexandru cel Bun”

The article "Philosophy, morality and morality" addresses the issue of the morality of philosophers, as well as those of morality in general, of contemporary ethics, of the progress of morality and morality, of the future of man, society and earthly life. Moral is the core, the quintessence of culture. Moral norms, principles and imperatives are a product of the activity of communities of people and philosophers concerned with ethical-moral problems. Morality and morality are subject to progress and therefore have a historical character.

Keywords: morality, morality, ethics, philosophy, philosophers morality, progress, ecological ethics, ecophysics.

Preliminarii.

Ziua Mondială a Filosofiei este un prilej în plus de a medita despre rolul filosofiei în societatea contemporană, problemele pe care aceasta le-a ridicat pe parcursul istoriei și în condițiile actuale prezente și posibil de viitor. Or, filosofia, conform filosofului german Hegel, este „chintesența epocii”, „epoca cuprinsă în gânduri”. Anume în filosofie poți găsi problemele principale care frământă o epocă istorică sau alta. Anume filosofii atrag atenția la astfel de probleme.

Problemele ce țin de morală, etică și moralitate nu fac excepție. Un lucru însă este de menționat, aceste probleme par inerente filosofiei și tot atât de „eternă” ca și aceasta. Ele au fost abordate aproape că de la începuturile filosofiei, din antichitate deci. Da, primii filosofi din Grecia Antică nu vorbesc în direct despre ele. Începând însă cu sofistii și mai ales, cu Socrate, aceste probleme se situează în centrul cugetărilor filosofice, deci a filosofiei.

Morala ca formă a culturii sau a conștiinței sociale apare chiar de la începuturile existenței omului și a societății umane. În ce măsură coincide ea sau nu cu moralitatea și etica? Filosofii sau eticienii cum interacționează ei înșiși cu morala, cu etica? În ce măsură ei sunt în concordanță cu propriile concepții morale sau etice și cu morala în general? Răspunsurile la aceste întrebări și la altele similare, vor fi formulate în expunerea noastră ulterioară.

Metodologia cercetării constă în analiza realității, a literaturii de specialitate, a concepțiilor etice, deci a materialelor de cercetare, prin prisma unității istoricului și a logicului, a comparației, extrapolării, a dialecticii în general.

Discuții și rezultate.

Moralitatea filosofilor, scurtă incursiune istorico-filosofică. Moralitatea filosofilor, problema principală care ne interesează în acest articol, nu presupune precăutarea problemei date la toți filosofii din istoria filosofiei, inclusiv și a celor

antici, moderni și contemporani, dar numai unora mai cunoscuți și abordați arbitrar.

Sofiștii negau existența adevărului, considerând că acesta este acel ce-l poți demonstra la momentul necesar. Nu contează dacă corespunde sau nu realității. Aceștia implicit negau și existența obiectivă a moralei. Protagoras afirma că omul este măsura tuturor lucrurilor. Deci, de om depinde ce este considerat adevăr sau moral. Latura bună a frazei formulate de acest filosof și împărtășită de aproape toți sofiștii, constă în faptul că omul era considerat ca valoarea supremă. Totul trebuie privit prin prisma omului, a umanului. Sofiștii totuși, se situau pe pozițiile amoralității.

Socrate, care și el s-a afirmat ca sofist, dar totuși i-a depășit, poate fi considerat ca primul reprezentant al filosofiei morale. Maximele lui orale au cucerit și mai cuceresc adepți. „Omule, cunoaște-te pe tine însuți”, „Eu știu că nu știu nimic”, „Omul face rău din ignoranță” ș.a. ne îndeamnă și astăzi la cugetări, discuții, contraverse și generalizări. „Omule, cunoaște-te pe tine însuți” a schimbat direcția și obiectul de studiu al filosofiei. Naturfilosofia s-a transformat în antropologie. Conform spuselor lui Ciceron, gânditor roman, „Socrate a coborât filosofia din ceruri pe pământ”. A direcționat-o deci, de la natură, univers la om și la cunoașterea acestuia.

„Eu știu că nu știu nimic” îl caracterizează pe Socrate ca pe un om moral și modest care arată practic la imensitatea a ceea ce omul nu cunoaște, în comparație cu ceea ce el cunoaște. Socrate, când afirmă că omul nu face rău, nu procedează astfel intenționat, ci din ignoranță, din neștiință, cred că vorbește de omul generic și nu de individul luat aparte sau la concret. Societatea umană, în calitate de om la general, procedează rău anume din necunoaștere sau neștiință. A dominat, spre exemplu, natura terestră, cum ar domina un cuceritor sau ocupanții un popor înrobitor. Natura era considerată inepuizabilă, ca un depozit care nu se epuizează, din necunoaștere. Astăzi, se pare că procedează la fel din inerție și egoism economic. Natura continuă a fi exploatată pe vechi, ca pe timpuri, ceea ce inevitabil duce la subminarea existenței umane ca atare și aceasta-i un amoralism cras.

Moralitatea lui Socrate se manifestă și în faptul că el conștient nu ne-a lăsat în scris nicio lucrare. Afirma că nu vrea să se proslăvească, considerând aceasta ceva amoral, mărginindu-se cu spunerile orale. Toate cele spuse de el au ajuns și până la noi, în zilele de față, datorită discipolilor lui, martorilor oculari. Platon, ucenicul lui cel mai talentat și genial, i-a redat ideile prin dialogurile sale scrise din numele și cu numele lui Socrate. Din această cauză întâlnim greutate în identificarea precisă a ideilor lui Socrate de cele ale lui Platon. Or, după cum afirmă Constantin Noica: „Toată doctrina socratică sau platoniciană – fiindcă aici nu se pot deosebi O afirmau, ca în Protagoras, ori în Menon, în Gorgias, că nimeni nu săvârșește răul în chip intenționat. Este adevărat, tot Platon o spune, aici în dialog, sau în Phaidon și în

Republica, că înșelătorul știe mai mult decât cel ce, cunoscând doar adevărul, înșală fără de voie. Dar consecința pe care o trage platonismul de aici este teza că tocmai cel ce știe (cu știința adevărată), răul nu-l mai poate săvârși. Atunci cum poate Platon sugera de astă dată contrariul?” [1, p.14].

Platon, de rând cu Socrate, își are meritele proprii în filosofia morală și am putea spune că dânsul a și trăit în realitate, conform concepțiilor lui morale pe care le poți învinui de multe, numai nu de înclinații democratice (a demosului) propriu zise. În statul lui ideal – model de stat, el împarte toți oamenii în trei categorii principale – filosofil, strajnicii (militarii) și producătorii. Cele mai mari drepturi le aveau filosofil, chiar și de a conduce statul, mai puține strajnicii sau militarii și practic deloc producătorii. Moral, după părerea lui, era ca acei copii născuți de la femei mai tinere de 20 de ani și mai în vârstă de 40, și de la bărbați mai tineri de 25 și mai în vârstă de 45, să fie nimiciți, căci nu vor fi viabili și apti pentru viața în societate. Modelul „corectat” al Spartanilor. Modelul lui de stat ideal este mai jos de orice critică din punctul de vedere al moralei ca și din cel al democrației cum o înțelegem noi astăzi.

Am putea totuși găsi în opera sa destul de vastă și aspecte ale moralei general umane, dacă sunt totuși ale lui și nu ale lui Socrate. Criton sau Datoria Cetățeanului (dialog etic) este dus din numele lui Socrate și Criton. În acest dialog sunt evidențiate principiile lui Socrate, care practic sunt și ale lui Platon și unde găsim idei despre lipsa completă de drepturi a sclavilor [2, p.67-72]. Aceștia erau tratați ca unelte vorbitoare și nu oameni. Chiar și la Aristotel oameni sunt numai cei ce se ocupă cu politica, deci cetățenii și nu sclavii, și chiar nici femeile.

Dialogul lui Platon „Lysis (sau despre prietenie, gen maieutic)” [3, p.213-234], conține idei ce admit dragostea dintre bărbat și copil, dintre bărbat și bărbat, care pe timpurile lui Platon pare că nu se considerau amorale, dar neutre sau dincolo de morală. Ideile din acest dialog demonstrează diversele experiențe ale lui Platon în ceea ce privește dragostea și iubirea și care nu prea sunt în concordanță cu conceptul de „iubire platonică”, curată, nevinovată, deci fără de relații sexuale. În suita aproximativă a operelor platiniciene, afirmă Constantin Noica, Lysis ocupă un loc destul de incert și controversat de către comentatorii moderni. Aceasta întrucât se remarcă o neconcordanță între factura compozițională a dialogului și orientarea speculativă ce-i este specifică [4, p.235].

Nici Socrate, nici Platon cu toate că ambii sunt primii mari reprezentanți ai filosofiei morale, nu au fundamentat-o ca pe o disciplină filosofică luată aparte. Acest lucru l-a făcut cel mai genial discipol al lui Platon – Aristotel. Anume dânsul este fondatorul Eticii ca știință filosofică despre morală, ca teorie a moralei. Bineînțeles că Aristotel nu a început această creație pe un loc gol, dar bazându-se pe cele făcute de Socrate și Platon.

Moralitatea lui Aristotel, ca și a altora din timpurile sale (Platon, în primul rând), poate fi caracterizată ca contraversată. Or, pe de o parte, dânsul este

fondatorul eticii considerând-o ca filosofie practică, în contraversă cu prima filosofie (metafizica) și cu filosofia teoretică, pe de altă parte, consideră că sclavii, femeile nu sunt oameni. Oameni sunt numai cetățenii sau cei ce se ocupă cu politica or, omul este un animal politic. Aristotel, fiind educatorul (tutorele) lui Alexandru Macedon, nu l-a susținut în tendințele lui războinice, ceea ce este un lucru moral. Ca rezultat a fost îndepărtat de Alexandru și nu mai putea da sfaturi ce i-ar fi influențat comportamentul și deciziile pe care acesta le lua. Salutabilă este și atitudinea lui Aristotel față de adevăr – „Platon mi-e prieten, dar adevărul e mai presus”.

Filosofii din epoca elenistă considerau, în majoritatea lor că etica este cea mai importantă (din cele trei) parte a filosofiei sau chiar nucleul ei. Vorba e atât despre stoicism, cât și despre Epicur și epicureici, epicurism.

Dintre filosofii romani aș vrea să-i accentuez în acest aspect pe Ciceron, dar mai ales, pe Seneca. Ultimul a fost educatorul împăratului minor Neron și practic, pe o perioadă de cinci ani, a fost împăratul informal al Imperiului Roman. Concepțiile lui morale, multe dintre care le putem găsi în Noul Testament, i-au servit lui F. Engels pentru a-l numi pe Seneca „unchiul creștinismului”.

Printre multiplele sale teze morale, aprobate practic de majoritatea, era și una care condamna bogăția. Nu face să depui atâtea eforturi pentru a agonisi averi, mai bine e să folosești acel timp pentru a te perfecționa spiritual, studiind filosofia. Între timp, conducând practic Imperiul Roman, el deveni cel mai bogat om din Roma. La reproșul oponentilor că el face altceva decât bine scrie, Seneca răspunde: ce înseamnă un individ care nu procedează bine, în comparație cu foarte mulți care procedează moral, după cum eu îi învăț, arătându-și prin acest răspuns ipocrizia și amoralismul. Multe eforturi, scria el, trebuie depuse pentru a-ți crește bogăția, dar și mai multe pentru a o apăra sau proteja. Rivalii săi l-au defăimat în fața împăratului și el a fost învinuit de participare la un complot de curte. A fost exilat la una din moșiile sale în provincie, unde peste un an și-a pus capăt zilelor. Astfel pare că s-a realizat ceea ce el prezicea celor care depuneau eforturi pentru a deveni bogați, și față de le înșăși.

Preafericitul sau Sfântul Aurelio Augustin, milita pe toate căile în favoarea moralei creștine a iubirii și a iertării universale, morală de neîmpotrivire violenței și, practic a neîmpotrivirii răului. Milita împotriva războiului și la întrebarea pusă sieși, ce va fi cu necreștinii, deci cu majoritatea oamenilor din lume după moarte, răspundea pesimist – se vor duce în iad și nu în rai ca credincioșii creștini.

Astăzi, când politica și politicienii se manifestă ca „ceva murdar”, iar politicienilor li se atribuie eticheta de „Machiavellism” atunci ne amintim de concepțiile filosofului italian Niccolo Machiavelli, expuse în lucrarea sa „Principele”, scrisă cu mai mult de cinci sute de ani în urmă. Duhul titanismului renescentist, care a dat naștere unui tip de personalitate puternică, care se impune pe contul indivizilor mai slabi, este pentru Machiavelli, afirmă M. Blumaecranț, întruchipat în figura unui cârmuitor ideal: cu scop bine determinat,

rațional și rece, crud și cu o voință de fier, înzestrat cu șiretenie și perfidie [6, p.3]. Pentru „o mână puternică” Machiavelli teoretic „mătură” orice morală și-i îngăduie orice crimă în numele statului. „Autonomia politicii de la alte sfere ale existenței umane, mai întâi de toate de la morală, primatul intereselor statului asupra intereselor persoanelor și aprecierea foarte joasă a naturii umane ca atare – iată punctele de pornire a filosofiei politice a lui Machiavelli” în interpretarea lui M. Blumaecranț în introducerea la volumul „Machiavelli: lecțiile istoriei” [6, p.3].

Epoca Modernă în Europa dă naștere la mai multe curente etice, la analiza cărora într-un articol de mici proporții, cum este cel de față, este imposibil de purces. Filosoful Benedict (Baruh) Spinoza a scris lucrarea sa filosofică cea mai fundamentală cu genericul „Etica”, dar și la analiza concepțiilor etice propriu zise ale lui, de asemenea nu ne vom opri.

Nu putem face același lucru în ceea ce privește opera pionerului filosofiei clasice germane Immanuel Kant. Anume acest filosof renaște ideea lui Socrate, că omul este valoarea supremă pentru om. Anume Kant formulează Imperativul Categoric. Omul întotdeauna trebuie să fie pentru om scop și nu mijloc. Aceasta e prima ipostază a Imperativului Categoric. Procedează așa, ca și cum maxima acțiunii tale prin intermediul voinței tale, trebui să devină lege universală a naturii. Aceasta e a doua ipostază a Imperativului Categoric. Numai o astfel de interpretare a legii morale, crede Kant, poate să-i asigure acesteia valoarea apriorică, necondiționată și în sensul acesta a regulii obiective [5, p.66].

Un alt filosof care a intrat în istoria gândirii ca un mare, dacă nu cel mai mare, adversar al moralei creștine și al culturii contemporane este Friedrich Nietzsche. „...acest gânditor, afirma K.A. Svasian în introducerea la volumul 1 „Friedrich Nietzsche: martirul cunoașterii”, pe care unii publiciști pasionați îi atribuie aproape la sigur vina pentru ideologia național-socialistă, nicicând nu obosesc să sublinieze – și anume în ciuda conaționalilor – avantajelor originii sale poloneze. Acum să ne străduim a ne închipui sentimentele pe care trebuie să le simtă un oarecare pătaș al ideologiei pomenite la citirea următoarei mărturisiri: „Înzestrarea slavilor îmi părea mie mai înaltă decât a nemților, chiar gândeam că nemții au intrat în rândul națiunilor dotate numai datorită amestecului puternic cu sânge slav” [7, p.44].

Omul contemporan, afirma Nietzsche, este un animal bolnav. A ajuns la așa ceva grație moralei creștine. Supraomul lui Nietzsche din opera sa „Așa-zisa Zarathustra” nu recunoaște nici o normă morală. Lui îi e totul posibil, fiindcă el are o voință puternică spre putere. Voința spre putere în măsură diferită, este proprie tuturor formelor de viață, tuturor oamenilor și într-o enormă măsură – supraomului.

Încă câteva fragmente la alegere și fără comentarii:

„Evreii, fără îndoială, e cea mai puternică, cea mai fermă, cea mai curată rasă prezentă în Europa”, „Gânditorul, pe conștiința căruia stă viitorul Europei, în toate

planurile pe care el le elaborează în privința acestui viitor va lua în considerație evreii – și rușii – ca cu cei mai de nădejde și probabili factori în marea joacă și luptă a forțelor. Ar fi, se prea poate, util și just de a înlătura din țară guralivii antisemiți” [7, p.44]. Toate aceste fragmente ale lui Nietzsche ne arată că ideile acestuia nu coincid, ba chiar sunt și opuse cu cele naziste. Da, unele dintre ideile sale au fost luate de către nașiști, mai ales cele falsificate de sora sa, dar nu pe toate.

Nietzsche are un anumit dar de a prezice ce se va întâmpla cu oamenii în secolul al XX-lea. Filosoful a decedat în anul 1900. El striga despre „răsăritul nihilismului”, despre „epoca războaielor”, războaie monstruoase, distrugeri, explozii. „Începe epoca barbară. Științele vor fi puse în slujba ei”. „Începe vremea bătăliei pentru dominația globului pământesc – ea se va da în numele teoriilor filosofice principale” [7, p.45].

Sigmund Freud nu se considera un filosof și nici nu-i plăcea să-l considere că el este nu numai psihiatru, dar și filosof. Or în realitate el este și filosof și are și urmași filosofi. Prin concepțiile sale despre sexualitatea umană el a lovit în religie și, mai ales, în morala creștină. Baza comportamentului uman este considerată nu conștiința, rațiunea, dar inconștientul sau sinele, care conform opiniei lui, este oprimat de supraeu – societatea cu cultura, și mai ales cu morala sa. Freud vede „libido”-ul în toate activitățile umane, chiar dacă acestea sunt „sublimate”.

„Datul necesității sexuale la om și la animal -, afirmă S. Freud, - este exprimat în biologie prin aceea că la ei se presupune „atrakția sexuală”. Concomitent admit analogia cu înclinația spre a mânca, cu foamea. Corespunzător cuvântului foame marcarea nu este în limba populară; știința utilizează cuvântul „libido” [8, p.5].

Dacă în concepțiile sale Freud blamează morala creștină pentru ipocrizia ei, în viața personală el se manifesta ca un om și savant obișnuit.

Moralitatea filosofilor moldavi contemporani și a creației lor etice. Nu ne vom opri la analiza concepțiilor etice ale filosofilor occidentali contemporani, chiar și a celor ce reprezintă etosul științei. În schimb vrem să analizăm în câteva aspecte filosofii din R. Moldova și moralitatea acestora. Mai întâi de toate însă, este necesar de a preciza pe scurt conceptele de morală, etică și moralitatea.

Morala este una dintre cele mai timpurii forme ale culturii sau conștiinței sociale. Este chemată de a reglementa comportamentul omului în esență sa și este o creație pur umană. O creație a comunităților umane sau a societăților și a eticienilor, moralistilor sau a filosofilor preocupați de problemele moralei. Morala, normele, principiile și imperativele sale sunt asigurate de opinia publică și de conștiința morală a indivizilor umani. Natura moralei este de origine spirituală, dar există obiectiv, obligatorie pentru fiecare membru al colectivității sau societății. Ea este schimbătoare în timp și spațiu, în diverse culturi și civilizații.

Etica, știința filosofică despre morală sau teoria moralei, apare la o anumită treaptă a dezvoltării culturii și civilizației. Fondatorul acesteia, Aristotel, o interpreta ca filosofie practică de rând cu prima filosofie și filosofia teoretică. Etica este predestinată

de a fundamenta teoretic valabilitatea și necesitatea pentru activitatea umană a principiilor, normelor, cerințelor și a imperativelor morale. Anume etica demonstrează că unele norme morale nu mai corespund noilor cerințe ale timpului. Etica de asemenea elaborează și fundamentează altele noi. De accentuat însă că numai comunitățile umane, deci societatea le poate aproba și accepta. Or, adevăratul creator al normelor morale este societatea și nu moralisții sau filosofil.

Reieșind din cele relatate, putem ușor concluziona că etica și morala au multe similitudini, dar totuși sunt lucruri diferite. La nivel cotidian însă și nu numai, termenii aceștia sunt utilizați ca sinonime: moral = etic sau morala = etica. Ca sinonim al ambelor se folosește și termenul de moralitate. Dar ce este totuși moralitatea?

Moralitatea, în propria mea viziune, nu este altceva decât reflectarea subiectivă a moralei, a principiilor, normelor și imperativelor proprii acesteia, existente într-o societate și cultură concrete. Reflectarea, chiar și de oglindă, nu este absolut exactă. Individul uman reflectă realitatea, inclusiv și cea morală prin prisma individualității sale. Unele deziderate morale pot fi pentru individul concret, mai preferabile decât altele sau chiar mai convenabile lui în comparație cu celelalte. Moralitatea deci, este subiectivă, dar și obiectivă. Cu cât este mai exactă, cu atât e și mai obiectivă. Moralitatea ca reflectare este însă și subiectivă or, niciodată nu poate fi absolut exactă.

Moralitatea deseori este completată prin intermediul cuvântului „înalță”. Care este semnificația înaltei moralități? Nu e îndeajuns de a mărgini reflectarea moralei în moralitate? Cred că nu și iată de ce. Reflectarea moralei în moralitate poate fi comparată cu cunoașterea de către individul uman a moralei. Cunoașterea moralei de acesta nu înseamnă și un comportament adecvat, deci moral. Majoritatea celor care aleg un comportament inadecvat, deseori chiar și delictiv, știu că nu procedează corect sau bine, dar aceasta nu-i oprește în a face rău, sau de a proceda amoral.

Moralitatea deci poate fi joasă sau chiar malefică, atunci când reflectă incomplet sau fals, nejust morala existentă. Individul uman pentru a avea o înaltă moralitate nu numai că trebuie să cunoască, să reflecte adecvat morala. Necesari mai sunt și să se comporte în concordanță cu cerințele morale cunoscute sau reflectate just, adecvat. Necesare de asemenea sunt și convingerile morale. Dar și acest lucru nu este suficient. Nevoie aici este și de voința fermă de a proceda permanent în concordanță cu normele și cerințele morale.

Moralitatea înaltă cere cunoștințe morale, eforturi permanente zilnice, constante din partea persoanei, a voinței acesteia pentru ca ea să se comporte și să procedeze în concordanță cu normele morale etalon. Difil, poate chiar foarte difil, este acest lucru, dar e necesar.

Oamenii deseori sunt nevoiți de a alege cum să procedeze moral sau nu chiar moral. Fie că din interesul de păstrare a echității sociale, fie din interese familiale,

colegiale, de interes de caritate și omenie, individuale sau colective persoana este nevoită deseori de a încălca anumite norme morale. Care nu ar fi însă motivele, omul trebuie să tindă de a proceda moral în interese colective și nu a celor egoiste și personale.

Omul, cu o înaltă moralitate, sincer re trăiește toate eșecurile sale în acest domeniu și se străduie să nu le mai repete. Înalta moralitate se aseamănă cu credința. Credinciosul adevărat mereu își reproșează că nu poate îndeplini completamente cerințele divine și-și cere iertare de la divinitate pentru acest lucru. Asemenea și omul cu înaltă moralitate permanent își analizează comportamentul său pentru a evita măcar în viitor acele lacune morale pe care el le-a avut sau își închipuie că le-a admis.

Ne reîntoarcem la moralitatea filosofilor moldavi contemporani și creațiile lor etice. Constatăm că problema moralei, eticii și a moralității este una mai mult sau mai puțin permanentă. Ași evoca aici preocupările colectivului catedrei Filosofie și bioetică de la Universitatea de Medicină și farmaceutică „Nicolae Testemițeanu”, ultima culegere datează cu 2018 [9]. Colectivul acestei catedre mai mult de douăzeci de ani se ocupă cu problematica bioetică, mărturie – Conferințele Internaționale, rezultate cu culegeri și participările membrilor catedrei la diverse conferințe și simpozioane din alte țări. Susținerea de teze de doctor și doctor habilitat pe aceste probleme la fel demonstrează succesele catedrei în domeniul dat. Se poate vorbi chiar și de Școala moldavă în bioetică.

Filosoful Valeriu Capcelea a elaborat câteva manuale și destule publicații pe problematica etico—morală în țară și peste hotare, deci pe probleme generale și particulare ale științei Etica. Filosofii moldavi abordează și problematica morală ce ține de morală și moralitate în epoca globalizării. Autorul acestui articol unul dintre primii, dacă nu chiar primul, în 2000-2001 a folosit termenul de Etică Ecologică Globală și a descris unul din primele modele ale acesteia [10-13].

Elaborarea modelelor, a manualelor, monografiilor, articolelor și a școlilor etice cred că este numai primul pas. Următorul constă în promovarea ideilor și concepțiilor etico-morale în rândurile tineretului și a întregii populații din R. Moldova pentru constituirea conștiinței morale. Mai greu este de a educa oameni morali cu o înaltă moralitate deci cunoscători, convinși și militanți în activitatea practică de zi cu zi.

Pentru îndeplinirea celor propuse necesar este ca însăși filosofii, autorii concepțiilor, monografiilor, cărților și articolelor etice singuri să fie de o înaltă moralitate. Să fie un exemplu vizibil și consecvent, convingător pentru toți ceilalți.

Suntem noi oare un astfel de exemplu? Nu sunt sigur. Oare întotdeauna noi suntem cu adevărat la înălțimile moralității, demni de a fi exemple pentru alții în această privință? Suntem întotdeauna morali și onești față de colegii noștri, de studenții și ceilalți care învață de la noi? Oare întotdeauna suntem obiectivi când punem note studenților sau apreciem pe alții? Oare întotdeauna suntem verticali,

cu demnitate și onestitate învățându-i pe alții? Oare avem întotdeauna o poziție fermă în apărarea intereselor și a drepturilor cetățenești ale altora? Oare nu deseori devenim lași și nu apărăm colegii în diverse calomnii și bârfeli? Eu îmi pun aceste întrebări și nu caut a mă îndreptăți. Puneți-vile și voi personal, răspundeți-vă onest și atunci încercați să faceți ceea ce trebuie să facem în domeniul eticii, moralei și moralității înalte.

