INTEGRAREA TRADIȚIILOR FILOSOFICE

în societatea bazată pe cunoaștere

Institutul de Istorie I Secția Filosofie

Ministerul Educației, Culturii și Cercetării

Institutul de Istorie

Secția Filosofie

INTEGRAREA TRADIȚIILOR FILOSOFICE ÎN SOCIETATEA BAZATĂ PE CUNOAȘTERE

Chișinău – 2019

Aprobată și recomandată pentru editare
de Consiliul Științific al Institutului de Istorie

Monografia *Integrarea tradițiilor filosofice în societatea bazată pe cunoaștere (2016-2018)* realizată în cadrul Secției Filosofie a Institutului de Istorie

Coordonator științific:
Ana Pascaru, doctor habilitat în filosofie, conferențiar cercetător

Recenzent:
Vitalie Ojovanu, doctor habilitat în filosofie, conferențiar universitar
Șef Catedră Filosofie și Bioetică a USMF Nicolae Testemițanu

Procesare de text:
Nicolae Bodean

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții
Integrarea tradițiilor filosofice în societatea bazată pe cunoaștere / Inst. de Istorie, Secția Filosofie; coord.șt.: A.Pascaru – Chișinău : s. n., 2019 (Tipogr. "Artpoligraf"). – 457p.
Rez.: lb. engl. – Bibliogr. la sfârșitul cap. – 30 ex.
ISBN 978-9975-108-75-1.
1:316.3(802)
l-58

Autorii poartă întreaga responsabilitate pentru conținutul științific al textelor.

Cuprins

Introducere **4**

Capitolul I **7**
PROSPECTĂRI EPISTEMICE PRIVIND
SOCIETATEA BAZATĂ PE CUNOAŞTERE

Capitolul II **75**
FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ ÎN CONTEXT
EUROPEAN ŞI VALORIFICAREA EI ÎN REPUBLICA MOLDOVA

Capitolul III **155**
CONCEPȚII ESTETICO-SPIRITUALE ÎN GÂNDIREA
ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ LA INTERSECȚIA SEC. XIX-XX

Capitolul IV **240**
VALORIFICAREA PERSPECTIVEI INTERDISCIPLINARE
ÎN ANALIZA SISTEMULUI SOCIAL NORMATIV

Capitolul V **294**
CORPORALITATE ŞI LIMBAJ ÎN FENOMENOLOGIE
ŞI ALTE TRADIȚII FILOSOFICE

Capitolul VI **346**
FORMELE SENSIBILULUI ÎN TRADIȚIILE
FILOSOFIEI CONTEMPORANE

Capitolul VII **404**
DIMENSIUNE FILOSOFICO-ANTROPOLOGICĂ A IDENTITĂȚII
ÎN NOILE REALITĂȚI CONTEMPORANE

Summary **449**

INTRODUCERE

Contextul primelor decenii ale secolului XXI demonstrează o succesiune a unor încercări de a găsi soluții la problemele social-filosofice, spirituale, morale moștenite din secolul trecut. Este vorba de reperele valorice privind clarificarea și comunicarea adevărului, indiferent de conținutul acestuia – hârtia de turnesol pentru dezvoltarea societății contemporane. Fiind o continuare a cercetărilor anterioare ale Secției Filosofie, cercetarea de față aduce în prim-plan modul în care tradițiile filosofiei contemporane se manifestă în societatea bazată pe cunoaștere, accentuându-se specificul ei în societatea Republicii Moldova. Conceptele și paradigmele filosofiei contemporane au fost investigate în evoluția lor pe parcursul sec. XIX - începutul sec. XXI. S-au reliefat perspectivele oferite de filosofie asupra problemelor majore ale lumii contemporane. Problematica investigată este în consonanță cu temele de cercetare ale celor mai prestigioase centre, școli și instituții din domeniu, dar rămâne insuficient cercetată și vag conștientizată în contextul Republicii Moldova. Astfel, premisa societății bazate pe cunoaștere a fost valorificată în cadrul proiectului de cercetare care a stat la baza prezentei lucrări, Integrarea tradițiilor filosofiei în societatea bazată pe cunoaștere, mai ales prin conceptele provenite din tradițiile filosofiei contemporane și reînnoirea relației dintre domeniile filosofiei și științei contemporane, influențate de oportunitățile societății bazate pe cunoaștere. Complexitatea obiectului cercetării și recurgerea la paradigma interdisciplinară au asigurat comunicarea dintre perspectivele individuale ale cercetătorilor care au studiat aspectele punctuale ale modificărilor fenomenelor și proceselor actuale în contextul societății bazate pe cunoaștere.

Studiul integrării tradițiilor filosofiei în condițiile deschiderilor oferite de societatea bazată pe cunoaștere demonstrează că accesul la informația științifică și mediatică nu reduce riscurile cu care se confruntă societatea în ceea ce ține de menținerea și perpetuarea patrimoniului cultural și civilizațional. Gradul sporit de accesibilitate scoate în evidență faptul că oportunitățile ce se deschid sunt utilizate în mod excesiv, disproporționat în raport cu posibilitățile de a le valorifica. Or, experiența acumulată denotă că utilizarea în exces și insuficienta sensibilizare cu privire la rolul valorificării cunoștințelor (rezultatul prelucrării informației) conduc la înrăutățirea habitatului *environmental* și, nu în ultimul rând, se răsfrâng și asupra condiției umane.

Devine din ce în ce mai necesară reorganizarea activităților și înțelegerea modalităților de a identifica soluții pentru a face față provocărilor lumii contemporane. În aceste condiții, eficiența soluțiilor aplicate în noua realitate este direct proporțională valorificării și nu doar utilizării instrumentele digitale, avantajele „navigării pe net", „surplusului cognitiv" sau efectele acestora asupra creierului uman.

În cadrul cercetărilor, s-a arătat caracterul sustenabil al argumentelor privind rolul repoziționărilor în/dintre fundamentele cunoașterii, al conexiunilor dintre domeniile acesteia și al acribiei ca atitudine sine qua non a cercetătorului în filosofie. Cu ajutorul acestor repere s-au evidențiat derapajele noționale, dar și posibilități pentru diminuarea acestora în cadrul delimitărilor și diferențierilor dintre: societate, societatea cunoașterii, societatea informațională și societatea bazată pe cunoaștere, etc. Respectiv, a fost caracterizată contribuția repoziționărilor în câmpul cunoașterii, a noilor conexiuni și a acribiei la procesul integrării tradiției culturale ca întreg și a tradițiilor filosofiei în lumea contemporană.

În calitate de corolar, cercetarea efectuată în cadrul proiectului demonstrează că revigorările produse în contextul integrării tradițiilor filosofiei au depășit frontierele disciplinare și se regăsesc în toate domeniile de activitate, independent de nivelul de pregătire a membrilor societății. Caracterul interdisciplinar al proiectului a dus la sporirea eficienței sociale prin reliefarea rolului conexiunilor și acribiei, insuficient cunoscut, în relația dintre filosofie și știința contemporană; valorificarea oportunităților societății bazate pe cunoaștere; elucidarea specificului spiritualității românești în context european; explorarea actualității teoriei formelor fără fond; conștientizarea că, în calitatea de formă și experimentare a sensibilului, imaginea participă la definitivarea fenomenalității și se articulează ca mediu al manifestării lucrurilor ce se fac disponibile pentru percepție și cunoaștere, ce a condus la reinterpretarea capacității omului de a se referi atât la sinele său, cât și la sinele altora, astfel tematizându-se identitatea acestuia în contextul societății bazate pe cunoaștere; radicalizarea metodei fenomenologice prin utilizarea practicilor *mindfulness* și dialogului socratic; reconceptualizarea cadrului normativ contemporan și elaborarea de modele teoretico-practice comportamentale; prospectarea condițiilor accesului la informația științifică și mediatică, la produse și servicii în societate, și a insuficienței mecanismelor reglatorii de sensibilizare a opiniei publice asupra pericolelor cu care deja se confruntă lumea contemporană.

În contextul dat, problematica elucidată s-a reflectat în următoarele direcții: Capitolul I – *Prospectări epistemice privind societatea bazată pe cunoaștere: realități și perspective* (Ana Pascaru, dr.hab.); Capitolul II – *Filosofia românească contemporană în context european și valorificarea ei în Republica Moldova* (Gherghe Bobână, dr.hab.); Capitolul III – *Concepții estetico-spirituale în gândirea românească la intersecția sec. XIX-XX* (Lidia Troianowski, dr.); Capitolul IV – *Perspectiva valorificării sistemului social normativ* (Rodica Ciobanu, dr.); Capitolul V – *Corporalitate și limbaj în fenomenologie și alte tradiții filosofice* (Alexandru Cosmescu, dr.); Capitolul VI – *Formele sensibilului în tradițiile filosofiei contemporane* (Andrei Perciun, dr.); Capitolul VII – *Dimensiune filosofico-antropologică a identității în noile realități contemporane* (Nicolae Bodean)

PROSPECTĂRI EPISTEMICE PRIVIND SOCIETATEA BAZATĂ PE CUNOAȘTERE

dr. hab.filos., Ana PASCARU

Problematica enunțată în cadrul proiectului integrării tradițiilor filosofiei în condițiile deschiderilor societății bazate pe cunoaștere, reprezintă o continuare a investigărilor anterioare. Investigații cu ajutorul cărora într-o măsură, fie și incipientă s-a reușit să se evidențieze că deschiderile de care se beneficiază sunt mult mai profunde decât se cunoaște. Este vorba de faptul că, investigațiile anterioare au facilitat ulterior completarea cunoașterii cu aspectelor mai puțin elucidate, dar care influențează considerabil profunzimea ei. De asemenea că, aspectele respective aduc noi valențe profunzimii cunoașterii și necesită reevaluări substanțiale în abordările ce se întreprind. Concomitent exemplificându-se că de rând cu beneficiile aduse de ascensiunea la informațiile științifice și mediatice de departe nu reduc riscurile cu care se confruntă societatea pentru menținerea și perpetuarea patrimoniul cultural și civilizațional. Paralel s-au reliefat tendințele care pun sub semnul incertitudinii societatea ca valorizator al patrimoniului cultural și civilizațional și promotor al comunicării dintre entitățile respective. Simultan s-a accentuat pericolul trendului conform căruia formele științifice de cunoaștere devin prioritare, minimalizând aportul celorlalte forme ale cunoașterii comune, trecerea la societatea bazată pe cunoaștere, societatea informațională sau economia cunoașterii și renunțarea la societate propriu-zis. Altfel spus, are loc inversarea logicii acțiunii, adică transformarea oportunităților societății bazate pe cunoaștere în realitate socială. De asemenea s-a reliefat și un alt aspect cel de utilizare în exces a oportunităților înșiși și disproporționat în raport cu cea de valorificare ale acestora. În timp, experiența acumulată denotă că, utilizarea în exces și insuficienta sensibilizare a rolului valorificării conduc la înrăutățirea habitatului *environmental* și nu în ultimul rând asupra condiției umane. Cu atât mai mult cu cât, se atestă o multiplicare a necesităților în raport cu reorganizarea activităților și înțelegerea modului în care se caută și găsesc soluții pentru a face față provocărilor. În condițiile în care eficiența soluțiilor aplicate în *noua realitate* este direct proporțională valorificării și nu doar utilizării

uneltelor digitale, avantajele „navigării pe net", „surplusului cognitiv" sau efectele acestora asupra creierului uman.[*]

În cadrul studiului se exteriorizează, dar și contextualizează argumente sustenabile privind valorificarea următoarelor repere: repoziționarea fundamentelor cunoașteri, contemporaneitatea conexiunilor și acribiei. Reperele enunțate de departe nu sunt identificate întâmplător, deoarece acestea s-au desprins din continuitatea explorărilor întreprinse anterior. Explorări, continuitatea cărora au facilitat și identificarea căilor proxime responsabile de parcursul reperelor evidențiate, dar și contribuția acestora în vederea construcției *noi realități* pentru mediul comunitar cu ajutorul deschiderilor. Spre exemplu, cadrul reperelor invocate nu numai că au evidențiat existența derapajelor noționale, dar și posibilități pentru diminuarea acestora în cadrul delimitărilor și diferențierilor realizate dintre societate, societatea cunoașterii, societatea informațională și societatea bazată pe cunoaștere. Totodată, s-a remarcat necesitatea cunoașterii aspectelor care susțin caracterul epistemic al reperelor și aprofundarea înțelegerii naturii deschiderilor și oportunităților respective. În timp ce, studiind repoziționările dintre fundamentele cunoașterii, conexiunii și acribiei sub incidența deschiderilor accentuează și cota lor la procesul integrării tradiției și tradițiilor filosofiei în lumea contemporană. Aceste repere identificate și reliefate sunt raportate și la construcția tradiției, tradițiilor filosofiei, dar și la elucidarea extinderilor care au loc la capitolul integrări. Concomitent prin intermediul reperelor se demonstrează că facilitățile deschiderilor invocate atrag în orbita lor și celelalte domenii considerate până de curând libere. De asemenea, interpretarea materialului factologic privind reperele enunțate demonstrează prezența unui grad sporit de interconexiune, interdependență și interacțiune dintre toate domeniile de activitate și unul net inferior la capitolul înțelegerii și valorificării lor.

[*] Discutăm de urgentarea clarificărilor privind semnificația noțiunilor invocate în spațiul public facilitate de deschiderile societății bazate pe cunoaștere. Noțiuni, radiografia cărora indică calitatea lor de aspecte insuficient cunoscute și care se încadrează plenar în construcția *noua realitate*. Exercițiu cadrul căruia reliefează că căutările de soluții și produsele cercetării prin inovare rămân la nivel de eveniment în timp ce schimbările necesită trecerea la o abordare sistemică. Clarificările întreprinse se regăsesc de la elaborările cercetătorilor din domenii diferite ale științei, dezbateri publice până la studii inter și multidisciplinare. Subiectele fiind cu o arie vastă au constituit capul de afiș la manifestări științifice, începând cu cele de la Cambridge (1997), Forumul Deschis Euro Științe (Toulouse20018). inclusiv cu *Filosofia și perspectiva umană* (Chișinău edițiile XI-XVI). De asemenea evidențiem pe cea *Superficialii. Efectele Internetului asupra creierului uman,* Editura Publica, 2012 a lui Nicolas Car sau Clay Shirky în *Cognitive Surplus: Creativity and Generosity in a Connected Age,* Penguin Books, 2010.

Evident, în rezultatul studiului asupra reperelor se reliefează că, modificările produse în construcția tradiției filosofiei, dar și integrării tradițiilor acesteia, de departe nu înseamnă și pierderea rolului său așa cum se susține. Dimpotrivă, propriu-zis cercetarea reperelor raportată la tradiția și tradițiile filosofiei demontează afirmațiile de acest gen și evidențiază că redimensionările cu care s-au confruntat devin promotoare de noi valențe ce se răsfrâng și peste celelalte domenii ale științei. În acest sens, consemnăm că chiar dacă toate entitățile sunt în câștig recunoașterea contribuției lor se lasă încă așteptată. Recunoaștere apanajul căreia doar astfel se poate înscrie plenar la desemnarea tabloului lumii contemporane, inclusiv prin evidențierea căilor optime pentru soluționarea problemelor stringente. Rezultatele cercetării reperelor accentuează felul în care se înnoiesc tradiția și tradițiile filosofiei cu aspecte mai puțin cunoscute, dar înțelegerea cărora devine una impetuos necesară pentru toate domeniile de activitate. Deoarece, asediate de inerența modificărilor/schimbărilor domeniilor filosofiei le-a reușit să revină la un alt nivel în actualitate. Revenire care se metamorfozează în *reînnoiri*[*] manifestările cărora depășesc obișnuitele frontiere, inclusiv la capitolul tradiție, tradiții și nivel de integrare. În acest sens, *reînnoirile,* depășind frontierele filosofiei se regăsesc în multitudinea de reevaluări de la condiția umană, patrimoniul cultural între valorificarea și diminuarea utilizării în exces până la necesitatea asigurarea securității *environmental*.

Consemnăm că, *reînnoirile* sinonime ale modificărilor/schimbărilor cu care vom opera în continuare în investigarea reperelor s-au extins și asupra declanșatorilor înșiși, adică a societății bazate pe cunoaștere. În această ordine de idei, extinderea s-a prefigurat ca urmare a studiilor privind evoluțiile conceptului societății bazate pe cunoaștere și oportunităților acesteia. Evoluții care indică că și contururile arealului deschiderilor este unul mult mai amplu, decât cel atribuit societății bazate pe cunoaștere. Argument care s-a cimentat concomitent cu investigarea reperelor epistemice anterior identificate la interferență cu domeniile filosofiei. Pe parcurs s-a semnalat că, influențele cu care se confruntă reperele în cadrul integrării tradițiilor în domeniile filosofiei, evidențiază discrepanțe și derapaje cu caracter noțional-ideatic, chiar și în tratarea apartenenței deschiderilor, atribuite

[*] Noțiunea de *reînnoire* cu care se operează în cadrul prezentei investigații a fost introdusă în circuitul academic al spațiului românesc de Mircea Florian în lucrarea *Recesivitatea structurii lumii*, considerată drept una semnificativă pentru înțelegerea și interpretarea schimbărilor, modificărilor din domeniile filosofiei după anii 60 ai sec. XX.

societății bazate pe cunoaștere. Astfel, reperele studiului fructifică *reînnoirile* și prin argumentul conform căruia se susține că delimitările nu sunt numai în raport cu apartenența deschiderilor. De rând cu angrenarea în inflexiunea reperelor și aspectelor mai puțin reliefate, dar inseparabile pentru înțelegerea și recunoașterea perpetuării lor în toate domeniile de activitate. Cu atât mai mult cu cât, reperele considerate nesemnificative în raport cu deschiderile, independent de nivelul de sensibilizare a mediului comunitar sunt o prezență manifestă care influențează realitatea în general și cea socială în particular.

Actualitatea cunoașterea reperelor în problematica compartimentului vine și din revendicarea căilor viabile identificate pentru menținerea echilibrului dintre valorificare și utilizare a noilor orizonturi, ca urmare a deschiderilor, cu atât mai mult cu cât în raportul respectiv continuă să fie prioritară utilizarea. Concomitent prin intermediul reperelor evidențiate se destructurează argumentul conform căruia r*eînnoirile* sunt doar apanajul filosofiei. Astfel, elucidarea cadrului reperelor se atestă că, r*eînnoirile* depășesc domeniile filosofiei și se reîntâlnesc, datorită oportunitățile societății bazate pe cunoaștere raliate acum la Era Informațională, în toate activitățile umane și indiferent de gradul de conștientizare. De asemenea că, răsfrângerea r*eînnoirilor* se regăsește și asupra celor care le-au provocat, adică a deschiderilor propriu-zis. Cu toate acestea, experiența acumulată certifică că prezența *reînnoirilor* în toate domeniile vieții comunității și mediului ambiant susținute de deschiderile asiguratoare de niveluri multiple nu garantează și valorificarea reproductibilității rezultatelor nu numai științifice care ține de nivelul de pregătire a tuturor actorilor sociali.

Perspectiva *reînnoirilor* prin filosofiei reliefează că și acestea la rândul lor au evoluat, alimentate fiind de oportunitățile deschiderilor și desigur supuse restructurărilor în fața noilor provocări. Astfel, *reînnoirile* care depășesc cadrul filosofiei au facilitat evidențierea dihotomiei lor care pe de o parte declanșate de deschideri își asigură o prezență manifestă în toate domeniile de activitate, independent de gradul de conștientizare sau pregătire a mediului social. Pe de alta și poate cel mai interesant devine monitorizarea influenței *reînnoirilor* pe interiorul deschiderilor. Cu remarca că temeinicia *reînnoirilor* este direct proporțional credibilității tentativelor de valorificare în contrapondere cu excesul de utilizare a deschiderilor în prezent.

De asemenea, în problematica studiului se acostează postulatul privind fundamentarea și ordonarea cadrului noțional pornind de la dezavuarea atribuirii deschiderilor așa cum s-a obișnuit societății bazate pe cunoaștere și nu Erei Informaționale. În această ordine de idei, se încearcă clarificarea și redefinirea încadrărilor noționale cu sprijinul *reînnoirilor,* inclusiv cele din filosofie, privind apartenența deschiderilor și minimalizarea impactului distorsionărilor frecvente. Raționamentul redefinirilor, odată cu atribuirea deschiderilor EI diminuează ascensiunea utilizărilor, conferind valențialitate acestora deoarece din impact se transformă în contributoriu la valoarea acțiunii. Astfel, procesul de organizare și construcție a periodizărilor sau raportul dintre civilizațional – cultural comunică grație oportunităților nu numai între ele, dar și cu cele adiacente deopotrivă diminuează stângăciile din multiplele interpretări. Se atestă că și reorganizarea atribuirilor în cadrul EI degrevă oportunităților societății bazate pe cunoaștere o altă dimensiune cum ar fi cea de comunicare cu celelalte componente Or, revenirea la criteriile fie și restructurate în logica atribuirilor, fie a periodizărilor culturale și civilizaționale minimalizează susceptibilitatea derapărilor și sporește responsabilitatea reprezentanților din toate domeniile. Iar pentru cele din domeniile științei oferă posibilități de regândire a cercetării din perspectiva reproductibilității rezultatelor cercetării. Spre exemplu, implicarea acestor domenii în consens cu celelalte domenii la toate nivelurile realității la identificarea căilor optime și valorificarea lor în beneficiul tuturor. Cu atât mai mult cu cât, *reînnoirile* aduc și deschiderilor un grad sporit de schimbări rapide și insuficient timp perioadei în care acestea să fie testate, iar consecințele nu vor întârzia să apară.

Aplicată pe tendințele *main-stream-ului* problematica își are corespondentul și în cercetările aflate în desfășurare din centrele de cercetare internaționale. Monitorizările întreprinse asupra corespondentului în raport cu conținutul studiului denotă frecvența de similitudini și diferențe care le asigură prezența pe linia de plutire. Chiar dacă perspectivele din care se acționează diferă de perspectiva *reînnoirilor* prin filosofie fiind mai degrabă la interferență cu filosofia științei, dar se completează reciproc. Drept exemplu, *organizarea interdisciplinară a cunoașterii în Europa* (Cambridge1997) sau *umanismul digital și reproductibilitatea rezultatelor științifice* ancorate în dezbaterile Forumului Deschis Euro Științe (Toulouse 2018) sau *căutările de soluții pentru noua realitate în plină constituire* [1].

În continuare perspectiva epistemică este valorificată și în legitimizarea restructurărilor noționale asupra reperelor din cadrul studiului: reintegrarea fundamentelor cunoașterii, conexiunilor, acribiei sau inovării. În această ordine de idei, subliniem că restructurările efectuate de la reperele constitutive ale studiului până la cele ale naturii deschiderilor în mediul societal vine ca urmare a cuantumului factologic de date acumulate. Cuantumul respectiv înglobat în procesul interpretării evidențiază prezența unui areal net mai amplu decât cel raportat la societatea bazată pe cunoaștere. S-a constat că, materialul factologic trecut prin deschiderile atribuite de regulă societății bazate pe cunoaștere sporea confuziile și mai puțin sustenabilitatea rezultatelor în desemnarea, construcția și finalitatea modelului cercetării per ansamblu. Astfel, se explică intențiile de precizare și a arealului deschiderilor. Cu atât mai mult cu cât, tatonările privind frecvența utilizării sintagmei deschiderilor societății bazate pe cunoaștere încetățenesc mai degrabă consumarismul umanismului digital, rezultatelor obținute și reproductibilitatea acestora nu numai celor din știință, ci din toate domeniile de activitate și încetinesc valorificărilor lor. Deoarece sintagma respectivă de departe nu reflectă starea reală a semnificației nici a deschiderilor și nici a societății bazate pe cunoaștere. Și nu în ultimul rând că în sec. XXI sintagma devine și una contraproductivă atât pentru mediul societal, cât și pentru cel ambiant.

Evident, perspectiva filosofică a restructurării în cazul deschiderilor societății bazate pe cunoaștere înseamnă recurgerea la organonul filosofiei, cadrul căruia degrevă și alte dimensiuni în contururile acestora, dar și nevoia de a fi cunoscute și aduse în prim-planul cercetărilor. Dimensiuni care conferă arealului o amplitudine diferită de cea recunoscută și acceptată în cazul societății bazate pe cunoaștere în multiplele studii realizate. Este vorba de dimensiuni care fac diferența, delimitând între deschideri și oportunități. Astfel, perceperea prin filosofie distinge între detașare și organizare a valorificării deschiderilor care debarcă din multiplele exigențe ce s-au impus și luate în considerarea. Exigențe care fundamentează veridicitatea și necesitatea contemporaneității prospectărilor epistemice privind integrarea tradițiilor filosofiei în condițiile deschiderilor EI și nu societății bazate pe cunoaștere. Deoarece neconcordanțele invocate înseamnă și o inerență a pierderilor, inclusiv a conexiunii, acribiei și a schimbărilor din fundamentele cunoașterii. Or, schimbările din fundamentele cunoașterii, conexiunile și acribia aplicate în investigare a cimentat formularea ideii conform căreia deschiderile se

raportează la Era Informațională și nu la societatea bazată pe cunoaștere, de rând cu restructurarea cadrului noțional clarificarea apartenenților ideatice și diminuarea neconcordanțelor asupra cărora pas cu pas se realizează în conținutul studiului.

În contextul în care efectele frecvenței cu care deschiderile fiind atribuite societății bazate pe cunoaștere și nu EI în timp au facilitat dimensiuni deloc de neglijat gen că societatea bazată pe cunoaștere este sinonim al societății cunoașterii sau al societății în general. Suntem în fața unor anarhii noțional ideatice care necesită a fi aduse în albia firescului și diminuate or semnificația înlocuirilor de acest gen tind să reducă și condiția umane, și comunitatea deoarece doar la prima vedere pare una nevinovată și chiar neobișnuită, simplificându-se vertiginos reperele valorice. Avem de a face cu o generalizare a reperelor valorice ale comunității și condiției umane ceea ce lăsă pe dinafară inerența particularităților nevalorificate, dar manifeste în acțiunile acestor actori sociali. Este vorba de o abordare apriori în aposteriori privind natura colectivității și funcționării acesteia prin intermediul unor mecanisme general acceptate ceea nu înseamnă absolvirea de pericolele externe. Astfel se explică, adoptarea Strategiei de la Lisabona a Uniunii Europene (2000) și suplinirea acesteia de strategiile naționale pentru promovarea noii economii si implementarea societății informaționale[2], dar care nu le-a scutit de impactul crizei financiar bancare declanșată de prăbușirea pieței financiare din SUA (2008*).* Altfel spus, renunțarea la perspectiva epistemică care asigură conexiune, acribie în dificilul drum al cunoașterii tuturor formelor manifeste în societate de regulă nu se soldează imanent cu rezultate notabile sau absolviri de crize. Dimpotrivă numai recunoașterea comunicării dintre toate formele cunoașterii, inclusiv cele științifice contribuie la diminuarea efectelor negative și promovarea valorilor, dar și perpetuării căilor în vederea susținerii creativității în toate domeniile de activitate[3, p.8-41].

În altă ordine de idei, caracterul epistemic al cercetării se menține nu atât prin *trend-ul* societății bazate pe cunoaștere în care sunt înregimentate toate domeniile de activitate, cât prin reflexivitatea *reînnoirilor* din filosofie[4]. *Reînnoiri* care prin filosofie propulsează și argumentează ideea că deschiderile de fapt sunt ale Erei Informaționale, iar oportunitățile țin de societatea bazată pe cunoaștere. Astfel, reprezentând cadrul EI deschiderile intervin și se extind de la domeniile de activitate social- umană, asupra mediului *environmental*, condiției umane până la umanismul digital și reproductibilitatea rezultatelor științifice[1, 2, 3]. De asemenea, că *reînnoirile* domeniilor filosofiei aduc sustenabilitate argumentelor privind aspecte

mai puțin cunoscute din câmpul cunoașterii și evoluția conceptului societății bazate pe cunoaștere în EI. Or, în cadrul elucidării *reînnoirilor* din filosofie se dovedește că acestea nu dor îi depășesc frontierele, dar nu sunt specifice numai filosofiei. În timp, experiența acumulată conturează arealul de răsfrângerea și prezența *reînnoirilor* în domeniile de activitate de la cel în curs de constituire, constituite până la energia regenerabilă sau economia cunoașterii. Se constată că *reînnoirile* înglobează oportunitățile deschiderilor modifică și înșiși componentele EI. Iar, modalitățile prin care se produc sunt înșiși plenitudinea oportunităților EI și nu numai cele ale societății bazate pe cunoaștere.

Sine dubio, discutăm de reflexivitate care continue să rămână apanajul filosofiei, iar *reînnoirile* nu fac decât să proiecteze epistemic distingerile de pe mai multe paliere. În această ordine de idei, punctăm aspectele distingerilor ce se impun dintre concept-teorie și concepte-teorii și oportunități, cu precădere în evoluția conceptului societății bazate pe cunoaștere, fiind asigurat și de cadrul EI. *Primo,* concept-teorie aplicat societății bazate pe cunoaștere, în numeroase studii publicate începând cu ultimele decenii ale sec. XX și în primele decenii din sec. XXI de departe nu mai sunt conforme cu realitățile sociale în care tot mai apar noi aspecte gen umanismul digital sau promovarea insistentă a ideii reproductibilității științei [1, 3, 5]. Contrastările din abordările respective indică o insuficientă raportare la modificările structurale reliefate în evoluțiile din concept, inclusiv nevoia trecerii acestuia în concepte-teorii[7]. Or, contextul realităților în care s-a elaborat conceptul-teorie și axat pe accesul nelimitat la informația științifică și mediatică între timp a evoluat și necesită conformare pe potriva provocărilor contemporane. Cu atât mai mult cu cât, epistemic trecerea la concepte-teorii extinde arealul întregindu-le cu încorporarea tehnologiilor informaționale și comunicaționale, și descentralizarea axiologică[3, 4, 5, 6]. *Secundo,* logica investigării oportunităților societății bazate pe cunoaștere prin prisma *reînnoirilor* denotă nevoia de a le trata fie drept căi optime în dificilul drum al căutării de soluții la problemele se s-au acutizat, fie de cauze care alimentează inerența provocărilor din lumea contemporană. Și nu în ultimul rând că, oportunitățile nu numai cele ale societății bazate pe cunoaștere nu beneficiază de un statut de sine stătător deoarece în realitate converg în componentele Erei Informaționale[3, p.8-41]. *Tertio,* plasarea *reînnoirilor* pe matricea filosofiei cristalizează regenerările tuturor domeniilor de activitate. Concomitent imprimându-se și pe interiorul fundamentelor cunoașterii *reînnoirile* catalizează relația dintre formele cunoașterii, dar nici de cum

nu conduce la primordialitatea cunoașterii științifice. *Cuadro*, radiografierea câmpului și fundamentele cunoașterii cu ajutorul *reînnoirilor* filosofiei și organonului ei conturează noi orizonturi, dar și impactul lor asupra spațiului societal[4]. Cu remarca de a se sensibiliza la toate nivelurile ierarhiei sociale că, dincolo de *reînnoirile* filosofiei acestea (*reînnoirile*) sunt interconectate, interacționează și interdependente în toate activitățile atât în spațiul societal cât și cel *environmental*.

Desigur problematica se înscrie și în ecuația unui spațiu mai puțin cunoscut cum este cel al Republicii Moldova prin deschiderile Erei Informaționale, astfel facilitând apropierea acestuia de descentralizarea axiologică și implementarea unității în diversitate[3, 4]. Chiar dacă în preocupările multor centre de cercetare la nivel internațional titulaturile activităților acestora sunt diverse, înglobările *nolens volens* reprezintă o replică la deschiderile Erei Informaționale. Deschideri care în timp admit o ascendență fulminantă ale oportunităților în raport cu nivelul de cunoaștere și sensibilizare de la instituție, comunitate până la cel individual. Concomitent susținute prin proliferarea de stări nemaiîntâlnite în istoria civilizațiilor, cu precădere la pregătirea mediului comunitar de a face față inerenței provocărilor. În contextul în care se atestă că, deschiderile prin intermediul oportunităților aduc în prim-planul lumii contemporane și mediului *environmental* aspectele dimensiunilor mai puțin cunoscute și elucidate, dar care se dovedesc a fi protagoniste de influențe considerabile ce se produc în toate domeniile de activitate. De asemenea, aspectele dimensiunilor canalizează energiile influențelor și reliefează prezența interconexiunilor/interdependențelor și intercomunicărilor dintre stări și lucruri. Cu atât mai mult cu cât, oportunitățile EI catalizează parafrazând-ul pe Foucault[8], evadarea de la sistemul actualității, edificarea unei altfel de societăți, unui alt mod de a gândi, a unei altfel de culturi până la elaborarea unei viziuni superioare asupra lumii s-a năruit prin propriile evadări. În consecință morala evadărilor a întărit și mai mult certitudinea identificării căilor optime de valorificare a provocărilor, minimalizând impactul acestora asupra celor mai nefaste tradiții din experiența umană.

Bineînțeles, realitățile în care societatea încearcă să le ordoneze pe potriva nevoilor și necesităților alimentate de deschiderile EI și manifeste prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere devin mult mai complexe. Realități cu o paletă atât de diversă încât și cea mai succintă monitorizare indică urgentarea recurgerii la căutarea de căi pe potriva complexității, inclusiv prin studii interdisciplinare. În contextul în care paleta realităților vertiginos modifică și redimensionează procesele în și dintre

societăți, iar la nivel planetar tot mai frecvent discutăm de procese globale. Procese care nu numai influențează, dar și ele la rândul lor sunt influențate de registrul realităților intra sociale unde tot mai frecvent factorul extern deține întâietatea în raport cu cel intern. Se atesta că proliferarea oportunităților societății bazate pe cunoaștere degrevează apropierea distinctă în raportul civilizațional- cultural asupra căruia în prima jumătate a secolului XX. Perioadă în care s-au dus foarte multe discuții și deseori această apropiere în raportul dat era considerat a fi unul neavenit. Postulatul prin care se susține că o cultură trecută prin civilizație moare [9] de departe nu ține doar de trecut în condițiile în care se renunță la acribia lucrurilor[8], lăsându-se spațiu liber debarasărilor în lanț, inclusiv la itinerariul tradițiilor.

Totodată, analiza parcursului în raportul respectiv denotă identificarea și încetățenirea căilor optime, inclusiv comunicarea dintre civilizațional și cultural care constituie temelia în perpetuarea patrimoniului cultural și civilizațional[10]. De asemenea, că la această perpetuare își aduce un aport substanțial *reînnoirile* produse în cadrul integrării tradițiilor filosofiei. Se certifică prezența *reînnoirilor* de la cele intra și inter societale până la cele de pe întreg mapamondul. Or, r*eînnoirile* în acest raport disting, apropie periodizările contemporane nu arareori împinse în exces spre uniformizare, diminuând impactul nerespectării criteriilor ce le definesc. Drept urmare a *reînnoirilor* raportului devin distincte și cele două tipuri de periodizări, una culturală, însemnând Postmodernism/Transmodernism/Neomodernism și care este una diversă, dar și divergentă din perspectiva opiniilor din cercetările cunoscute [10]. Și un alt timp de periodizare fiind cea civilizațională și care se raportează la Era Informațională[11, 10, 7]. Modificările în relația civilizațional-cultural prin deschiderile Erei Informaționale instantaneu impulsionează realitățile în care se manifestă și în consecință nivele mai puțin cunoscute devin din ce în ce mai vizibile. Și nu în ultimul rând că, itinerariile acestor nivele influențează constituirea raporturilor dintre oportunitățile culturale și civilizaționale, conducând fie la substituire, fie marginalizare reciprocă sau se pliază între ele în dependență de gradul de sensibilizare/maturitate a mediului comunitar[11, 12]. Cu remarca că, cultura este cea care înglobează și cultura științifică și cea civilizațională și nici de cum invers, in caz contrar riscăm să ne prăbușim în barbarie [13].