Moral este ca filosofii, intelectualii în general să se ocupe cu politica? Să se implice și să nu fie apolitici? Omul apolitic, omul care nu se implică, nu apără pe alții, nu le lămurește acestora cum ar trebui să acționeze de partea adevărului, ce fel de om este? Numai nu moral.

Dați să ne amintim de Eminescu și publicistica lui, de Nicolaie Iorga și asasinatul lui și de mulți, muți alții care s-au implicat, au pierdut, au învins și nu s-au dat la o parte de nevoile oamenilor și a neamului. După cum afirmă profesorul, doctorul în drept Alexandru Amititeloaie: „Domeniul politic, practica guvernării, sunt prezente în aria de preocupări a tuturor marilor spirite ale umanității, indiferent în ce ramură a științei se afirmă sau își canalizează eforturile creatoare. Explicația constă în aceea că actul de creație științifică, culturală sau artistică este menit să facă viața omului mai bună, mai frumoasă, mai plină și chiar mai interesantă. Dar un asemenea obiectiv depinde, în mare măsură, și de modul cum este guvernată societatea, de câtă satisfacție este în stare puterea politică să creeze în plan social și în ce măsură reușește ea să vină în întâmpinarea orizontului de așteptări ale maselor largi de cetățeni” [14, p.375].

Moralitatea filosofilor se înscrie și în problematica noii filosofii – ecosofia sau înțelepciunea ecologică. Aceasta are în centrul ei de atenție omul și problematica lui fundamentală: natura, lumea, universul [].

Concluzii

Filosofii sunt formatori de personalități prin activitățile și prin scrierile lor etico-morale, inclusiv. Fiind autori remarcabili a diverse opere etice, chemate să-i facă pe oameni mai morali, deci mai buni, numeroși filosofi nu sunt deloc la înălțimea cuvenită, ba chiar deseori devin și amoral.

Moralitatea este o reflectare subiectivă a moralei existente într-o cultură sau alta, într-o epocă istorică sau alta. Înalta moralitate presupune cunoașterea moralei și a normelor, principiilor și imperativelor acesteia. Necesare sunt și convingerile morale căpătate grație cunoștințelor. Înalta moralitate mai presupune și voința permanentă de a activa practic în concordanță cu cerințele morale, cu interesele colective și personale ale altora și nu în interesele proprii egoiste.

Filosofii sunt cu adevărat morali când se implică în practica socială, inclusiv și cea ce ține de politică, apărând interesele fundamentale ale maselor largi de cetățeni și a intereselor naționale de moment, dar mai ales de perspectivă.

Bibliografie:

1. Noica Constantin. Interpretarea la Hippias Minor // Platon Opera II. Editura Științifică și Enciclopedică, - București, 1976, 434p.
2. Platon. Dialoguri. Traducere de Cezar Papacostea. Editura IRI, București, 1995, 389p.
3. Platon. Lysis // Platon Opera II, Editura Științifică și Enciclopedică. București, 1976, p.213-234.
4. Noica Constantin. Note // Platon Opera II, Editura Științifică și Enciclopedică. București, 1976, p.235-248.
5. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. Издательство „Наука”. – Москва, 1973. -535с.
6. Макиавелли Никколо. Государь. „Эксмо-Пресс” Москва „Фолио” Харьков, 2001. -656с.
7. Ницше Фридрих. Сочинения в двух томах. Том 1. Издательство „Мысль”. - Москва, 1990. -832с.
8. Фрейд Зигмунд, „Я” и „Оно” Труды разных лет. Книга 2. „Мерани”, Тбилиси, 1991. -428с.
9. Sănătatea, Medicina și Bioetica în societatea contemporană: Studii inter și pluridisciplinare. Materialele conferinței Științifice internaționale 16-17 noiembrie 2018, - Centrul Editorial Poligrafic „Medicina”. – Chișinău 2018.
10. Sîrbu Ion. Etica ecologică globală: probleme și realizări // Ecologia, Etica, Morala, Materialele Simpozionului Științific internațional. Editura ȘEAREC-COM, Chișinău, 2001, p.14-44.
11. Sîrbu Ion Etica ecologică globală: probleme și realizări. // Ecologia, Etica, Morala. Materialele Simpozionului șt. internaț. Ed. ȘEAREC-COM, Chișinău, 2001, p. 14-44.
12. Sîrbu Ion. Etica ecologică globală și dialogul civilizațional: Aspecte epistemologice și de Securitate. // Studia Securitatis Security Magazine, T. IX, Nr. 3, Sibiu, 2015, p. 159-168.
13. Sîrbu Ion. Unirea și securitatea națiunii române în viziunea umanismului etnic și ecologic. // Unitatea limbii și culturii române. Lucrările Congresului internațional al culturii române. Ed. I., Academia Română- Filiala Timișoara, 2018, p. 339-352.
14. Amititeloae A. Studii nonconformist de drept constitutional. Ed. DANASTER, Iași 2018, 390 p.
15. Sîrbu Ion. Noua filosofie și securitatea. // Revista Militară, Nr. 1(19), Chișinău, 2018, p. 52-61.

PRACTICI ALE FILOSOFĂRII DIALOGICE

Alexandru COSMESCU, dr.

S. Filosofie, Institutul de Istorie. Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir”

In the present text, I propose an analysis of the dialogic practice of philosophizing, which comes from the Socratic tradition of inquiry. And a brief phenomenological analysis of some of these practices and changes in the context of the Information Age .

Keywords: philosophizing, dialogue, philosophical practice, mindfulness.

Fenomenologia încearcă să scoată la iveală structuri apriorice ale experienței – care sunt accesibile, în fond, în mod anistoric. Cu toate acestea, materialul pornind de la care ea detașează aceste structuri și le examinează este cel al experienței cotidiene, ancorată anume în concretul istoric. Or, la acest nivel putem descoperi, prin analiză și efectuarea de distincții, specificul fenomenelor cu care avem de a face „în primă instanță și cel mai adesea”. O serie de dispozitive și practici apărute în contextul Erei Informaționale modifică radical raportarea noastră la limbaj, la trupul propriu și la alteritate. În cele ce urmează, vom prezenta o analiză fenomenologică succintă a câtorva dintre aceste practici și modificări.

1. Smartphone-ul conectat la internet și disponibilitatea continuă pentru celălalt

Smartphone-ul se prezintă, în primă instanță, ca dispozitiv ce permite comunicarea, adică împărtășirea, „punerea împreună” a experienței în mod intersubiectiv. Diferența fundamentală în raport cu telefonul simplu, inclusiv în raport cu primele telefoane mobile, ține de tipul de lucruri care pot fi comunicate celuilalt, precum și de accesul la un câmp practic nelimitat de „date” – internetul și rețelele sociale. Un trup dotat cu smartphone nu este, în acest sens, niciodată izolat, indiferent de distanța sa obiectivă în raport cu alte trupuri sau de posibilitatea redusă de a comunica cu cei din mediul său imediat. Smartphone-ul se prezintă ca dispozitiv ce face posibilă comunicarea în *orice* circumstanțe, cu singura precondiție a accesului la rețea.

Vom încerca să evidențiem, în continuare, fenomenologic, câteva niveluri ale experienței smartphone-ului, ținând cont de diferitele tipuri de raportare intențională prezente în utilizarea acestuia, ghidându-ne de maniera de analiză fenomenologică recomandată de Lester Embree [1]. Ne vom concentra, îndeosebi, asupra funcției lui de *comunicare*, asupra smartphone-ului ca obiect prin intermediul căruia ne prezentificăm o persoană absentă din mediul nostru imediat și asupra modificărilor pe care le introduce această funcție în structura relațiilor interpersonale și a raportării la lumea experiențială. Vom face abstracție, în studiul de față, de alte funcții ale smartphone-ului, inclusiv de cea de facilitare

a orientării, instrument pentru producere de imagini etc., precum și, în mare măsură, de funcționarea lui ca ustensil ce facilitează comunicarea vocală, pe care le lăsăm pentru ulterioare analize fenomenologice. Semnalăm, deocamdată, un excelent articol al lui Christian Ferencz-Flatz [2] care examinează o problemă tangență cu a noastră, cu anumite segmente de suprapunere.

Nivelul fundamental, care le face posibile pe toate celelalte, este cel al experienței întrupate a utilizării smartphone-ului. Smartphone-ul se prezintă, în primă instanță, ca „obiect” – obiect de dimensiuni care îl fac comod pentru purtat cu sine. Este optimizat ca ustensil pentru două tipuri fundamentale de utilizări: una „pasivă” – a fi purtat de către subiect asupra sa, în buzunar sau în geantă – și una „activă”, care constă în manipularea sa, ținându-l în mâini. Smartphone-ul, spre deosebire de alte dispozitive, este optimizat pentru ambele: a fi purtat cu sine cu necesitatea minimă a unor obiecte suplimentare (geantă, husă etc.) și a fi ținut în mână pentru a-l utiliza în mod activ – a-l manipula tactil, corelându-l cu o apariție vizuală adecvată a imaginilor proiectate pe ecran, sau apropiindu-l de ureche, obraz sau gură pentru apariții perceptuale auditive ori facilitarea vorbirii. Or, anume faptul „optimizării” prin dimensiuni și prin netezimea suprafeței (o altă distincție în raport cu primele telefoane mobile) este ceea ce permite ca însăși experiența tactil-vizual-auditivă a smartphone-ului să se „șteargă”, să nu atragă atenția asupra sa – ceea ce pertinenta analiză heideggeriană a ustensilului în *Ființă și timp* [3] demonstrează în mod clar cu privire la orice obiect-ustensil. Un ustensil este utilizat într-un context anume, cu un scop anume – iar ceea ce face el posibil este realizarea scopului său. Doar un ustensil problematic atrage atenția asupra sa ca ustensil – atunci când se strică, de exemplu. Smartphone-ul *funcțional*, prin netezime și dimensiuni potrivite pentru a fi ținut în mână – nici „prea mic”, pentru că altfel ceea ce apare pe ecranul său ar fi distins cu dificultate, nici „prea mare”, pentru că altfel ar deveni „incomod” pentru a fi dus la ureche sau „prea greu” – face posibilă apariția a *altceva*.

Respectiv, smartphone-ul permite un contact cu alteritatea – și apariția celuilalt – chiar dacă celălalt nu este de față, în carne și oase, *in propria persona*, în contextul nostru imediat. Celălalt ne apare *prin ceea ce ne scrie*, în cazul mesageriei, inclusiv al mesageriei prin intermediul rețelelor de socializare, *prin vocea lui*, în cazul în care „vorbit cu el la telefon” sau *printr-o imagine vizuală*, în cazul trimerii de fotografii sau al video-chat-ului. Ceea ce ne apare efectiv este un text, o imagine sau o succesiune de sunete; în ceea ce ne este efectiv dat perceptual, îl apercipem pe celălalt, prezentificându-l, „făcându-l prezent” chiar dacă nu este prezent în același mediu. Făcându-l prezent ca mod de conștientizare a absenței sale, care depășește această absență, încercând s-o anuleze. Mediul imediat al trupului care utilizează un smartphone este marcat de absența celuilalt, a celui cu care se intră în contact; ceea ce este prezent

efectiv este propriul trup, alte obiecte perceptuale, eventual alte trupuri, și smartphone-ul însuși, care, printr-un efect de mediere, îl aduce pe celălalt ca parte a mediului nostru imediat. Desigur, nu pe celălalt „în trup”, ci o *urmă* a prezenței celui alt – scrierea, vocea sau imaginea – în care îl *experimentăm în mod indirect*. Același lucru este valabil și pentru celălalt, ca ființă întrupată în mediul său imediat; noi nu suntem prezenți pentru el, decât în același mod în care este el prezent pentru noi – prin text, sunet sau imagine – și devenim doar în acest mod, mediat, parte a mediului său. Prin smartphone, avem acces la celălalt absent, cu posibilitatea prezentificării lui prin urme textuale, vizuale sau auditive – dar niciodată tactile, tactilul solicitând co-prezența în același mediu, în contact imediat.

Faptul că subiecții implicați într-o interacțiune mediată de smartphone nu sunt prezenți în același *Umwelt* introduce o schimbare atât în raportarea lor unul la celălalt, cât și la mediul însuși. În funcționarea atențională tipică, noi ne focusăm, în general, pe un element al mediului nostru care ne preocupă, lăsând restul să fie fundal pentru noi – elementele de fundal pot să se impună atenției noastre, să reclame o înturnare spre ele, dar, dacă acest impuls al lor nu este suficient de intens, le neglijăm, în mare parte, pe durata preocupării noastre față de tema primară, obiectul prioritar al atenției și interesului. În cazul comunicării mediate prin smartphone, obiectul interesului nostru este absent din mediul nostru imediat, prezent nouă „în carne și oase”, din *Umwelt*. Ceea ce ne preocupă nu este acolo decât în măsura în care este prezentificat, și este prezentificat prin concentrarea atenției pe obiectul cu ajutorul căruia îl prezentificăm – ecranul smartphone-ului, care este, la rândul său, *parte a obiectelor efectiv experimentate* în experiența directă. În acest sens, ceea ce este efectiv prezent pentru noi în mediul imediat încetează să devină obiect de interes primar – inclusiv oamenii care ne înconjoară – iar ceea ce ne interesează este celălalt, absent.

Mecanismul prin care se întâmplă această reorientare a atenției este „notificarea” – vibrația sau sunetul smartphone-ului, care ne atrage atenția că „ceva se întâmplă” într-un alt mediu decât cel în care suntem imersați – altcineva „ne scrie” sau „ne sună”, încearcă să intre în contact cu noi. Putem „ceda” imediat tentației de a scoate smartphone-ul din buzunar – în cazul în care suntem într-o situație care nu reclamă atenția noastră totală sau atunci când considerăm că celălalt are ceva important să ne spună. Dar o facem, din deprindere, chiar și atunci când suntem cu alții, imersați într-o conversație, sau prinși în altă activitate – atunci când simțim vibrația smartphone-ului lângă coapsă, mai ales atunci când ea se repetă, ea ne incită să vedem ce se întâmplă. „Apelul telefonic” continuu al cuiva care „ne sună” se impune cu atât mai pregnant, indiferent dacă e sonor sau nu; atunci când e sonor, diferența e că ceilalți sunt și ei conștienți de faptul că cineva – absent – încearcă să intre în

contact cu cineva care e prezent pentru ei în carne și oase, iar destinatarul acestei notificări este conștient de caracterul ei „public”, accesibil intersubiectiv, de parte a mediului comun, a lumii experiențiale comune. Stimulul tactil-auditiv al smartphone-ului vibrând este parte a mediului nostru imediat. Adică, ceva se întâmplă în mod efectiv în preajma trupului nostru, în câmpurile noastre senzoriale, atrăgându-ne atenția. „Notificarea” se constituie astfel drept parte a mediului nostru care atrage atenția asupra ei pentru a o reorienta, ulterior, spre altceva decât ea: un semnal. Notificarea se integrează, în mare măsură, fenomenologiei „apelului” sau „chemării”: celălalt ne „cheamă” spre o anumită interacțiune, posibilă numai în măsura în care atragem atenție chemării, îi „cedăm”, întrerupem ceea ce facem și ne reorientăm spre celălalt, prezentificându-l în experiența mediată – făcându-l parte, în absența lui, a „ceea ce se întâmplă aici și acum”.

În mod normal, suntem într-o situație de incertitudine atunci când vibrația smartphone-ului se constituie pentru noi în „notificare”. Avem doar o anticipare vagă a faptului-că-celălalt-vrea-să-ne-comunice-ceva. Nu știm neapărat cine este acest celălalt – în cele mai dese cazuri, sistemul de notificări este același pentru toate „contactele” din listă. Nu știm nici ce vrea să ne comunice. Pur și simplu, este „altcineva” – posibil cineva apropiat, posibil cineva cu care nu avem nicio relație intimă, posibil agentul unei companii de publicitate – care vrea să ne comunice „ceva” – poate ceva important pentru el, poate ceva important pentru noi, poate ceva neutru – și nu avem cum să umplem aceste anticipări vide decât scoțându-ne mobilul din buzunar și „verificând” ce tip de notificare ne-a apărut pe ecran – din partea cui e, previzualizând primele cuvinte ale ei. Și, de obicei, dacă tot am „cedat” tentației de a verifica, cedăm și tentației de a răspunde, a ne angaja într-un schimb intersubiectiv cu celălalt.

Acest lucru se accentuează cu atât mai mult prin decalajul dintre *Umwelt*-urile subiecților. Niciunul dintre noi nu știe cu siguranță în ce mediu și în ce situație este celălalt. Singurul lucru pe care îl știm, din experiența proprie cu smartphone-urile, este că, atunci când cineva îți scrie, primești o notificare. Deci, asumăm că celălalt este conștient de faptul că îi scriem, iar faptul că nu ne răspunde imediat poate fi motivat fie de faptul că nu ne *poate* răspunde, fie de faptul că nu *vrea* să ne răspundă. În mod normal, într-o situație în care utilizarea smartphone-urilor este social acceptabilă, tindem să credem că *nu vrea* să ne răspundă – că preferă să se ocupe de altceva decât să aibă de a face cu noi. De aici și tentația de a răspunde imediat, mai ales celor apropiați, cu atât mai mult că ei văd dacă suntem *online* sau nu, adică dacă avem posibilitatea de a vedea mesajul lor sau nu. Or, dacă am verificat mesajul primit, în majoritatea serviciilor de mesagerie celălalt este și el notificat cu privire la faptul că mesajul a fost „văzut”. Iar în acest caz avem tentația să presupunem că celălalt ne ignoră – pentru că nu știm în ce situație e decât dacă ne scrie sau – o altă posibilitate

oferită de smartphone – ne trimite o imagine instantanee a mediului său. Respectiv, mai ales în comunicarea cu cei apropiați, avem tentația unei „disponibilități continue” pentru celălalt, atât timp cât avem smartphone-ul la noi – și tindem să-l avem alături în practic orice circumstanțe, inclusiv atunci când ne întindem să dormim. A nu fi disponibil pentru celălalt a devenit, practic, semnul unei respingeri.

Respectiv, utilizarea smartphone-urilor înfăptuiește o restructurare a relației întrupate a subiectului cu mediul său. Prin ceva prezent ca parte a mediului, poate fi prezentat, într-o experiență indirectă, ceva care nu este prezent în carne și oase pentru subiect – pe baza unui obiect conceput special pentru a fi mereu accesibil, mereu comod de purtat. Acest obiect *atrage atenția asupra sa*, prin notificări, doar în cazurile în care *celălalt* ni se adresează. În același timp, în măsura în care smartphone-ul este funcțional, *anticipăm continuu* posibilitatea de a fi contactați de celălalt, ba chiar o așteptăm și o dorim. În habitualitatea comunicării prin smartphone, ajungem să anticipăm – sau să actualizăm – practic în orice moment o rupere de mediul nostru imediat, de *Umwelt*, focusându-ne pe cineva care nu este prezent imediat pentru noi, ci doar prezentificat prin text, sunet sau imagine. Respectiv, smartphone-ul se prezintă ca ustensil pentru „aducerea-acolo-pentru-noi” a ceva care nu este acolo, ci, eventual, dorit în apropiere – ca ustensil ce permite comunicarea cu celălalt fără a reclama prezența împreună în același mediu, deci făcând abstracție de mediu, respectiv, focusându-ne pe persoană *în detașare* de mediul ei și de mediul nostru propriu.

2. Practicile de tip *mindfulness* și cultivarea atenției față de trupul propriu

Practicile de tip *mindfulness* sunt ancorate în tradiția buddhistă a meditației *vipassana* și, începând cu anii 1980, capătă o răspândire din ce în ce mai mare, inclusiv în mediile psihologice și medicale. Responsabil de noua amploare pe care au căpătat-o ele este, în mare măsură, doctorul american Jon Kabat-Zinn, care a conceput, pentru pacienții săi cu dureri cronice și stress cronic, un curs de 8 săptămâni de *mindfulness-based stress reduction* (reducere a stresului pe bază de *mindfulness*), derivat din propriile sale practici de meditație buddhistă. Rezultatele acestui curs au oferit practicii *mindfulness* baza pentru o ascensiune uimitoare, ea fiind integrată în diferite cure medicale sau psihoterapeutice.

Kabat-Zinn definește *mindfulness* drept „conștientizare deschisă, moment-cu-moment, fără a judeca” [4, p. 24]. Sub această formă, practica *mindfulness* apare drept surprinzător de aproape de tipul de atenție față de experiență pe care îl reclamă fenomenologia. Acest lucru a fost remarcat de mai mulți autori, care interpretează inclusiv practica de *mindfulness* drept propedeutică pentru educarea atenției fenomenologice [5].

Ce este conștientizat, în mod normal, în practica *mindfulness*? Prima formă de practică recomandată de obicei în cadrul cursurilor în formatul propus de Kabat-Zinn este numită *body scan*, „scanarea corpului”. Această formă de practică atențională provine din tradițiile de meditație *vipassana*, unde o meditație similară este predată în cadrul unor cursuri intensive de 10 zile, petrecute în tăcere, cu mai mult de 10 ore pe zi de cultivare a atenției față de trupul propriu. Trupul propriu este unul dintre obiectele de bază ale practicilor atenționale în tradiția buddhistă, dar, în măsura în care atenția față de el este specifică oricărei ființe întrupate capabile de reflecție, putem face abstracție, cel puțin temporar, de contextul religios în care a apărut acest gen de practică de sine.

Contextul experiențial în care este învățată *body scan*, atât în cadrul mai intensiv al cursurilor de meditație buddhistă, cât și în cel, mai relaxat, al cursurilor organizate de Jon Kabat-Zinn, este următorul: un grup de persoane, interesate de această practică, din diverse motive – medicale, psihologice, spirituale – sunt adunate într-o cameră. Este prezent și un instructor, despre care se presupune că are experiență extinsă atât cu practica solitară, cât și cu predarea ei altora. Instructorul li se adresează participanților, sugerându-le să adopte o poziție comodă, pe care ar putea s-o mențină mai mult timp (deci practica apare, din start, în context intersubiectiv – atât prezența instructorului, cât și a celorlalți participanți la curs; este poziționată ca ceva ce „faci de rând cu alții”, chiar dacă este ceva ce „faci tu cu tine însuși”). În cursurile lui Kabat-Zinn, *body scan* este practicat, de obicei, întins pe jos; în cursurile de *vipassana* – în poziție așezat, fie pe podea, în manieră orientală tradițională, cu coloana vertebrală dreaptă, fie pe un scaun, pentru cei care nu s-au deprins să stea pe durate lungi de timp așezați pe podea. Respectiv, în termeni husserlieni, este vorba de o situație kinestetică a trupului într-o stare de „liniște” sau „nemișcare” – o „abținere de la mișcare” care este ea însăși o asumare a unei poziții și o menținere a ei. Trupul care stă întins sau așezat este *așezat* în această poziție – la îndemnul instructorului, pe un fundal de încredere și anticipare a ceea ce urmează, a „transmiterii” unei practici considerate mijloc de a înțelege și a accepta ce se întâmplă cu tine, utilizată de zeci de mii de persoane înaintea ta, timp de 2.500 de ani (practica este, de obicei, prezentată cu referire la textele tradiționale buddhiste). Deci, participantul anticipează că această practică „funcționează” – altfel nu ar fi transmisă și predată – și, indiferent dacă are sau nu scopuri explicite, are o conștientizare vagă a posibilității ca această practică să „ajute” la ceva: de obicei, în cazul cursurilor lui Kabat-Zinn, la crearea unei noi raportări la durerea fizică cronică, iar în cazul cursurilor de *vipassana* – la restructurarea dispoziției afective fundamentale a subiectului, cultivând detașare și „vedere clară” a lucrurilor.

Practica însăși este prezentată într-o serie de instrucțiuni adresate astfel unei colectivități de subiecți întrupați care au adoptat o atitudine kinestetică neutră –

oprindu-se din preocupările lor obișnuite, perceptuale sau manipulative, care, în general, implică mișcarea. În condiții de nemișcare și, mai ales, atunci când urmează instrucțiunea de a închide ochii, ceea ce se profilează în primul rând sunt datele senzoriale prezente nouă în mod pasiv, fără a face un efort special pentru a le percepe – cele tactile și auditive – pe fundalul mereu aperceput al trupului propriu, de care suntem conștienți moment-cu-moment, și al fluxului original al trăirilor – gânduri, reacții emoționale, amintiri suscitade de acestea, așteptări etc. Următoarea serie de instrucțiuni, ce vizează efectuarea propriu-zisă a practicii, sugerează o serie de reorientări atenționale, care implică apropieri uimitoare de descrierea pe care o face Husserl reducției fenomenologice.

Practica de *body scan*, după cum sugerează însuși numele care i-a fost atribuit, implică o „scanare a trupului”, parte cu parte, conștientizând senzațiile prezente în fiecare membru, așa cum sunt ele efectiv trăite în momentul acestei orientări a atenției. „Instrumentul” pentru „scanare” este atenția, concepută în termeni de *mindfulness* în baza definiției deja citate: o conștientizare deschisă, orientată spre ceea ce este prezent moment-cu-moment, fără a judeca (adică fără a evalua pozitiv sau negativ) conținutul a ceea ce este prezentat. „Abținerea de la judecare” este, practic, un analog al *epoche* propuse de Husserl drept prim pas al reducției fenomenologice: în cazul lui Husserl, era vorba de abținere de la a lua lucrurile drept „existente obiectiv” pentru a vedea felul în care ele sunt efectiv constituite. În cazul practicii *mindfulness*, abținerea se face în raport cu două aspecte. Primul este evaluarea drept „bine” sau „rău” a ceea ce se întâmplă (dat fiind că ceea ce formează obiectul atenției – senzația – este *deja prezent în câmpul experiențial*, deci „existența” ei nu este una „obiectivă”, ci interpretabilă în termeni de atestare experiențială – ceva este *efectiv simțit*, deci prezența acestui „ceva” nu poate fi neglijată, dar nici considerată „obiect autonom”). Al doilea îl reprezintă o abținere de la tendința naturală a minții de a se direcționa spre alte obiecte ale preocupării, trecute sau viitoare – amintirile sau așteptările – sau de a comenta în mod discursiv ceea ce se întâmplă. Practica *body scan* reprezintă o încercare de a disciplina mintea, astfel încât ea să stea cu ceea ce îi este efectiv prezent, în acest caz – senzațiile corporale.

Aceste paralele ale practicii *mindfulness* cu fenomenologia au fost remarcate într-o lucrare de pionierat în domeniul cogniției întrupate, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, publicată în 1991 de F. Varela, E. Rosch și E. Thompson. Or, acești cercetători erau familiari, în principiu, cu textele publicate de E. Husserl în timpul vieții, nu cu manuscrisele de cercetare publicate ulterior în colecția *Husserliana*. Textele cu caracter mai mult programatic publicate de Husserl în timpul vieții nu conțin bogăția de detalii cu privire la experiența întrupată pe care o conțin manuscrisele, și nici o discuție susținută a reflecției fenomenologice ca metodă întrupată, efectuată ca act în *interiorul fluxului* de un subiect întrupat care încearcă să se focalizeze

asupra diferitor straturi ale experienței sale globale. Respectiv, pentru autorii *The Embodied Mind*, fenomenologia husserliană sau heideggeriană rămânea o activitate teoretică, apărută *post factum* în raport cu experiența, care nu are cum să prindă bogăția de detalii ale acesteia. Pentru acești autori, metoda care permite accesul la experiența trăită *exact în felul în care este ea trăită* e anume *mindfulness*, pe care ei o analizează ca formă de *reflecție întrupată*, în opoziție cu *reflecția destrupată* pe care i-o atribuie lui Husserl și Heidegger (nu și lui Merleau-Ponty, în a cărei descendență se revendicau la momentul publicării volumului). Din această perspectivă a reflecției întrupate, întrebarea centrală pe care și-o pun autorii este „cum este dată în mod efectiv în experiență relația dintre minte și corp, ce forme ia și cum se dezvoltă aceasta” [6, p. 30], o formă de reflecție care pornește de la subiectul întrupat și în cazul căreia orice propoziție teoretică cu privire la natura experienței trebuie verificată anume experiențial, prin atestarea ei chiar în interiorul fluxului experienței. Or, din perspectiva autorilor, tocmai *mindfulness* este instrumentul care permite acest lucru. Conform evaluării lor entuziaste, e ca și cum fenomenologia și-ar fi descoperit, în sfârșit, instrumentul de lucru care ar transforma-o din simplă speculație teoretică în „știință a experienței”.

Considerăm regretabil faptul că, practic din momentul instituirii acestei noi paradigme de cercetare, ea s-a bazat pe o familiaritate insuficientă cu manuscrisele lui Husserl. Cel puțin doi dintre autorii volumului – Varela și Thompson – la o lectură ulterioară a manuscriselor husserliene, și-au reevaluat atitudinea față de fondatorul fenomenologiei, descoperind că ceea ce considerau ei că îi lipsește era de fapt prezent în manuscrisele de cercetare. Sperăm că o familiarizare mai profundă cu manuscrisele husserliene ar preveni erori similare în judecata specialiștilor în domeniu și presupunem că volumele aflate în curs de pregătire pentru publicare, în ultimii ani, în seria *Husserliana* ar putea genera o reevaluare radicală a relevanței lui Husserl în domeniul filosofiei și științelor cognitive.

Revenind la practica *body scan* și similaritățile ei cu practica fenomenologică, instrucțiunile pentru *body scan* sunt oferite verbal și sugerează orientarea atenției spre o parte a trupului, așa cum este ea efectiv simțită în acel moment – în varianta practică în cursurile de *vipassana*, creștetul capului; în varianta predată de Kabat-Zinn, talpa stângă – și conștientizarea senzațiilor prezente în acea parte a trupului: căldură, răceală, durere, atingere, mâncărime etc. Aceste senzații sunt conștientizate non-verbal, într-o atitudine reflexivă. Printr-o reorientare a atenției, ele sunt luate drept obiect al conștiinței *asa cum survin în acel moment*, în detaliile lor, fără a fi luate drept *obiect autonom*. După o perioadă scurtă de orientare asupra senzațiilor din zona respectivă, atenția este reorientată spre zona imediat adiacentă, unde practicianul „zăbovește” pentru alte câteva secunde, apoi reorientată din nou, sistematic, spre altă zonă,

până este acoperită întreaga suprafață a trupului. Fiecare reorientare a atenției urmează instrucțiunile verbale ale persoanei care ghidează practicienii în însușirea tehnicii. După încheierea unui „ciclu” de mutare a atenției spre senzațiile din diferite zone ale trupului, instructorul sugerează pornirea unui nou ciclu; fiecare reorientare a atenției practicianului spre o nouă zonă urmează instrucțiunea verbală a celui care ghidează practica. Treptat, după o serie de sesiuni în care participanții sunt ghidați, atunci când s-au familiarizat suficient cu seria de instrucțiuni verbale, ei pot să practice autonom, amintindu-și succesiunea de reorientări ale atenției, fără să fie nevoie de instrucțiunea explicită, pe pași, a „profesorului”.

Ce se descoperă experiențial într-o asemenea practică? În primul rând, experiența de sine a trupului viu, prezența senzațiilor pe toată suprafața tactilă a trupului, dinamica schimbărilor lor, caracterul acestor senzații, continuitatea lor pe tot parcursul experienței întrupate. În fond, practicianul remarcă ceea ce era mereu prezent înainte de reorientarea atenției, dar trăit în mod implicit, neconștientizat – ceea ce este, practic, și intenția fenomenologului: a scoate la iveală ceea ce era implicit în trăirea unei experiențe, dar nevătat în seamă, șters din cauza tipului de obiecte spre care ne orientăm în mod prioritar atenția. În al doilea rând, se remarcă fluctuația obiectelor de interes și dinamica fluxului conștiinței, în care „gândurile”, „amintirile”, „așteptările” survin pasiv-asociativ, de obicei fără vreo implicare activă a eului. Aceste „surveniri mentale” au caracterul fluxului – al impermanenței, numită *anicca* în limbajul buddhist în care a apărut această practică. Tot ceea ce survine experiențial survine în interiorul unui flux, fiind instabil, înlocuit în momentul următor de o altă impresie, care o „reține” pe cea anterioară.

Însăși situația intersubiectivă în care este predată tehnica de *body scan* merită câteva remarci. În primul rând, ceea ce formează obiectul atenției în *body scan* este trupul propriu. El se constituie ca obiect al atenției, dat *la persoana I*, subiectului însuși, ca dativ al manifestării. Trupul este astfel asimilat întregului câmp al experienței; senzațiile trupului sunt obiecte experimentate de rând cu toate celelalte. Cu toate acestea, pentru tipul de atenție specific acestei practici, trupul nu este privit drept corp, ci continuă mereu să aibă caracter de trup propriu. Caracterul obiectual pe care îl capătă suprafața trupului nu se confundă cu caracterul obiectual al corpului fizical: este același tip de obiectualizare care survine în localizarea senzațiilor în cazul atingerii de sine, numai că, în practica de *body scan*, prin evitarea kinestezelor mișcării, atenția este absorbită în stratul tactil-senzorial pasiv, continuu sensibil. Astfel, practica de *body scan* constituie o reducere fenomenologică cu un rol special în sistemul de reducere despre care vorbește Husserl, pe care o putem numi „reducerea la stratul constituit tactil al trupului propriu”, care, în fond, și este unul dintre straturile fundamentale ale experienței – unul dintre cele două straturi

corelative ale experienței propriului trup, alături de experiența kinestezelor (care este pusă între paranteze în cadrul practicii de *body scan*, dar cultivată ca obiect al atenției în alte practici de *mindfulness*, asupra cărora nu ne vom opri în studiul de față din rațiuni de economie de spațiu). Nici nu este de mirare, în acest caz, entuziasmul unor Varela, Thompson sau Depraz, care au descoperit în mișcarea *mindfulness* o formă de a pune în practică o reducere fenomenologică cu un rol valid în eșafodajul fenomenologiei, cultivată mii de ani de practicieni, cu posibilitatea de a scoate la iveală o serie de aspecte ale funcționării întrupate. Putem vorbi fără ezitare aici despre integrarea a două tradiții filosofice – fenomenologia și filosofia experiențială buddhistă – devenită posibilă în condițiile societății bazate pe cunoaștere. Merită citată, în acest sens, o formulă din *The Embodied Mind*: „Doctrinile buddhiste afirmă că sunt pur și simplu observațiile pe care le face mintea atunci când i se permite să observe în mod natural” [6, p. 31]. Aceeași afirmație o putem face și despre tipul de fenomenologie pe care îl găsim în manuscrisele de cercetare ale lui Husserl. Aproximarea dintre aceste două tradiții, verificarea lor reciprocă, preluarea de instrumente de lucru din una sau alta au devenit posibile anume în contextul fluidității gândirii specifice societății contemporane, pierderii dogmatismului, conștientizării avantajelor interdisciplinarității.

Un al doilea aspect ce merită menționat este faptul că, în cazul *body scan*, reorientarea atenției spre ceva dat subiectului întrupat în *experiența proprie* urmează instrucțiunile verbale ale celuilalt, co-prezent. Chiar dacă obiectul asupra căruia practicianul își reorientează atenția este parte a câmpului *său* experiențial *propriu*, și este prin definiție inaccesibil celuilalt, celălalt, prezent și el în acest câmp experiențial, este cel care *ghidează* atenția practicianului spre experimentarea *propriului* trup. Acest lucru ilustrează faptul că *trupul propriu* este constituit, în intersubiectivitate, drept *instanțiere a eidoului „trup”*: trupul meu „încarnează” ceea ce este specific *oricărui* trup pe care îl percep drept similar mie și, respectiv, pot să am încredere că, atunci când celălalt vorbește despre anumite experiențe întrupate, vorbește despre ceva similar cu ceea ce experimentez și eu în mod nemijlocit atunci când sunt atent la senzații, prin definiție inaccesibile simțirii de către celălalt. Astfel, chiar în interiorul practicii, trupul propriu este constituit, atunci când practicianul urmează instrucțiunile persoanei care îl ghidează, drept obiect accesibil intersubiectiv în *limbaj* care nu are caracterul corpului obiectiv. Limbajul este cel care, în termeni heideggerieni, „arată”, „face accesibil”, „pune împreună” *trupul drept trup*, constituindu-l intersubiectiv.

Astfel, în condițiile societății bazate pe cunoaștere, practica *mindfulness* a devenit un puternic aliat al fenomenologiei în încercarea acesteia de a ajunge la o formă de discurs bazat pe experiență care tematizează trupul propriu. Ceea ce reușește ea este punerea în operă a unei reducerii fenomenologice radicale –

reducția la stratul experiențial al simțirii tactile a trupului – care poate fi utilizată drept propedeutică pentru practica fenomenologică, ajutând practicienii să-și asume și să aplice clasicul îndemn husserlian *înapoi la lucrurile însele!*

Referințe bibliografice:

1. Embree, Lester. *Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*. Bucharest: Zeta Books, 2006.
2. Ferencz-Flatz, Christian. Ten Theses on the Reality of Video-Chat: A Phenomenological Account. În: *Communications. The European Journal of Communication Research*, 2018 (text accesibil pe https://www.academia.edu/37481601/Ten_Theses_on_the_Reality_of_Video-Chat._A_Phenomenological_Account).
3. Heidgger, Martin. *Ființă și timp*. București: Humanitas, 2012.
4. Kabat-Zinn, Jon. *Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World through Mindfulness*. New York: Hachette Books, 2006.
5. Depraz, Nathalie; Varela, Francisco; Vermersch, Pierre. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. John Benjamins Publishing Company, 2003.
6. Varela, Francisco J., Thompson, Evan, Rosch, Eleanor. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991.

MĂRTURIA SENSIBILULUI CU PRIVIRE LA CONSTITUIREA INDIVIDULUI UMAN

Andrei PERCIUN, dr.

S. Filosofie, Institutul de Istorie. Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir”.

What is received as an image enjoys a massive presence in our daily lives, and clearly present in almost every area of activity of a person. The ex officio significance of the image revolves around the sense of sight, because the images are validated as separate objects.

Keywords: image, person, individual, consciousness

Ceea ce e primit să fie numit imagine se bucură de o prezență masivă în viața noastră cotidiană. Acestea se fac vădit prezente aproape în toate domeniile de activitate ale unei persoane. Semnificația dată din oficiu imaginii se învâрте precumpănit în jurul simțului văzului datorită căruia imaginile se validează ca obiecte separate. Fiind „prea” evidente, imaginile parcă nici n-ar trebuie să fie clarificate dintr-un punct de vedere teoretic într-o manieră satisfăcătoare, deoarece e *clar și așa ce sunt*. Cu toate acestea, luând drept cauză insuficiența resurselor de determinare a semnificații, nu putem invoca doar ideea vederii prin care se atestă imaginea, deoarece în acest caz riscăm să cădem în psihologism. Deci, simțul văzului nu este suficient pentru a înțelege ce este o imagine.

În condițiile în care ceva este mereu prezent la îndemână și se identifică într-un mod vag ca ceva anume, conceptul de imagine se conjugă cu alte concepte de același fel precum timpul, spațiu sau ființa, despre care fiecare din noi știe câte ceva despre ce sunt, dar, probabil din cauza că mulți nici măcar nu-și pun problema, nevăzându-i rostul, pentru că și așa totul e clar, mai puțini reușesc să-și clarifice această cunoștință. Astfel, de regulă, sensul conceptului de imagine este subînțeles. Cu toții producem și percepem imagini având în vedere un sens implicit a lor, pe care credem că-l înțelegem. Debusolarea legată de sensul conceptului de imagine survine dintr-o confundare cu sensurile altor concepte, motiv pentru care clarificarea conceptului de imagine devine necesară.

Vom începe această clarificare de la o definire prealabilă a imaginii rezultată dintr-o intuiție practică asupra funcționalității sale. Așadar, în opinia noastră, cu titlul de presuposiție, imaginea se definește ca un mod de deschidere și acces către un obiect a cărui prezență în carne și oase nu poate fi atestată ca atare, prin urmare imaginea condiționează apariția acestuia în lipsa lui efectivă.

Vilem Flusser [6], [7] în eseurile sale despre imagine susține că aceasta, în esență, facilitează raportul omului cu lumea. Astfel încât, raportul omului cu lumea se extinde și devine mai flexibil datorită imaginii, iar cea din urmă aflându-se pe post de mediator. Atunci când relația conștiinței prin imagine cu lumea este obturată în măsura în care conștiința nu mai e capabilă să treacă dincolo de imagine, limitându-se în exclusivitate doar la ea, relația omului cu lumea devine problematică. În loc să aducă lumea mai aproape, imaginea atrage toată atenția conștiinței asupra proprie sale manifestări. Flusser numește idolatrie acest tip defectuos de relaționare. În conținutul său concepția lui Flusser cu privire la idolatrie se apropie de ceea ce susțin teoriile reprezentationaliste, pe care fenomenologul contemporan Lester Embree le atribuie calificativul de teorii zombie [4], [5] dat fiind faptul invincibilității acestora.

Atât idolatria, cât și teoriile reprezentationaliste se poticnesc definind imaginea drept obiect separat și independent de obiectul pe care îl reprezintă. Ca și cum ar avea o viață proprie. Întreaga ființă a imaginii se leagă de apariția obiectului din ea. Evidența faptului că obiectul își face apariția prin imagine justifică inadecvarea separării ei de obiect. Această inseparabilitate ușor poate fi văzută și în cazul în care apelăm la o experiență perceptuală concretă a unei imagini fotografice. De regulă, percepem obiectul fotografiat, trecând cu vederea peste suprafața reică a imaginii, *i.e.* în câmpul percepției noastre vizuale vedem obiectul și nu suprafața pe care apare, fie vine vorba despre o hârtie fotografică de o formă dreptunghiulară, sau despre un banner imens dintr-un material plastic așezat pe o clădire, sau despre pânza întinsă pe șasiul unui tablou, sau despre display-ul unui laptop sau telefon. Într-adevăr, cartonul hârtiei fotografice, materialul plastic al bannerului, pânza picturii, pământurile rare ale display-ului nu au nimic în comun nici cu obiectele ce se arată în toate acestea și nici cu semnificația și valoarea acestora. Luate unul câte unul, la rând, aceste materiale, ce servesc drept strat reic pentru imaginea, își duc propria sa existență în care nu se găsește nici măcar vreo aluzie la obiectul reprezentat de imagine. Iar dacă scopul unui specialist în restaurare sau chimist constă în analiza compoziției substanței culorilor cu care este acoperită suprafața unui tablou, atunci apariția obiectului s-ar așeza pe un plan secund, mai puțin relevant. Ceea ce ar conta ar fi chiar ceea ce este de regulă trecut cu vederea, adică substratul material al imaginii. În aceste condiții, desprinderea substratului material de obiectul reprezentat în imagine poate fi justificată, deoarece este vizat substratul, ce se validează drept obiect ca atare al unei experiențe perceptuale, în care acesta este întâlnit direct. Eroare care se face în reprezentationalism constă în confundarea și, respectiv, echivalarea stratului material cu obiectul reprezentat, iar în acest caz într-adevăr obiectul original nu are nimic în comun cu imaginea acestuia, care este amestecată de reprezentationaliști cu substratul ei reic.

Imaginea obiectului nu trebuie separată de obiectul ca atare, nu este vorba despre două obiecte distincte. Diferențierea care ce se ivește totuși între imaginea unui obiect și obiectul ca atare ține de două moduri diferite de întâlnire ale aceluiași obiect. Astfel încât, după clasificarea pe care o face Embree [4], un obiect poate fi experimentat într-o întâlnire directă sau indirectă. Obiectele întâlnite direct se caracterizează printr-o prezență efectivă a lor, în carne și oase, fapt ce le diferențiază de cele întâlnite indirect. Obiectele întâlnite indirect nu sunt contemporane cu cel care le întâlnește. Prezența lor în carne și oase nu poate fi atestată *direct* într-o percepție originală din simplul motiv că ele sunt absente la momentul percepției. Este important să remarcăm că obiectele întâlnite direct și obiectele întâlnite indirect nu se află într-o raport antagonic. Chiar dacă par că provin din două registre contradictorii a realității, ce se pot bat cap în cap, totuși mai potrivit ar fi să vorbim despre două nivele ale prezenței și respectiv ale întâlnirii ale obiectelor din realitate. Nivelul de bază rămâne experiența perceptuală originală în care noi întâlnim direct obiectele. Pornind de la acest nivel vom fi capabili să interceptăm un obiect ce lipsește la momentul conceperii sale, *i. e.* pornind de la ceva efectiv prezent vom percepe ceva a cărui prezență nu poate fi atestată la moment, *direct*, în nici un chip, dar grație a ceea ce este prezent concepem *indirect* obiectul care lipsește, trecând cu vederea peste materialul ce ni se dă brut în primă instanță. Exemplul percepției unui obiect într-o fotografie, pe care l-am oferit mai sus, rămâne la fel de pertinent pentru această decupare făcută pe baza nivelurilor de prezență.

Din cele ce s-au spus ar fi legitimă întrebarea ce ar chestiona aceste nivele ale prezenței și care ar problematiza rostul acestor având în vedere relația strictă dintre existență și non-existență ce ar putea sta în locul acestor nivele de prezență; cu alte cuvinte de ce mai curând se vorbește despre diferitele nivele ale prezenței și nu despre contradicția dintre existență și non-existență? Pentru a formula un răspuns la această întrebare ar fi necesar să luăm drept criteriu modurile direct și indirect al raportării conștiinței la obiect. Așadar, vom incita o veche dispută, ce-și află originile încă în filosofia clasică greacă. Rezumând disputa, putem spune că aceasta începe de la dificultatea de a explicita cum este posibilă o experiență nu doar perceptuală dar și una logică (rațională) a unui obiect non-existent. Luând în calcul faptul că tot ce există *există*, iar tot ce nu există, *nu există*, este extrem de dificil să vorbești în cunoștințe de cauză despre ceva care nu există. În calitate de principiul al logicii această enunț peremptoriu este irefutabil. Dar dacă ne întrebăm ce este o experiență și care ar fi definiția cuvântul experiență devine acel accent care ar putea da tonalitatea pentru începerea unei clarificări. Așadar, ar fi impardonabil să credem că experiența noastră se reduce la sfera percepției. Incontestabil experiența obținută din urma percepției este una originală și extrem de importantă pentru întreaga activitate a conștiinței, dar cu toate aceste experiența, ca mod de întâlnirea a

obiectelor, cu mult depășește condiția percepției. De exemplu atunci când întâlnim un obiect în amintire, așteptare sau imaginației, acesta rămâne la fel experimentat. Cu certitudine despre un obiect de care ne amintim vom spune că el la nu este prezent în percepția, adică non-existent, însă ca obiect al amintirii prezența lui este greu de contestat. Obiectul amintit, provine dintr-o percepție anterioară, la care putem reveni datorită amintirii, care e o activitatea a conștiinței. La fel stau lucrurile și cu obiectele fictive ale imaginației, care spre deosebire de obiectele amintite nu a fost niciodată percepute, însă componentele din care se formează un obiect în imaginației nu ar fi putut folosite în calitate de *material de construcție* dacă anterior n-ar fi fost întâlnite într-o experiență originală, de care și este percepția. Însăși fluxul de trăiri a conștiinței conferă prezență acestor obiecte; începând de la așa obiecte fictive ca cel al centaurului și sfârșind cu idealitatea obiectelor precum sunt *eidos-urile*, toate aceste, se poate de zis, se bucură de o prezență într-atât de vie, că nu le poți califica drept non-existente. În rezultat, postulatul meontologic (de la gr. μὴ ὄν – neființă) nu rezistă în fața acestor evidențe experiențale. Percepția, ca experiență primară, are în vedere un tip de existență efectivă a obiectelor, fapt ce o face primară, celelalte trăiri ale conștiinței se bazează pe ea. Astfel, avem de a face cu obiectele ca atare doar într-o experiență primară, aici obiectele sunt întâlnite direct. Dar în amintire, așteptare și imaginație la fel întâlnim direct obiectul ca amintit, ca așteptat sau ca imaginat, ceea ce vrea să însemne că nu ne amintim o imaginea obiectului, ci obiectul însuși ca amintit. În caz contrar am fi nevoiți să admitem existența imaginilor mentale în modul în care funcționează conștiința. Dar dacă vom apela un exemplu practic ne vom putea ușor da seama despre eroare acestor convingeri de speță reprezentationalistă. Așadar, dacă activitatea conștiinței noastre ar fi constituită din imagini atunci nu ar fi o dificultatea pentru o ființă organizată în acest fel să reproducă în desen, exact până la ultimul amănunt, o bancnotă de un leu. Sigur dacă ne-am pune ca scop să reproducem un leu din minte ținând un creion în mână, n-ar fi deloc ușor, dar realizabil, însă nici atunci nu vine vorba despre imaginea bancnotei de un leu pe care o păstrăm în minte, ci, cu certitudine, despre bancnota însăși, care s-a constituit drept obiect în percepție și ulterior în amintire. Prin urmare, obiectele întâlnite direct, sunt acele obiecte care sunt *direct întâlnite* în percepție, în amintire, în așteptare și în imaginație. Obiectele întâlnite indirect sunt întâlnite pe seama unor obiecte întâlnite direct, dar care nu se constituie ca obiecte propriu-zise ale experienței, ci care servesc drept *trambulină* pentru a accede la un obiect efectiv absent. Astfel, de obiecte trambuline cel mai adesea și în primă instanță sunt expresiile lingvistice, imaginile și indicatorii [4, p. 131]. Acesta este motivul pentru care atunci când, aflându-ne în Chișinău și citind un text despre cum funcționează sistemul nervos periferic la caracatițe, nu ne oprim la obiectele brute ale experienței directe, care sunt cuvintele frazelor de pe o foaie

sau ecran al unui *kindle*, ci împingându-ne de ele ajungem la un recif australian în care viețuiesc caracatițele. Astfel, cu condiția că nu le-am văzut niciodată în realitate pe viu, putem spune că, citind, avem o experiență indirectă ale caracatițelor. Experiența indicațională și se referă la o relație de reprezentare în care ceva se indică prin cu totul altceva. Acest tip de experiență indirectă se distinge de altele prin particularitatea sa de a fi fundamentată pe o experiență subiectivă prin care este sesizată o regularitate ce condiționează o relație de reprezentivitate.

În orice caz, toate tipurile de experiență indirectă se fac posibile pe baza experiențelor directe, care se poziționează ca niște experiențe fondatoare. Așadar, în exemplul unei fotografii avem de a face cu mai multe straturi. Stratul fondator – suprafața materială a fotografiei – este un obiect al experienței directe. În condițiile în care ne propunem să-l examinăm îl vom experimenta într-o intuiție originală și imediată, fapt în care se pune accent pe o așa componenta ca hârtiei fotografică și care poate fi examinată dintr-un registru naturalist, fizicist sau cultural. Liniile trasate pe această suprafață formează o imaginea, care deopotrivă cu această suprafață se dă ca un obiect al întâlnirii directe. Imaginea este o reprezentare a obiectului pe care-l recunoaștem în ea. Obiectul imaginat (*depiction*), ne fiind depistat într-o experiență directă, se dă ca un obiect al experienței indirecte. Astfel, este adus în fața ochilor un obiect neprezent efectiv în momentul percepției sale, dar care este perceput datorită imaginii sale.