Dezvoltând subiectul este îndreptățit ca reperele identificate în procesul prospectărilor epistemice să se reliefeze pas cu pas și trecute prin prisma inter și multe disciplinarităților. Astfel, *reînnoirile* integrării tradițiilor filosofiei se realizează punctual

prin reintegrarea fundamentelor cunoașterii, conexiuni și acribiei, educația inovării și securitatea socială. În contextul în care deschiderile așa cum menționasem anterior atribuite societății bazate pe cunoaștere și nu EI prejudiciază valorificare lor în toate domeniile de activitate, inclusiv în cele ale științei. Domenii care cunoscând o ascensiune redutabilă începând cu a doua jumătate a sec. XX au contribuit substanțial la explozia de rezultate. Rezultate prin obținerea cărora s-a încercat marginalizare domeniilor filosofiei, chiar pe alocuri tentative de înlocuire, totodată abrogându-și responsabilitatea pentru impactul diseminării produselor dincolo de frontierele comunităților academice, dar și reproductibilității produselor științifice. De asemenea, că produsele rezultatelor obținute în mare își au originile și în contururile societății bazate pe cunoaștere, între timp oportunitățile acesteia s-au angajat la promovarea ideii conform căreia realitățile, inclusiv cea socială pot fi încadrate în formule matematice sau de alt gen. Stare de fapt îngrijorătoare nu numai pentru cercetările din domeniile socioumaniste, dar și pentru celelalte în aceiași măsură, deoarece se neglijează integritatea conexiunilor care asigură atât dezvoltarea, cât și *reînnoirea. Reînnoirea* care înseamnă aducerea în actualitate a domeniului pe potriva provocărilor și depășirea îngrijorărilor acumulate, inclusiv prin intermediul repoziționărilor fundamentelor cunoașterii, conexiunilor și acribiei. Or, organonul filosofiei continuă să rămâne singurul care menține și asigură caracterul multe aspectual al relației dintre entitățile studiate, chiar dacă pe un anume segment primează una dintre ele nu echivalează cu renunțarea sau marginalizarea, ci dimpotrivă are loc îmbogățirea inovațională și *reînnoirea* reciprocă.

Semnificația reintegrărilor în și dintre fundamentele cunoașterii

Parcursul explorărilor din cadrul prospectărilor epistemice a necesitat reliefarea integrării tradițiilor filosofiei pornind de la *reînnoirilor* din fundamentele cunoașterii. Discutăm de elucidarea repoziționărilor produse în și dintre fundamentele cunoașterii ca urmare a *reînnoirilor* din câmpul cunoașterii în general. Repoziționări cadrul cărora evidențiază itinerariile nu doar propriilor îmbogățirii cu noi aspecte, tradiției și tradițiilor filosofiei la capitolul integrării în condițiile deschiderilor, dar și în celelalte domenii. Tentativa la care s-a recurs descinde din nevoia sensibilizării opiniei publice și nu doar a celei academice asupra importanței valorificării noilor orizonturi și nu doar utilizarea acestora în exces în câmpul cunoașterii sau a fundamentelor la care asistăm. Acțiune pentru care radiografia

repoziționările prin aspectele care se conturează în și dintre fundamentele cunoașterii, este direcționată spre căile noilor orizonturi. Orizonturi care se cer studiate și din nevoia de ale înțelege modul în care se schimbă datele problemei. Cu atât mai mult cu cât, căile respective cu o semnificație de departe una ordinară, înglobează repoziționările în și dintre fundamentele cunoașterii, dar și evoluția acestora prin efectele asupra reproductibilității rezultatelor obținute, umanizării digitale, condiției umane și mediului ambiant în general. Astfel, caracterul reliefărilor în căutările de soluții se impune a fi unul complex, întrucât efectele optimizărilor sparg frontierele obișnuite, perpetuând în toate domeniile de activitate și a mediului ambiant, și sunt pasibile de consecințe neașteptate. Consecințe care în contextul deschiderilor degrevează și un grad sporit de accesibilitate la produsele științifice și mediatice, indiferent de nivelul de pregătire și sensibilizare ale membrilor societății de la individ, grup, comunitate până la institutele sociale. Accesibilitate care în lipsa unor mecanisme reglatorii pe potriva modificărilor și inerența întârzierilor la capitolul pregătirii profesionale și organizaționale a declanșat tendințe primejdioase din punctul de vedere al perpetuării patrimoniului cultural, civilizațional și *environmental*.

Astfel, pe parcursul investigării r*eînnoirile* ca și în cazul celorlalte componente ale compartimentului au facilitat înțelegerea caracterului modificărilor/schimbărilor și în fundamentele cunoașterii. În această ordine de idei, înțelegerea lor le degrevă substanțialitate atât pe orizontală, cât și pe verticală. Este vorba de faptul că itinerariul întrebărilor și problemelor din câmpul cunoașterii se redimensionează. Redimensionare în cadrul căreia relația dintre întrebare și problemă se ridică la un alt nivel, inclusiv schimbarea tradiției apanajului acestora și integrării lor cu cele din domeniile de care vor aparține în continuare. De asemenea, în evoluția fundamentelor cunoașterii redimensionările impulsionează comunicarea dintre componentele intra și extra cadru și nu în ultimul rând raportul dintre cunoașterea comună și cea științifică. În condițiile în care chiar dacă reproductibilitatea rezultatelor științifice este un *terra incognito* acestea continuă să fie luate drept argument forte în susținerea ascensiunii cunoașterii științifice în raport cu cea comună.

Continuarea studiului centrat pe exigența *reînnoirilor* din cadrul fundamentelor cunoașterii au necesitat și o clarificare a lor *in extenso.* Detalierile în această ordine de idei, constituie reliefarea aspectelor responsabile de repoziționările ce au loc în cadrul cunoașterii și a fundamentelor acesteia. Vorbim

de aspecte care s-au conturat în prim -planul constitutiv al cunoașterii și ale fundamentelor și nuanțarea lor în nivelul de comunicare cu celelalte componente, grație deschiderilor de noi orizonturi. Cu atât mai mult cu cât, dezbaterile în jurul definirii cunoașterii înșiși continuă să se ducă în parametrii dintre cunoaștere și informații. Nu este o noutate că, în studiile întreprinse deschiderile atribuite societății bazate pe cunoaștere și nu EI au alterat și fundamentele cunoașterii și nu în ultimul rând cunoașterea înșiși. Chiar dacă teoria cunoașterii este prezentă în studiile filosofice din antichitate ca disciplină filosofică de sine stătătoare aceasta s-a constituit în epoca modernă, grație lucrării lui J. Locke *Eseu asupra intelectului omenesc d*in 1690[14]. Conform problematicii teoriei cunoașterii această se realizează prin interpretarea și evaluarea conținutului produselor, dar și finalitatea activității de cunoaștere. De asemenea precizăm că în această lucrare pentru prima dată este explicit precizată problematica teoriei cunoașterii, scopul căreia după J. Locke fiind *cercetarea originii, întinderii și certitudinii cunoașterii.* Și nu în ultimul rând faptul că această formulare a teoriei cunoașterii înglobează marele teme ale gândirii gnoseologice nu numai ale epocii moderne, ci și contemporane[14]. Cu condiția că formulările asupra cunoașterii în condițiile EI se vor axa nu numai pe redimensionările care se produc în relația dintre informație și cunoaștere, dar și pe interconexiunile, interdependențele și interacțiunile susținute de principiul rigurozității.

În aceiași cheie ținem să subliniem că grație organonului filosofiei se reliefează *reînnoirile* care au loc și în relația dintre informație și cunoaștere în EI, de rând cu impactul lor asupra condiției umane și mediului *environmental*. Discutăm de exigența sensibilizărilor asupra prezenței interconexiunilor, interdependențelor și interacțiunilor pe care modificările le produc în această relație și în activitatea de cunoaștere în general. Exigență care de departe nu este una facilă, dar în lipsa ei consecințele pot fi fatale pentru o lume în plină globalizare. De ce? 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. Este vorba de

o taxonomie a acestei activități care cuprinde: cercetare fundamentală, cercetare aplicativă, dezvoltarea experimentală, cercetare fundamentală orientată, Tipuri de cercetare prin care principale produse sunt cunoașterea ca atare, după care urmează noile tehnologii, invențiile și inovațiile, iar ca medii instituționale majore în care se realizează aceste activități sunt: instituțiile de învățământ superior, institutele de cercetare publice și firmele [14].

Semnalăm de asemenea că, deschiderile de noi orizonturi au degrevat în cunoașterea științifică pedalarea pe cercetarea aplicativă și tot mai frecvent se invocă o înlocuire treptată a cercetării propulsate de știință cu cercetarea propulsată de societate. În acest context, G. Martinetti definește cunoașterea drept sistem de informații și date interconectate [5 p. 166.]. Conform autorului acesta distinge trei tipuri de cunoaștere. cunoașterea organizată (cunoașterea obiectivată din lumea științei și a învățământului superior, produsă, acumulată și transmisă într-o manieră sistematică, conștientizată); cunoașterea organizațională (cunoașterea ca proces de organizare a activității în cadrul organizațiilor și, în același timp, cunoașterea ca progres în organizarea și conducerea societății în ansamblu); cunoașterea diseminată (apare datorită faptului că cele două activități principale care produc și diseminează cunoașterea, cercetarea și activitatea didactică, nu mai sunt activități complet autonome, desfășurate în relativă izolare instituțională) [5].

Indubitabil că cele invocate mai sus sunt suplinite cu alte nuanțări privind parametrii dintre cunoaștere și informații. Este vorba de criteriile la care se recurge în definirea cunoașterii. Criterii prin intermediul cărora s-a facilitat înțelegerea cunoașterii și într-un fel apropiind-o de repoziționările care se produc. În acest sens, subliniem că în studiile consultate cunoașterea este definită diferit/divers și nu arareori segmentar. Fapt pentru care radiografia întreprinsă debutează cu tratarea cunoașterii drept un sistem de informații și date interconectate ce poate fi clasificată în trei tipuri de cunoaștere. Esențial pentru primul tip este *cunoașterea organizată* ca una obiectivată și care ține de lumea științei și a învățământului superior. Astfel, cunoașterea produsă e acumulată și transmisă într-o manieră sistematică, conștientizată. Al doilea tip include *cunoașterea organizațională* în calitate de proces de organizare a activității în cadrul organizațiilor. Simultan acest tip este perceput și ca promotor al progresului în organizarea și conducerea societății în ansamblu. Al treilea tip încorporează *cunoașterea diseminată* fiind unul în care se pun în evocă activitățile celor două tipuri, diseminând cunoașterea. De asemenea cadrul acestui tip

de cunoașterea afectează autonomia domeniului cercetării și cel didactic, deoarece parțial li se retrage din autonomia completă de odinioară[5. p. 166.].

Nu mai puțin interes în raport cu cel anterior prezintă abordarea cunoașterii în care aceasta este înțeleasă doar ca informație efectivă în acțiune. De astă dată cunoașterea este înregimentată drept informație efectivă în acțiune, . Acest gen de înregimentare este concentrat pe rezultate, percepută a fi în afara persoanei, cu un anumit rol în societate și economie sau în promovarea cunoașterii înseși. Astfel definită cunoașterea este clasificată 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 [5.p. 147]. Cu remarca 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 accentuăm că cunoașterea prin fundamentele specifice și ea este trecută prin prisma *reînnoirilor* la nivelurile intra și inter relaționare dintre cunoașterea comună și cea științifică. *Reînnoiri* care prin oportunitățile deschiderilor alcătuiesc o prezență manifestă în fundamentele cunoașterii, generând tendințe intra și extra cadru. În contextul clarificării sustenabilității acestora cu ajutorul *reînnoirilor* se dovedește că fructificarea interconexiunii, interdependenței și interacțiunii atât între componentele cunoașterii, cât și cu toate domeniile de activitate, inclusiv cu cele ale științe se evidențiază efectele profunzimii în fundamentele 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 reliefarea 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 remarca că r*eînnoirile,* fiind inițial atribuite doar domeniilor filosofiei în timp au șubrezit și lăsat fără verificări sustenabile caracterul acestora privind nu numai fundamentele cunoașterii. Deoarece, în realitate *reînnoirile* percepute astfel au

diminuat reliefarea caracterului lor complex, adică structurarea la un alt nivel al legăturilor care devin interconectate, interacționează și inter relaționează.

O hermeneutică a reorientărilor întreprinsă asupra cunoașterii, inclusiv fundamentele acesteia indică modificări substanțiale pe toate palierele. Modificări substanțialitatea cărora cu ajutorul organonului filosofiei reliefează nu arareori deriva acestora, deoarece degrevările frecvente de la principiul rigorii, conexiunilor se soldează cu rateuri grave. Au loc reorientări care în condițiile deschiderilor EI facilitează și responsabilizează funcția publică a științei în societatea contemporană, dar aduc în prim-plan activităților de cunoaștere și pe cele de cercetare-dezvoltare. Cercetare-dezvoltare de care în timp s-au legat speranțe în găsirea de soluții la provocările lumii contemporane, inclusiv prioritatea cunoașterii științifice în raport cu cea comună. Acest lucru se certifică și în multe din studiile inter și multidisciplinare asupra cunoașterii, în care se susține că activitățile de cunoaștere pot fi încadrate în tipuri de cercetare gen: *cercetarea fundamentală, cercetarea aplicativă, dezvoltarea experimentală și cercetarea fundamentală orientată*. Se demonstrează că cunoașterea în tipurile invocate este în calitate de produs principal urmată de noile tehnologii, invenții și inovații care se realizează prin intermediul instituțiilor de învățământ superior, institutele de cercetare publice și firme[13]. Concomitent remarcăm inexistența ponderii interconexiunilor, interdependenților și interacțiunilor cercetării cu spațiul cultural, pilonii axiologici ai căruia asigură cercetării-dezvoltării continuitatea perpetuării și perenitatea raportului dintre cultural – civilizațional, în special privind valoarea reproductibilității rezultatelor științifice și menținerii balanței dintre fructificare și utilizare în toate celelalte activități intra și extra societale.

Desigur, *reînnoirile* în reintegrarea fundamentelor cunoașterii în problematica studiului contribuie la sustenabilitatea reperelor invocate în construcția modelului de integrare a tradițiilor filosofiei provocate de oportunitățile societății bazate pe cunoaștere. Concomitent cu o estimare a legăturilor indispensabile dintre posibilitățile care se deschid și nevoia de cunoaștere a profunzimii modificărilor la nivel istorico-axiologic. Legături, valoarea indispensabilă reprezentând degrevările axiologice în dezvăluirea conceptuală a societății bazate pe cunoaștere[3, p.8-41], dar și în calitate de oportunități în cadrul Erei Informaționale. Pe de alta, se demonstrează că independent de nivelul de pregătire a mediului comunitar, valențialitatea reintegrării fundamentelor cunoașterii de rând cu conexiunile și acribia sunt o constantă în toate domeniile de activitate, inclusiv și cele ale științei.

Invocarea acestor argumente certifică că, dacă deschiderilor EI li se datorează profunzimea modificărilor cu care se confruntă toate domeniile cu ajutorul *reînnoirilor* filosofiei se exemplifică necesitatea reevaluării în vederea perpetuării reperelor valorice de rând cu celelalte domenii și poate cel mai important, cele ale arborelui cunoașterii și nici de cum abrogarea lui epistemologică. Modificări care grație deschiderilor bulversează domeniile de activitate, constrângându-le fie să se redimensioneze în conformitate cu noile realități sau să fie marginalizate. Și nu doar pe motiv că domeniul nu s-a racordat la noile realități, dar și pentru că nu arareori oportunitățile deschiderilor sunt utilizate pentru a face rabat de la realitate.

Drept exemplu, încercările de a marginaliza domeniile filosofiei ceea ce n-a permis să se întrevadă că acestea de-a lungul timpului s-au *reînnoit,* reliefând extinderi în demersul filosofic. Extinderi care se reliefează și peste câmpul cunoașterii, dar fundamentele acestuia De asemenea, accentuăm că modificările care au condus la *reînnoiri* în domeniile filosofiei își au corespondentul peste întreaga realitatea, reliefându-i noi paliere dar și ascensiunea realității virtuale peste cea socială și nu numai. Iar *reînnoirile,* inclusiv cele din filosofie dezavuează și aspecte mai puțin cunoscute ale modificărilor și că acestea sunt mult mai profunde, dar și nevoia sporită de sensibilizare a societății privind înțelegerea lor. Cu atât mai mult cu cât, efectele lor *nolens volens* sugerează a fi de durată și de neocolit în acțiunile ce se întreprind și nu în ultimul rând, faptul că consecințele acestora deja sunt dificil de prognozat pentru perpetuarea societății în particular și celei globale în general, deoarece mecanismele reglatorii sunt doar în faza elaborărilor. Și nu în ultimul rând consecințele se răsfrâng asupra mediului ambiant și valorii vieții.