Ca urmare ajungem la o reconfirmare a definiției preliminare de la care am început acest articol în care imaginea, în mod special fotografia, se determină ca o apariție a obiectului în absența sa efectivă. Ce ar trebui să distingem din această definiție?

În primul rând faptul că nediferențierea dintre suprafața reică și imaginea obiectului duce la o confuzie cu privire la definirea imaginii ca atare. Cu toate că imaginea este în mod real prezentă ca și suprafața materială, ea este o apariție a unui obiect ce lipsește. Imaginea face ca acest obiect, care lipsește, să apară și astfel să se facă sensibil. Devenind sensibil, obiectul se deschide și se disponibilizează pentru a fi prins într-o experiență. Experiența obiectului reprezentat în imaginea este o experiență indirectă a lui. Așadar, forțând nota, ne putem concentra asupra suprafeței materiale și asupra imaginii ca pe niște obiecte ce se dau nemijlocit în experiență, dar în nici un chip nu vom confunda obiectele experienței directe cu obiectele reprezentate pe seama celor dintâi. Pe lângă asta, suprafața materială – hârtia, pânza, display-ul – este mai ușor de diferențiat de obiectul reprezentat, decât imaginea de obiectul său, deoarece imaginea se află într-un fel la limita experienței directe și experienței indirecte. Cu alte cuvinte, dacă suprafața materială se poate desprinde ușor de obiectul reprezentat, atunci în cazul imaginii vom întâlni dificultăți, deoarece ea este

prezentă ca obiect al experienței directe, dar în același timp ea nu este și nu poate fi redusă la suprafața materială pe care se proliferază. Fiind prezentă în realitate, ea condiționează apariția a ceva ce nu e în realitate, dar pe care poate fi perceput anume datorită imaginii. Prin urmare desprinderea imaginii de obiectul pe care aceasta îl imaginează este problematică, dat fiind faptul că imaginea nu poate fi nimic altceva decât ceea ce nu este, adică obiectul ce-l reprezintă. Mai mult decât atât, imaginea dezvăluie obiectul fiind o apariție a lui. Asta, în nici caz nu trebuie să însemne că esența obiectului propriu-zis este concentrată în tot cuprinsul ei într-o singură imagine. Nu, dacă ar fi în felul acesta, atunci am cădea în mrejele reprezentationalismului care suprapune obiectul cu o imagine. Imaginea obiectului, mai concret o fotografie a unei persoane nu este alt ceva decât o apariție sensibilă a acesteia în condiția ne prezenței sale efective. Ceea ce se dă vederii în fotografie este un mod în care respectiva persoană a apărut într-un moment trecut și într-un context unic unui subiect cu o cameră la îndemână. De regulă, ne dăm seama despre identitatea unei persoane în urma multiplelor sale apariții în care el se face sensibil pentru a fi perceput. Însă nu ne putem permite să identificăm o persoană limitând-o la câteva apariții.

Ceea ce este de remarcat întra doilea rând ca răspuns la întrebarea referitor la ce se lasă de înțeles din definiția dată imaginii este faptul că ducem o viață sensibilă determinată de capacitatea noastră, dar și de capacitatea obiectelor de a se manifesta ca fiind disponibile pentru experiența lor [3]. Luând în considerație că imaginile opun rezistență separării lor de obiectul ce-l reprezintă, putem spune că imaginea este o formă firească a vieții sensibile. Este necesar să mai atragem încă odată atenția asupra sensului acestei inseparabilități, care nu constă într-o suprapunere și identificare absolută a imaginii cu obiectul, ba dimpotrivă, obiectul nu poate fi redus la o singură imagine a sa, iar cea din urmă se diferențiază de obiect prin faptul că nu este în stare să includă toate manifestările sensibile ale acestui obiect. Văzută astfel, imaginea nu trebuie interpretată ca obiect aparte, fapt ce duce la o confundare cu un substratul reic care într-adevăr este un obiect, ci mai mult cu un proces operat simultan de cel care percepe și de cel perceput.

De aici provine confuzia de a concepe imaginea ca obiect al percepției, ale amintirii sau imaginației, fapt ce fundamentează discursul cu privire la imagini mentale, un concept la fel de problematic.

Așadar, pe de o parte avem opinia în care imaginea se interpretează ca un obiect direct al percepției. Din perspectiva acestei viziuni în spatele imaginilor percepției ar sta de fapt lucru real. Constrânsă să fie singurul obiect direct al percepției suntem pe cale de a vulgariza imaginea dându-i o definiție ontologică ridiculă, în care aceasta apare ca o iluzie a lumii. Pe de altă parte, atunci când teoriile reprezentationaliste iau în vizorul său experiențele conștiinței, care se

manifestă ca un flux de trăiri, confundă imaginea cu conținutul amintirii sau imaginației. Cu alte cuvinte, obiectele amintite sau imaginate sunt numite imagini, ceea ce nu poate fi nicidecum adevărat, deoarece, din câte am menționat deja, nu-mi amintesc imaginea unui obiect, ci obiectul așa cum l-am întâlnit și l-am perceput într-o experiență trecută.

În fapt, cadrul metodologic al fenomenologiei ridiculizează aceste concepții separând modurile directe și indirecte ale experimentării. Privită fenomenologic, imaginea este un mod indirect de experimentare a unui obiect, motiv pentru care ea nu trebuie confundată cu suprafața pe care apare, ce se prezintă ca obiectul brut al experienței directe. În cele din urmă suntem de acord în această privință cu afirmația lui Embree care susține că orice experiență indirectă se fundamentează pe una directă. Apodictic, imaginea apare întotdeauna pe o suprafață, indiferent de constituția acesteia, ce se recomandă ca un obiect direct experimentat de conștiință. Astfel încât, imaginea ne ajută să vedem un lucru și totodată „ajută” lucrul să se arate.

În rezultatul acestei distincții, discursul despre imagine ca obiect nu-și mai are rostul, doar decât în cazul în care conștiința insistă să experimenteze într-un mod direct suprafața fizică sau digitală pe care apare imaginea ce reprezintă un oarecare obiect. Doar în acest caz suprafața imaginii este luată drept obiect aparte.

Stratul care ne interesează pe noi și care este important pentru definirea esenței imaginii se află dincolo de stratul ei fizic. Acest dincolo nu are ca scop să defavorizeze întâlnirea directă a suportului imaginii. Din câte am menționat deja, experimentarea directă este bazală pentru experimentarea indirectă. Heidegger [8] în aceeași cheie vorbește despre fenomenele care trebuie smulse din frecvența lor cotidiană pentru a-i dezvălui esențele ontologice. Însă, această dezvăluire se realizează numai prin aparițiile din primă instanță și cel mai adesea a unei ființări.

Imaginea în cazul de față se dovedește a fi un mediu și totodată un proces în care un lucru se face sensibil. Pornind de aici filosoful italian E. Coccia [3] definește imaginea ca o formă a vieții sensibile. Aceasta din urmă, depășește limitele cadrului vieții psihice. Sensibilul în acest sens denotă disponibilitatea de a fi perceput și se manifestă printr-o deschidere a lucrului. Astfel, sensibilul se încadrează în domeniul fenomenalului, al apariției, a manifestării, a afișării. Considerată ca o formă de deschidere în lume, imaginea se caracterizată printr-un dativ al vieții sensibile. Astfel încât, deschiderea se aplică într-o zonă a fenomenalului în care lucrurile arată. Deschiderea presupune disponibilitatea de a fi perceput drept cineva/ceva anume.

Coccia, de fapt în această privință este continuatorul unui alt filosof italian de o generație mai în vârstă Giorgio Agamben, a cărui concepție despre deschidere în lume prin sensibil dă o cu totul altă coloratură conceptului de

imagine [1], [2]. Pentru acest autor perspectiva etimologică este importantă din simplu considerent că această abordare asupra unor termeni, precum ar fi cel de *specie*, ce, în limbajul comun, sunt încărcate cu o semnificație cu care ne-am obișnuit cu toții și pe care o considerăm drept adevărată, ne oferă o deschidere către versiunea originală ale acestora. Agamben pornind de la analiza imaginii din oglindă scoate la suprafață sensul inițial al *speciei*. Caracterizând-o ca pe o *ființă specială* Agamben insistă asupra disponibilității de a se arăta nu doar a imaginilor din oglindă, în care aceasta se vede cel mai bine, dar și ale celorlalte obiecte. Ființa specială se diferențiază prin proprietatea de a nu fi o substanță, ci un accident. Rezultă că ființa specială nu poate fi localizată într-un loc propriu, ne având, totodată, o cauză internă a mișcării sale. Această descriere corespunde cu starea ei generală de a nu fi un obiect. Disponibilitatea de a fi percepută, *i.e.* expunerea pentru o privire, se regăsește în rădăcina latină comună ale unor termeni precum ar fi „species” ce se traduce ca aparență, aspect; „speculum” – oglindă; „spectrum” – imagine, larvă; „perspicuus” – transparent opusul oplescentului, care se vede clar; „speciosus” – frumos, *care se dă vederii* (spre vedere); „specimen” – exemplu, semn; „spectaculum” – spectacol [2, p. 44]. Rezultă că ceea ce unește toți acești termeni este capacitatea de a apărea și de a se face sensibil. Celelalte sensuri ale *speciei* sunt derivate din acest prim sens al predispoziției de a se arăta. Agamben ia imaginea din oglindă ca un exemplu pentru acest tip de ființă. Pe măsură cât imaginea din oglindă este o ființă specială ei nu-i este propriu să fie o substanță. Ca urmare al acestui fapt ființa specială se determină ca un accident, care nu poate fi localizat ca o proprietate în ceva de tipul unui obiect. Preluând un caracter procesual ființa specială își află prezența într-un subiect. Modul în care ceva se manifestă făcându-se accesibil pentru a fi perceput este un mod al ființei speciale din care devine clar că manifestarea este a cuiva, adică îi aparține unui subiect. Diversă și fluctuantă, manifestarea sensibilă este operată de un subiect. Din nesubstanțialitatea ființei speciale rezultă o neafiliere la o cauză internă, astfel încât ființa specială nu există pentru sine și există pentru altceva. În aceeași cheie se poate vorbi, afirmă Agamben, și despre iubire, care, fiind și ea o ființă specială, este un accident în substanță. Natura nesubstanțială a ființei speciale catalizează o realitate intermitentă pentru aceasta. Reluând cazul imaginii din oglindă în care se atestă ființa specială, nu vom întâlni mari dificultăți pentru a constata corelarea dintre mișcările subiectului care stă în fața oglinzii și ființa specială. Mai exact, ființa specială este creată de mișcările acestuia. Astfel, manifestarea ființei speciale nu are o sursă internă, ceea ce înseamnă că mișcarea imaginii din oglindă nu este locală, ci provine din mișcările subiectului. Ființa specială este generată în fiecare clipă de prezența și mișcările subiectului. De asemenea, imaginea din oglindă nu se determină printr-o categorie a cantității, *i.e.* ea nu este o *formă*, o substanță, un obiect, ci este o

specie – o apariție, o manifestare sensibilă – a formei, a substanței, a obiectului. În mod evident o manifestare sensibilă nu se poate caracteriza ca lungă, ci, mai curând, ca având *specia* lungimii, apărând ca lungă. Zona manifestării sensibile de fapt e o zonă *fenomenală*, în care obiectele se fac sensibile și se dau unui subiect, care le întâlnește. În cadrul fluxului trăirilor conștiinței ceva apare ca fiind, de exemplu, de o anumită dimensiune. Agamben pune în valoare ideea cu privire la care în ființa specială categoriile, precum ar fi cea a cantității, își fac aparițiile, dar nicidecum nu putem spune că ființe *sunt* acele categorii. Cantitatea este un habitus al ființei speciale, astfel încât ceea ce manifestă un subiect este identic cu *specia* lui Agamben și *gestul* lui Flusser. În subiect putem găsi *specia* în care se atestă un lucru și nu lucru propriu-zis. Coccia în lucrarea sa despre viața sensibilă pedalează asupra aceleiași idei cu privire la sensul demult uitat al speciei, care este „produsă de oameni (sau de animale) există *nu ca un obiect* printre alte obiecte, ci e întotdeauna supraobiectivă, suprareală, în aceeași măsură în care e intrasubiectivă (cursive adăugate pentru a accentua -- A.P.)” [3, pp. 66-67]. În filosofia medievală *specia* este asociată cu *intentio* ce se traduce drept tensiune internă și desemnează un impuls sau o dorință (iubire). Scopul explicit al acestui impuls constă într-o tendință de a însuși sinele, ceea ce corespunde cu perseverarea în propria ființă și comunicarea ei. Dintr-o perspectivă similară Coccia condiționează comunicarea, surprinzând faptul că „numai acolo unde viața devine imagine (sensibilă) ea poate fi transmisă mai departe, adică comunicată (parantezele sunt adăugate pentru a clarifica utilizarea termenului *imagine* – A.P.)” [3, p.86].

Ajunși la această etapă a definirii imaginii ca formă de manifestare a sensibilului se creează un tablou în care fiecare ființă vie, dar în deosebi individul uman *apare* și astfel se face sensibil într-o lume în vederea comunicării sinelui, astfel încât *a fi* corespunde cu *a fi sensibil*. Afișându-se într-un anumit mod individul uman alege să spună ceva despre el și totodată să afle ceva despre el. Continuând paralela cu iubirea, Agamben că miza iubirii unei alte ființe constă în dorința speciei sale, care la rândul ei este o dorință de persevera în ființa sa. Pe lângă tot asta, *specia* relevă genul și nu-l subdivide. Obișnuim să credem că *a fi specific* înseamnă *a fi diferit de alții* ceea ce se transformă în convingerea că specificul este un element cu o pondere mare în conturarea *unicului* și *originalului* și care are o contribuție esențială în procesul aflării identității. Se crede că *a fi specific* înseamnă *a fi la curent cu propria identitate*. Agamben destramă această credință invocând faptul că *specia* nu-i aparține celui care o operează, ea nu-i aparține nimănui și totodată aparține tuturor laolaltă. Ființa specială este o ființă generică sau comună, fiind precum o imagine a umanității. Agamben mai adaugă că „transformarea speciei într-un principiu de identitate și de clasificare este păcatul originar al culturii noastre, dispozitivul său cel mai implacabil” [2, p. 47]. Nu suntem impuși de nici un principiu ontologic să ne

identificăm cu singur mod de manifestare a sinelui. Suntem mai mult decât ne expunem la un anumit moment aruncați într-o situație concretă. Riscăm să facem concluzii pripite și să greșim în momentul în care tindem să generalizăm o ființă specială și să o transforma într-o marcă de identitate a unei persoane. Este la fel cum ai închide în niște cadrane identitare a persoană văzută într-o fotografie. Din momentul în care ea este fluctuantă și schimbătoare, ființa specială nu putem fi prinsă și oprită. Întotdeauna, există posibilitatea de a vrea să te expui într-o altă formă sensibilă. Pot să fiu și ceea ce alții sunt, iar alții pot fi ceea ce eu sunt. A fi, în acest context, se echivalează cu *a se da privirii*, a se arăta, a se face sensibilă, a fi imagine, a fi specie. Disponibilitatea de a se expune este comună și prin urmare accesibilă pentru toți. Operarea unei afișări sensibile nu anulează alte opțiuni de expunere.

Bibliografie:

1. Agamben. G. Deschisul. Omul și animalul. București: Humanitas, 2016. 120 pp.
2. Agamben. G. Profanări. Cluj: Tact, 2010. 77 pp.
3. Coccia. E. Viața sensibilă. Cluj: Tact, 2012. 114 pp.
4. Embree. L. Analiză reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică. Cluj: Casa cărții de știință, 2007. 190 pp.,
5. Embree. L. Poți învăța oare să faci fenomenologie. 2015, http://reflectiveanalysis.net/uploads/poti_invata_oare_sa_faci_fenomenologie_1.1.pdf, p.40 – accesat pe 30.05.2019
6. Flusser. V. Gesturi. Cluj: Ideea Design&Print, 2015. 240 pp.
7. Flusser. V. Pentru o filosofie a fotografiei. Cluj: Ideea Design&Print, 2003. 128 pp.
8. Heidegger. M. Ființă și timp. București: Humanitas, 2012. 676 pp.

DIMENSIUNEA FILOSOFICO-NORMATIVĂ A IDENTITĂȚII NAȚIONALE

Nicolae BODEAN, cercetător

Institutul de Istorie

The modern world has operated around the national identity. National identity being both a source of individual pride and a way of individual placement in the course of human history. Thus, the assumed national, individual and group identities could influence individual and group well-being.

Keywords: national identity, assumed identity, group well-being.

Lumea modernă a operat în speță în jurul identității naționale. Identitatea națională fiind atât o sursă de mândrie individuală cât o modalitate de plasare individuală în cursul istoriei umane. Astfel identitățile asumate naționale, individuale și de grup ar putea influența bunăstarea individuală și de grup.

În urma analizei articolului „A Model of Social Identity with an Application to Political Economy: Nation, Class, and Redistribution”[1] de către cercetătorul Moses Shayo au rezultat în două întrebări majore: 1) Este ipoteza cercetării și implicațiile ei verificabilă cu realitățile societății noastre; 2) Dacă primatul identitar național nu este doar exploatat de clasa politică în defavoarea bunăstării individuale și de grup, dar există și un primat conceptual și în gândirea filosofică.

Astfel cercetătorul M. Shayo dezvoltă în articolul său un model de analiză a identității sociale și îl aplică economiei politice de redistribuire a veniturilor, concentrându-se asupra identității de clasă și a identității naționale. Modelul încearcă să reducă observațiile majore din psihologia socială într-o la un nucleu ideatic a ceea ce înseamnă să te identifici cu un grup și care sunt factorii care determină grupurile cu care indivizii se identifică. Autorul propune un concept de echilibru în care identitatea și comportamentul sunt determinate endogen. El consideră că aplicarea acestui model la redistribuirea bunăstării ajută la explicarea a trei paterne empirice din democrațiile moderne. În primul rând, identificarea națională este mai frecventă printre săraci decât printre cei bogați. În al doilea rând, identificarea națională tinde să reducă sprijinul pentru redistribuirea bunăstării. În al treilea rând, în toate democrațiile există o puternică relație negativă între prevalența identificării naționale și nivelul de redistribuire a bunăstării. Modelul evidențiază în continuare că primatul național, amenințările naționale și diversitatea din clasa de jos ca factori care pot diminua redistribuirea. Modelul este bazat pe trei variabile: 1) retribuția individuală; 2) plasarea individuală în cadrul grupului; și 3) statutul grupului. Scopul acestor variabile constă într-o reducere cât mai mare a factorilor cheie care determină corelarea dintre poziționarea identitară față de națiune și alegerea bunăstării individuale și de grup.

Argumentul de bază este că nivelul ridicat de naționalism în societate ar submina sprijinul pentru redistribuirea bunăstării, care respectiv ar implica că în societățile în care identitatea națională are un primat mai mare decât identitatea de clasă, alegătorii mai puțin prosperi ar trebui să susțin mai puțin naționalismul. Teoria lui Shayo este că indivizii cu venituri mai mici se identifică cu clasa de jos și respectiv ar opta pentru o redistribuire mai mare. Astfel dacă predomină conștiința de clasă, clasele de jos ar sprijini cu fermitate redistribuirea și ar vota în consecință. Însă, dacă identitatea națională este mai importantă pentru ei decât identitatea de clasă, indivizii mai săraci se identifică mai curând cu națiunea în general și mai puțin cu clasa lor, respectiv pot face o alegere electorală în defavoarea bunăstării individuale sau de clasă.

Practic, oamenii nu sunt egoiști, sunt grup-o-centrici. Ne dorim ce este mai bun pentru oameni ca noi. Doar că „oameni ca noi” este o categorie extrem de subiectivă, respectiv dacă „oameni ca noi” sunt „patrioții”, ne vom dori cea ce își doresc „patrioții”. Astfel dacă aderăm la o identitate naționalistă, putem să ne lăudăm cu reflecția asupra noastră a măreției naționale, chiar dacă propria noastră bunăstare este precară. Astfel o identitate națională implică o pondere mai mică a problemelor de clasă și respectiv un sprijin mai mic pentru redistribuirea bunăstării. Concluzia de bază este simplă: cu cât este mai naționalistă țara, cu atât inegalitatea socială este mai mare.

Desigur există, probabil, și o dinamică de feedback aici. În țările cu o inegalitate socială mai mare cetățenii din clasa de jos au un statut mai scăzut în societate, respectiv aspirând la un statut mai bun, ei aderă la o identitate mai mare, iar națiunea (sau religia) este acea identitate mai mare. Shayo afirmând că: redistribuirea redusă a bunăstării tinde să facă identificarea cu clasa de jos mai puțin atrăgătoare și încurajează identificarea cu națiunea. Acest lucru oferă elitelor un stimulent puternic pentru a alimenta naționalismul, respectiv exagerând amenințările naționale pentru a îndepărta cererile pentru o redistribuire a bunăstării mai mare.

Alegerea rațională și interesul propriu sunt prezumții fundamentale și punctul de pornire a multor explicații economice. Faptul că de la o anumită etapă a istoriei umanității atâția oameni și-au exprimat disponibilitatea de a muri și ucide pentru „națiunile” lor pare să contrazică aceste presupuneri: oamenii apar într-o lumină mult mai generoasă și idealistă și mult mai cruzi și perversi decât implică prezumțiile teoriei economice.

Idea națională și naționalismul pot fi integrate într-o analiză economică. Putem să ne imaginăm ușor o societate în care fiecare consumă cantități largi de bunuri materiale. Însă este mult mai dificil să ne închipuim o societate în care fiecare consumă cantități mari de putere și prestigiu, fiecare consumă putere și prestigiu în măsura în care nu le consumă altcineva. Orice cantitate pozitivă de putere și prestigiu trebuie consumat colectiv și în același timp cu cantități

negative: pare imposibil să exerciți puterea dacă cineva nu practică exercițiul acestei puteri, sau cu alte cuvinte, trebuie consumată împreună cu puterea negativă. În mod analog este imposibil ca cineva să consume prestigiu sau „superioritate socială” dacă alții nu consumă „inferioritate” socială.

Termenii „socialism”, „conservatorism” și „liberalism” sunt ca un „nume” (de familie) iar teoriile, principiile și partidele care împărtășesc unul dintre aceste „nume” adeseori nu au mult mai mult în comun cu aceștia decât ca și alți membrii a unei familii extinse pe scară largă[2].

Termenul „naționalism” este și mai complex, căci este un nume nu doar numai pentru o familie de idei, ci a două. O familie este cea a naționalismului etatist. Conform acestui tip de naționalism, pentru ca statul să îndeplinească valori politice ca democrație, bunăstare economică și justiția distributivă, totalitatea cetățenilor unui stat trebuie să împărtășească o cultură națională omogenă. Valorile în cauză nu provin din culturi naționale specifice și nici nu vizează protecția acestora. A doua familie este cea a naționalism cultural. Conform acestui tip de naționalism, membrii grupurilor care împart o istorie și o cultura comună a unei societăți au un interes fundamental, moral semnificative pentru aderare la cultura lor și în susținerea prin generații. Acest lucru justifică protecția statului. Aceste două familii au un nume comun, și există cazuri, în care membrii ambelor familii au fost sau ar putea fericit combinate. Cu toate acestea, genealogia lor, cel puțin genealogia lor filosofică-normativă, nu împărtășesc o origine comună.[8] În cadrul naționalismului etatist, cultura națională este mijloc iar valorile statului sunt obiective. Însă în cadrul naționalismul cultural, cultura națională este scop, iar statul este mijlocul acesteia. Conform cercetătorului Gans Chaim în cadrul naționalismului etatist, orice cultură națională, nu neapărat cultura națională a corpului cetățenilor statului sau a unei părți a cetățenilor, ar putea fi, în principiu, mijloc de realizare a valorilor politice ale statului. Iar în naționalismul cultural, pe de altă parte, statele sunt mijloc sau furnizorii de mijloace de conservare specificului cultural național al cetățenilor săi sau a unei părți ale acestora.

Naționalismul numit etatist exprimă esența normativă a unui naționalism pe care istoricii și sociologii îl numesc teritorial-civic, iar naționalism cultural exprimă esența normativă a tipului de naționalism pe care istoricii și sociologii în numesc etnocultural. Istoricul Hans Kohn, a fost primul face această distincție în literatura de specialitate, caracterizează naționalismul teritorial-civic „predominant o mișcare politică pentru a limita puterea guvernamentală și pentru a asigura drepturile civice” [3, p. 30] Kohn a susținut că scopul naționalismului teritorial-civic a fost crearea a unei societăți civile liberale și raționale reprezentând clasa de mijloc, care s-a dezvoltat în principal în statele avansate din Vest (Anglia, Statele Unite și Franța) în timpul iluminismului. Iar naționalismul etnocultural era caracteristic satelor mai puțin avansate, în speță în Europa Centrală și Europa de

Est (dar, inclusiv, în Spania și Irlanda). Istoricul afirmă, dat fiind faptul că clasa de mijloc a acestora țări a fost slabă, naționalismul în aceste țări a fost mai puțin politic și mai cultural, a fost „the dream and hope of scholars and poets”[4], un vis și o speranță a poezilor și intelectualilor bazat pe patrimoniul trecutului și tradițiilor vechi. Spre deosebire de naționalismul Occidentul avansat, care a fost inspirat de conceptul juridic și rațional al cetățeniei, naționalismul din Europa Centrală și de Est a fost inspirat de imaginație și de emoții, și prin dezvoltarea inconștientă a volk-ului în spirtul său atavistic și primordial. Kohn credea că naționalismul etnocultural din țările din Europa de Est a fost o reacție a elitelor societăților subdezvoltate la naționalismul teritorial-civic al societățile avansate din Vest. O dihotomie similară cu cea dintre naționalismul etnocultural și naționalismul teritorial-civic, a fost adoptată de mulți cercetători după Kohn, de asemenea, a fost folosit mult mai devreme, de exemplu, de către Marx și Engels în analiza lor a mișcările naționale din secolul al XIX-lea. Pentru ași exprima atitudinea față de aceste mișcări, ei au folosit distincția lui Hegel între națiunile istorice și naționalitățile non-istorice. Națiunile istorice, cele mai reprezentative fiind Anglia și Franța, au fost conduse de clase de mijloc puternice, care aspirau și au fost în măsură să impună unitatea culturală necesară pentru consolidarea capitalismului. Iar cealaltă parte a dihotomiei, principalele exemple fiind mișcările naționale ale slavilor sudici, nu aveau o clasă de mijloc puternică. Marx și Engels credeau, că faptul că aceste naționalități au insistat asupra neasimilării a avut un rol reacționar, împiedecând trecerea spre capitalism, pe care îl considerau o etapă necesară în progresul istorie.[5]

Spre deosebire de alte ideologii precum socialismul și liberalismul, unul dintre principalele surse de dificultate în caracterizarea esența ambelor tipuri de naționalism este cercetarea filosofică insuficientă de care a avut parte în comparație cu influența enormă politică a naționalismului. Așa cum Benedict Anderson observă, spre deosebire de majoritatea celorlalte -isme, naționalismul nu a produs niciodată proprii gânditori titani.[6] Observații similare au fost făcute și de către alți cercetători ca Ernest Gellner și Isaiah Berlin.[7] Dificultatea de abstractizare a canoanelor naționalismului este agravată de multitudinea de manifestări istorice diverse și concrete ale mișcărilor naționaliste. O abstractizare a doctrinelor naționalismului nu ar trebui să fie complet ruptă de aceste manifestări istorice.