În continuare o radiografie a *reînnoirilor* este direcționate spre evidențierea redimensionările care au loc în și dintre fundamentele cunoașterii. De ce? Deoarece *reînnoirile* din cadrul fundamentelor cunoașterii facilitează, dar concomitent și dezavuează constantele confruntărilor structurale. Confruntări, aspectele cărora se identifică și devin distincte nu instantaneu, ci doar în cazul producerii redimensionărilor și la nivel de intra cadru, dar și prin cel de comunicare dintre fundamentele cunoașterii. Redimensionările asupra fundamentelor cunoașterii cu ajutorul filosofiei și posibilitățile informaționale consemnează că cromatica lor este una și diversă, dar și divergentă. Iar apelând la instrumentările organonului *reînnoit* al filosofiei se reliefează că, redimensionările din legăturile structurale ale fundamentelor cunoașterii aduc în prim-plan aspecte insuficient elucidate și că

acestea deja se conectează la cele manifeste. Aspecte care au progresat în fundamentele cunoașterii aducând cu sine nevoia de reevaluări deoarece deschiderile de orizonturi amplifică apariția lor în și dintre componente, revigorarea legăturilor dintre părțile constituitoare intra cadru. Cu atât mai mult cu cât, au loc repoziționări și în relațiile dintre fundamentele cunoașterii, adică între cea comună și cea științifică. Repoziționări care 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 tendința de supremație a informației ca urmare a rezultatelor impresionante obținute pe palierul realității, inclusiv și pe componenta socială în relația sa cu cunoașterea, abrogându-se principiul rigurozității. Chiar dacă deschiderile de noi orizonturi ascund riscuri majore și efecte cu impact de durată ceea ce de departe nu absolvă de costurile care deja se fac simțite, în dependență de gradul de sensibilizare în societate. Este o starea creionată fie și studii întârziate, dar după impact se impune a fi una major propulsată în dezbaterile cercurilor academice sau public- private. În această ordine de idei, canalizarea reevaluărilor care instantaneu se conectează și se revarsă peste întreaga realitate. Și de accederea fundamentelor cunoașterii spre o reintegrare a părților conform noilor condiții. Spre exemplu, parcursul întrebărilor în câmpul cunoașterii schimbă cunoștințele și problemele, adică trecerea acestora dintr-o stare întra-alta[14, 15] îl regăsim și în fundamentele cunoașterii unde frontierele dintre cunoașterea comună și cea științifică de departe nu mai sunt strict delimitate[n.a.]. Ulterior efectele din fundamentele cunoașterii atât în cea comună, cât și în cea științifică inter relaționează, regăsindu-se în câmpul cunoașterii și *vice verso.* Este vorba de posibilități nemaiîntâlnite, grație deschiderilor EI care asigură și aprofundează ridicând la un alt nivel progresia intercomunicărilor, interdependențelor și interacțiunilor dintre entitățile date și impactul lor asupra tuturor palierelor realități. Altfel spus, cu cât mai mult se cunoaște și sensibiliza asupra acestor relaționări cu atât mai mult se restrânge arealul incognoscibilului în raport cu cognoscibilul.

Raționamentul exigenței în explorarea fundamentelor cunoașterii se impune a fi și prin elucidarea rolului acțiunilor și nu oricum ci a celor cu un caracter complex. În această ordine de idei, subliniem că *reînnoirile* inclusiv din filosofie au furnizat posibilități notabile în delimitarea dintre acțiuni, adică discernerea dintre cele

complexe și fragmentar iste. De asemenea, de pericolele care se ascund în spatele lipsei de clarificare a acțiunilor și raportate la fundamentele cunoașterii, în special în relația dintre cunoașterea comună și cea științifică. Or, nu arareori se atestă că, prin mijloacele deschiderilor EI tot mai frecvent acțiunile complexe se încearcă a fi înlocuite cu practici segmentare în cadrul fundamentelor cunoașterii, ajungându-se să se prolifereze opinia conform căreia cunoașterea științifică este superioară în raport cu cea comună[13, p.80]. Astfel, că importanța diseminării acțiunilor complexe devine una de interes major în condițiile în care orizonturile EI captează și absorb până și propriile oportunități ce asigură deschiderile. În susținerea acestei afirmații este exemplul conceptului de societate bazată pe cunoaștere și oportunitățile acestuia. Concept care din perspectiva *reînnoirilor din* filosofie este în dezacord cu noile exigențe și necesitatea urgentării trecerii la concepte-teorii. S-a adeverit că perspectiva accesului nelimitat la informația științifică și mediatică devine insuficientă în condițiile în care construcția conceptului a evoluat, odată cu schimbările inerente ale realității, inclusiv celei științifice. Fapt pentru care comunitatea științifică a acceptat exigența conceptelor-teorii, acestea (conceptele) sunt instrumente de recunoaștere a realității și de creare a acesteia, ceea ce înseamnă că, pe de o parte, se transformă ca urmare a experiențelor cognitive, și pe de altă parte, că stau la baza acestora prin semnificațiile pe care le presupun, adică prin „atmosfera spirituală” pe care o emană, adică permit și explică învățarea[5].

Subscriind la conceptele-teorii considerăm remarcabil faptul că acestea raportate la societatea bazată pe cunoaștere semnifică nu doar depășirea frontierei anterioare și completarea cu aspecte asupra cărora prea nesemnificativ se insistă în studiile elaborate, dar și evidențierea relaționărilor dintre fundamentele cunoașterii. Această încercare temerară ne-a ajutat să demonstrăm în studiile efectuate că doar completat cu descentralizarea axiologică și sistemul informațional conceptele –teorii ale societății bazate pe cunoaștere și nu numai se conformează cerințelor realității, inclusiv în cadrul fundamentelor cunoașterii. Astfel, completările în construcția conceptuală a societății bazate pe cunoaștere asigură trecerea la concepte-teorii prin sistemul informațional și comunicațional (în continuare ITC) și descentralizare axiologică și nu oricum ci recurgând la acțiuni complexe. Totodată subliniem că participarea acestor aspecte prin acțiuni complexe la întregirea cadrului conceptual nu înseamnă lipsirea lor de calitatea de un tot întreg, stare de fapt ce tinde să devină o prezență și pentru alte sisteme[3, 16]. Cu atât mai mult cu cât, practicile fragmentar

iste în cazul oportunităților societății bazate pe cunoaștere li s-au raportat, începând cu anii 60-ai sec. XX, atâtea evenimente majore care au lăsat pe dinafară apartenența lor ca parte din deschiderile EI și nici de cum un tot întreg. Aplicarea organonului filosofiei se tatonează cu arealul deschiderilor EI, în încercarea de a demonstra că acesta este unul complex și încorporează totalitatea acțiunilor, independent de nivelul de cunoaștere sau conștientizare în cotidianul comunităților societății globale. Astfel, că dincolo de nivelul sensibilizărilor sau conștientizărilor societale încorporările EI consemnează nu doar urgentarea recunoașterii și căutării de căi optime privind caracterul *reînnoirilor* ce se produc, dar și evidențiază ascensiunea aspectelor insuficient cunoscute. Progresia acestor aspecte care, chiar dacă sunt insuficient sensibilizate în mediul comunitar, independent de nivelul de pregătire a persoanelor, organizațiilor și a tuturor actorilor sociali dinamizează și nu arareori condiționează rezultatele în raport cu așteptările sau investițiile efectuate[3, p.8-41, 17].

Desigur, investigarea fundamentelor cunoașteri intra și extra cadru cu ajutorul *reînnoirilor* au dezvăluit că tentativele de diminuare a importanței relației dintre informație și cunoaștere nu sunt decât aparențe. Pe de o parte discutăm de aparențe ce sunt ancorate în mare pe accesibilitățile ce se deschid și insuficient pe partea epistemică. Pe de alta, că și cele mai performante lucruri în lipsa temeiului devin contondente, inclusiv cele rezultate din cercetările științifice și promovate drept inovări de excepție. Astfel, acestea (tentativele aparențelor) dincolo de vrerea lor certifică sustenabilitatea postulatului privind rolul filosofiei *reînnoite* de coordonator în raport cu domeniile științei. Sustenabilitatea postulatului de coordonator al acesteia se regăsește în insistența cu care se atenționează asupra profunzimii modificărilor ce sparg frontierele fundamentelor cunoașterii și necesitatea abilităților de canalizare a contribuțiilor inter și multidisciplinare, inclusiv în și dintre acestea și domeniile științei. Acest necesar de coordonare și cu implicarea însăși a filosofiei conduce la desemnarea tabloului lumii pe multiple niveluri. Cu atât mai mult cu cât, oportunitățile EI reliefează prezența de aspecte mai puțin cunoscute și insuficient elucidate în tabloul lumii, pronosticarea cărora în viitor continuă a fi una deloc facilă, gen *structura recesivă a lumii* sau *relația dintre accesul nelimitat la produse și informații cu mediul ambiant și cel virtual, umanismul digital sau reproductibilitatea rezultatelor științifice* [1, 4, 5, 16, 17, 18]. Vorbim de aspecte care deja comunică cu cele existente și deopotrivă aprofundează disimetria în structura lumii (*societatea globală n.a*). Aprofundări cunoașterea cărora prin aspectele invocate, fructificând

oportunitățile EI ajunge una de referință în complexitatea elaborărilor inter și multidisciplinare. Bineînțeles că *sinequanonul* elaborărilor impune filosofiei identificarea și optimizarea regenerării relațiilor dintre domeniile științei și cele ale filosofiei privind asigurarea securității disimetriei profunde în structura lumii[4, 16, 17, 18, 19]. De asemenea se accentuează că, neglijarea și celui mai nesemnificativ la moment aspect în condițiile disimetriei profunde poate conduce la rupturi și formarea de *vid-uri* pe cele mai diverse paliere ale realității.

Recurgând la perspectiva *reînnoirilor* fundamentelor cunoașterii în condițiile EI nu este altceva decât evidențierea și calității lor de aspecte în continuă dezvoltare. Semnificația lor fiind mai mult decât aspectualitatea priorităților din cadrul fundamentelor cunoașterii și valorificarea perspectivelor. Vorbim de unghiuri care marchează provocările ce necesită a fi canalizate și parcurse în raport cu noile realități din fundamentele cunoașterii, efemera sustenabilitate din încercările domeniilor științei prin marginalizarea altora, inclusiv a filosofiei. Marginalizare care nu face decât să-și neglijeze propriile domenii deoarece filosofia în calitate de organon sensibilizează asupra exigenței raportului dintre cunoașterea comună și cea științifică. Și că doar congruența acestui raport și nici de cum prioritatea celei științifice între fundamentele cunoașterii în deschiderile EI se susține perpetuarea condiției umane, societății și mediului ambiant. Or, dincolo de contestărilor aduse filosofiei în demonstrările construite nu s-a sesizat că aceasta rămâne o prezență manifestă în conținutul propriilor direcții de cercetare, inclusiv modalitățile de transformare a întrebării în problemă și *vice versa* în câmpul cunoașterii și relaționarea cunoașterii științifice cu cunoașterea comună. Concomitent se evidențiază că contestările au condus la ratări în reliefarea profunzimii interacțiunii, interconexiunilor și interdependențelor care se produc nu numai în interiorul și exteriorul direcțiilor de cercetare, sparte frontierele acestora, ci și în ceea ce privește repoziționările manifeste din fundamentele cunoașterii. Repoziționări care necesită a fi studiate și minuțios interpretate pe toate palierele realității, inclusiv la capitolul încadrării și fructificării lor în sistemul de organizare și organizații ale societății.

Un alt aspect privind cunoașterea este cel prin care aceasta se înțelege ca informație efectivă în acțiune, informație concentrată pe rezultate, văzută în afara persoanei, cu rol în societate și economie sau în promovarea cunoașterii înseși. Și drept urmare se menționează trei tipuri de cunoștințe noi: cele legate de îmbunătățirea continuă a procesului, produsului, serviciului; cele legate de

exploatarea continuă a cunoștințelor existente, în scopul dezvoltării de noi și diferite produse, procese și servicii, și inovația propriu-zisă, adică aplicarea cunoștințelor pentru a produce noi cunoștințe [5p. 147, 19, 20]. 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 si 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*? [19]. De asemenea că, formele cunoașterii științifice fructificate prin limbajul cotidian contribuie la *transformarea cunoștințelor dintr-o stare întra-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 continuă să fie sensibilizată/ înțeleasă mai degrabă fragmentar decât complexă sau drept sinonim al societății în general.

Problematica studiului prin r*eînnoiri* detaliază și clarifică repoziționările în și dintre fundamentele cunoașterii și nu în ultimul rând schimbările din cadrul relației dintre informație și cunoaștere. Relație care în contextul deschiderilor EI tot mai frecvent este fragmentată, chiar dacă realitatea în general și cea socială în particular semnalează conturarea de probleme majore care periclitează deopotrivă condiția umană și mediul ambiant. Or, *reînnoirile* cu suportul organonului filosofiei nu numai facilitează radiografierea fundamentelor cunoașterii și nivelul de comunicare dintre cele două tipuri de cunoaștere, dar și efectele inconvenienței segmentare în abordările întreprinse. De asemenea, prin noile deschideri ale EI completările organonului filosofiei surprind modificări de departe necunoscute din cadrul fundamentelor cunoașterii și constituirea raportului dintre acestea. Iar multitudinea de tentative de a înlocui formele cunoașterii cu aspecte din cadrul acestora nu fac decât să șubrezească cadrul epistemic. Nu arareori modele propuse asupra diversificării cunoașterii, a elucidării insuficiente a relației dintre informație și cunoaștere s-a soldat cu proliferarea ideii conform căreia doar informația constituită în sistem (ITC) devine prioritară. Chiar dacă inițial era vorba doar de cunoașterea științifică acestea abordări afectează și cunoașterea comună deoarece

comunicarea dintre ele nu poate fi stopată indiferent de nivelul de pregătire sau sensibilizarea a utilizatorului. Cu atât mai mult cu cât, dezvoltarea și propulsarea fiecăruia dintre ele este imposibilă în lipsa comunicării inter și extra cadru, iar informația continuă să rămâne partea asiguratoare a cunoașterii de noi profiluri de interconexiune /interdependență și interacțiunea intra și extra cadru dintre lucruri și ființe a devenit facilă. Se atestă că repoziționările din fundamentele cunoașterii aprofundează relaționările dintre cunoașterea comună și cea științifică, dar și indică nevoia de ale înțelege pentru ale valorifica și nu doar utiliza. Cu remarca că doar ignorarea perspectivei reînnoirilor, inclusiv prin domeniile filosofiei s-a permis segmentarea din cadrul fundamentelor cunoașterii.

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 constat că această este doar partea pozitivă a Aisbergului informațional. Chiar dacă explozia celeilalte părți încă se lasă "așteptată" fructificând repoziționările fundamentelor cunoașterii s-a descoperit proliferarea practicilor de a găsi răspuns la întrebări, recurgându-se la forme fără fond, adică substituirea conținutului. Și dacă inițial se credea că acest lucru este benefic domeniilor filosofiei reenunțându-se la metafizică, s-a proliferat și peste domeniile științei, iar în cadrul fundamentelor cunoașterii s-a ajuns să se considere că repoziționările ce s-au produs au propulsat cunoașterea științifică în raport cu cunoașterea comună[3, p.8-41, 17].

Sine dubio, deschiderile EI 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 opiniei 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 nuanțărilor 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 Analityca. 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[21].

În aceiași 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 reînnoirilor 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 si 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? [20]. De asemenea că, formele cunoașterii științifice fructificate prin limbajul cotidian contribuie la transformarea cunoștințelor dintr-o stare întra-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 continuă să fie sensibilizată/ înțeleasă mai degrabă fragmentar decât complexă sau drept sinonim al societății în general.

Evident că, în interiorul fundamentelor cunoașterii deschiderile de orizonturi este amplificată de înlănțuirea noilor aspecte în și dintre componente, revigorarea legăturilor dintre părțile constituitoare intra cadru. De asemenea, au loc repoziționări și în relațiile dintre fundamentele cunoașterii, adică între cea comună și cea științifică. Repoziționări care 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.

Contemporaneitatea conexiunilor în filosofie

Antrenarea contemporaneității conexiunilor de rând cu reintegrarea fundamentelor cunoașterii în prospectările epistemice fundamentează necesitatea cunoașterii efectelor *reînnoirilor* în cadrul integrării tradițiilor filosofiei. Discutăm de *reînnoirile* provocate de deschiderile EI prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere de o profunzime insuficient sensibilizată, dar ancorată în realitate și cea socială inclusiv. Deschideri care în dificilul drum al activităților care se întreprind în toate domeniile, fără excepții și cele din cercetare, nu numai le influențează, evidențiază derapările care au loc, dar și consecințele ce nu întârzie să se manifeste în mediul comunitar. Cu atât mai mult cu cât, domeniile științei, datorită deschiderilor EI și oportunităților societății bazate pe cunoaștere, în spațiul public al realității sociale cunosc o implicare de pionierat. Or, dincolo de aspirațiile pro sau contra conexiunilor acestea rămân o prezență constantă în procesul de activitate și le asigură domeniilor continuitate prin *reînnoirile* care au loc intra și extra cadru. Se reliefează contribuția instituțiilor reprezentative din domeniu în valorificarea *reînnoirilor* prin nivelul calităților profesionale și culturale ale membrilor societății, indiferent dacă e domeniul științific sau nu. Totodată reliefările conexiunilor înglobează rapiditatea schimbărilor intra și extra profesionale, dar și disponibilitatea organizațiilor de fi pe potriva cerințelor. Și nu în ultimul rând că, conexiunile *reînnoite* mențin și asigură comunicarea dintre formele de cunoaștere și restrâng tentativele de transformarea a celei științifice în una prioritară în raport cu celelalte.

Această situație de departe nu este una *ad-hoc*, ci mai degrabă surprinsă și conturată pe parcursul studiilor întreprinse asupra oportunităților societății bazate pe cunoaștere. Așa cum s-a demonstrat anterior oportunitățile respective în calitate de

componente ale deschiderilor Erei Informaționale nu numai că influențează, dar și furnizează provocări multiple procesului cunoașterii. În această ordine de idei, susținem *ad litteram* menținerea și respectarea conexiunilor în parcursul cunoașterii lucrurilor și etapelor cu aplicarea codului deontologic reprezintă hârtia de turnesol necesarmente în diminuarea derapajelor. Deoarece abrogarea conexiunilor certifică în cazul oricărei acțiuni, în domeniile științei inclusiv renunțarea la anumite lucruri care în timp pot produce, datorită deschiderilor, prejudicii incomensurabile. Ori, nu întâmplător în ultima perioadă reputația aprofundărilor spectaculoase în procesul investigațional până nu demult luate drept adevăr în ultima instanță tot mai frecvent sunt privite cu neîncredere, considerate mai degrabă de suprafață, deviind parcursul cunoașterii. Astfel, lumea cunoașterii în context renunțării tacite la conexiuni și neîntrezărind efectele reintegrării din fundamentele cunoașterii se îndepărtează de la obiectul de studiu, inclusiv temeiurile teoretice și se pedalează pe metodologia cercetării mai mult sau mai puțin înțeleasă.

Continuând în aceiași cheie susținem că renunțarea tacită la reflexivitatea conexiunilor asigurată de filosofie odată cu constituirea în părți distincte domeniile științei, inclusiv cele socio-umaniste la mai bine de la un secol distanță, s-a soldat și cu promovarea tendinței de înlocuire sau minimalizare a filosofiei și nu numai. Tendință ascendentul căreia își are temeiul nu numai în explozia rezultatelor înregistrate în diverse domenii ale științei, dar și în încercările de ale aplica în practica atât la nivel profesional, cât și la cel cotidian. Este vorba de genul de aplicări care în timp s-au pretat de la minimalizarea parcursului teoretic în procesul investigațional, renunțarea la probleme fundamentale până la diminuarea perioadei de evaluare a produsului ce urmează a fi pus în circulație. Drept exemplu, încercările de înlocuire a noțiunii de societate cu sintagma societate bazată pe cunoaștere, sau realitatea socială cu realitatea virtuală care nu fac decât să prejudicieze în loc să valorifice orizonturile deschiderilor oferite de Era Informațională.

Desigur, rezultatele obținute au devenit un suport emblematic în elaborările și multiplicările de paradigme interesante din perspectiva dezvoltării cercetărilor ulterioare, dar și din cea a ascendenței funcției publice a științei în mediul comunitar. Concomitent însă conexiunile evidențiază insuficiența sensibilizărilor la nivelurile ierarhiei sociale asupra reproductivității rezultatelor științifice obținute. Încadrările acestor paradigme utilizate în argumentarea susținerii viitorului cunoașterii științifice și identificarea domeniilor necesare cercetării prin renunțarea

la conexiuni și nu numai se încearcă încetățenirea raționamentului că cunoașterea științifică înglobează toate formele cunoașterii. În calitate de argumente fiind ascensiunea științei care se pretează a fi o cunoaștere absolută luând lumea matematică și geometrică, menită să furnizeze o cunoaștere univocă a lumii reale, drept această lume reală însăși chiar dacă această lume nu putem decât s-o intuim și s-o încercăm în modurile concrete ale vieții noastre subiective[13, p17]. Evident că o atare stare de fapt de departe nu este una satisfăcătoare nu numai pentru forme ale cunoașterii care nu se încadrează în actualele standarde științifice, riscând să devină ca și inexistente, dar și cele ale științei propriu-zise. De ce ? Deoarece asupra acestora din urmă (formele cunoașterii științifice) luate laolaltă și lipsite de comunicare prin intermediul conexiunilor planează autostigmatizarea întrucât contururile lor s-au desemnat și cu suportul celorlalte forme ale cunoașterii. Separarea în contextul dat însingurează formele cunoașterii științifice îndepărtându-le de la sensibilizările privind asigurarea inerentă a conexiunilor intra și interdisciplinare, dar și cu realitatea din care obiectul cercetării este parte.

Exigența studierii provocările inevitabilului asupra procesului cercetării științifice argumentează cunoașterea cauzelor ce alimentează renunțările la conexiunile filosofiei. În aceste sens, s-au analizat provocările inevitabilului începând cu formularea problemei, desfășurarea procesului propriu-zis al cercetării până la perpetuarea domeniilor științei din perspectiva implicării tehnologiilor informaționale și comunicaționale. S-a constat că pregnanța inevitabilului în procesul de cercetare susținut prin tehnologiile informaționale & comunicaționale conduc la diminuarea semnificației reperelor valorice, îndepărtând cercetarea de geneza obiectului de studiu, chiar dacă acesta la suprafață se susține și promovează. Are loc și o multiplicare a încercărilor conform cărora temeiul teoretic al unui domeniu nu se mai regăsește în metafizică, dar și conexiunile nu mai sunt la ordinea zilei[11].

O altă cauză responsabilă de diminuările epistemice în cazul nostru se referă la inerența conexiunilor ce ține de predispoziția amplificării rolului unor sisteme gen cel informațional și comunicațional[16] și mai puțin a celorlalte care au ajuns să se manifeste. Amplificare care de fapt vine în contradicție cu realitățile contemporane deoarece itinerariile sistemelor manifeste relaționează independent de gradul de sensibilizare și cu cât se cunoaște mai mult, cu atât mai mult se fructifică posibilitățile pe care acestea le aduc. Contradicție care din perspectiva realității sociale reduce capacitățile de valorificare și de crearea de noi valori, dar și

perpetuarea sistemelor. Concomitent notăm că, pentru reducerea contradicției se impune acceptarea ideii conform căreia sistemele manifeste, inclusiv în realitatea socială, nu numai că sunt de sine stătătoare și conectate între ele, dar că și acestea pot constitui și parte ale altor macro sisteme. Acceptare care în fond nu face decât să se evidențieze oportunitățile care examinează facilități multiple. Drept exemplu, conectarea tehnologiilor informaționale & comunicaționale, descentralizarea axiologică, accesul nelimitat la informația mediatică și științifică componente care susțin evoluția conceptului-teorie spre concepte-teorii al societății bazate pe cunoaștere, stimulând *înțelegerea unității în diversitate.*

Provocările de o asemenea natură în cumul cu alți factori în timp reduc arealul investigațional al domeniilor invocate, iar situația degenerează deoarece se insistă pe metodologia științei, renunțându-se la filosofie, dar și la conexiunile pe care doar aceasta le asigură în cadrul teoriei cunoașterii[14, 15, 17]. În timp, marginalizarea filosofia și declarațiile de îndepărtare de la metafizică se experimentează că lucruri similare ce se produc atât în raport cu ontologia cât și cu epistemologia. S-a multiplicat și diversificat acest lucru prin explozia de rezultate obținute în domeniile reale ale științei, dar și cu concursul unor reprezentanți ai filosofiei. Astfel dacă, în primul caz argumentele reprezentanților științelor reale s-au axat pe evidențierea contribuției nesemnificativă a filosofiei în conținutul rezultatelor obținute. Atunci în cel de-al doilea, deja grație unora dintre reprezentanții filosofiei care cu abnegație au accentuat cerința delimitării metodologiei științei de filosofie și proliferarea *filosofia și metodologia științei* sau *metodologia cercetării pe domenii* etc. Și nu în ultimul rând, încetățenirea ideii potrivit căreia metafizica este cea de la care ar fi benefic să se renunțe cât mai rapid posibil[11]. Altfel spus, suntem martorii renunțărilor în lanț de la fundamentele cunoașterii cărora filosofia, inclusiv prin conexiuni le asigură continuitatea, interdependențelor și interacțiunilor. Se atestă că cercetările realizate într-un domeniu nu arareori prin rezultatele obținute îi depășesc arealul, iar valorificarea lor se raportează la oportunitățile societății bazate pe cunoaștere. Valorificare în cadrul căreia se modifică relația dintre cognoscibil și incognoscibil, iar exigența sensibilizărilor rămâne direct proporțională dezvoltării nu numai a domeniilor științei. Stare de fapt care amplifică necesitatea cercetărilor complexe, inclusiv recunoașterea capacității filosofiei „...de a oferi o *reconstrucție rațională* a științei, fără ca din aceasta să apară vreo *pretenție de întemeiere* pentru că reconstrucția trebuie să accepte deciziile luate, nefiind prin urmare în măsură să

modifice ceva la faptele complete ale științelor [19p.247].De ce? Deoarece cea mai succintă radiografie asupra semnificației constituirii conceptuale a societății bazate pe cunoaștere, denotă că aceasta încorporează produsul fructificat al rezultatelor obținute din domenii științei. Și deopotrivă că nu doar oportunitățile societății bazate pe cunoaștere, ci deschiderile EI *mondo-grosso* înglobează și influențează toate domeniile științei contemporane. În această ordine de idei, înglobarea exteriorizează dezvoltarea cercetărilor inter și multidisciplinară și apariția de discipline la interferență dintre domeniile clasice, dintre cele reale și socioumaniste, etc. Iar înlănțuirilor dintre domenii li se datorează explozia și menținerea de rezultate care au impulsionat atât domeniile respective, cât și apariția altor noi. *Reînnoirile* ce se produc instantaneu sunt și pe orizontală și pe verticală. În timp ce abordările partizane se regăsesc în modalitățile la care sunt raportate rezultatele obținute în cadrul domeniului în care acestea excelează, conexiunii cu cele complementare până la resuscitarea tendințelor deloc noi de marginalizare sau de înlocuire a unor domenii clasice ale științei, inclusiv a filosofiei.

În contextul dat, explorarea aspectelor epistemice cu precădere prin acuitatea conexiunilor este mai mult decât necesară. Or, conexiunile în procesul cercetării sunt cele ce asigură condiția *non discutandum* și care frecvent se încearcă a fi omise considerate fiind drept o necesitate expirată, odată cu deschiderile EI prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere și de care se beneficiază. Un atare mod de înțelegere a rostului conexiunilor deloc streine problematicii dintotdeauna au acompaniat filosofia, dar și domeniile fundamentale ale științei, chiar dacă pentru acestea se utilizează rezultatele acestora, dar *rarisim* valorificându-le pe potrivă. rezultatele obținute transformate în produse devin un bun care poate deveni valoare doar în condițiile în care se respectă reperele axiologice, în caz contrar rămâne doar unul pentru consum.

Tentația studiului axat pe punctarea conexiunilor în filosofie în Era Informațională prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere țintește spre diminuarea ascensiunii devierilor. Pericole care atrag în orbita lor nu numai disciplinele umanistice, dar și cele reale în contextul în care cercetările fundamentale la interferența dintre toate domeniile științei se lasă încă așteptate, iar accesul la produsele obținute devin instantaneu accesibile la toate nivelurile ierarhiei sociale. În această ordine de idei, considerăm argumentele ce sunt invocate pentru înțelegerea conexiunilor din filosofie se edifică nu numai fundamentele

perpetuării filosofiei, dar și a celorlalte domenii ale științei. De asemenea se năzuiește evidențierea căilor care dezavuează formele cunoașterii manifeste dincolo de frontierele celor științifice[13]. Cu atât mai mult cu cât oportunitățile societății bazate pe cunoaștere facilitează promovarea formelor cunoașterii științifice în timp ce celelalte forme sunt lăsate pe din afară.

Fapt pentru care și probatoriul continuă cu elucidarea elementelor probatoriu, demonstrând validitatea conceptelor-teorii și acceptarea în cazul societății bazate pe cunoaștere. Acceptare care nu-i altceva decât recunoașterea instantaneu a conexiunilor care facilitează comunicarea pe interior a tuturor componentelor[13]. Completările conceptului de societate bazată pe cunoaștere cu alte componente semnifică răzorul frontierelor conceptuale, organizându-l în vederea eficientizării sistematizărilor valențiale, dar și prezența manifestă a conexiunilor. Or, recunoașterea prezenței și a conexiunilor de rând cu completările invocate conduc la înțelegerea noilor orizonturi, inclusiv în raportul dintre valorificare-inovare, valoare- crearea de valori și valorificare- consum. În acest sens, temeiul devine înseși probatoriul noilor realități reflectate în transformările schimbărilor profunde. Realități perspectivele căreia evoluează atât de fulminant, încât nu numai din filosofie, dar și din domeniile științei considerate cele mai dezvoltate. Este vorba de faptul că deschiderile societății bazate pe cunoaștere *nolens volens* s-au soldat cu multitudinea de căi și tentații nu numai de marginalizare a rolului filosofiei și renunțarea tacită la organonul acesteia. S-a constat că, odată cu marginalizarea filosofiei și renunțarea la inerența conexiunilor s-au văzut țintite și domeniile științei, confruntându-se cu propriilor renunțări. Renunțări, efectul cărora se înlănțuie și atrag în orbita lor și oportunitățile societății bazate pe cunoaștere, cât și al conceptului acesteia. *Primo*, conexiunile în filosofie s-au pomenit cu deschideri de orizonturi nemaiîntâlnite, grație oportunităților societății bazate pe cunoaștere. *Secundo*, oportunitățile respective au catalizat explozia de noi domenii ale științei care prin rezultatele obținute consideră că filosofia nu mai este în stare să contribuie la înțelegerea problemelor fundamentale ale lumii contemporane. *Tretio,* sensibilizarea comunității științifice privind inocularea necesității de a revigora tradițiile filosofiei și tatonarea posibilităților pe care le oferă tradițiile filosofice pentru conturarea tabloului lumii contemporane[3, p.8-41].

În consecință hermeneutica întreprinsă în susținerea actualității conexiunilor în filosofie demonstrează că renunțarea la temeiurile teoretice sunt direct proporționale rateurilor domeniului, chiar dacă pentru moment acesta se consideră a fi infailibil.

Deoarece, îndepărtarea de la temeiuri înseamnă și îndepărtarea de la reperele valorice care nu există fără a fi conectate între ele. În caz contrar cunoștințele din potențialul tehnic și creativ al oamenilor care presupun cunoașterea riguroasă, obiectivă, incontestabilă, adevărată deja merg mână în mână cu prăbușirea tuturor celorlalte valori, deoarece însăși viața este afectată[13, p.6]. Accentuăm că cunoașterea respectivă este susceptibilă de îndepărtarea a tot ce este subiectiv și subiectivitatea însăși, adică a vieții care se înfăptuiește și dincolo de lumea științei. Și că cunoașterea științifică de departe nu este singura cunoaștere posibilă, singurul adevăr, în așa fel încât nu există altă realitate, adică reală, în afara obiectului științei, astfel încât omul însuși nu este real decât din această perspectivă. În consecință, tentativele de ideologizare a științei, odată cu substituirea prin scientism și pozitivism s-au soldat cu încetățenirea percepției că lumea de acum înainte este o lume-a-științei [13, p.195-196]. Consemnăm că, în elaborările consultate mai degrabă umbresc cadrul realității în care se constituie raporturile dintre aceste entități decât îl luminează. Este o stare de fapt care nu face decât să suplinească necesitatea investigărilor comprehensive în cercetare prin dezbateri interdisciplinare și fără frontiere dintre domeniile științei, dar și atragerea în căutările respective a reprezentanților din businessul public/privat. Or, interdisciplinaritatea semnifică conturarea de noi raporturi între domeniile socio- umaniste și cele reale în mare condiționate de cerința recunoașterii ponderii filosofiei în constituirea funcției publice a științei. De rând cu recunoașterea capacității conexiunilor în filosofiei de a face față instantaneelor provocări în legătură cu problemele fundamentale. Dar că și sensibilizările asupra acestui dat poate fi transformat într-un beneficiu al tuturor domeniilor de cercetare, cu atât mai mult cu cât funcția publică a științei aduce cu sine responsabilități sporite în raport cu drepturile declarate. Este vorba de înlesnirile privind accesul la produsul cercetării deja anterior invocat ce sfidează frontierele comunităților cu un anumit nivel de pregătire, sporind pericolul perturbării securității mediului ambiant din care și individul, și comunitatea rămân cotă parte. Prim urmare, modul în care se va valorifica produsul cercetării depinde perpetuarea și societăților pe cupola civilizațională, și a civilizațiilor pe *Terra*.

Acribia în filosofia catalizată de societatea bazată pe cunoaștere

Rămânând ancorați în prospectările epistemice provocate de deschiderile EI și oportunitățile societății bazate pe cunoaștere ne îndreptăm spre un alt reper - acribia

care în tandem cu reintegrarea fundamentelor cunoașterii, contemporaneității conexiunilor evidențiază prin *reînnoiri* și alte aspecte ale integrării tradițiilor filosofiei. Certificarea enunțului privind acribia în filosofie și ea debarcă din emergența întrebărilor lumii contemporane provocate de și de multitudinea tentativelor de a le descifra esența. Sunt întrebări care acoperă întreg arealul domeniilor de activitate, iar în cele ale științei actualmente un important actor public, constituind obiectul cercetării pe multiple paliere și în diverse abordări inter și multidisciplinare[4]. Iar rezultatele obținute cu referire la unora dintre întrebările provocărilor ulterior alcătuiesc suportul rezonabil în construcția modelelor pestrițe nu rareori divergente, în care se reflectă oportunitățile de extindere a orizontului cunoașterii cu precădere în domeniile științei și mai puțin în cele ale filosofiei grație societății bazate pe cunoaștere. Astfel ajustate, modelele certifică relevanța dimensiunii extinderii orizontului cunoașterii în domeniile respective care le degrevă și preluarea funcțiilor filosofiei. Discutăm despre argumente teoretice, care în emergența întrebărilor provocate de societatea bazată pe cunoaștere și modul lor de fructificare atestă contururile tendințelor circumspecte de atribuire a arealului domeniilor filosofiei domeniilor științei. Spre exemplu, formule din domeniile științei (matematice sau de alt gen) propuse pe anumite segmente ale realității , inclusiv a celei sociale. În timp ce diversitatea cromatica a acestei optici abundă în renunțări sau marginalizări ale domeniilor filosofiei, mizându-se *modo grosso* pe facilitățile societății bazate pe cunoaștere. Numai că în realitate renunțările îndreptate spre domeniile filosofiei nu se opresc la hotarele acesteia, deoarece grație oportunităților societății bazate pe cunoaștere ele se amplifică și atrag în orbita lor și cercetările din celelalte domenii ale științei în aceeași măsură.