În opinia lui cercetătorului Gans Chaim, o a doua dificultate în abstractizare a esenței ambelor tipuri de naționalism este morală. Mari rele și atrocități au fost comise în numele a idealurilor liberale și socialiste, dar manifestarea și intensitatea lor nu ajung la nivelul relelor și crimelor care au fost comise în numele idealurilor naționale. O abstracție a canoanelor naționalismului bazat numai pe textele scriitori naționaliști riscă ignorarea acestui fapt special, despre naționalism ca un fenomen istoric și social. Cu toate acestea, în ciuda acestor dificultăți,

cercetătorul consideră că este posibil și de dorit de abstractizat de textele naționaliste și istorie, care ar putea, dar nu neapărat duce la manifestările monstruoase ale lui. Această abstractizare este necesară pentru a putea interpreta dihotomia între naționalism civic și naționalismul cultural ca dihotomie normativ suficient de abstracte pentru a putea fi aplicate multor cazuri istorice specifice ale mișcărilor și pozițiilor naționaliste. Conform unei poziții, corpul cetățenilor oricărui stat dat trebuie să împărtășească o cultură omogenă națională, pentru ca fiecare stat să poată realiza valori politice, cum ar fi democrația, bunăstarea economică și justiția distributivă. În conformitate cu a doua poziție, membri ai unui grup având o istorie comună și cultură socială comună au un interes fundamental, moral semnificativ în aderarea la cultura lor și în susținerea (dăinuirea) ei peste generații.

Astfel prima poziție, potrivit căreia o cultură națională comună este o condiție sau un mijloc de realizare a valorilor politice care nici nu provin din culturile naționale și nici nu sunt destinate pentru protecția acestora, ar trebui să fie numit naționalism etatist, mai degrabă decât naționalism civic. Acest lucru ar putea ajuta la eliminarea conotație pozitivă a naționalismului civic pe termen lung și, probabil, ar sublinia faptul că procesul de omogenizare la nivel național a populațiile respective ale statelor-națiune nu a fost întotdeauna justificată de valorile liberale și a fost adesea realizată în moduri care sunt departe de civice. În ceea ce privește cea de a doua poziție, Gans Chaim sugerează ca aceasta să fie numit naționalism cultural, mai degrabă decât naționalism etnic, în ciuda faptului că, în cele mai multe cazuri, atât în manifestările sale istorice și versiunile sale filosofice, există elemente care țin de etnie.[3, p.15] Termenul cultural propus are rol, în primul rând, să servească pentru a ne debarasa de conotația negativă a naționalism etnic. Cu toate acestea, această formă de naționalism ar trebui să fie numit cultural în primul rând și în speță pentru accentul pus în primul rând pe cultura și istoria comună a grupului în cauză. Originea comună merge adeseori împreună cu o cultură și istoria comună, dar poate să nu fie necesară. Cu toate acestea, în multe cazuri, în care naționalismul cultural a fost realizat din punct de vedere istoric, originea comună s-a dovedit a fi principalul obiectiv al atenției naționalismului. Totuși, acest lucru nu constituie un motiv suficient pentru al face caracteristica centrală a clasei din punct de vedere filosofico-normativ.

Fenomenul social și istoric al naționalismelor civice și culturale sau determinat și influențat reciproc. Antropologii, istoricii și sociologii, au vederi împărțite cu privire la care dintre cele două au precedat una alta. Unii cercetători cred că naționalismul civic a fost primar, și a fost principalul factor în trezirea naționalismului etnocultural. Alții susțin că istoric procesul a avut loc în ordine inversă.[8] În cazul în care oricare dintre aceste poziții este corectă, atunci din punct de vedere istoric și sociologic ambele naționalisme împărtășesc nu doar un nume, ci și originea lor. Cu toate acestea, interpretările oferite de către

cercetător în lucrarea „The Limits of Nationalism” arată de ce, din punct de vedere normativ, acolo sunt în vigoare două familii diferite de naționalism, mai degrabă decât doar unul. Naționalismul cultural, potrivit căreia membrii grupurilor naționale au un interes din punct de vedere moral semnificativ în aderarea la cultura lor și dăinuire în generațiile, nu sunt preocupați de modul în care o cultură națională poate contribui la realizarea valorilor statului, ci mai degrabă sunt interesați de suportul care statul ar trebui să-l ofere culturilor naționale. Naționalismul etatist, conform căruia corpul cetățenilor unui stat trebuie să împartă o cultură națională omogenă pentru a putea realiza valori politice ale statului, nu este preocupat de sprijinul pe care statul ar trebui să-l extindă culturilor naționale, este mai degrabă, preocupat de sprijinul pe care culturile naționale ar trebui acorde statului. Este important de subliniat faptul că numirea unui tip naționalismului cultural, iar celălalt naționalism etatist, nu înseamnă că naționalismul cultural este apolitic și că naționalismul etatist este acultural. Naționalismul cultural este politic, căci caută protecție politică pentru culturile naționale. Naționalismul etatist este cultural, pentru așa cum sa menționat anterior în ceea ce privește naționalismul civic, se cere ca corpul cetățenilor unui stat să împărtășească nu doar un set de principii politice, dar, de asemenea, un limbaj comun, tradiții și un simț al istoriei comune. Cu alte cuvinte, diferența între naționalismul etatist și naționalism cultural nu se datorează faptului că unul este pur politic, iar celălalt este pur cultural, ci mai degrabă din preocupările lor normative și practice total diferite. Obiectivul naționalismului cultural este ca oamenii să adere la cultura lor, iar statul este un mijloc pentru atingerea acestui scop. Naționalismul etatist diferă prin faptul că cultura națională este mijlocul, iar realizarea valorilor politice care nu au nimic de a face cu anumite culturi naționale este scopul. Naționalismul etatist ar putea încerca să insuflă o cultură națională comună, fie că este vorba cultura cetățenilor din acest stat sau nu. În conformitate cu logica naționalismului etatist, în cazul în care cultura națională comună este importantă ca un mijloc de a permite participarea la guvernare, în asigurarea unei cote echitabile și în promovarea bunăstării economice a tuturor, atunci nu este important care cultura națională devine în cele din urmă cultura comună. Desigur, cultura majorității cetățenilor statului ar fi aleasă în mod normal, ca cultura națională comună. Cu toate acestea, acest lucru nu se datorează faptului că majoritatea are un interes în aderarea la propria cultură, ci mai degrabă pentru că, este ca cultura majorității fiind aleasă poate servi mai eficient interesele statului. Cu toate acestea, în cazul în care, de exemplu, minoritatea în statul vorbește o limbă folosită la nivel global, care servește drept limbă a științei și tehnologiei și comunicațiilor internaționale, și majoritatea se întâmplă să vorbească o limbă locală și ezoteric, atunci ar putea fi cel mai bine pentru stat să se organizeze în jurul culturii minoritare.[9]

În cazul în care harta statelor lumii corespundea cu cea a popoarelor sale, sau în cazul în care o astfel de corespondență ar putea fi realizată cu ușurință, atunci distingerea între cele două forme ale naționalismului ar fi de doar de o importanță teoretică și nu ar avea nicio urgență practică. Cele două tipuri de naționalism ar urma să completeze unul pe altul. Statul ar satisface dorința tuturor cetățenii săi să adere la cultura lor națională comună și ar proteja această cultură. În mod similar, cultura națională comună a tuturor cetățenilor ar facilita statul în eforturile sale de a pune în aplicare valorile de auto-guvernare, justiție distributivă și solidaritate. Acest lucru este posibil, de exemplu, în Islanda. Statul islandez poate servi tuturor cetățenilor săi care doresc să adere la cultura statului și să o păstreze pentru generațiile viitoare, fiindcă deja toți cetățenii săi împărtășesc o cultură comună. În același timp, cultura islandeză poate servi statul în punerea în aplicare a acestor valori, fiindcă este singura cultură din această țară. Cu toate acestea, Islanda este o rară excepție. Cele două hărți, și anume, cea a statelor lumii și cea a popoarelor sale, nu corespund în cele mai multe cazuri. Acest lucru adaugă practic urgentarea distincției dintre naționalismul etatist și cultural. Din cauza condițiilor geodemografice actuale, în cele mai multe părți ale lumii, aceste două tipuri de naționalism sunt obligate să intre în conflict, fiecare împiedicând realizarea uneia din ele. Pe de o parte, cele mai des, naționalismul etatist a fost interpretat în sensul că impune implicarea statului în „construirea națiunilor”, prin care mulți oameni ar trebuie să renunțe la propria lor cultură. Într-adevăr, această atrage după sine o acțiune contra naționalismului cultural. Pe de altă parte, acționarea în numele naționalismului cultural a fost interpretată, cel mai des, că statul ar trebui să ajute diferitele culturi ale cetățenilor săi și să renunțe la idealul de omogenitate culturală în stat, care, desigur, contravine naționalismul etatist. Indiferent de forma care ar trebui să fie luată, și dacă un fel de compromis între ele ar trebui să fie găsit, trebuie subliniat faptul că naționalismul cultural și naționalismul etatist sunt două ideologii distincte cu diferite preocupări normative, și că aceste normative filosofice se află într-un conflict reciproc, în cele mai multe cazuri.[10]

Referințe bibliografice:

1. Shayo, Moses, A Model of Social Identity with an Application to Political Economy: Nation, Class, and Redistribution. The American Political Science Review, Vol. 103, No. 2 (May 2009), pp. 147-174, Ed: APSA
<https://doi.org/10.1017/S0003055409090194>
2. Waldron, Jeremy. Theoretical Foundations of Liberalism, în The Philosophical Quarterly Vol.37 Nr.147 (1987), p.127–150.
3. Chaim, Gans. The Limits of Nationalism. Cambridge University Press, 2003, 202p
4. Hans Kohn, Nationalism: Its Meaning and History. Princeton:D. Van Nostrand Company, 1955, p. 29-30.
5. Nimni, Ephraim. Marxism and Nationalism. Londra: Pluto Press,1991, 242 p.

6. „unlike most other isms, nationalism has never produced its own grand thinkers: no Hobbeses, Tocquevilles, Marxes, or Webers”. Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991, p.5;
7. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p.124; vezi Berlin, Isaiah, *Nationalism: Past Neglect and Present Power*, în Berlin, Isaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, (ed. Henry Hardy). New York: Viking Press, 1980, p. 337
8. Seymour, Couture and Nielsen, ‘Ethnic/Civic Dichotomy’, p. 10-23.
9. Conform opiniei lui John Stuart Mill. vezi în Mill, J. S. *Considerations on Representative Government*, în prima ediție 1861
10. Smith, Anthony D. *States and Homelands: The Social and Geopolitical Implications of National Territory*. *Millennium: Journal of International Studies* 10 (1981), p194-195; vezi Connor, Walker. *Ethno-nationalism in the First World* în Milton J. Esman (ed.), *Ethnic Conflict in the Western World*. London: Cornell University Press, 1975, p 19.

CONSTANTIN NOICA ȘI DIMENSIUNEA LUI DUHOVNICEASCĂ

Vera PANFIL, drd.

Universitatea „Dimitrie Cantemir”. Institutul de Istorie

Constantin Noica - Romanian philosopher of the twentieth century in his works has approached the theme of religion by confirming and reconstituting the approach of Man to God as a result of culture. Noica's Christian spirit runs through his entire work "in" discovering the values of culture in the study of theological conceptions and their influence on speculative thinking.

Keywords: Constantin Noica, religion, Christian spirit.

Constantin Noica – filosof român și reprezentant al culturii universale al secolului al XX-lea în operele sale a abordat tema religiei prin confirmarea și reconștiintizarea apropierii Omului de Dumnezeu ca rezultat al culturii. Duhul creștin al lui Noica străbate întreaga sa operă „întru” descoperirea valorilor culturii în studiul concepțiilor teologice și influența lor asupra gândirii speculative. Actualitatea acestui studiu e confirmată în discursul lui Rafail Noica (fiul călugărit al lui C. Noica), că viața omului ca „făptură dumnezească pe pământ e în continuă criză ca în ideal să ajungem la divinitate” și prin consecințele regimului totalitar de interzicere și camuflare a concepțiilor teologice, credinței adevărate, deaceia „trebuie să ținem bara punții până va trece valul”, lucrând în „cultura frumosului” [1].

Paradigma Noica, existența sa întru cultură te seduce prin armonia filosofiei sale bine structurate, care a revelat o evoluție a Omului (individului) în permanentă ascensiune, debutând cu lucrarea „De caelo”, „Mathesis sau bucuriile simple” ș. a.

Țin să menționez ideea de reper a lui C. Noica în filosofia lui matură din „Povestiri despre om” ca cuvânt introductiv pentru acest articol: „Suntem ce gândim pe măsura Dumnezeului în care credem – istorisește Hegel – după cum popoarele au parte de stăpâniri bune sau rele, potrivit cu Dumnezeul pe care-l au... Omul (ființa căutătoare de divin, chiar când n-o știe, s-a spus) face știință, răzbate, creează și surpă în spiritul culturii sale religioase. Căci spiritul lumii comunitare, devenit conștient de sine într-un Dumnezeu este religia.... Deci: conștiința ta de tine, rațiunea ta, spiritul comunității tale țin de Dumnezeul tău, care le e întregul, chiar dacă ele îți apar independent. Religia presupune toate momentele de până acum ale spiritului, adică toată povestea omului” [2].

Era Noica un bun credincios sau nu o relatează discipolii lui și compatrioții de celulă din perioada exilului. Gheroghe Jijie (coleg de celulă) confirmă: „Nu l-am văzut să-și facă cruce, dar deseori parcă stătea și vorbea cu cineva”, subliniind

cumințenia și supușenia lui din această perioadă nedreptățită [3]. Gabriel Liiceanu menționează, că Noica „nu a fost prelat, nu se ducea în mod obișnuit la biserică, dar mormântul lui merita să fie la un schit” (fiind chiar dorința lui Noica), expunând în continuare imaginea de „monarh laic” a filosofului, care „își redusese nevoile carnale la enorm de puțin în favoarea exaltării vieții spirituale”,... elocventă este mizeria îndurată în perioada domiciliului forțat, exilului și refugiului său „la șapte mii de picioare deasupra lumii” ca „să învățăm lecția lui Noica: nu poți să fii fericit, dacă joci doar pe bunurile din jurul tău, iar infernul poate fi învins atâta timp cât paradisul culturii este cu puțință” [4].

Preocuparea lui Noica despre sensul creștin al vieții e specificată de Andrei Pleșu, fiind cel mai mult cointerestat de tema religiei pe perioada colaborării lor, care subliniază gândul mentorului său:

„Întruparea este sensul suprem al lumii noastre, filosofia e cristică, nu cunosc alt divin decât pe Isus Hristos; el dă sens istoriei și gândului speculativ. Tot ce am citit, am putut reambala în termenii mei, în afară de Evanghelie ” [5].

În continuare A. Pleșu ne vorbește despre paralela dintre Noica și fiul său, pe când acesta citea Filocalia, pregătindu-se de întâlnirea cu fiul său la plecare în Anglia ca „să nu cadă conversația”.

Andrei Andreicuț expune aprecierea proprie a părintelui Rafail despre legătura între el și tatăl său: „Suntem ca doi drumeți pe două maluri, unul pe o parte, altul – pe cealaltă, dar la sfârșitul drumului ne întâlnim” [6].

Tema abordată, mai ales în această perioadă încă influențată de consecințele ateismului, materialismului și marxism-leninismului nu ar fi doar o direcționare determinată de influența timpului, renașterea creștinismului ortodox și a altor confesiuni. O caracteristică distinctivă a societății contemporane este reintegrarea religiei în viața socială. Virgil Nemoianu în „Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu” relatează această importanță: „Tocmai acest context calitativ nou ne încurajează să ridicăm public întrebarea evitată uneori până acum; cum se raportează filosofii români cei mai de seamă la sfera religiosului” [7].

Operele de valoare, începând cu Neagoe Basarab, Dimitrie Cantemir, Constantin Rădulescu-Motru, M. Eminescu, Nae Ionescu, Lucian Blaga (numit „și un Sfânt Toma al creștinismului răsăritean”), Emil Cioran („... deși se declară autonom de creștinism, sceptic pesimist, folosește neîncetat vocabularul și imagistica împrumutate din tocmai tradiția teologică ortodoxă și catolică”), Mircea Eliade („un filosof al religiei... în care natura și religiosul se întrepătrund, în care sacralitatea se exprimă în activități diverse și le determină, le cauzează, le explică.”), Constantin Noica, care „... îndeamnă spre antologia religioasă, spre surse neoplatonice, spre categoriile reflecției mistice răsăritene” [8].

O antologie de texte în lucrarea „Ideea care ucide. Dimensiunile ideologice legionare ” cuprinde articolele gânditorilor deveniți ulterior nume remarcabile

românești, care reflectau sau împărtășeau în perioada interbelică ideile legionarismului și teologismului publicate în „Cuvântul”, „Predania”, „Buna vestire”, „Vremea” ș. a. Spre exemplu: articolele lui Nae Ionescu „Suflet mistic” (14.08.1926), „Roluri blestemate” (14.12.1933), „Limitele criticii teologice” (15.04.1937), „Naționalism și ortodoxie” (1-15.06.1937), „Sub semnul arhanghelului” (17.06.1937, „Dictatură și democrație” (27.01.1938). Publicațiile în aceleași izvoare cu tematică similară ale lui Mircea Eliade: „O generație” (04.12.1927), „O revoluție creștină” (27.06.1937), „De ce cred în biruința mișcării legionare” (17.12.1937, „Noua aristocrație legionară” (23.01.1938); ale lui Emil Cioran: „Impresii din Munchen. Hitler în conștiința germană” (15.07.1934), „Conștiința politică a studențimii” (15.11.1936), „Renunțare la libertate” (21.03.1937), „Profilul interior al căpitanului” (25.12.1940). Cu aceeași orientare sunt articolele lui A. C. Cuza, Mihail Polihroniade, Mihail Manoilescu, Nichifor Crainic, Petre Țuțea și mulți alții [9].

Constantin Noica se alătură acestei mișcări de orientare ortodoxo-creștină cu ziarul „Adsum” editat pe cont propriu la 08.08.1940, pe care l-am studiat în Biblioteca Academiei Române, București, în conținut de 4 pagini cu referințe din Sf. Pavel, 1: 21, 27, 28; Faptele Apostolilor: 5.38; Luca: 10, 21; Evanghelie. În prima pagină C. Noica ca redactor și autor unic publică articolele: „Sunt de față”, „Veac de colectivități, așa dar veac de elite” și „Veac al omului”. Veacul

omului din sec. XX cu procesul de dezvoltare tehnico-științific este opus veacului al XIX-lea prin mărturisirea despre „lecția extraordinară” a faptelor contemporanilor, care nu pot fi pure, fără rest.

Citez: „Nici Dumnezeu n-a creat lumea inginereste, adică păstrând față de ea sentimentul distanțelor: a venit să participe la drama ei, suferind și stând viu, de două ori viu, prin viață (vieață) și prin moarte, în inima ei” [10]. În continuare contrapune valorile lui „a fi” cu ale lui „a face”, așa cum viața „se revarsă dincolo de moarte, face și din moarte un fel de a fi. ... Plinătatea de viață găsită în faptul morții – e învățătura cea mai mare a omului viu de azi. ... vorba Apostolului Pavel: „Moarte, unde-ți este biruința?” [11].

Această temă continuă pe p. a 2-a cu articolele: „Gânduri despre marea trecere” (scris de Mircea K. cu introducere de C. Noica) și „Spiritualitate și moarte”, în care Noica invocă conștiința de sine, „dar care nu înseamnă cunoștință de sine, ci căutare de sine”, care duce la definirea omului, o inițiere la altceva: „Este altceva decât viața (vieața) însăși; este faptul morții; botez prin moarte întru altă viață. În ordine absolută, orice inițiere spirituală tinde deci să fie o inițiere la moarte”, aceasta fiind o revoluție spirituală, care prin jertfă inițiază la viață. Citez în continuare esența creștinismului expusă aici de autor: „Creștinismul e prin excelență spiritualitate, inițiere la moarte. Prin inițiere la toate suferințele Mântuitorului, prin acea permanentă „initatio Christi”, pe care trebuie s-o săvârșească orice creștin, viața (vieața) sa capătă sens și plinătate în perspectiva

sfârșitului său” [12], dezvăluind în continuare treptele spiritualității, moartea fiind un factor de noutate, adică „să nu mori spiritualicește”. În această ordine de idei se reflectă dimensiunea duhovnicească a lui Noica, pe care o parte din autori o neagă, exprimată printr-o veșnică întrebare:

De ce spiritualitatea să fie o inițiere la moarte? Tânărul Noica, doar la 31 ani ai săi răspunde în continuare: „Între viața trăită oricum și viața trăită în spiritualitate este o ruptură.... Tocmai de aceea definirea ta ca om tinde să fie o definire la ființă”.

Pagina a 3-a are un articol „Moartea spirituală a timpului nostru prin primatul auxiliarului” cu mai multe capitole pe tema teologiei: Suflet și spirit; Ce este erezia; Timpul nostru e pentru eretici; Fratele fiului risipitor la care mă voi opri mai detaliat ulterior, unde Noica folosește parabola aceasta biblică și în „Buna vestire”, apoi în „Pagini despre sufletul românesc”, caracterizând timpul nostru prin fratele fiului risipitor, „... care vede și nu înțelege, care face și nu capătă, ...” [13]. Pagina a 4-a „Însemnări pentru cei cari vor să fie de față” are 9 capitole: O simplă lămurire; Împotriva Elveției; Forțele de inerție; Lauda umbrelor; Tolstoi despre lumea de azi; Împăcarea cu istoria; Partea legendei; Pelagius și România cu conținut politic și publicistic, însă la tema abordată e semnificativ Neagoe Basarab și treptele desăvârșirii, la care voi reveni mai târziu.

Înaintez cronologic și succesiv în expunerea calității duhovnicești a lui C. Noica exprimată în ziarul „Buna Vestire”, anul IV, seria II, începând cu 8 septembrie până în 11 octombrie 1940 cu 18 articole, pe care le-am studiat și xeroxat. Caracterul politic și spiritul de patriotism pentru o Românie Nouă, „Românie sufletească” după întregirea ei geografică exprimă „Crede” (08.09.1940, Nr. 1); „Fiți înfricoșător de buni” (10.09.1940, Nr. 2); „Ești necinstit sufletește” (11.09.1940, Nr. 3) despre conștiința fiecărui român de a răspunde la uciderea căpitanului pentru o Românie spirituală; „Și viață fără de moarte ” (16.09.1940, Nr. 7) cu ideea „harului” viu al

Căpitanului și după moartea sa. Urmate de caracterul sacrificiului Legiunii pentru spiritul românesc, rolul elitei, trecerea Legiunii de la revoluție spirituală la revoluție politică cu participarea celor mulți: „Anul I, ziua întâi” (17.09.1940, Nr. 8); „Ierusalime... Ierusalime” (19.09.1940, Nr. 10); „10 001” (20.09.1940, Nr. 11); „Sufletul cetății” (24.09.1940, Nr. 14); „Nu suntem contemporani” (28.09.1940, Nr. 18); „Apelul axei” (29.09.1940, Nr. 19); „Electra sau femeia legionară” (02.10.1940, Nr. 21); „Întâlnirea de la 6 octombrie” (06.10.1940, Nr. 25);

„Sunteți sub har” (04.10.1940, Nr. 23), pentru care e necesar un studiu separat consacrat apartenenței sau nu a lui C. Noica la legionarism. Tematica creștinismului pentru neamul românesc a lui Nae Ionescu e reflectată în articolul „Nae Ionescu” (21.09.1940, nr. 12), mentorul generației 30, unul din ideologii de bază al legionarismului, trecut de curând în vecie, care „... când iubea pe Dumnezeu era singur. Era singur cu Dumnezeu și viața ” și care interpreta

creștinismul: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”. **Și Nae Ionescu adăoga:** numai ca pe tine însuși. **Pe Dumnezeu** îl iubești „din toată inima ta”. Pe celălalt îl iubești ca pe tine” [14].