Dat fiind contextul invocat, îngrijorările acumulate privind emergența întrebărilor provocate de societatea bazată pe cunoaștere au cimentat exigența problematicii acribiei în filosofie. În această ordine de idei, aducerea în prim-planul investigării acribiei în filosofie nu claustrează celelalte domenii. Dimpotrivă, ținem să reflectăm necesitatea acribiei din punctul de vedere al principiului rigorii, ce de departe nu este unul doar pentru filosofie, dar anume din filosofie acesta s-a perpetuat, devenind parte integră în toate domeniile științei și în acțiunile ce se întreprind în general. Or, acribia nu este altceva decât conștiinciozitate, exactitate, rigurozitate nu numai în cercetarea științifică care extrapolate pe societatea bazată pe cunoaștere rămâne în mare *terra incognita*. În această ordine de idei, acribia este

cea prin care se caută dezlegarea emergentă a întrebărilor provocate de societatea bazată pe cunoaștere. Astfel, fructificarea acribiei în dezlegarea întrebărilor înseamnă, pe de o parte captarea unui alt nivel al interconexiunilor , interdependențelor și interacțiunilor, pe de alta, are loc reducerea sau minimalizarea nu numai a necunoscutelor, dar și apropierea dintre filosofie și celelalte domenii ale științei. Or, marginalizarea sau renunțarea la acribie în procesul de cunoaștere a lucrurilor multiplică și nicidecum nu reduce lista necunoscutelor[4, 12]. Și nu în ultimul rând că, acribia sau principiul rigurozității accesibilizează înțelegerea caracterului *reînnoirilor* pentru fiecare domeniu de activitate și prezența lor în reliefarea de noi aspecte în integrarea tradițiilor intra și extra disciplinar în cercetare și perpetuarea celor societale, contribuindu-se astfel la revigorarea reperelor valorice a spațiului cultural și eniviromental.

Contextul extinderii orizontului cunoașterii considerat a fi doar pentru domeniile științei sporește îngrijorările privind modul în care nu arareori este abordat organonul filosofiei, chiar și după *reînnoiri.* Cu atât mai mult cu cât, cea mai succintă analiză denotă că domeniile științei, grație acribiei, beneficiază de instrumentarul organonului, dar segmental și nu integral. Or, organonul filosofiei nu numai ca este cel care susține dezvoltarea domeniilor care azi se detașează de el, dar rămâne singurul ce menține și asigură caracterul multiaspectual al relației dintre entitățile studiate, chiar dacă pe un anume segment primează una dintre ele, nu echivalează cu renunțarea sau marginalizarea, ci dimpotrivă, are loc îmbogățirea, și mai nou *reînnoirea* reciprocă. Cu atât mai mult cu cât, provocările nu doar ajustează întrebările care împart câmpul cunoașterii în probleme și cunoștințe, dar și pe acesta. Este vorba de faptul că ajustările provocărilor în câmpul cunoașterii stimulează reevaluări și în relația dintre probleme și cunoștințe. Reevaluări ce călăuzesc dezvăluirea de noi aspecte ale cunoașterii unele dintre acestea fiind utilizate în minimalizarea domeniilor filosofiei. Din perspectiva filosofică, minimalizările care catalizează demersul renunțărilor la fundamente sau repere și nuanțarea celui de suprafață. Aceste tentative de înlocuire a domeniilor filosofiei se întreprind contrar realităților în care cunoștințele și problemele fac priză în mod diferit. Bunăoară, cunoștințele se adresează mai curând domeniilor științei, în timp ce problemele sunt apanajul filosofiei[4, 15]. Chiar dacă 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 [15, 22].

Desigur, o atare stare de fapt călăuzește și multiplică neglijențele pe palierele cunoașterii, conducând la discrepanțe privind evoluția triadei cauză-efect-consecințe și integrității conexiunilor și acribiei. În această ordine de idei, reverența anterioară privind integritatea conexiunilor în filosofie este completată cu cea acribiei. Completările integrității conexiunilor cu acribia sunt dictată de responsabilitățile pe care acestea le au pentru dezvoltare și *reînnoire* pe care doar filosofia le asigură. *Reînnoire* care înseamnă aducerea în actualitate a oricărui domeniu de activitate pe potriva provocărilor societății bazate pe cunoaștere, inclusiv prin intermediul acribiei.

În contextul dat, monitorizarea abordărilor inter și multidisciplinare privind căile de rezolvare a întrebărilor din câmpul cunoașterii provocate de societatea bazată pe cunoaștere se întreprinde prin prisma acribiei. Fiindcă prezența acribiei în conținutul soluțiilor propuse la întrebările respective demonstrează nivelul sensibilizărilor în raport cu nivelul provocărilor societății bazate pe cunoaștere. Cu atât mai mult cu cât prin prisma acribiei probarea provocărilor pe interiorul câmpului cunoașterii să conducă la eventualitatea unor alte etalări. De ce? Deoarece întrebările suscitate de provocările societății bazate pe cunoaștere în câmpul cunoașterii redimensionează problemele și cunoștințele, dar nu le degrevă din *neutralitatea axiologică*[23]. Printre entitățile redimensionate din câmpul cunoașterii se înscrie și realitatea socială asupra căreia converg provocările societății bazate pe cunoaștere. Imanent câmpul cunoașterii în condițiile redimensionării facilitează decodificarea provocărilor societății bazate pe cunoaștere și exigența valorificării lor optime în toate domeniile de activitate, inclusiv în relația dintre comunitate și mediul ambiant (*environmental*). Pluralitatea formulării unei probleme filosofice ce trimite la sistemele de gândire multiple în care se pune și este conceptualizată problema [5], este valabilă și în cazul aplicării ei asupra cunoașterii realității din care cea socială este cotă- parte. Deopotrivă sunt identificate căile ce înlesnesc cunoașterea lumii contemporane și caracterul depășirii frontierelor. În timp ce în cromatica tabloului descoperirilor rezultatele obținute au contribuit, pe de o parte, la ascensiunea cunoașterii științifice și ponderea acesteia în realitatea socială și a societății în particular, iar pe de altă parte, o accesibilitate sporită la aceste produse de către reprezentanții tuturor grupurilor sociale, independent de

educație sau mediul socio geografic. De rând cu impactul rezultatelor științifice asupra instituțiilor sociale responsabile de funcționarea mecanismelor de reglare în relația efecte-consecințe și adaptarea lor la noile condiții. Altfel spus, cu cât mai rapid se vor ralia la noile condiții instituțiile sociale, cu atât valorificarea cunoștințelor transformate în bunuri vor aprofunda cunoașterea pe diverse paliere și vor diminua consecințele nefaste.

În continuare distingem exigența completării abordărilor și prin captarea complexității și acribiei în înțelegerea provocărilor societății bazate pe cunoaștere. Or, captarea complexității în procesul cunoașterii asigură interconexiunea, interdependența și interacțiunea dintre componentele obiectului cercetat și suplimentează veridicitatea acestuia, în timp ce acribia protejează corectitudinea în raport cu reperele axiologice și sustenabilitatea aprofundării cunoașterii. Aprofundare care nu consemnează un statut distinct doar pentru cunoașterea științifică, ci mai curând desemnează calitatea ei de a fi una dintre formele cunoașterii[13, p. 11-17]. Calitate care în cadrul cunoașterii înseamnă comunicare cu celelalte forme, avantajul regăsindu-se de la rezultatul obținut și ulterior convertit în produs până la conștientizarea cunoașterii.[24, p.31-32]

Desigur, provocările societății bazate pe cunoaștere în calitate de oportunități ale EI, devenite o constantă pentru orice domeniu de activitate, alimentează și alte surse ale schimbărilor de rând cu cele cunoscute. De regulă, sursele schimbărilor de acest tip din cadrul domeniilor de activitate sunt încadrate doar în orizontul provocărilor societății bazate pe cunoaștere, grație oportunităților acesteia și atât, chiar dacă dimensiunea include și structura lor. Cu toate acestea, a perpetuat tendința de neelucidare sau minimalizarea structurii provocărilor de la neînțelegeri privind direcții de cercetare și studii elaborate până la pregătirea și implementarea de programe sociale, fie cu caracter economic, cultural sau de altă natură. În consecință, derapajele de la fundamente și lipsa sau marginalizarea reperelor axiologice au ajuns o prezență manifestă în conținutul acțiunilor realizate sau în desfășurare.

Bineînțeles, dimensiunea structurii provocărilor asupra căreia insuficient s-a insistat necesită a fi reflectată cât mai curând posibil. În această ordine de idei, structura provocărilor comportă a fi sensibilizate și perseverent investigate, deoarece catalizate de societatea bazată pe cunoaștere doar la suprafață par propice perpetuării tuturor domeniilor de activitate ale societății. În realitate, monitorizând dezvoltarea domeniilor de activitate se certifică restrângerea conținutului reperelor

axiologice și menținerea activă doar a formelor. Acumulările informaționale relevă că structura provocărilor este una net mai amplă decât ceea ce i se atribuie sau cunoaște, deoarece structura provocărilor deja anihilează sau contrabalansează domeniile de activitate, chiar și insuficient sensibilizată. De asemenea așa cum s-a menționat anterior structura provocărilor catalizată de oportunitățile societății bazate pe cunoaștere, nu-i absolvă nici cadrul acesteia. Iar implicările structurii respective în cadrul societății bazată pe cunoaștere s-au soldat nu doar de spargerea frontierelor, ci și cu nuanțarea apartenenței ei la Era Informațională.

Discutăm despre valorificarea acribiei și rolul ei în nuanțarea impactului provocărilor asupra societății bazată pe cunoaștere. Astfel, grație rigorilor în investigările întreprinse s-au identificat depășirile pe interiorul conceptului de societate bazată pe cunoaștere. S-a cimentat nevoia de urgentare a depășirilor din cadrul societății bazate pe cunoaștere și plierea acesteia în deschiderile Erei Informaționale și marginalizarea distanțărilor de la temelii care perpetuează forme fără fond. Or, distanțarea înglobează de la marginalizări, omiteri de fond până la accelerarea plenitudinii formelor în detrimentul conținuturilor. Simultan se atestă că și orizontul plenitudinii formelor este supus modificărilor, care în condițiile minimalizării conținutului se îndreaptă nu spre simplitate, ci spre simplism. Erodarea și substituirea are loc pe toate palierele realității, inclusiv cea conceptuală, considerându-se că odată ce se renunță la metafizică lucrurile vor sta mult mai bine[11]

În acest context, ținem să subliniem că efectele provocărilor se conturează în tendințe prin care se susține *nolens volens* producerea de neglijențe în lanț. De regulă, în multe din aceste tendințe găsim înfățări aspectuale conectate la filosofie, dar cu o crasă insuficiență a conexiunilor și acribiei intra și extra cadru, știrbind din tradiția actualizată. Are loc contabilizarea la maximum a argumentelor construite la interferență cu discipline adiacente și nesemnificative cu domeniile proprii ale filosofiei. Chiar dacă domeniile filosofiei sunt cele care reflectă realitatea cu multiple niveluri de interdependență, interacțiune și interconexiune dintre lucruri, bunuri, valori manifeste în mediul *environmental*. În această ordine de ei, neglijențele respective doar la suprafață par a fi minore, deoarece cea mai sumară sinteză reflectă pierderi sau renunțări substanțiale. În schimb neglijența înseamnă pentru filosofie și filosofia socială marginalizarea diversității formelor cunoașterii și promovarea în exces a celei științifice. Este vorba că neglijențele prin deschiderile inerente facilitează

renunțarea la *neutralitatea axiologică,* pe care Max Weber o cerea de la cunoașterea științifică[23] și pusă pe seama vulnerabilităților din filosofie.

Peremptoriu sensibilizările opiniei publice asupra necesității acribiei continuă pavarea căilor întru recunoașterea ponderii filosofiei în societatea contemporană. Este o continuitate care înregistrează, înmagazinează și aduce în prim-planul cotidian proiecțiile celor mai stringente probleme, ce depășesc frontierele căilor utilizate, gravitatea cărora necesită soluții pe potrivă. Originea acestor soluții se regăsește în cumulul informațional facilitat de oportunitățile multiple ale Erei Informaționale și influențează considerabil viața în cetate. Or, filosofia, chiar de la începuturile ei, n-a fost doar o îndeletnicire de școală sau un mediu de dispute între o mână de învățați, ci a fost parte integrantă din viața comunității[25, 26, 27, 28]. De asemenea, renașterea filosofiei are loc în permanență grație stării critice în asimilarea exigenților, iar sfârșitul filosofiei nu-i altceva decât o lume intrinsecă. Or, limită care include un orizont și o exigență critică și ea nu împiedică vitalitatea actului gândirii. Totuși, această criză nu pune în discuție esența filosofiei. Acest fapt înseamnă pur și simplu că noi nu suntem la înălțimea exigenței sale. Câtă vreme vor exista oameni, câtă vreme oamenii vor avea nevoie să-și pună întrebări despre generalitățile ultime, nu există nici un motiv ca filosofia să se oprească, așa cum nu există nici un motiv pentru ca oamenii să înceteze într-o zi să mai picteze ori să se roage [26]. Prin filosofie însăși se face diferența, astfel că a gândi e a refuza, a elimina, a selecționa. În timp ce disponibilitatea excesivă suprimă selecția, deoarece pentru ea, totul e important ; ceea ce revine la a pune pe același plan catastrofa și fleacul[13].

Concomitent cu argumentele din conținutul acestui studiu, inclusiv că marginalizarea filosofiei din acțiunile pe care comunitatea le realizează riscă să dezumanizeze umanitatea. De ce? Deoarece noile realizări din diferite domenii ale științei au catalizat promovarea ideii că societatea, universul sociouman, tendințele, procesele manifeste în continuă schimbare pot fi încadrate în formule matematice, biologice sau de alt gen și care nu sunt deloc de neglijat. Ideea în sine pare a fi una salutabilă, dar încetățenirile acesteia de departe nu acoperă palierele multidimensionale ale realității. Or, promovarea ideii respective sfidează până și reperele procesului cunoașterii, unde conceptele nu acoperă în totalitate realitatea, parte componentă a căreia este și cea socială. Simultan cu reducerea arealului investigațional situația degenerează considerabil, accentuându-i-se doar metodologia științei și renunțarea la filosofie și componentele ei, printre care și

filosofia științei, dar și la conexiunile pe care doar aceasta le asigură în cadrul teoriei cunoașterii [3, p.8-41].

Incontestabil, natura deschiderilor rezumată doar la societatea bazată pe cunoaștere încetățenește în structura provocărilor plenitudinea formelor fără fond, însemnă renunțări la reperele axiologice și acribia conexiunilor. În această ordine de idei, se evidențiază din punctul de vedere al filosofiei că renunțările înglobează și părăsirea principiilor: rigorii, continuității, istorismului, axiologic etc. Cu remarca că renunțările invocate se referă nu numai la filosofie și celelalte domenii ale științei, dar în general asupra realității, devenind susceptibile de înfrângerea/spargerea frontierelor dintre experiențele anterior acumulate și producerea de stavile în relația cultural-civilizațional.

Grație acelorași deschideri ale Erei , prin intermediul oportunităților societății bazate pe cunoaștere se produce o ascendența necunoscută în istoria culturii și civilizațiilor privind accesibilitatea la rezultatele științifice, care plasată pe un areal insuficient de pregătit în mare produce inevitabil segmentarea nu doar a rezultatelor științifice și produselor obținute, dar și transformate ulterior în instrumente prin care se încearcă a se interveni și controla nu numai centrele de cercetare. Și nu numai propriul parcurs de constituire a conceptului societății bazate pe cunoaștere evidențiază prezența segmentărilor contraproductive. Segmentarea se referă, pe de o parte, la parcursul transformării conceptului-teorie: accesul nelimitat la informația mediatică și științifică în concepte-teorii, adică completarea sa cu sistemul informațional &comunicațional și descentralizarea axiologică, ceea ce nu le abrogă celor din urmă noi componente dreptul de a fi de sine stătătoare. Pe de alta, minimalizarea aportului societății bazate pe cunoaștere în calitate de concept-teorie în aprofundarea deschiderilor în Era Informațională.

Vorbim de faptul că accesul nelimitat doar la informația mediatică și științifică fără rigorile interconectării/interacțiunii/interdependenței cu sistemul informațional & comunicațional (SI&C) și descentralizarea axiologică a condus la utilizarea în exces și insignifiant valorificarea produselor și a condiției umane. Astfel, spargerea frontierelor prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere și necoroborate cu sistemul informațional &comunicațional (SI&C) și descentralizarea axiologică, rezultatele obținute și ulterior transformate în produse și beneficiarii lor ajung să devină dependenți unul de celălalt. Se atestă că, odată cu trecerea timpului, produsele ce se modifică continuu ajung să constituie o prezență manifestă net

superioară în viața beneficiarilor. Asistăm la înfiriparea de raporturi probabil dintre cele mai puțin elucidate, dar deloc de neglijat, dintre produsele obținute și beneficiari, întrucât construcția acestor raporturi se produce contrar voinței unora sau insistenței altora. Elementele, chiar și în volum nesemnificativ, acumulate demonstrează că construcția raporturilor dintre produse și beneficiari călăuzesc proliferarea de noi ipostaze ale producătorului și acutizarea dublei ipostaze: producător și consumator. Și nu în ultimul rând, că produsele respective au ajuns o componentă indispensabilă în activitățile umane, acestea tinzând să înlocuiască chiar și fundamentele culturii.

Deși pare neverosimil, dar efectele acestor raporturi se manifestă tot mai pregnant în realitate, inclusiv în realitatea socială. Amploarea acestor raporturi se pare că a luat prin surprindere și pe nepregătite, și este net superioară nivelului de sensibilizare a opiniei publice și ierarhiei sociale. Discutăm despre faptul că raporturile dintre părți continuă să fie luate drept reflecție asupra modului în care se asigură nevoile și necesitățile beneficiarilor și deloc că aceste produse influențează reperele axiologice ale condiției umane și ale patrimoniului cultural. În această ordine de idei, subliniem că tratarea tacită a raporturilor doar din perspectiva nevoilor și necesităților s-a soldat cu derularea tendinței de simplificare a lucrurilor, dar și a ființei umane. Odată cu proliferarea tendinței de simplificare a tot și toate în comportamentul uman tot mai frecvent se întâlnește genul de suprafață și renunțarea la fundament. Ceea ce odinioară constituia respectul pentru moștenire, acribie (rigoare) și conexiune, acum tot mai mult este înlocuit cu așa-numita șansă care se utilizează în exces, grație deschiderilor EI.