Noica relevă trăsăturile politice ale legionarismului și trecerea la cele creștinești și educative în articolul „Limpeziri pentru o Românie Legionară” (11.10.1940, Nr. 29): „Ea a pornit de la haiducie și a ajuns la creștinătate. A pornit de la pădure și a ajuns la biserică. Dar la biserica luptătoare: la biserica dinăuntrul istoriei, nu de dincolo de ea”. Autorul cheamă să nu se judece mișcarea după cei „întârziați”, care „nu stau decât la periferia ei, ci după cei buni care năzuesc să fie încă mai buni”, făcând apelul: „Oameni buni, oameni buni, ce bine ar fi să citim Biblia. Scrie acolo, undeva: „Împărăția lui Dumnezeu nu vine în așa fel, încât să izbească privirile. Căci iată, împărăția lui Dumnezeu e înăuntrul vostru” [15].

În 1943 Noica e invitat la Cernăuți de mișcarea creștină „Rugul aprins” la o tabără isihastă cu discursul despre „patos” și „patmos” intitulat „Cunoaștere și asceză”. La opinia unor autori acest articol (referat) era considerat pierdut (sau de negăsit), însă dr. Antonie Plămădeală îl publică în jurnalul spiritual „Rugul aprins”. C. Noica expune inițial „adversitatea” termenilor „cunoaștere și asceză”, care sunt în opoziție, în răsturnare. Autorul explică, că cunoașterea e „ordinea rațională”, „schemă”, într-un anumit fel este însăși viața, „are bucuria întâmplării”, aventurii, „... posibilitatea de a te găsi pe tine în lucruri atunci când nu te aștepti și a găsi lucrurile din afară în tine, atunci când nu te aștepti” [16]. Asceză e „viață, trăire, experiență vie”; în alt sens este ordine și rigoare, este o „nerodnicie” a neîntâmplării. Noica își ilustrează gândul prin parabola fiului risipitor și a fratelui său despre care am inițiat mai devreme în revista „Adsum”. În baza acestei morale stă caracterul contradictoriu dintre fiul risipitor și fratele său cu următoarea tălmăcire a autorului: fratele „cumpănit, stă acasă, disciplinat de toate ascezele, cumințit de toate ascultările”, „știu cărțile pe care le citește și câtă neînțelegere are la capătul ascezelor și cumințeniilor lui, dar e invidios (la întoarcerea fratelui), orgolios, bun în sensul prost al cuvântului, având „o viață morală de comandamente”. Și Noica expune concluzia: „... cea mai înaltă lecție întâlnită, în ceea ce privește viața morală creștină... viața în duh creștin” e lecția fratelui fiului risipitor. Fiul risipitor „rătăcește prin lume solicitat de toate ispitele, îndemnat de toate curiozitățile, însetat de toate cunoștințele” [17]. Noica tălmăcește consecințele grave ale unei asceze greșit înțeleasă, care pot fi mai nerodnice decât ale Fratelui fiului risipitor (exemplu cu ascetul Heron). Nu ținem în acest articol să ne adâncim în teologie, dar în povătuitoria parabolă este chipul lui Dumnezeu (milostivul) în imaginea tatălui iertător pentru fiul lui (pentru cei păcătoși și pocăiți).

Deosebit de explicită este expunerea parabolei în tablouri de arhid. drd. Bogdan-Florin M. Chirilă în baza articolului menționat. Primul tablou: purtarea necuviincioasă a fiului mai mic și plecarea lui după împărțirea averii oglindește „... libertatea pe care Dumnezeu a lăsat-o omului încă de la crearea lui, iar el are

datoria să se folosească de acest dar, în mod duhovnicesc, pentru creșterea lui spirituală sau, din contra, libertatea poate însemna și îndepărtarea de Dumnezeu...” [18]. Această libertate devine pierdere și moarte sufletească, care duce la pierderea legăturii dintre om și Părintele Ceresc.

Urmează tabloul al doilea despre decăderea fiului după risipirea averii în lipsuri și foamete („robia păcatului”), renunțarea la canoane pentru necesitățile fiziologice (foametea ca mijloc de trezire a conștiinței adormite) și necazurile trimise pentru smerenie: „Dumnezeu în marea sa iubire nu-l lasă pe om. Chiar dacă îi trimite necazuri și încercări o face pentru a-l trezi, pentru că smerenia trupească atrage după sine pe cea sufletească,... își capătă identitatea..., unde libertatea păcătoasă... poate fi convertită într-o libertate a apropierii de Dumnezeu, o revenire la legătura de comuniune dintru început cu el” [19]. În acest tablou momentul decisiv este **decizia** luată de fiul risipitor pentru a se întoarce (putem admite ce se întâmplă dacă nu lua această hotărâre?). Această revenire la sine, „înviere” sufletească a fiului mort este conștiințizarea lucrării omului cu Dumnezeu din care se naște sentimentul **smereniei**. După examenul de conștiință urmează întâlnirea grabnică a tatălui, care „... simbolizează coborârea lui Dumnezeu către tot omul căzut în păcate”. Nu se trece „cu vederea cele 3 daruri de la tatăl către risipitor, care se interpretează ca „semn de iertare, de restaurare sau de refacere a legăturii de iubire și comuniune dintre cei doi: haina data fiului simbolizează veșmântul de la botez, inelul – harul Duhului Sfânt dat prin Mirungere, sandalele (încălțăminte) - libertatea omului și biruința asupra păcatelor, vițelul îngrășat – împărțășirea” [20].

Al treilea tablou redă comportamentul de revoltă al fratelui fiului risipitor, care protestează față de ospitalitatea tatălui. Morala acestei învățături fiind răspunsul Mântuitorului la acuzele recepționării la sine pe păcătoși și vameși. Acest tânăr muncitor și ascultător nu poate concepe, că milostivirea lui Dumnezeu este mai mare decât dreptatea oamenilor. În acest context C. Noica arată antiteza lăcomiei și risipei de: „Sunt două feluri de a risipi. Fiul risipitor nu face altceva decât să cheltuiască firește. Dar fratele său risipea. Există risipa celui care, întocmai fratelui din parabolă, cheltuiește fără a fi strâns, dar există și risipa la cel care strânge fără să poată aduna. Fratele fiului risipitor așa face. El strânge ascultare după ascultare și faptă bună după faptă bună, iar în ultimul ceas, când nu poate înțelege și nu poate ierta dragostea tatălui pentru cel de a risipit, pierde el însuși tot ce a adunat. La ce bun atâta supunere și atâta cumințenie, dacă n-a putut intra în inima lui nițică dragoste? Tot ce a strâns fratele acesta al fiului risipitor, toate instrumentele într-o desăvârșire pe care le-a pregătit, nu-l desăvârșește, de vreme ce lipsește instrumentul cheie, și nu-l însoțește în singurătatea sa morala” [21].

Această parabolă reflectă păcatele oamenilor în două variante: păcatul celui de a greșit și s-a pocăit (fiul risipitor) și păcatul fără de iertare și iubire față de

fratele său mai mic (fratele fiului risipitor), care e expusă ulterior în „Povestiri despre om”, capitolul XXIII intitulat „Fratele fiului risipitor și substituirile sale”. Această reflecție a personajului lumii burgheze (de care nu a pomenit Hegel) – fratele fiului risipitor evocă postulatul: *Armoniei dintre moralitate și natură*.

Noica a abordat aici în persoana fiului risipitor, dar răsplătit, conștiința morală a lumii moderne – „burghezia triumfătoare pentru valori materiale”. Acest postulat expune armonie dintre moralitate și natură, în genere, adică înfăptuirea pură și datoria binelui, dar scopul nu e absolut realizat și fapta fratelui risipitorului rămâne intermediară. Această situație nedesăvârșită e urmată de al doilea postulat: *Armonie între moralitate și natura omului*. Aici trupul este mijloc de exprimare a sufletului. Adică conceperea moralei de către fratele risipitorului de *termen final* al scopului său, adică „starea lui intermediară”. „Așa cum pe plan material burghezia se angajează într-o acumulare care nu-și știe măsura, ducând la demonia câștigului. Pentru câștig, tipul ei moral reprezentativ, fratele, nu știa nici el de vre-o împlinire... pietatea pentru mijloace era totul: pentru mijloacele de desfătare, pentru mijloacele de a produce mijloace și chiar pentru mijloacele de a distruge mijloacele” [22]. Aici e subliniată moralitatea nedesăvârșită a omului *intermediar*, care se consideră nedemn de fericire. În continuare citez un pasaj din aceeași pagină foarte des utilizat de comentatori: „Fratele risipitorului înțelegea *a doua zi*, că n-avea dreptul să se plângă și că în zonele intermediare, unde nu e nici vină clară, nici merit clar totul e cu puțință. Nu cumva morala sa era pe bază de resentiment? Câteodată așa a gândit despre sine și omul burgheziei”. Și în concluzie, al treilea postulat relatează credința divină, că „Dumnezeu e ființa morală supremă”, adică fratele risipitorului urma să se retragă în *sine sa*, renunțând la viziunea sa morală despre lume.

Constantin Noica în una din lucrările sale timpurii (*Pagini despre sufletul românesc*) revine la eternul neamului românesc reprezentat prin trei momente culturale:

I – secolul al XVI-lea, în care prevoalează eternul prin învățăturile lui Neagoe Basarab;

II – secolul al XVIII-lea cu „nemulțumirea de sine” a lui Dimitrie Cantemir;

III – secolul al XX-lea, care „sfârșește prin a fi o afirmare de luptă pentru valorile vii ale culturii...”, evocând aportul lui Lucian Blaga [23].

În această simplă, dar celebră lucrare Noica dă o inițiere în creștinismul neamului românesc prin caracteristicile lui Neagoe Basarab, care „a vețuit el însuși pe lângă mănăstire”, un unchi și soția sa (după moartea lui) s-au călugărit, dar fiind „însuflețit de cultură” face tipografii, sfințește mănăstiri și scrie o carte de „Învățăături” către fiul său Teodosie: „Cu această carte scrisă pe la 1520, vreau să ilustrez ce înseamnă conflictul dintre etern și istoric și cum se prezintă spiritualitatea românească în clipa când învinge eternul” [24]. Caracteristica „religioasă și filosofică a unui cuget românesc,... care nu face filosofie, ci dialoghează cu îngerii”, reflectând eternitatea este exprimată de Neagoe prin

ascultările morale față de Dumnezeu în următoarele etape: *Tăcere – Oprise – Umilință și Plângere – Frică – Smerenie – Dragoste*, „Atuncea va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu” [25].

I – Caracteristica *Tăcerii* este inițierea în viața spirituală pentru adâncire în sine, presimțindu-l pe Dumnezeu. Noica compară tehnica filosofiei cu tehnica ascetică, fiind caracterizate de o suspendare a lumii prin treptele vieții spirituale, întrebând: „A cui e tăcerea a noastră sau a lumii?... e tăcerea noastră, ca ființe, care ne putem pierde, amăgi, înstrăina prin cuvânt... trebuie să fii surd lumii, ca muțenia ta să fie lăuntrică. Altminteri, ne-am pierde iarăși” [26].

II – *Oprirea* e a doua epapă semnificată prin apariția spiritului ca „conștiință” filosofică orientată spre cunoaștere, acțiune și contemplație eternă, dar unde spiritul lipsește. „Valul acesta de care suntem purtați trebuie stăvilit; lumea aceasta a amăgirii trebuie oprită în cugetarea ei.... trebuie să infirmăm ce e lume în noi...” [27].

III – Și conștiința „*e cuprinsă de umilință și plângere*”. Aceasta e expresia emoției după care vine frica. Această treaptă în contemplarea filosofică (a lui Descartes, Husserl) este apariția spiritului, începând procesul de cunoaștere. În învățăturile lui Neagoe spiritul nu apare încă, rămânând doar *umilință și plângere*.

IV – În etapa aceasta spiritul nu se găsește pe sine nici acum „cuprins de panica singurătății” se infricosează, e *frica* de pierdere, de moarte, aceasta fiind una din temele principale a filosofiei existențialiste.

V – Și numai în treapta următoare a *smereniei* se conștiintizează lumea Dumnezeiască și sensul vieții omului de a-și dedica Dragostea lui Dumnezeu. Dar Neagoe pierde atitudinea de determinare și efort propriu al omului pentru cunoaștere, adică „Contactul e între om și Dumnezeu, nu între om și propria sa conștiință legislatoare.” Aici spiritul ocolește „tot ce implică el: cunoaștere, acțiune, afirmare omenească. Omul nu se afirmă aici; el este pus să mărturisească doar” [28]. Noica revine la creștinism, unde „... se pierde sensibilitatea filosofică în sensibilitate religioasă, adică cu smerenia? (Înreabă Noica). Dar trecerea de la frică la o adevărată etapă de cunoaștere existențială. ... Smerenia e conștiința unui raport la altceva decât ea” [29].

Rezumatul lui Noica legat de învățăturile lui Neagoe este pentru a găsi un mijloc de cercetare a istoriei *în cerc*. În această lucrare Noica revine la „sufletul pastoral și cel agrar” românesc prin exemplele biblice, unde Cain (plugarul) ucide pe Abel (ciobanul): „Suntem țara lui Cain, în care Abel încă n-a murit de tot. Dar va veni pedeapsa lui Dumnezeu – mașina - și-i va mătura pe amândoi, pentru ca neamul lor să crească biblic, dincolo de zările țării” [30]. E semnificativă corelația lui Noica dintre sufletul românesc „mioritic” și „biserițele noastre”, dând o paralelă între gigantismul catedralelor apusene („cu vitrine de cristal”, „cravate și parfumuri”) ca o consecință a modernismului și bisericuțele Bucovinei, subliniind măsura lăuntrică a acestor repere spirituale cu picturile sfinților de „duh istoric, dar care mor sub

ploile de toamnă”. Autorul subliniază *măsura* românească (comparativ cu cea apuseană sau americană odată cu industrializarea și stăpânirea științifică a lumii) cu cugetul ei înțeleghetor al firii: „Căci noi nici nu stăpânim lumea și nici n-o schimbăm. Dumnezeu o face, sau se face ea însăși”. Întrebarea lui Noica e *măsura* culturii românești legată de creștinism, care are mai mult bun-simț decât apuseanul (cu exces de bunuri), aducând ca dovadă legenda celui de-al doilea păcat al lui Adam (studiat de Tudor Pamfile, 1913), care la sfatul chibzuit al Evei („raționalitatea” femeii) mai lărgeste lanul din calcul, lăcomie, chibzuială și rânduială omenească, dar este pustit și condamnat de Dumnezeu: „Tu, omule nesățios... De azi înainte poți ara cât îți place și eu îți voi da iarăși cât îmi va plăcea mie” [31].

Importanța acestei opere pentru aprecierea contemporană a perspectivei creștinismului, a sentimentului religios de nesiguranță prezentului e semnificativă prin argumentul autorului: „cea de aici (lumea) nu e nimic *față* de cea de dincolo, *pentru că* există cea de dincolo... pe o altă linie creștinismul găsea echilibrul cu lumea, impunând lumii spiritul „conștiința morală, imperativul”, unde echilibrul creștin străbate filosofia, reliefând problema de bază a istoriei gândirii omenești: Ce legitimează împăcarea noastră cu lumea? Noica conchide, că linia adâncă de filosofare românească sub inspirația creștină continua cu Dimitrie Cantemir, apoi cu Nae Ionescu, Hașdeu, Conta, Xenopol, Rădulescu-Motru până la Lucian Blaga și Mircea Eliade.

Acad. Alexandru Surdu în lucrarea „La porțile împărăției” confirmă în capitolul „Despre Dumnezeu și transcendență” dialectica speculativă a lui C. Noica în corelația dintre Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea, Absolutul, pe care o reflectă prin „dimensiunea pentadică”, pe care se bazează creștinismul: „Buna-Vestire, Nașterea, Faptele lui Isus Hristos, Răstignirea și Învierea. Cine nu crede într-una dintre aceste componente ale creștinismului, care luată în parte, le presupune pe toate celelalte, nu este creștin” [32].

În concluzie îl citez pe I. Dur, care a studiat sub o analiză de lupă sau poate microscopică manifestarea caracterului creștin în creația lui Noica („antumă”), pe care îl aseamnă „cu gestul lui Toma necredinciosul” și a exprimat în continuare convingerea: „... faptul că sub scrierea lui Noica, sub lucrarea lui de-o viață, se află, ca-ntr-un palimpsest, stratul ființei sale creștine. O ființă însă nu atât de docilă și ortodoxă, supusă adică forței conservatoare a tradiției. Căci asemănat malițios și ironic, pe când era tânăr, cu Isus Crucificatul, și asta pentru ce și cum făcea, Noica va porni de atunci spre un fel de Golgotă. O Golgotă a spiritului prin care aspira la șansa de a fi răstignit, la asceza desăvârșirii prin operă” [33].

Referințe bibliografice:

1. <https://doxologia.ro>parintele-rafail-noica>.
2. C. Noica. Povestiri despre om. București: Cartea Românească, 1980. pp. 225-226.
3. <https://ro.wikipedia.org>wiki>.
4. YouTube. Istorie Religie. Constantin Noica (III)-Documentar-TRV.

5. YouTube. C14radioactiv. Andrei Pleșu - Constantin Noica.intre filosofie si...
6. YouTube. Istorie Religie. Constantin Noica (II)-Documentar-TVR.
7. Virgil Nemoianu. Jocurile divinității.Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu. Iași: Polirom, 2000. p.103.
8. Ibidem, p. 104.
9. Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare. București: Editura Noua Alternativă, 1994. p. 179-361.
10. Constantin Noica. Adsum, 08.08.1940. p. 1.
11. Ibidem, p. 1.
12. Ibidem, p.2.
13. Ibidem, p. 3.
14. Constantin Noica. Nae Ionescu. „Buna vestire”, 21.09.1940. Nr. 12.
15. Constantin Noica. Limpeziri pentru o Românie Legionară. „Buna Vestire”, 11.10.1940. nr. 29.
16. <https://jurnal.spiritual.eu/constantin-noica-cunoaștere-și-asceză>.
17. Ibidem.
18. <https://www.magazin.critic.20/2014/03/10/parabola-fiului/risipitor-15-11-32>.
19. Ibidem.
20. Ibidem.
21. C. Noica. Adsum, 08.08.1940. p. 3.
22. C. Noica. Povestiri despre om. București: Cartea românească, 1980. p. 215-216.
23. Constantin Noica. Pagini despre sufletul românesc. București: Humanitas, 1991. p. 11.
24. Ibidem, p. 13.
25. Ibidem, p. 16.
26. Ibidem, p. 68.
27. Ibidem, p. 18.
28. Ibidem, p. 70-71.
29. Ibidem, p. 42-43.
30. Ibidem, p. 75.
31. Ibidem, p. 30.
32. A. Surdu. La porțile împărăției. București: Editura Contemporanul, 2016. p. 149.
33. I. Dur. Noica între dandysm și mitul școlii. Editura Eminescu, 1994. p. 140.

PROBLEMATICA EDUCAȚIEI ÎN FILOSOFIA LUI ANTONIO GRAMSCI

Sorin BECCIU, drd.

USM

Although Antonio Gramsci was part of the Italian communist party his theories on cultural hegemony, education, intellectuals and press made a qualitative leap for social sciences focusing on the importance of culture for change. Education plays a vital role in elite's control of the masses. This is why the individual has to focus on self-actualization and freeing himself from mental slavery. At the same time folklore and traditions play a central role to build social cohesion. First years of a child education are important because the character is built. Teachers should focus on instilling values rather than fulfilling their bureaucratic duty. The collapse of education is an indication of the ruining of the entire system this is why reforming this field is essential for economic development.

Keywords: Antonio Gramsci, education, self-actualization, values.

În ultimul deceniu al sec. al XX-lea și începutul sec. al XXI-lea, cunoașterea a Secolul al XX-lea s-a remarcat prin varietatea ideologiilor care au cuprins continentul european. Fie că au fost excese totalitare de stânga sau de dreapta aceste sisteme încercau să ofere un nou model de organizare socială. Dezvoltarea științelor sociale a făcut posibilă apariția noilor teorii în educație. Cu toate că Antonio Gramsci se identifica ca fiind comunist, departe de a trata etic apartenența sa ideologică, creația sa este de valoare instrumentală și prezintă translaarea marxismului clasic din planul economic în cel cultural. Identificarea conceptelor cheie în opera filosofului italian este un imperativ pentru a consemna rolul pe care îl juca educația în impunerea noilor forme de organizare culturală. Preluarea acestor tehnici ar permite instituirea unei schimbări calitative în Republica Moldova și alte state cu un sistem educațional neperformant.

Antonio Gramsci a fost un politician, filosof și sociolog italian, cel care a reușit să creeze comunismul italian. Cercetarea sa a influențat domenii precum știința politică, antropologia, filosofia, sociologia, teoria literară, studiile educației, istoria și studiile culturale. Conform Enciclopediei Britannica, Antonio Gramsci s-a născut la 23 ianuarie 1891. A avut o copilărie grea, fiind marcată de necesitatea de a munci câte zece ore pe zi încă de la vârsta de 11 ani [2, p. 82], dar și de o boala Pott, ce-i degenera coloana vertebrală și provoca sângerarea plămânilor. Cu toate acestea, a reușit să câștige o bursă și să plece în 1911 în nordul Italiei. S-a remarcat prin excelență în timp ce își făcea studiile la Universitatea din Torino, s-a alăturat Federației Tinerilor Socialiști, iar ulterior a intrat și în Partidul Socialist. În cadrul acestui partid a organizat un grup de stânga care se reunea în jurul ziarului „Noua ordine”. Această publicație, menită

ca să dezvolte membrii pentru viitoarele lupte politice, oferea lecturi necesare pentru activiști și a metodelor necesare pentru desfășurarea luptei politice.

Înțelegerea fenomenului presiunii politice a fost și este una dintre temele de bază ale științelor sociale. Influențarea actorilor de pe arena politică prin diverse metode și pe diferite paliere, devenea un scop în sine pentru cei care doreau să intre în jocul obținerii puterii politice. După Gramsci, puterea clasei conducătoare nu se sprijină doar pe coerciție, dar și pe acord. Mecanismul puterii constă nu doar în impunere, ci și pe convingere. Putem afirma că statul se ține pe doi piloni, pe putere și pe acordul social. Prof. Dr. Benedetto Fontana, autor al numeroase lucrări printre care „Hegemonie și Putere: pe relația dintre Machiavelli și Gramsci”, susține că ambii gânditori italieni consideră că forța și acordul, dictatura și hegemonia, violența și persuasiunea se întăresc reciproc [3, p.323]. Hegemonia nu impune doar un simplu acord, ci impune un acord social activ, care presupune că cetățenii doresc ceea de ce are nevoie clasa conducătoare. Filosoful italian identifica problema hegemoniei, și anume cum să se conducă subtil, cu ajutorul „echilibrului mobil” a blocurilor temporare specifice diferitor grupuri sociale dominante, folosind „constrângerea nonviolentă”, inclusiv prin cultura de masă, pentru a manipula indivizii împotriva voinței lor, însă cu acordul lor, urmărind interesele unei grupări reduse din societate [4, p. 64].

O componentă importantă a hegemoniei o reprezintă educația. Hegemonia ilustrează o rețea socială mai mare, în care practica și educația se includ. Ea transcede ideologia deoarece încorporează cultura. În același timp nu izolează cultura într-un cadru idealist, dar o ține strâns legată de influențele politice [5, p. 236]. Antonio Gramsci susținea importanța educației pentru acapararea și menținerea puterii și că aceste grupuri trebuie se pregătească mental și empiric pentru guvernare. Exista o consecutivitate a obținerii controlului puterii politice. Primul pas confirmat de către gânditorul italian este eliberarea din sclavia intelectuală pe care o impune clasa dominantă. De aceea, Gramsci susținea că educația populară trebuie să treacă în controlul uniunilor muncitorești, iar exemplul său personal ne demonstrează că omul trebuie să fie și autodidact. Educația la rândul ei, ajută la cimentarea hegemoniei, de aceea controlul procesului educațional este pasul celor care vor să distrugă o națiune sau doresc să o înalțe. Importanța educației este susținută și de gânditorul chinez Confucius care susținea că dacă planul este de lungă durată, trebuințele educației trebuie susținute. Succesul statelor nordice, recunoscute pentru sistemul lor educațional performant, constă că la nivel politic este un acord național în privința educației. În acest domeniu dividendele politice nu pot fi contabilizate la final de mandat, dar importanța domeniului fiind una strategică, a făcut partidele politice finlandeze să ajungă la un acord comun în privința educației. În Asia state precum Singapore, Japonia sau Coreea de Sud au reușit

să ajungă mari puteri economice deoarece au investit în educație și au o cultură care să o susțină. De exemplu, în Coreea de Sud mamele își tăiau să își vândă părul ca să poată trimite copii la școală.

În lucrarea „The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci” profesorul american Frank Rosengarten remarcă că revoluționarul italian era un moralist care considera că indivizii trebuie să aibă responsabilitatea totală asupra acțiunilor proprii și să accepte consecințele acestora. În același timp, credea că în responsabilitatea față de ceilalți și de propria persoană și în legătura lumii ideilor cu omul l-a făcut să acorde o atenție deosebită educației [2, p.85].

Thomas J. La Belle, autor a numeroase cărți despre educație susține că Antonio Gramsci este cel mai citat teoretician marxist în domeniul educației populare [7, p. 24], fapt ce denotă grandoarea intelectuală a filosofului italian. În „Caietele din închisoare” găsim referință la diferite feluri de educație printre care educația non-formală și educația prin corespondență. Dintre cele mai importante valori pentru educație se numără disciplina și munca pentru că studiul este o meserie foarte obositoare. Cu toate acestea Gramsci consideră că prin educație poate fi obținută o reformă morală și intelectuală. Acesta reprezintă un proces de durată, caracterizat de către criticul galez de stânga Raymond Williams ca fiind „revoluția îndelungată”. În cadrul acestui proces sunt angajați intelectualii organici ca agenți ai schimbării [7, p. 57].

O atenție deosebită o acorda filosoful italian anilor preadolescenței, pentru că în această perioadă caracterul omului se dezvoltă cu latura sa morală și intelectuală. De la vârsta de patru ani până la pubertate este ca mai bună perioadă pentru educarea caracterului tinerilor. Gramsci critica adesea modelul educațional pe care fratele său Carlo îl oferea nepoatei Edmea. Aceștia se rezumau la deprinderea competențelor și ignorau construirea caracterului [2, p.86]. Importanța primilor ani din viața copiilor este stipulată și de către Lenin. Una dintre formele de a distruge instituția familiei a fost scoaterea mamei din căminul familial și încadrarea acesteia în câmpul muncii. Rămăși fără contactul intim cu părinții, statul prin structurile sale reușea să educe copii după ideologia sa. De remarcat că o strategie similară, prin care tânărului îi este stimulată curiozitatea la maxim în primii ani de școală este folosită și la liceul „Orizont” din Chișinău. Ca rezultat această instituție este recunoscută pentru numărul impunător de olimpici și calitatea înaltă a învățământului.

Filosoful italian, conștient de rolul important pe care îl are educația în cimentarea hegemoniei sociale, teoretiza ideea școlii unice. Printre principiile acestei școli erau autodisciplina intelectuală și autonomia morală. Aceste principii erau necesare pentru specializarea ulterioară fie cu caracter științific, fie pe latura practic-productivă. Școala unică trebuie să dezvolte la tineri un anumit grad de maturitate, de capacitate, la creația intelectuală și practică. Totodată să ofere un grad de autonomie în ce privește orientarea și inițiativa [6,

pp. 98, 100]. Ea trebuia să fie fondată pe principii umaniste. Prin urmare, Gramsci era pentru construirea unor oameni morali și autonomi, care să nu se rezume la repetarea acțiunilor deprinse, dar să și poată gândi de sine stătător. Teoreticianul venea în dezacord cu școala clasică de la acea vreme care învăța doar competențe, o degradare a educației la rangul de dresaj.

În scrierile sale, filosoful italian reflecta asupra rolului pe care îl are învățătorul în viața elevului. Eficiența școlii este strâns legată de raportul dintre profesori și elevi. Cu cât mai interesați sunt profesorii, cu cât mai mult se implică în dezvoltarea multilaterală a elevilor, cu cât devin modele comportamentale, cu atât nivelul de educație a elevilor crește. În povestirea „Domnu Trandafir” de Mihail Sadoveanu avem prezentat modelul unui profesor cu vocație. Acesta era om blând, foarte atașat de elevii săi care pe lângă carte, le oferea și o puternică învățătură sufletească. Prin intermediul poeziilor, poveștilor, muzicii el reușea să insuflă dragostea pentru muncă, pentru cinste, adevăr, frumos și mai presus de toate dragostea de țară. Faptul că acest învățător reprezenta un model pentru elevii săi, este demonstrat de faptul că elevii au hotărât să meargă cu el în altă comună, când s-a auzit că acesta urmează să fie mutat acolo [8, p.39-45].

Un domeniu important în educația tinerilor după Gramsci era studierea folclorului. Studiarea acestuia ar crea un învățământ eficient care va duce la instituirea unei culturi de masă, schimbare profundă asemănată cu Reforma în țările protestante [6, p. 89]. Cunoașterea tradițiilor creează o legătură profundă între oamenii și pământ. Creșterea gradului de conștientizare a identității naționale îi face pe oameni să fie mai solidari cu semenii lor. De exemplu, georgienii și armenii își cunosc bine dansurile și folclorul autohton, element de mândrie și diferențiere în competiția popoarelor. În Grecia tinerii au posibilitatea să învețe dansurile naționale în școală. În Republica Moldova au fost inițiative de a introduce dansul popular ca obiect de studiu. În februarie 2016, Uniunea Coregrafilor din Republica Moldova pe motiv că dansul daco-românesc reprezintă cea mai veche artă populară cu valori terapeutice, care promovează solidaritatea națională și care putea deveni cartea noastră de vizită în lume, solicita ca obiectul „Dansul popular” să devină obligatoriu pentru dezvoltarea fizică armonioasă și întărirea identității culturale. Cu toate acestea, Ministerul Culturii a hotărât că nu este în competența sa să introducă o astfel de disciplină, iar Ministerul Educației, a invocat că programul elevilor este prea încărcat.

Degradarea sistemului de învățământ se poate produce din mai multe cauze. Una dintre acestea după părerea lui Antoni Gramsci, sunt educatorii fără vocație. Acești profesori mediocri pot obține elevi instruiți, dar nu vor reuși să obțină elevi mai culti. Ei își vor face cu scrupulozitate și conștiință birocratică partea mecanică a școlii. Criza învățământului este un aspect al crizei organice mai cuprinzătoare [6, pp. 94, 108]. Cel de-al Doilea Război Mondial a lăsat Japonia în ruină și înfrântă. Investiția în educație a făcut ca în prezent aceasta să fie al treilea stat din lume

după puterea economică. Similar cu tezele gânditorului italian, în Japonia formarea caracterului elevilor este pe primul loc. Copiii în primii trei ani de școală învață bunele maniere, să respecte persoanele din jur și să fie blânzi cu animalele și natura. În același timp, elevii japonezi învață să muncească. Ei sunt responsabili de curățenie. Împreună cu profesorii curăță sălile de clasă, cantina și chiar toaletele. Prin acest lucru elevii japonezi învață respectul și munca în echipă. Cultura japoneză are un rol important în procesul educațional. Caligrafia și poezia japoneză sunt folosite pentru a transmite emoții puternice și pentru a deprinde răbdarea [9]. Educația și cultura nu sunt produse de către economic. Ele există independent și pot fi bazele schimbării. De aceea investițiile în cultură și educație mereu vor aduce profit pe termen lung.

Pentru Antonio Gramsci educația stă la baza hegemoniei. O serie de relații sociale care operează pe o pedagogie în sens larg, instituie influența ideilor, practicilor, dorințelor. Este crucial ca să se obțină consensul asupra modului de viață impus și asupra metodelor de producție. Pedagogia critică analizează relația dintre educație și putere sau dintre cunoaștere și putere. Capurile tăiate puse la intrarea în castelul lordului și alte torturi mențineau prin frică sistemul feudal. Acest lucru îi făcea pe oameni să mențină un sistem abuziv. Ca să prestezi servicii gratuite în favoare unui nobil este necesar un sistem hegemonic care să te convingă ca aceasta este singura cale. Putem spune că aceste metode impuneau frica și afirmarea puterii, iar analiza acestor cazuri face parte din pedagogia critică.

Antonio Gramsci percepea socialismul, pe lângă o organizare politică și economică și ca pe un set de cunoștințe: O voință comună poate fi obținută doar prin activitate culturală, iar rolul important în cadrul mișcării revenea propriilor elite. Prin educație este posibilă crearea intelectualilor organici, esențiali pentru a influența celelalte clase sociale. Un rol important în educația educației îl juca presa. Ca un comunist convins, el menționa necesitatea unui organism central care s-o controleze. Rolul presei era de a informa proprii susținători și de a câștiga noi simpatizanți. Prof. David Forgacs identifică în lucrarea sa „The Gramsci Reader Selected Writings 1916-1935” că în viziunea filosofului italian presa trebuie să dețină un rol educativ, să dezvolte potențialul cititorului și să inducă dorința de cunoaștere și autodepășire.

Profesorul maltez Peter Mayo, specialist în educația adulților, identifica în lucrarea sa „Hegemony and Education Under Neoliberalism Insights from Gramsci” că presa prin intermediul radioului, analizelor online și spațiile de blogging oferă un mediu propice pentru ca lucrătorii culturali să își manifeste rolul de educatori, pentru a genera transformare socială și politică. Ei vor transcede de la rolul de intelectuali organici ce sunt presați de un spațiu restrâns, la intelectuali publici care pot influența o audiență mai mare [7, p. 141]. Revoluția tehnologică recentă prin crearea platformelor sociale ca

Facebook, Twitter, Youtube, Instagram a creat o serie de personalități care au o influență asupra propriilor fani. Cu toate acestea, cele mai populare conturi rămân cele care se pliază pe nevoia de distracție a omului. De exemplu, pe Youtube cel mai popular cont de divertisment depășește cel mai popular cont pentru educație de 10 ori. Prin urmare, specificul erei informaționale constă în faptul că educația trebuie să captiveze, să atragă atenția pentru că ea concurează cu informații din mai multe sfere și pentru că disciplina academică și sacrificiul nu este specific fiecărui om. În prezent avem suficiente provocări care să ne distragă de la lucrurile utile și benefice pentru noi. Educatorii la Gramsci pot lua mai multe forme. Fie că sunt membri de partid, responsabili de fabrică sau oameni importanți din domeniile lor aceștia transmit un cadru ideatic oamenilor ce îi înconjoară.

Teoriile lui filosofului italian se referă la omul ce se află într-o colectivitate, fie că este vorba de mase, clase, straturi sociale, societate în ansamblu și nu la o personalitate sau la grupurile reduse de indivizi. Un rol important în schimbarea structurii sociale la Antonio Gramsci îl joacă intelectualii pentru că aceștia erau oamenii care influențau acordul prin activitățile lor [7, p.39]. Filosoful susține că așa o categorie socială distinctă de clasa socială este un mit, că toți oamenii pot fi numiți intelectuali deoarece posedă intelectul, dar cu toate acestea nu toți dețin această funcție socială [10, p.1]. Având o opinie antielitistă specifică unui comunist care milita pentru egalitate, la Gramsci intelectualii pot fi împărțiți în două grupe funcționale: tradiționaliști sunt cei care au o autoritate asupra mai multor clase sociale, construită într-o perioadă de timp; organicii sunt cei care organizează și direcționează aspirațiile și ideile clasei de care aparțin. Forma de intelectual promovată de către politologul italian în paginile ziarului „Noua Ordine” este că acesta trebuie să participe practic la viața activă ca organizator, constructor sau agent persuasiv [10, pp.3, 10].

Domeniile de activitate a intelectualilor sunt suprastructurile care alcătuiesc societatea. Ca exemplu al acestora cercetătorii menționează societatea civilă și societatea politică sau statul [10, p.12]. Intelectualilor le revine rolul de a apăra nucleul cultural sau de a-l ataca sistematic pentru a instaura hegemonia culturală. Aura autorității, importanța căreia a fost consemnată și de Aristotel, face ca ceea ce susțin intelectualii să afecteze nivelul de înțelegere a maselor. De aceea ei joacă un rol important în cadrul schimbării. Politologul italian afirma că în marea lor parte, intelectualii susțin interesele finanțatorilor. De exemplu, Gramsci îi cataloghează ca tradiționaliști pe intelectualii care susțin vechiul pol de putere. De aceea, scopul oricărui grup care se luptă pentru influență și control este să-i penetreze ideologic pe aceștia [11, p. 304]. Cu toate acestea, intelectual în sensul abordat de gânditorul italian, nu este cu sens elitist, ci mai degrabă indivizi care influențează mase prin activitatea lor, ca de exemplu avocații, profesorii, preoții.

După Gramsci, membrii partidelor politice trebuie percepuți ca și intelectuali pentru că ei îndeplinesc rolul de organizatori și se implică în educația celorlalți membri. Cu toate că aprecia individualitatea, teoreticianul italian detesta egoismul și individualismul. În organizarea de partid exprimată, el punea accent aproape obsesiv pe unitatea partidului și pe disciplină. Conform teoriei lui Gramsci, putem astfel să explicăm care este rolul postărilor pe bloguri, a cărților publicate și ieșirea în spațiul public cu mesaje care încearcă demitizarea unor personaje esențiale pentru cultura română precum Mihai Eminescu, Ștefan cel Mare și Sfânt, Mihai Viteazul. Fiind lăsat fără repere morale și valori, poporul devine o masă susceptibilă manipulării.

Academiile în această ecuație a puterii au și ele un scop. Așadar, acestea trebuie să devină organizații culturale de sistematizare, expansiune și creație intelectuală. În cadrul lor trebuie să se producă legătura dintre cei ce fac munca industrială cu cei ce fac munca intelectuală. Această legătură ar permite ca cei ce fac munca industrială să nu cadă în pasivitate intelectuală, dar să își mărească spectrul cunoașterii. Cultivarea rigorii, insuflarea disciplinei și achiziția cunoștințelor de putere vor permite educația noilor lideri. Aceștia vor fi oameni morali, cu minimul de cunoștințe tehnice, dar care le va permite să judece soluțiile experților. Savanții și liderii buni sunt necesari pentru marile civilizații. Buna guvernare condusă de rațiune, știință și moralitate produce o creștere sustenabilă și echitabilă. În lucrările sale, Gramsci teoretiza existența statului etic, stat al cărui trăsătură principală era accentul pe educație.

Felul în care asociațiile încearcă să dețină monopolul asupra unor probleme indică faptul că operele lui Antonio Gramsci sunt puse în aplicare. Crearea și promovarea formatorilor de opinie care se perindează pe la posturile de televiziune, și care au ca scop modelarea conștiinței publice în direcția dorită de finanțatorii este o dovadă că mecanismele identificate de politologul italian sunt folosite și în prezent. Identificarea finanțatorilor și analiza valorilor promovate ar crea o înțelegere de ansamblu a acțiunii lor.

Condițiile în care au fost scrise „Caietele din închisoare” face ca Antonio Gramsci să fie greu de parcurs. Metoda istorică în analizele sale prevalează. Totodată specificul ideologic a făcut ca ele să fie determinate de o viziune materialistă asupra fenomenelor. Autorul nu și-a pus ca scop să elaboreze o teorie și de aceea multe dintre conceptele sale mai necesită reflecție ulterioară. Cu toate acestea, el a pus baze solide, iar aportul său pentru știința politică este susținut de teoreticieni de ambele părți ale spectrului politic.

În concluzie putem afirma că filosoful italian Antonio Gramsci reușește prin teoria lui să transleze marxismul din planul economic în domeniul culturii. Ideile sale despre hegemonie, despre educație, despre rolul intelectualilor și cel al presei sunt utile pentru a înțelege lumea complicată a secolului XXI. Acestea ne fac să înțelegem logica furtunilor informaționale care încearcă să răstoarne

lumea tradițională încredințată nouă de către strămoși. Pentru schimbarea mentalității contemporanilor este necesar un bloc alternativ de cultură, pentru că planul ideatic influențează acțiunile omului.

Educația joacă un rol important în ecuația puterii, fiind un pilon de bază pentru instituirea hegemoniei. Translând teoria lui Gramsci la Republica Moldova din prezent putem spune că educația nu poate fi încredințată decidenților politici aceștia fiind incapabili să facă reforme eficiente pentru că nu sunt aducătoare de capital politic pe termen scurt. Încredințarea acestui domeniu unei elite intelectuale și tehnocrate ar fi o soluție temporară până când în spațiul politic al Republicii Moldova vom vedea mai mulți oameni de stat. Totodată sfera asociativă, comunitatea locală trebuie să gestioneze problemele acestui domeniu prin decizii la nivel local.

Printre provocările cu care se confruntă Republica Moldova reforma educației ține de un acord la nivel național și elite politice competente, inexistente în prezent. Cu toate acestea, exemplul unui număr impunător de state este elocvent pentru a demonstra că dezvoltarea economică este posibilă doar după investițiile majore în educație. Pe lângă abundență materială educația oferă și o reformă morală și intelectuală.

În teoria lui Gramsci se acordă o mare importanță anilor preadolescenți când este propice modelarea caracterului copilului. Studiarea folclorului autentic este un beneficiu care îi conferă tânărului identitate, o legătură mai strânsă cu neamul său multimilenar și solidaritate cu semenii, iar exemplul statelor caucaziene este elocvent. Profesorul nu trebuie să se rezume la activități birocratice de a preda deprinderi doar, dar să se ocupe cu dezvoltarea multilaterală a elevilor și să le ofere modele comportamentale. Rolul său este să insuflă dragostea pentru muncă, cinste, adevăr, frumos și mai presus de toate dragostea de neam și strămoși, să învețe tinerii să devină ființe autonome și responsabile.

Filosoful italian specifica că educatorii fără vocație sunt responsabili de mediocritatea elevilor. Totodată, criza învățământului este un aspect al crizei organice ce cuprinde o societate. De aceea recomandăm ca prin politici concrete să fie stimulați cei mai buni studenți să intre în sistemul educațional. Pe lângă stimulente materiale, respectul față de învățător să fi impus prin lege dacă cultura respectului a fost degradată.

Presa în teoria lui Gramsci are un rol educativ, de aceea sugerăm ca cel puțin presa de stat să se abată de la teme senzationale fără utilitate morală, să abordeze subiectele cu scopul învățării publicului lucruri utile, să inducă dorința de cunoaștere și autoperfecționare. Implementarea acestor idei ar permite crearea unui învățământ de calitate capabil să răspundă provocărilor secolului XXI și a erei informaționale.

Bibliografie:

1. GRAMSCI, A., Lettere dal carcere, Torino, Einaudi, 1963, 951 p.
2. ROSENGARTEN, F., The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci, Boston, Brill, 2014, 197 p.
3. FONTANA, B., Logos and Kratos: Gramsci and the Ancients on Hegemony în Journal of the History of Ideas, Vol. 61, No. 2 (Apr., 2000), University of Pennsylvania Press, pp. 305-326
4. КАРА-МУРЗА С. *Манипуляция сознанием*. Moscova, Эксмо, 2012, 862 p.
5. ADAMSON, W. L., Hegemony and Revolution. Antonio Gramsci's political and cultural theory, Berkley, University of California Press, 1980, 304 p.
6. GRAMSCI, A., Scieri Alese, București, Univers, 1973, 284 p.
7. MAYO, P., Hegemony and Education under Neoliberalism Insights from Gramsci, New York, Routledge, 2015, 181 p.
8. SADOVEANU M., Opere Alese, Vol. 4, Chișinău, Știința, 1997, 624 p.
9. OPREA, L., 8 secrete al sistemului de educație din Japonia, cel mai performant din lume https://adevarul.ro/life-style/parinti/8-secrete-sistemului-educatie-dinjaponia-mai-performant-intreaga-lume-1_58a0903b5ab6550cb86808bf/index.html (accesat 27.12.2018)
10. HOARE, Q., SMITH, G. N., Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci, New York, International Publishers, 1992, 483 p.
11. FORGACS, D., The Gramsci Reader Selected Writings 1916-1935, New York University Pres, 2000, 447 p.
12. <https://www.britannica.com/biography/Antonio-Gramsci> (accesat 11.09.2017)

INTERACȚIUNEA DINTRE CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Luis SERDEȘNIUC, drd.

Institutul de Istorie

This article addresses the problems related to the significance of the concept of the cultural space of contemporary society arising from the context of the dialectical connection between culture and civilization. The author refers to the definitions of the categories of „culture” and „civilization”, „cultural space”, and then refers to the concept of cultural space of the 21st century society, which is in process continuous of globalization. In conclusion, it is remarked that a definite imperative of the romanian existence is the need to reshape the concept of the cultural space, especially in the Republic of Moldova, to reorient it towards the European values of an „open society”, focused on new moral criteria.

Key words: culture, civilization, cultural space, society, globalization.

Procesele complexe ale organizării societății sec. al XXI-lea în diferite comunități umane nu pot fi concepute fără a fi dezvăluite luând în calcul perspectiva aspectelor integrării culturale în condițiile globalizării culturii materiale și spirituale a umanității. Problema ce ține de cultură, în general, și de civilizație, în mod special, au fost abordate pe parcursul multor decenii de numeroși oameni de știință: filosofi, sociologi, istorici, filologi etc.

A defini cultura înseamnă a defini însăși condiția umană, în unitatea și varietatea ei, în încercările nesfârșite de a crea, a lăsa posterității valori inestimabile. Prin cultură, omul își depășește mediul de existență și îi oferă sens vieții sale. Nu există o definiție standard a culturii. De fapt, cultura se pretează la o „*definiție deschisă oricând susceptibilă de corecturi și adăugiri*” [6, p.45], spunea filosoful francez Abraham Moles (1920-1992).

În contextul dat, pentru definirea conceptului de cultură s-a recurs la perspectiva interdisciplinară. Recurs care facilitează descifrarea articulată a diverselor aspecte ale conceptului, inclusiv implicațiile socio-umane. Astfel, o privire de ansamblu a tuturor sferelor vieții sociale și prin intermediul disciplinele educaționale ne ajută la formarea unei cât mai adecvate în legătură cu ceea ce reprezintă de fapt cultura.

E cunoscut că cultura ne apare ca un ansamblu de limbaje, simboluri și semnificații care sunt integrate într-un amplu și complex proces de comunicare. Cel care dă inflexiune și culoare acestui ansamblu este omul, interesat mereu de tot ceea ce-l înconjoară. În această ordine de idei, subscriem afirmației lui Edgar Morin conform căruia „*omul este o ființă culturală prin natură pentru că este o ființă naturală prin cultură*” [7, p.100]. Cu remarca că actualmente deschiderile Erei Informaționale modifică atât noțiunea de natură, cât și cea de cultură. Prin

urmare, cultura este un fel de a doua natură a omului, o natură secundară, apărută prin îmbogățirea naturii primordiale fără însă a vorbi de o ruptură radicală între cele două realități. Ele se combină permanent în ființa umană.

Raportată la condiția umană, cultura reprezintă mediul specific de existență ce delimitează un domeniu existențial, caracterizat prin sinteza dintre obiectiv și subiectiv, dintre real și ideal. Cultura definește din punct de vedere sintetic modul uman de existență și este simbolul forței creatoare a omului. Ea cu adevărat poate fi concepută astfel doar fundamentată pe un sistem de valori care circulă în spațiul său cultural adecvat.

În literatura de specialitate au fost căutate tot felul de definiri și de explicații care să stabilească sfera în care se mișcă cultura ca realitate sau concept. Pentru a surprinde mai bine acest aspect, trebuie să efectuăm o apreciere legată de partea materială și cea spirituală a creației, întrucât ele reprezintă laturile constitutive ale vieții umane.

Componenta materială a culturii, care este exprimată, de obicei, prin termenul de civilizație, cuprinde mijloacele și valorile care asigură reproducerea materială a vieții sociale, adică procesele existenței sociale.

Componenta spirituală a culturii, cuprinde sistemele de valori în care se decantează eforturile de cunoaștere, atitudinile și reacțiile omului în contact cu ceea ce îl înconjoară. De obicei, acestea îmbracă forma unor sisteme precum filosofia, arta, mitologia, religia, morala, dreptul, etc.

Termenul de cultură a fost preluat de mai toate limbile moderne din limba latină, unde cuvântul cultură avea atât înțelesul de cultivare a pământului, cât și pe cel de cultivare a spiritului. Se avea în vedere atât ideea de transformare a naturii exterioare omului, cât și a facultăților naturale ale omului, pe care educația le poate transforma din potențialități în realități. Cuvântul dat a trecut astfel în sfera largă a educației care urmărea formarea spiritului și a sufletului, instruirea și modelarea personalității pe baza cunoștințelor și a experienței personale.

Conceptul de cultură a început să fie utilizat tot mai frecvent în decursul sec. al XIX-lea, odată cu apariția și formarea noilor discipline sociale. El a fost asociat cu cel de civilizație, impus încă din sec. al XVIII-lea, pentru a semnifica progresul cunoașterii și al societății pe baza extinderii gândirii raționale și a mijloacelor tehnice. Pe măsură ce a obținut o utilizare frecventă în disciplinele socio-umane, termenul de cultură a căpătat semnificații foarte largi. Cultura a fost considerată ca un factor definitoriu al existenței umane, ca element indispensabil al realității sociale.

Cercetările din sec. al XIX-lea au dus la cristalizarea unei prime definiții care a purtat amprenta antropologului englez Eduard B. Tylor (1832-1917). Acesta a pornit de la studiul culturilor primitive pentru a ajunge la o generalizare care îngloba în conceptul de cultură toate manifestările de viață ale unui popor, de la

mitologie, limbaj, rituri, ceremonii, simboluri, cunoștințe, până la instituții și forme de organizare socială. Astfel, definirea noțiunii de cultură este de origine engleză, E. Tylor, fiind cel dintâi care a văzut-o ca un „*ansamblu complex ce include cunoașterea, credințele, arta, morala, dreptul, tradițiile și orice alte producții și modalități de viață create de omul ce trăiește în societate*” [8, p. 682].

În lucrarea, *Primitive culture*, în capitolul I: *Știința despre cultură*, E. Tylor enunța și alte forme ale culturii: îmbrăcămintea, uneltele, armele, dreptul de proprietate și căsătoria, învățătura morală și religioasă, iar în capitolul II: *Dezvoltarea culturii*, afirma că: „*recensământul tuturor faptelor vieții obișnuite ale unui popor reprezintă acel întreg pe care îl numim cultură*” [9, p.104]. Odată cu aceste idei, paralel cu dezvoltarea studierii realităților legate de cultura, se observă o proliferare extraordinară a semnificațiilor termenului, chiar dacă au apărut nenumărate ambiguități și confuzii.

Definițiile culturii s-au multiplicat la începutul sec. al XX-lea, când diverse discipline sociale au început să cerceteze din punct de vedere aplicativ fenomenul cultural, pornind de la: spirit/materie, subiectiv/obiectiv, valori/fapte, creații spirituale/bunuri materiale, tradiție/ inovație, particular/universal, etc. În acest sens, culturologul român Aurelian Bondrea, definea cultura ca: „*totalitate de valori materiale și spirituale ale omenirii ajunse la un anumit prag al dezvoltării, produse ale cunoașterii și practicii umane create, transmise și asimilate în procesele social-istorice*” [2, p.95].