Monitorizările întreprinse pe parcursul mai multor ani au reliefat prezența raporturilor dintre produse și beneficiari și în provocările asupra relației dintre cultural-civilizațional. În acest sens nu este o noutate, deoarece începând cu sec. XX tot mai multe personalități notorii au avertizat asupra pericolului pe care îl aduce civilizația culturii, concomitent cu alți autori notabili susțineau că culturalul și civilizaționalul sunt inseparabile și simultane și nu succesive[15, 3, p.8-41]. Este o relație care doar la suprafață pare a fi una ce se axează pe valorificarea și aprofundarea părților. Învești mântate în tendințe, acestea bulversează, dar și apropie unități în diversitate, influențează divergențele ce ușor pot fi transformate în divergențe de proporții. Chiar dacă arealul deschiderilor fiind unul mult mai vast, dar atribuit și elucidat doar prin intermediul societății bazate pe cunoaștere s-a soldat *nolens volens* cu marginalizarea reperelor axiologice. Astfel, atribuite societății bazate

pe cunoaștere deschiderile au fost conectate și utilizate exclusiv în găsirea de soluții la nevoile și necesitățile lumii contemporane și net inferior valorificate. Atribuire care înseamnă un alt tip de reducționism asupra perceperii deschiderilor, pliindu-se pe întreaga realitate începând cu a doua jumătate de secol XX[3, p.8-41].

De asemenea, atestăm constituirea de tendințe generatoare de alte realități, cum ar fi realitatea virtuală. Vorbim de tendințe care grație reducționismului invocat asupra deschiderilor prin intermediul proliferării realității virtuale, se încearcă dacă nu înlocuirea, atunci asigurarea unei prezențe cât mai manifeste. Prototipul cel mai elocvent în contextul dat îl regăsim în reinterpretarea noțiunii de societate ca parte componentă a realității sociale cu forme: societate bazată pe cunoaștere, societate a cunoașterii sau societatea informațională etc. [3, p.8-41].

Evident, facilitățile civilizaționale ale societății bazate pe cunoaștere trecute prin prisma Erei Informaționale fac verosimilă sistematizarea conceptelor și din perspectiva reînnoirii filosofiei prin deschiderea frontierelor dintre discipline. Concomitent are loc și corelarea problematicii cercetării cu tendințele actuale din filosofia și știința contemporană. Și nu în ultimul rând că dezvoltarea filosofiei deschide noi perspective pentru conceptul/concepte- teorii privind societatea bazată pe cunoaștere și clarificarea structurilor acesteia

În contextul dat, provocările conturate în tendințe generează imperative dintre cele mai neașteptate și deloc de neglijat. Vorbim de tendințe care au devenit o prezență manifestă peste întreaga realitate, inclusiv cea socială, dar și de faptul că aceste tendințe doar formal sunt diferite în esența lor, însă interacționează, fiind interconectate și interdependente. Și nu în ultimul rând, de realizarea unei investigări din perspectiva filosofiei. În această ordine de idei, investigările se axează pe tendințele de regenerare/redimensionare a filosofiei care s-au declanșat și unde nu arareori se certifică o serie de escapade conceptuale, inclusiv retractarea calității ei de organon de orientare în lume. Se atestă că renunțările la conexiunile dintre componentele intra și extra cadru nu fac altceva decât să marginalizeze procesul cunoașterii. Iar lipsa conexiunilor dintre componentele intra și cele extra cadru în tendințele provocărilor care se precipită în filosofie să se depășească, repliindu-se recurbându-se la oportunitățile societății bazate pe cunoaștere. Replierea la societatea bazată pe cunoaștere însă deteriorează arealul filosofiei în procesul cunoașterii, inclusiv valențialitatea tuturor formelor cunoașterii, și comunicării dintre ele. Cu remarca, că se respectă condițiile *non discutandum,* conform cărora

comunicare are loc nu numai dintre domeniile filosofiei și cele ale științei, dar și dintre formele cunoașterii care se regăsesc fie în problemele științifice, fie în creionarea celor filosofice. De asemenea că, comunicarea dintre entitățile enunțate este hârtia de turnesol care indică dinamica schimbărilor și rigurozitatea acestora în câmpul cunoașterii și fundamentelor cunoașterii.

Importanță raportului educație – inovare la reînnoirea societății

Revendicarea raportului educație- inovare sau inovare educație în problematica studiului vine să completeze și încetățenească aspectele evidențiate, dar și pe cele ce se descoperă și necesită a fi ulterior continuate. În contextul în care raportul respectiv deriva și din cerința *reînnoirilor* societății ce se influențează reciproc. Or, grație deschiderilor aceste influențe în plină constituire evidențiază urgențele și beneficiile abordării sistemice privind aportul educație-inovare la *reînnoirea* societății, dar și contribuția reperelor anterior invocate. Astfel studierea educației- inovare din cadrul raportului aduce la suprafață nu doar cunoașterea aspectelor ce de rând cu cele manifeste asigură consistența reperelor, ajutând schimbările din societate, dar și a modalităților necesare de valorificare ale acestora în toate domeniile de activitate, inclusiv cele comunitare. Cu atât mai mult cu cât, reintegrarea fundamentelor cunoașterii, conexiunilor și acriei suplinesc identificarea oportunităților din societate responsabile pentru perpetuarea reciprocă. Pe de o parte are loc evidențierea căilor ce asigură continuitate, îmbogățind aspectual tradiția și tradițiile filosofiei și facilitarea încetățenirii lor în mediul social. Pe de alta, temeinicia integrării tradițiilor filosofiei prin conectarea lor la realitățile sociale demonstrează cum prin valorificarea deschiderilor reprezintă cheia succesului, devenind o componentă indispensabilă pentru toate domeniile de activitate. Iar, abordarea epistemică a deschiderilor nu numai că dau provocărilor de noi orizonturi dimensiunea viitorului la timpul prezent. Se contribuie la explicarea tendințelor care au o prezență manifestă peste întreaga realitate, inclusiv cea socială. De asemenea se reliefează că, tendințele respective doar formal diferite, în esența acestea sunt interconectate, interdependente și interacționează. În acest sens, inovarea poate cel mai elocvent reflectă acest lucru, deoarece nu numai că le înglobează, le evidențiază ci și le pregătește terenul. Teren care înseamnă de rând cu perpetuarea rezultatelor, în special reproductibilitatea celor științifice și umanizării digitale, dar strâns legat de cel al mediului *environmental* din care habitatul uman continuă să fie parte integră.

Pe parcurs, se elucidează că acțiunile societale după modul în care întrunesc cerințele conform cărora inovarea devine o componentă constantă și nu doar una declarativă. Este vorba de faptul că inovarea reprezintă nu doar finalitatea rezultatelor și a produselor obținute, dar ea însăși este generatoare de reproductibilitatea acestora în condițiile în care îi sunt respectate cerințele. Cerințe la baza cărora se află și reperele invocate cu un caracter complex de rând cu mediul social unde și implementarea lor se impune a fi pe potrivă. Or, acestea doar la suprafață par a fi facil de abordat și valorificat, dar care de fapt denotă prezența unor profunzimi insuficient de cunoscute. În condițiile în care înseși cunoașterea devine vulnerabilă, chiar dacă s-ar părea că, periodizările anterior invocate una culturală - *Postmodernism* și alta civilizațională - *Era Informațională* i-ar aduce mai multă revelație. Dar șirul continue deoarece nesemnificativ sensibilizată inovare/inovațiile în dependență de fructificarea asigură perpetuarea patrimoniului umanității și civilizațiilor pe Terra. Cu remarca că în această ecuație se cere impetuos introdusă societatea și mediul comunitar care fie le valorifică, fie doar le utilizează în exces.

Evidențiem în aceiași cheie că, deschiderile atribuite EI influențează cunoașterea, aducând conexiunile și acribia în cunoștințele individuale sau de grup care ulterior imprimă prezența inovării în patrimoniul umanității care se impune a fi raportat la realitățile sociale. Discutăm nu doar de deschiderea mediului comunitar atât prin institutele sociale, cât și cele de nivel individual, dar și de cadrul legal în care se respectă armonia dintre legile scrise și cele nescrise. În condițiile în care asigurarea prezenței inovării este mijlocită de căile prin care se stochează și valorifică reproductibilitatea rezultatelor obținute pentru mediul comunitar sau *environmental*, inclusiv crearea de noi valori. Or, deschiderile în EI prin oportunitățile specifice gen societatea bazată pe cunoaștere redimensionează interconexiunile, interdependențele și interacțiunile atât dintre părțile constituitoare ale civilizațiilor, inclusiv ale societăților, cât și pe interiorul dintre părți. Se atestă că, acestea au loc simultan cu recuperările axiologice, sustenabilitatea cărora este direct proporțională disponibilității/maturității și gradului de sensibilitate din fiecare societate. Altfel spus, cu cât mai pregătite și comunică între ele componentele societății și civilizațiilor de a face față provocărilor EI, cu atât mai eficient și eficace vor fi valorificate conexiunile deschiderilor privind pregătirea individului și a comunității pentru crearea de bunuri, unele dintre ele ulterior devenind și valori.

Drept exemplu, deschiderile care au impulsionat educația și inovarea nu întotdeauna pot fi raportate la realitățile unei comunități. În această ordine de idei, susținem că atunci când mediul social d.p.v. al dezvoltării social-economice este net inferior deschiderilor raportul educație – inovare este supus formalizării decât implementării și racordării lui la nevoile și necesitățile membrilor și comunității în general. De ce? Deoarece raportul educației-inovare odată constituit are nevoie nu doar de parte formală sau logistică, ci și de instituții sociale disponibile de a valorifica produsul obținut, adică specialistul pregătit. Acesta din urmă pregătit corespunzător atât pentru prezent, cât și pentru viitor are nevoie de a se încadra în piața muncii unde își valorifică competențele. În acest sens societățile în curs de dezvoltare așa cum este și cazul societății Republica Moldova piața muncii este una mai mult declarată decât funcțională, deoarece crizele interminabile cu care aceasta se confruntă au sărăcit posibilitățile încadrării specialiștilor în toate domeniile economiei. Posibilitățile sărăcite au condus și la minimalizarea importanței concurenței la toate nivelurile raportului educație-inovare. În spațiul acestei societăți instituțiile responsabile de perpetuarea raportului educație -inovare insuficient l-au raportat la nevoile și necesitățile economiei naționale, astfel se explică și suprasolicitările pentru anumite specializări, dar și exodul masiv spre alte societăți, chiar și cu riscul de așa abandona domeniul. Se atestă o altă fațetă a paradoxului contemporan când o societate în curs de dezvoltare pregătește specialiști pentru comunitățile prospere.

Concomitent notăm, că relația educație – inovare și *vice verse* este sub incidența redimensionărilor și recuperărilor. Este vorba de faptul că deschiderile generează procese total diferite de cele anterioare și reflectate de conexiunile acestora și la nivel individual și la cel comunitar. Printre procesele care se află în avangardă redimensionărilor se află cel educațional, de cercetare și conectate cu cel cultural. Redimensionări care înseamnă susținerea și atragerea simultan a părților, inclusiv aducerea complementarității în prim-plan. De asemenea că, atragerile catalizează răsturnările în scala priorităților unde nu partea, ci complimentarul deține întâietatea, profilarea de situații care balansează mai mult spre incognoscibil decât cognoscibil. În această situație apelul la complexitate prin studii inter și multidisciplinare de rând cu implicarea și altor actori sociali se va menține fructificarea celorlalte forme ale cunoașteri (de rând cu cele științifice). Cu atât mai mult cu cât, conexiunile grație deschiderilor desemnează ascensiunea rolului comunicării

structurale dintre participantele scalei priorităților responsabilă de valorificare și perpetuare. În această ordine de idei, un exemplu mai mult decât edificator din perspectiva realității sociale ține de redimensionarea dezvoltării și transformarea celei sociale din complimentară în una prioritară, începând cu anii 60 ai sec. XX, grație sporirii funcției publice a științei, accesului la produsele obținute la interferența dintre cercetare- inovare și valorificarea acestora de actorii sociali[2, 14].

Evident prim-planul complementarității însoțit de o realitate pe potrivă, inclusiv socială înseamnă canalizarea eficientă și eficace a energiilor și fructificarea posibilităților. Discutăm aici de necesitatea înțelegerii acțiunilor ce se întreprind la toate nivelurile ierarhice ale mediului comunitar prin prisma fructificării noilor orizonturi. Deoarece fructificarea în sine se exteriorizează și devine direct proporțională modului în care mediul comunitar este/nu disponibil și pregătit de la instituții sociale, grupuri intra și interprofesionale până la membrii de rând ai comunității. Stare de fapt care conduce la solicitarea imperativului privind necesitatea sensibilizării actorilor sociali (instituții și membrii societății) de faptul că aceștia *nolens volens* sunt și captivii conexiunilor inter și extra cadru care le ajustează, dar și le înnobilează acțiunile în dependență de gradul lor de pregătire[22]. De asemenea că, aceste răsturnări de prim-planuri fac tot mai pregnantă importanța instituțiilor responsabile de pregătirea și disponibilitatea celorlalte în valorificarea eficace și profesională a specialiștilor, în special la capitolul inovării.

Cu siguranță condițiile respective sporesc obligațiile față de calitatea și disponibilitatea tuturor instituțiilor sociale și transnaționale, deoarece o nereușită dintr-un domeniu afectează nu doar domeniul propriu-zis, ci și pe celelalte. Este vorba de faptul că, conexiunile redimensionate axate pe niveluri multiple de la interconectări și intercomunicări intra și extra instituționale din interiorul și exteriorul societății până la cele cu caracter virtual. Astfel, pentru așsi asigura calitatea perpetuă instituțiile sunt nevoite să investească mult mai mult în pregătirea și profesionalizarea continuă a angajaților. Investiții care înseamnă conectarea sistemică la inovare /inovații în elaborarea și implementarea nu doar în sistemul educațional și nu doar în *curricula* universitară, ci la toate nivelurile de organizare a ierarhiei sociale. Deoarece abordarea sistemică a inovării /inovațiilor ulterior fac diferența de la locul pe care instituția îl ocupă în raport cu celelalte organizații până la contribuții privind nivelul de satisfacere a nevoilor și necesităților mediului comunitar. În caz contrar organizația/organizațiile independent de gradul de conștientizare renunță la propria

perpetuare, declinul i-a locul concurenței, în timp ce creionările noului care n-au fost suficient apreciate nu întârzie să se manifeste în alte organizații. Cu remarca că, într-o organizație gen societate derapările de la abordarea sistemică în toate domeniile de activitate, inclusiv cele legate de inovare /inovații provoacă declanșarea de procese dezintegratoare a mediului comunitar soldându-se cu scăderea standardelor de viață și migrația populației.

Continuând în aceiași cheie raportul inovare - educație este tratat și ca suport la eficientizarea înțelegerii conexiunilor manifeste în legăturile dintre aspectele care aduc consistență raportului respectiv. Deoarece aspectele raportului educație - inovare îmbracă și alte forme mai puțin cunoscute, dar facilitate de contextul EI. Totodată consemnăm că contextul EI de departe nu este fructificat pe potrivă la identificarea și cunoașterea surselor care le alimentează, inclusiv a căilor responsabile de asigurarea vivacității legăturilor. Și desigur colectarea reflecțiilor privind caracterul legăturilor care exteriorizează, interiorizează, dar și angajează interdependența/interacțiunea/intercomunicarea dintre aspecte și producerea *reînnoirii* fiecăreia dintre părți. *Reînnoirea* nu înseamnă renunțări la profunzimi sau repere valorice ci dimpotrivă cu cât mai deschise sunt în comunicare cu atât mai mult se apropie de celălalt și deopotrivă contribuie la edificarea interconexiunilor, interdependențelor și interacțiunilor dintre aspecte invocate. Ceea ce în consecință diminuează aparențele-eveniment și le dezvoltă pe cele sistemice.

Desigur *reînnoirile* în acest raport din cadrul studiului furnizează și contribuțiile care se aduc și tradițiilor filosofiei și propriului domeniu. În această ordine de idei, investigarea s-a îndreptat spre nivelul universitar al raportului inovare - educație. De ce? Deoarece acesta reprezintă piatra filosofală în valorificarea deschiderilor EI odată cu perpetuarea *reînnoirilor* și în sistemul educațional, în special cel universitar. Or, acțiunile instituțiilor în cadrul procesului educațional nu fac altceva decât să faciliteze și susțină motivarea și apropierea beneficiarilor de căile ce conduc la familiarizarea și formarea de abilități privind …intrarea în posesia unui limbaj, a unei cunoașteri, a unei tehnici și aceasta în cadrul unui învățământ și prin el nu înseamnă altceva decât a intra în posesia de sine…devine actul propriu al celui care înțelege…dobândirea cunoașterii nu este decât o condiție pentru crearea de cunoașteri noi[13, p.217]. Astfel, modul de raportare ale instituțiilor/universităților la provocările inerente ale EI de la logistică, *curriculă* până la parteneriatele cu actorii sociali condiționează atât pregătirea celor ce vor crea noi cunoștințe, cât și caracterul acestora. Altfel spus,

instituțiilor/universităților în EI li se cere de rând cu disponibilitatea instituțională creionarea de paliere care facilitează elaborarea de *curriculum* în care clusterul educație -știință- inovare să depășească inovare-eveniment și să se îndrepte spre inovare-capacitate-sistem.