În opinia unui alt culturolog român Alexandru Tănase [11, p.13], putem înțelege cultura punând-o în corelații cu cel puțin patru sisteme de referință: natură, societate, conștiința individuală/socială și personalitatea umană. Totodată, în opinia istoricului literar român Ovidiu Drâmba, cultura include în sfera ei atitudinile și actele privitoare la spirit, la intelect. Sferei culturii îi aparțin „*datinile și obiceiurile, credințele și practicile religioase, divertismentele, operele de știință, filosofie, literatură, muzică, arhitectură, pictură, etc*” [3, p.6].

Importanța culturii ca un tot întreg, indiferent de modalitățile de abordare, nu poate fi pusă la îndoială. În acest sens, marele scriitor și filosof român Lucian Blaga, afirma că omul nu poate evada din sfera culturii întrucât i-ar afecta calitatea de om: „*Exodul din cultură ar duce la abolirea umanității ca regn*” [1, p.510]. Existența umană este, prin urmare, o existență culturală, cu tot ceea ce implică această condiție.

Cultura poate fi percepută și ca un ansamblu de deprinderi sufletești întrucât presupune un proces de asimilare și trăire subiectivă a valorilor. Dar aceste deprinderi și stări ale conștiinței sociale și individuale se exprimă în opere, în conduite și practici sociale.

În raport cu personalitatea umană, în opinia lui D. Krishna, cultura reprezintă tot ceea ce omul a obținut în calitatea lui de membru al unui grup social. Ea este un sistem de idei, de obiceiuri, habitudini, modele

comportamentale și reacții caracteristice pentru modul de viață al unei societăți. Fiind un rezultat al dorinței de cunoaștere asupra lumii, un mecanism de adaptare în lupta pentru existență, cultura este, „*numele colectiv pe care îl dăm diverselor creații ale omului.*” [5, p. 317].

Edward Sapir, lingvistul și antropologul american de origine poloneză, considera că nucleul semantic al conceptului de cultură se referă la un, „*ansamblu de atitudini, de viziuni asupra lumii și de trăsături specifice de civilizație care conferă unui popor anumit locul său original în lume*” [12, p. 329].

La rândul său, Al. Tănase, referindu-se la același subiect, a privit cultura ca un dialog al omului cu lumea, dialog care implică: un progres interior al omului pentru cunoaștere de sine și pentru desăvârșirea spirituală, precum și o creștere a puterii sale asupra lucrurilor. Din păcate, lumea modernă pune accent, în mod special, pe cel din urmă aspect și nu este interesată de vreo realizare interioară, spirituală. Acest minus se impută, în mod special, dezvoltării fără precedent a tehnicii, a mijloacelor materiale [a se vedea: 9, p. 150-151].

Putem conchide că prin cultură se modelează personalitatea umană, întrucât cultura transmite modele comportamentale, atitudini sociale, reacții dobândite și învățate, întreaga istorie al omului ca ființă socială. Cultura păstrează experiența socială și cognitivă, deține formele în care se exprimă conștiința de sine a unei societăți, elaborează și întreține mecanismele prin care se afirmă creația umană.

Cultura nu este ceva adiacent condițiilor materiale, nu este un lux ci o latură indispensabilă a existenței umane, un sistem de creații care răspund unor cerințe existențiale concrete. Cultura constituie, în opinia fizicianului german W. Heisenberg (1901-1976), un patrimoniu al valorilor, un univers axiologic în care omul își obține demnitatea sa. În cultură omul se întâlnește mereu cu sine însuși [a se vedea: 4, p. 118-119].

Până la începutul epocii moderne, cultura și civilizația erau două concepte difuze fiind însă explicate ca valori cu semnificație istorică în secolul luminilor de ilustrul filosof francez François Marie Arouet Voltaire (1694-1778). El considera civilizația, „*un stadiu evoluat al societății și al nivelului de pregătire culturală a oamenilor*”. În suita disputelor din cadrul filosofiei sociale a culturii și a raportului cultură-civilizație a fost înregistrată controversa celor trei teze care au vizat *identitatea, opoziția și interacțiunea* dintre cele două sfere ale creațiilor umane.

Înitial, concepțiile filosofice au identificat sau confundat prin substituie cultura și civilizația, ulterior în sec. al XXI-lea, s-a impus teza distincției dintre valorile spirituale și cele materiale. De regulă, distincția rezultă din înțelegerea conceptului de cultură restrans la sfera valorilor spirituale (științifice, artistice, morale, filosofice, filologice, religioase, politice), în timp ce civilizația cuprindea în sfera sa, „*totalitatea valorilor materiale legate de cuceririle tehnice și*

dezvoltarea tehnologiilor moderne”, prin care s-a asigurat confortul ambiental al existentei umane.

La acest început de mileniu umanitatea trece prin transformări radicale în toate domeniile activității umane, ea se globalizează, ce reprezintă deschideri de noi orizonturi în comunicarea valorilor spațiului cultural. Printre principalii factori sociali de formare a gândirii cotidiene și științifice în formarea personalității umane, un rol aparte îi revine societății și spațiului cultural. Acestea din urmă nu sunt abstracte, ci spații culturale ale societăților care constituie o valoare generală importantă a omenirii în general și Uniunii Europene, în special.

Semnificația conceptului de spațiu cultural are menirea sacră de a repune în circulație trecutul cultural, stabilind o anumită continuitate în dezvoltarea societății sec. al XXI-lea.

Actualitatea cercetării conceptului de spațiu cultural rezidă și în faptul că el este influențat, în mare măsură, mai ales, în spațiul românesc, de zona culturală slavonă și se atestă anumite tensionări între valorile egalitarismului și colectivismului, ale tehnologiilor educaționale învechite în „*societatea închisă*”. Din această cauză, un imperativ categoric al existenței românești, dar, mai ales, a spațiului cultural din Republica Moldova, îl constituie necesitatea de a redimensiona conceptul spațiului cultural, de a-l reorienta spre valorile europene ale unei „*societăți deschise*” axate pe noi criterii morale.

Spațiul cultural este înțeles ca spațiu al valorilor care produce conținutul culturii spirituale și materiale a societății. Un spațiu este eterogen, format din mai multe culturi naționale bazându-se pe valorile acestora. Astfel, ca indicator cultural necesită să se ia în considerare valorile societății înțelegându-se valorile ca bază a culturii. Valorile societății acționează ca un mecanism de structurare a diverselor spații culturale și determină, în mod simultan, limitele acestora. În acest sens, abordarea cumulativă în analiza axiologică a dimensiunii vieții sociale completează cercetarea existentă asupra rolului valorilor în structura socială.

Prin urmare, cultura societății apare ca existentă în două moduri principale: pe de o parte, este un mecanism (cod) care structurează societatea, care o stabilește în direcția mișcării și dezvoltării, iar pe de altă parte, reprezintă totalitatea materialului spiritual și creativitatea societății. În plus, cultura, ca fenomen, își identifică caracterul social păstrat ca un spațiu cultural, eterogen în natură.

În concluzie, putem spune că am încercat să surprindem doar câteva definiții, opinii și idei legate de conceptul de cultură, civilizație și spațiu cultural cu scopul de a înțelege semnificația și implicațiile lor în cadrul societății contemporane care se află într-un proces continuu de globalizare.

Referințe bibliografice:

1. Blaga, L. *Trilogia valorilor*. În: Opere, vol. 10. București: Editura Minerva, 1987. 490 p.
2. Bondrea, A. *Sociologia culturii*. București: Editura Fundației „România de mâine”, 1993. 320 p.
3. Drâmba, Ov. *Istoria culturii și civilizației, vol. 1*. București: Editura Vestala și Saeculum I.O., 2001. 323 p.
4. Heisenberg, W. *Pași peste graniță*. București: Editura Politică, 1977. 279 p.
5. Krishna, D. *Cultura*. În: Interdisciplinaritatea și științele umane. București: Ed. Politică, 1986, p. 312-319.
6. Moles, Ab. *Sociodinamica culturii*. București: Editura Științifică, 1974. 245 p.
7. Morin, Ed. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Seuil, 1973. 253 p.
8. Tylor, E.B. *Cultura primitivă*. În: Pierre Bonte, Michel Izard. Dicționar de etnologie și antropologie. Iași: Editura Polirom, 1999, p. 682.
9. Tylor, E.B. *Cultura primitivă*. În: Frigioiu Nicolae. Politologie și doctrine politice. București: Editura Economică, 2001, p. 103-114. Disponibil pe: [https://www.slideshare.net/.../ nicolae-frigioiupolitologiesidoc..](https://www.slideshare.net/.../nicolae-frigioiupolitologiesidoc..)
10. Tănase, Al. *Cultură și religie*. București: Editura Politică, 1973. 160 p.
11. Tănase, Al. *Cultură și civilizație*. București: Editura Politică, 1977. 360 p.
12. Sapir, E. *Anthropologie. Culture et personnalité*. Paris: Editions de Minuit, 1967. 209 p.

CARACTERUL PROBLEMATIC AL CONCEPTULUI MENTALITATE SUB ASPECT METODOLOGIC

Valeriu PARNOVEL

Universitatea de Stat „Alecu Russo” din Bălți

In the present paper we touch upon the idea that the philosophical phenomena of spiritual culture has attained great hights, but the results achieved are evaluated in a dispersed way because they do not apply analytical encembled means as a whole in this field. The cultural and the logical approaches, which are broadly practiced, can be used for such purposes, just as mentioned in this research. The implementation of the logical approaches in the analytical activity marks the efficiency of this approach in overcoming the neuralgic points of the evaluation practice.

Key-words: segmental evaluation of spiritual culture research, cultural approach, logical approach.

În ultimele trei secole, cercetarea filosofică a fenomenelor culturii spirituale a atins un tempou accelerat, fiind însoțită, concomitent, și de mari schimbări: cu fiecare interval ulterior de timp, studiul respectiv sporește numeric, se diversifică tematic și conceptual, generează noi orientări, școli și tradiții investigaționale. Totodată, metodologia ce este aplicată la analiză studiilor fenomenelor culturii spirituale nu face față procesului investigațional de proporții care a cuprins deja ambele niveluri de cercetare, cel filosofic și științific. Mijloacele utilizate sunt insuficiente, deoarece nu permit a îngloba în ansamblu elaborările efectuate, estimându-le, de regulă, în mod răzleț, pe segmente și sectoare apare. În consecință, o asemenea examinare descompune procesul vizat în segmente, lipsindu-l, astfel, de integritate, prezentându-l doar ca un caleidoscop impresionant de nume și lucrări aparte, trăsăturile comune ale cărora – direcția de căutări, problemele tipice de metodologie, perspectivele dezvoltării – rămân în umbră.

Modul fracționar sau dezagregat de evaluare a procesului investigațional al realității spirituale se explică, de regulă, ca condiționat de tradițiile similare de examinare. Ele constau în faptul că cercetarea fenomenelor culturii spirituale se efectuează în baza reperelor conceptuale ale câteva curente ideatice mai influente, cum ar fi, a pozitivismului, marxismului, freudismului sau structuralismului [4, 5, 14, 17]. În ultimele decenii au căpătat importanță noi abordări, cum ar fi, cele ale *Școlii americane de psihoistorie* sau *Școlii franceze a Analelor* [1, 16]. Școala franceză este cunoscută prin conceptele sale de „mentalitate”/„istoria mentalităților”, care au depășit limitele medievisticii și au căpătat o răspândire interdisciplinară. Relațiile orientărilor enumerate se caracterizează prin reproșuri și respingeri reciproce, fapt ce se proiectează

asupra elaborărilor vizate, efectuate în cadrul curentelor ce se află în litigiu vizavi de subiectul în discuție. În consecință, caracterul limitat al reperelor conceptuale utilizate și confruntarea orientărilor lasă în umbră momentele de conexiune și continuitate în tratarea teoretică a problematicii fenomenelor culturii spirituale.

Exemple vădite de tratare segmentară ne oferă literatura didactică de filosofie socială. Ca atare compartimentul ei, „domeniul spiritual al vieții sociale”, trebuie elucidat, conform cerințelor pentru asemenea literatură, în mod sistematic, deplin și la nivelul științific atins. În realitate, însă, o asemenea reprezentare nu se atinge. Manualele de *Filosofie socială* editate în România, Rusia, Republica Moldova sau alte state ale CSI, fiind examinate din punctul de vedere al prezenței compartimentului menționat și al modului lui de elucidare, ne demonstrează un șir de tratări ce se exclud reciproc. O bună parte din manualele menționate nu includ acest compartiment de studii în numărul de concepte fundamentale ale disciplinei, oferind o atenție preponderentă altor subiecte ale gândirii social-filosofice [6, 7, 8]. Însă, lucrările didactice ce înglobează acest compartiment, elaborat și conceput ca model teoretic al vieții spirituale a societății, demonstrează o atitudine selectivă față de conținuturile și modul lui de prezentare. O seamă de autori reduc elucidarea domeniului spiritual fie la o descriere a formelor conștiinței sociale, fie la concepția structurii ei [3, 9, 15]. Din punct de vedere conceptual asemenea abordări sunt contestabile. Analiza separată a formelor conștiinței sociale ilustrează domeniul spiritual, dar nicidecum nu dezvăluie integritatea și trăsăturile lui generale. Cât privește utilizarea concepției „structura conștiinței sociale”, apoi ea, fiind un studiu cunoscut în cercetarea fenomenelor culturii spirituale, se consideră o doctrină controversată în reprezentarea domeniului în cauză. Alți autori întreprind tentative de a îmbina într-un tot întreg câteva concepte conexe, precum „structura conștiinței sociale”, „viața spirituală a societății”, „producție spirituală”, „mentalitate” [10, 11]. Din punct de vedere doctrinal aceste concepte sunt eterogene, fapt ce atribuie abordării utilizate un caracter eclectic. Alt grup de autori reduc problematica domeniului spiritual la rolul factorului spiritual în procesele sociale [12]. Dar, toate aceste studii orientate în mod diferit au un neajuns comun, lipsa informației cu privire la evoluția elaborării conceptului „domeniul spiritual al vieții sociale”, a elementelor lui constitutive.

Modul răzleț de evaluare a cercetărilor efectuate la nivel filosofic se manifestă și în cadrul științelor particulare. Aici se observă un proces analogic de studii al trăsăturilor generale ale realității spirituale. În decurs de trei secole în cadrul acestor științe s-au elaborat un șir de concepte corespunzătoare, precum „spiritul național”, „caracter al poporului”, „caracter al rasei”, „caracter al speciei”, „suflet al poporului”, „psihologia popoarelor”, „mentalitate”, „stilul

istoric de gândire științifică”, „paradigmă”, „stil de gândire artistică” etc. [1, 2, 18, 19]. Durata și diversitatea actelor de conceptualizare a fațetelor vieții spirituale a societății mărturisesc despre un interes investigațional în creștere față de asemenea subiecte. De asemenea este evident faptul că elaborările respective au numeroase tangențe cu fenomenele similare profilate în cadrul studiului filosofic. Totodată, evaluarea acestui complex de studii se înfăptuiește în mod fragmentar, iar torențele conexe de elaborări se examinează și se reprezintă în mod separat unul de altul.

Starea relevată de lucruri este conștientizată de analiștii fenomenelor spirituale, deși ei o percep ca dificultăți ale unor orientări investigaționale separate. Asemenea concluzii se cer făcute din estimările elaborărilor existente, spre exemplu, în filosofia rusă. În una din lucrările de sinteză consacrate acestui gen de cercetări se relatează: „La drept vorbind, demult și deja nimeni nu caută, nu așteaptă să depisteze nimic altceva în „conținutul” conștiinței sociale decât diverse formațiuni „structurale” [13, p. 64]. Enunțul respectiv este repetat în altă lucrare similară: „Completarea” noțiunilor și fundamentelor de divizare a conștiinței (în tipuri, sfere, stări etc.) n-a făcut reprezentarea noastră despre structura și formele conștiinței mai clară” [15, p. 42]. Așadar, pasajele reproduse se raportează doar la investigațiile elaborate în baza categoriei „conștiință socială” și exprimă aprecieri pesimiste, iar contextul lor este lipsit de indicații despre perspectiva studiilor fenomenelor realității spirituale. Acest fapt se completează cu ignorarea cauzei situației considerate nefavorabilă și lipsa reperelor de perspectivă. Astfel, starea generală a situației cognitive descrise face nedeterminată și confuză întrebarea ce ține de rectificarea ei.

În viziunea noastră, evaluare segmentară descrisă anterior nu poate fi considerată tipică doar pentru unele orientări investigaționale aparte, dimpotrivă, ea este caracteristică pluralității de cercetări vizate în întregime. Asemenea considerente decurg din confruntarea complexului de cercetări al fenomenelor culturii spirituale cu compartimentul *Filosofia istoriei*. Elaborările ei, fiind destul de numeroase, se ordonează în baza abordării civilizaționale și formaționale. Cercetările fenomenelor culturii spirituale, însă, depășesc cu mult scara investigațiilor efectuate în cadrul filosofiei istoriei, dar, spre deosebire de ea, sunt lipsite de repere conceptuale ce ar permite clasificarea și valorificarea lor în ansamblu. Spațiul imens, diversitatea cercetărilor realității spirituale condiționează dispersiunea lor în diferite compartimente, deși ele mărturisesc despre o completare reciprocă, iar lipsa instrumentarului menționat doar amplifică confruntarea lor.

Depășirea situației nefavorabile, a punctelor nevralgice ale activității de evaluare este, totuși, posibilă. Studiul contemporan al fenomenelor culturii spirituale, fiind foarte extins și eterogen, se efectuează în baza a două abordări, culturologice și logice. În opinia noastră, ele pot servi în calitate de repere

conceptuale pentru a efectua o înglobare integrală a totalității menționate de studii și o clasificare elementară a lor. Prima abordare, *culturologică*, reprezintă fenomenele spirituale în influența lor reciprocă, în conexiune cu diverse aspecte ale culturii, civilizației, axiologiei, antropologiei etc. Particularitatea distinctivă a tratării a doua, *logice*, rezidă în faptul de a elucida realitatea spirituală din punctul de vedere al integrității și trăsăturilor ei generale: al etapelor de dezvoltare, tipurilor istorice de gândire, fundamentului lor, elementelor de bază a totalității, coraportului dintre ele, al legităților etc. Denumirea utilizată exprimă în mod adecvat conținuturile abordării în discuție. Printre semnificațiile inițiale ale cuvântului de origine, *logos*, se enumeră lege, legități sau, altfel zis, trăsături esențiale comune.

Totodată, aceste două abordări, fiind utilizate pe larg în procesul de cercetare a fenomenelor culturii spirituale, rămân un fapt investigațional neformulat și neinstituționalizat în cadrul evaluării lui critice. Absența în instrumentarul ei a abordărilor menționate limitează posibilitățile activității de evaluare în mod esențial. Astfel, studiul fenomenelor culturii spirituale nu poate fi cuprins în mod integrat sau conceptualizat și se prezintă în lucrările analitice ca fapte răzlețe. Este firesc că implementarea abordărilor culturologice și logice în practica de evaluare a cercetărilor fenomenelor spirituale va contribui la ameliorarea ei semnificativă. Astfel, miezul problemei constă în faptul de a completa activitatea de evaluare a cercetării realității spirituale cu abordările culturologică și logică în calitate de repere conceptuale.

Din confruntarea acestor două abordări putem conchide că ele se completează reciproc, deși proporția lor numerică, gradul de răspândire și solicitare sunt diferite. Studiile bazate pe tratarea culturologică sunt cele mai numeroase și solicitate, iar cele efectuate în baza abordării logice constituie un număr redus și par mai puțin atractive pe motiv că nu se percep ca o formațiune integră, deși sunt cunoscute fiecare în parte. Totodată, posibilitățile ce le oferă introducerea abordării culturologice și logice în activitatea de evaluare se prezintă de perspectivă. Dacă evidențiem studiile bazate pe abordarea logică într-un grup aparte și le analizăm în ordinea lor cronologică, apoi iese în evidență un tablou investigațional impunător, care din alt punct de vedere rămâne invizibil: o direcție de cercetări orientată, un proces pronunțat și ramificat de investigări, un șir de probleme proprii și de o însemnătate majoră. Examinarea studiilor bazate pe abordarea logică în consecvența lor cronologică ne dezvăluie un proces de evoluție a unui compartiment nou de cercetări, denumit recent, după o serie îndelungată de versiuni („ideologie”, „spirit obiectiv”, „spirit uman”, „conștiință socială”), „domeniul spiritual al vieții sociale” și conceput, cum deja s-a menționat, ca model teoretic al vieții spirituale a societății. În cadrul acestei abordări au fost înaintate numeroase noi subiecte: metodologie investigațională, trăsături generale ale domeniului

spiritual (tipuri istorice de gândire, etape, fundamentul lor, legități), elemente integrante ale totalității spirituale, coraportul lor, natura structurală a fenomenelor culturii spirituale.

Acest ansamblu de subiecte investigaționale tratate în mod răzleț au fost sintetizate în cadrul concepției „structura conștiinței sociale”, care se prezintă, astfel, ca o primă versiune de totalizare a elaborărilor precedente de abordare logică. Cunoașterea practicii tratării logice a fenomenelor culturii spirituale conduce la formarea unei viziuni istorice asupra constituirii compartimentului „domeniul spiritual”, viziuni absente actualmente în literatura de profil. Examinarea acestei practici contribuie, de asemenea, la înlăturarea unui șir de lacune investigaționale: a lipsei aprecierii autentice a locului și rolului concepției „structura conștiinței sociale” în procesul relevant, concepție care a fost și este prezentată în mod separat de studiile precedente bazate pe abordarea logică, a ignorării problemelor metodologice proprii cercetărilor vizate, precum specificul comun al fenomenelor culturii spirituale, valorificarea în mod răzleț a investigației trăsăturilor lor generale efectuată în filosofie de cea analogică, realizată în cadrul științelor particulare. În perspectivă, acceptarea acestor două abordări va pune la ordinea zilei întrebarea despre asocierea cercetărilor teoretice ale fenomenelor culturii spirituale într-un compartiment autonom de studii.

Spre regret, în lucrarea de față nu pot fi argumentate în mod amănunțit posibilitățile sus-enumerate pe motiv că spațiul articolului este limitat. Dar, o întruchipare desfășurată și argumentată a ideilor puse în discuție a fost realizată în teza de doctor elaborată la Facultatea de Istorie și Filosofie din cadrul Universității de Stat din Moldova. Anterior, au fost schițate doar cele mai generale considerații privind posibilele repere conceptuale pentru activitatea de analiză și evaluare a studiului fenomenelor culturii spirituale. Acest articol are ca scop de a face cunoscut publicul cititor cu problemele metodologice, cu care se confruntă investigatorii în cadrul cercetărilor semnalate și a propune o versiune a căilor posibile de soluționare. Este firesc că enunțurile despre abordarea culturologică și logică rămân la etapa actuală doar idei ipotetice care urmează a fi verificate în timp și de practica socială.

Bibliografie:

1. Bloch, M. Regii taumaturgi: Studiu de istorie a mentalităților. Iași: Polirom, 1997. 304 p.
2. Born, M. *Fizica în concepția generației mele*. București: Ed. Științifică, 1969. 141 p.
3. Capcelea, V. *Sfera spirituală a vieții sociale și sfera traiului*. În: Capcelea, V. *Filosofia socială: Introducere în istoria filosofiei sociale și în studiul problemelor ei fundamentale: Manual pentru facultățile socio-umanistice*. Chișinău: Arc, 2000, p. 364-402.
4. Erikson, E.H. *Psihanaliză și istorie: Tânărul Luther*. București: Ed. Trei, 2001. 264 p.
5. Levi-Strauss, C. *Antropologia structurală*. București: Ed. Politică, 1978. 486 p.

6. Popper, Karl R. *Filosofie socială*. În: Popper, Karl R. *Filosofie socială și filosofia științei*: Antologie editată de David Miller. Partea a IV-a. București: Ed. Trei, 2000, p. 303-409.
7. Sandu, A. *Filosofie socială*. Iași: Ed. Cristal, 2010. 134 p.
8. Târdea, T. *Filosofie socială și sociocognitologie*. Chișinău: USMF „Nicolae Testemițanu”, 2001. 90 p.
9. Алексеев П.В. *Духовная сфера*. В: Алексеев П.В. *Социальная философия: Учебное пособие*. Москва: „ТК Велви”, 2003, с. 55-121.
10. Барулин В.С. *Духовная жизнь общества*. В: Барулин В.С. *Социальная философия: Учебник для вузов*. Изд. 2-ое, испр. и доп. Москва: ФИАР-ПРЕСС, 2000, с. 186-218.
11. Данильян О.Г., Тараненко В. *Духовная жизнь общества и культура*. В: Данильян О.Г., Тараненко В.М. *Философия: Учебник*. Москва: Эксмо, 2009, с. 385-406.
12. Крапивинский С.Э. *Духовное в жизни общества*. В: Крапивинский С.Э. *Социальная философия: Учебник для вузов*. Москва: Владос, 2003, глава IX.
13. Любомирова Н.В., Толстых В.И. *Социально-философский анализ сознания: Познавательная ситуация*. В: *Вопросы философии*, 1986, № 10, с. 35-48.
14. Миронов Б.Н. *Историк и социология*. Ленинград: Наука, 1984. 174 с.
15. Толстых В.И. *Общественное сознание: социальная природа, функции, формы*. В: *Общественное сознание и его формы*. Москва: Политиздат, 1986, с. 3-69.
16. DeMause, L. *The new psychohistory*. New York: Psychohistory Press, 1975. 313 p.
17. Draper, J.W. *A history of the intellectual development of Europe*. New York: Harper & Brothers, Publishes, 1864. 641 p.
18. Voltaire. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. Paris: Editions Sociales, 1962. 304 p.
19. Wundt, W. *Volkerpsychologie*. 10 Bände. Leipzig, 1900-1920.