În acest sens, cea mai succintă radiografie a modului în care se desfășoară procesul educațional evidențiem prezența masivă a *curriculei* inovare-eveniment. Vorbim de amploarea pe care a luat-o tendința de a limita cunoștințele la cele care vor fi efectiv puse în practică. Or, prin exercițiul repetat și al transmiterii cunoștințelor, învățarea îl face pe cel care beneficiază de ea apt pentru un anumit număr de activități, pentru perfecționarea acestora, precum și pentru dobândirea de dispoziții noi…cu cât este mai ridicat nivelul acestui învățământ, cu atât mai mari sunt opțiunea și numărul de „debușeuri" oferite[11, p.223]. Cu toate că, formal se susține că accentul se pune pe inovare-capacitate-sistem. Un exemplu deloc de neglijat ține de Procesul de La Bologna și aplicarea acestuia în realitatea socială pe segmentul european. Conform dezideratelor enunțate procesul dă un nou impuls educației și o aduce la cerințele și necesitățile societății contemporane. Dar dincolo de declarațiile formale trecerea la implementare și aplicat în diferite comunități deja au evidențiat mai multe neconcordanțe, deoarece axat pe pregătirea profesională se viciază componenta de cultură generală a viitorului specialist. Asistăm la perpetuarea tot mai mult la neglijarea caracterului umanist al *curriculei,* unde disciplinele acestui domeniu sunt trecute de la capitolul fundamental la cel opțional.

Îngrijorările sporesc deoarece deschiderile EI prin oportunitățile manifeste aduc cu sine situații fără precedent și la care vor putea face față oameni pregătiți cu cunoștințe nu numai explicite, dar și tacite. De asemenea, că în circumstanțele în care și 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 invocate (explicite si 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*? [20]. Astfel distingând între formele cunoașterii științifice și celelalte forme ale cunoașterii care comunică în arealul cultural și fructificate prin limbajul cotidian pot contribuie la *transformarea cunoștințelor dintr-o stare într-alta* (nota autorului). Pe de o parte, în educația universitară 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 păstrând componenta umanistă care ar impulsiona acțiunile societale. În lipsa acestor completări, semnificația EI și manifestările acesteia prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere va continuă să fie sensibilizată/ înțeleasă mai degrabă fragmentar decât complexă.

În continuare exemplificarea efectelor procesului invocat în realitatea societății Republica Moldova, aceasta așa cum am menționat anterior singură în curs de formare. Situație în care fiind la etapa inițială de transformare a părții în întreg a acceptat prin instituțiile reprezentative cu prea multă ușurință implementarea Procesului de la Bologna. În această ordine de idei, menționăm că implementarea s-a început contrar faptului că pregătirile pentru demarare nu fusese totalmente încheiate. Rapiditatea cu care s-a acceptat nu arareori dau senzația unui act politic/politicianist, decât unul socio-cultural. Astfel, activitățile nefinalizate ale acțiunii, pe parcurs au adus la suprafață renunțări impardonabile. Vorbim de limitarea de cunoștințe care vor fi efectiv puse în practică, dezintegrându-le de partea social-umanistă. Asistăm la abolirea științelor filosofiei și minimalizarea celor sociologice în *curricula* universitară. La o distanță de aproape trei decenii de la Declarația de Independență procesul educațional, inclusiv la nivel universitar din societatea Republica Moldova disciplinele filosofice și cele sociologice sunt o prezență net inferioară în raport cu deschiderile EI chiar dacă implementăm sârguincios Procesul de la Bologna. Această contradicție face ca instituțiile universitare cu toate că sunt parte a comunității și consumă bunurile ei, nu înzestrează tinerii cu cunoștințe reale despre om și mediul propriu în care locuiesc și unde urmează să-și pună în valoare capacitățile lor adâncesc discrepanțele. Discrepanțe care cumulate cu crizele din care așa și nu s-a ieșit formează la cei tineri motive serioase de a se realiza pe sine în afara societății. Diminuarea componentei umaniste din ambianța criteriilor de pregătire a profesioniștilor surpă și calitatea *curriculei* universitare, deoarece în mare disciplinele enunțate au fost eliminate și la nivelul pregătirii preuniversitare. Și nu în ultimul rând că, actuala piață de desfacere cere capacitate sistemică atât de la profesioniști, cât și de la produsul finit al instituției, inclusiv celei universitare.

În contextul invocat, de loc de neglijat și reliefarea contribuției, desigur prin instruire și formare ale instituțiilor respective la asigurarea balanței dintre ascensiunea nevoi/necesități a naturii umane și mediul *environmental*. Deoarece

oportunitățile rezultatelor obținute fac posibil realizarea de acțiuni cu efecte și consecințe mai mult incognoscibile decât cognoscibile. Acestea completate cu cele ale regenerării naturii (biodiversității) prin intermediul dezvoltării modelelor consumatoare de resurse inepuizabile cum ar fi inteligența umană, de cunoaștere, inovare, capacitate antreprenorială, asociativă sau creativă, cu atât mai mult cu cât, pe de o parte, tendința de transformare a cunoașterii în resursa esențială a existenței pentru depășirea blocajului de înțelegere a problemelor nesoluționate ce aglomerează magistrala cunoașterii datorită metodei *caeteris paribus*. Pe de altă parte, detașarea universului conceptual al societății cunoașterii de modelul transcendental al societății care a progresat doar ca urmare a capacității mereu rafinate de a uza deinstrumentalizarea valorilor cunoașterii în general[4]. Cu atât mai mult cu cât spațiul Republicii Moldova aflat în vecinătatea deflagrației de la Cernobîl (Ucraina, 1986) are nevoie de studii comprehensive privind consecințele radio nucleare asupra florei, faunei și condiției umane[3, p.8-41].

Aposteriori dimensiunea, la care s-a recurs nu face decât să întărească regula conform căreia orice tentativă de renunțare la fundament conduc la supraevaluări ce sunt raportate de regulă fie la supremației unui domeniu , fie secretizarea acestora și fructificarea lor la nivel de stat și nesemnificativ la repere valorice. Or, în procesul educației teoria cunoașterii constituie repere valorice, începând cu logica conceptualizării și instrumentarul la care se apelează pentru a desemna frontierele adiacente, mai nou trans frontalitatea acestora până la identificarea gradului de originalitate a studiului întreprins. În lipsa unor atare repere formulele respective adiționate de profeția istorică în abordarea problemelor sociale au facilitat devastatoarea influență a istoricismului în detrimentul istorismului. Diferența dintre aceste două abordări este una de principiu deoarece dacă în istorism evenimentele și fenomenele se studiază în procesul apariției, dezvoltării și pieirii lor, în strânsă legătură cu condițiile istorice concrete care le-au dat naștere, atunci în cea istoricistă explicarea fenomenelor care fac obiectul științelor naturii sau al științelor sociale este redus exclusiv prin geneza și evoluția lor. Recurgerea frecventă la istoricism și transformarea ideilor în ideologii care au devenit fundamente ale celor mai nefaste doctrine care au periclitat condiția umană și mediul comunitar pe parcursul secolului XX.

Exemplificările întreprinse necesarmente au demonstrat că axa conexiunilor cu educația universitară în condițiile EI este o prezență net superioară în raport cu ceea ce se recunoaște. Or, arealul universitar este unul propice în care se întâlnesc

multitudinea de provocări și de modul în care acestea vor fi conștientizate, gestionate, inclusiv implementate în procesul de instruire și formare a tinerilor va depinde perpetuarea societății pentru care aceștia vor fi responsabili. Și nu numai atât s-a argumentat că înțelegerea conexiunilor ține de domeniile filosofiei devine un imperativ în formarea tinerilor. Or, domeniile filosofiei responsabile de reperele valorice ale culturii la interferență cu alte discipline, contribuie și la crearea de locuri culturale de rând cu cele filosofice[29]. Locuri culturale asigurate de imanența conexiunilor în totalitatea lor edifică spațiul cultural în care circulă și se manifestă valorile. Altfel spus, gradul de sensibilizare asupra încetățenirii conexiunilor în educație este direct proporțional perpetuării comunicării sistemice cu inovarea/inovațiile în condițiile EI.

Concomitent atestăm că echivalarea noilor orizonturi doar cu oportunitățile societății bazate pe cunoaștere nu s-a soldat cu diminuarea practicilor de moment care sunt și contraproductive. În acest sens se înscrie și nevoia formării de abilități la tineri asupra evoluției întrebărilor, problemelor și a cunoștințelor din câmpul cunoașterii suscitate de provocările EI, inclusiv soluția de ce nu le degrevă din *neutralitatea axiologică*[23]. Cu atât mai mult cu cât, promptitudinea cu care aceste căi se rezumă mai mult la utilizare decât la valorificarea de departe nu contribuie la susținerea dezvoltării tuturor domeniilor de activitate și menținerea pe linia de plutire a individului ca profesionist, și a entității instituționale. Menținere, perpetuarea căreia *nolens volens* impune actorilor invocați accederea spre un alt nivel de conștientizare a întrebărilor care la rândul lor se diversifică continuu și aglomerează căile de soluționare, dar și promovare a rezultatelor obținute. Conștientizarea însă de departe nu înseamnă doar acceptarea redimensionării cadrului existent și a oportunităților care facilitează realizarea lui, ci concomitent cu identificarea problemelor majore și soluții de perspectivă în contextul deschiderii de noi orizonturi. Orizonturi care în Era Informațională prin facilitățile societății bazate pe cunoaștere fie catalizează reîmprospătarea demersului actorilor invocați în valorificarea rezultatelor obținute și propria perpetuare, fie se mulțumesc cu statusul de utilizatori[28, 29].

Monitorizarea discursului asupra semnificației inovării care prinde tot mai mult contur și printre specialiștii din diferite domenii, dar și în rețelele network denotă că, dincolo de diversitatea abordărilor faza care le aduce pe aceiași platformă-renunțarea la domeniile filosofiei. Astfel inovării i se pigmentează caracteristici

aspectuale care tot mai mult o îndepărtează de la interconectările, interdependențele și interacțiunile pe care le asigură și rămân responsabile domeniile filosofiei. Peremptoriu, inovarea fără a fi conectată la educație și nu numai este considerată ca un produs al noilor cunoștințe care generează valori. Se atestă că, ideile proaspete impulsionează creșterea nivelului de produse, servicii și procese, noi metode manageriale, design original și invenții care generează profituri pentru firme, regiuni, țări. Discutăm de importanța acestor idei în studiile elaborate de recunoscuți experți internaționali în domeniul inovării ca C. Christensen, H. Chesbrough, J. Kao, J. Andrew sau H. Sirkin. Studii în care, chiar dacă sunt aduse elogii acestor idei laborioase de departe nu se renunță și la unele delimitări gen: *gata-confecționat sau rețetă a modului de inovare.* Delimitări rolul cărora fiind considerate mai degrabă posibilități în crearea condițiilor apropiate pentru cernerea ideilor și aplicarea planului, astfel facilitând creativitatea ce susține ascensiunea inovării. În contextul în care până la urmă managerii sunt cei care încurajează realizarea unui mediu inovațional, să stimuleze și să antreneze libertatea individuală, creativitatea , și criticismul edificator. De asemenea, se estimează că inovarea contribuie la destructurarea provocării și autorității; unde mixajul ideilor permit și stimulează oameni, și culturi; unde menajamentul tehnic din firme și industrii este în stare să identifice, să recunoască și învețe din erori cât mai rapid posibil[30].

Subscriind opiniei lui S. Montenegro asupra inovării care nu-i altceva decât un subcapitol al cunoașterii științifice susținut de domeniile filosofiei că aceasta la rândul ei aduce un suport considerabil tradiției și tradițiilor filosofiei. În acest sens, recunoașterea temeiniciei domeniilor filosofiei la rândul lo contribuie la identificarea căilor ce susțin valorificarea inovării, inclusiv la capitolul umanizării digitale și reproductibilității rezultatelor științifice. Cu atât mai mult cu cât, în mare parte studiile elaborate privind inovarea nu includ vreo conexiune dintre inovare și teoria cunoașterii, și filosofia științei. De asemenea și fireasca întrebare legată de modul în care studenții vor fi în stare de sine stătător să absoarbă filosofia științei. Întrebare rezolvarea căreia solicită studenților și nu numai mai multe cunoștințe și un respect înalt pentru știință, mai multă rigoare și competitivitate, prezența unui respect deosebit pentru alte discipline și decență. Concomitent, profesorii de filosofie și studenții e cazul să profite de pe urma problemelor care schimbă firmele și industriile și să vină cu propuneri sustenabile. Propuneri la sustenabilitatea cărora vor apela reprezentanții firmelor, industriilor și a economiei în general afectați fiind

vor fi impuși să-și ralieze scopul și să găsească modalități prin care să poată spori productivitatea[29]. Cu remarca că principiile fundamentale ale teoriei cunoașterii și cele ale filosofiei ca urmare a *reînnoirilo*r vor deveni repere incontestabile în elaborarea *curriculei* universitare.

Ținem să subliniem că investigarea raportului dintre inovare –educație sau *vice verso* se demonstrează capacitatea acestui tandem de a îmbogăți în calitate de unul dintre reperele studiului tradiția și tradițiile filosofiei. Dimensiunea raportului în contextul elucidării de aspectelor cu care se *reînnoiesc* tradiția și tradițiile filosofiei contribuie la diminuarea risipelor la care au fost supuse începând cu a doua jumătate a sec. XX, ci dimpotrivă le fortifică. De asemenea că, deschiderile EI aduc integrării tradițiilor filosofiei prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere noi orizonturi și în câmpul cunoașterii și în realitatea nu doar cea socială. Or, redimensionărilor produse pe toate palierele domeniilor de activitate aduc în prim-plan nevoia de a găsi cele mai eficiente posibilități de valorificare și nu doar de utilizarea a produselor obținute și a valorilor, datorită accesibilității nelimitate. Cu atât mai mult cu cât, asistăm la acutizarea multitudinii de provocări, pe de o parte a rapidității cu care se schimbă și modifică produsele obținute. Pe de alta, pregătirea insuficientă a tuturor actorilor sociali de ale face față, inclusiv la capitolul reproductibilității produselor și umanizării digitale. Printre aceste căi se identificăm *reînnoirea* raportului respectiv introducându-l drept o componentă indispensabilă nu numai în sistemul educațional, ci și în cel de recalificare pentru a minimaliza cumulul de pierderi și a satisface nevoile și necesitățile și membrilor și instituțiilor sociale. Și nu în ultimul rând faptul că încetățenirea raportului invocat în mediul comunitar va diminua impactul manipulărilor la care recurg instituțiile sociale.

Drept exemplu, conform raportului Freedom House în 2017 30 de guverne au folosit tehnici de manipulare pe Internet pentru a distorsiona informațiile[31]. Potrivit acestui studiu realizat în 65 de țări privind libertatea Internetului de către ONG-uri pentru apărarea liberaților fundamentale în 2017 numărul țărilor care recurg la tehnicile de manipulare s-a majorat față de 2016 cu 7 unități. S-a constat că utilizarea comentatorilor plătiți și a conturilor automate pentru difuzarea propagandei guvernamentale inițial dezvoltată de Rusia și China în timp a devenit un fenomen global, adesea dificil de detectat și mai ales de combătut față de alte tipuri de cenzură, precum blocarea anumitor site-uri web. În opinia reprezentanților acestei instituții 2017 se înscrie în cel de al șaptelea an consecutiv al declinului libertății pe Internet.

Deci cu cât mai mult se va miza pe valorificarea nu numai a cunoștințelor, dar și a produselor/ ga jeturilor pe care fie la producem , fie le consumăm cu atât mai mult va spori gradul de civilitate și culturalitate în mediul în care trăim.

Actualmente, nu mai este o noutate ca în procesul cercetării o problemă cu repere (fundamente) identificate să ajungă se fie nu doar completată și influențată de aspecte inițial considerate minore, dar și de modul în care aceasta este valorificată. Cu atât mai mult cu cât, arealul investigațional la care se recurge în vederea reliefării problemei identificate este moderat de la sistemul informațional și comunicațional, descentralizarea axiologică, accesul nelimitat la informația științifică și mediatică până la deschiderile de noi orizonturi. Orizonturi cărora deschiderile le cristalizează nu atât probabilitatea de a fi cunoscute, cât limitele celui/celor ce tind să le cunoască. Deoarece timpul acordat cunoașterii este unul net insuficient în raport cu pregătirea omului și infinit pentru orizonturile deschiderilor. Astfel se explică de ce în căutările de soluții eficiente la problema propusă spre examinare se apelează și la experiența din domeniile adiacente când se elaborează și definește paradigma inter și multidisciplinare și ulterior facilitează sistematizările ce-i oferă complexitate. Cu remarcă că astfel se studiază nu numai probleme din domeniile filosofiei sau științei, ci din toate domeniile de activitate, inclusiv în raportul dintre societate și evioremental.

Fapt pentru care în studiu reliefările cunoașterii componentelor care revoluționează condiția clasică a cercetării și multiplică frecvența evidențierii și ascendenții aspectelor considerate minore s-au făcut cu ajutorul filosofie. În această ordine de idei, menționăm că prospectările filosofiei au ajustat condiția acesteia la provocările deschiderilor și accentuat complexitatea acestora. Astfel, ajustările filosofiei la provocările deschiderilor denotă că acestea înglobează deopotrivă și sistemul informațional și comunicațional (ITC), dar și descentralizarea axiologică (DA). Totodată se denunță faptul că înglobarea ITC-urilor și DA nu înseamnă și deposedarea acestora de propriile sisteme de care aparțin[3, 16]. De asemenea, că arealul deschiderilor depășesc domeniile științei și se implică în toate componentele de activitate. Or, deschiderile spărgând frontierele de odinioară devin prezențe incontestabile și în aspectele invocate din toate domeniile de activitate, inclusiv cele ce evidențiază contribuția științei la dezvoltarea societății. În timp ce, prospectările prin filosofie completează implicațiile deschiderilor și nuanțează exploziile de noțiuni folosite nu doar la interferență dintre domeniile adiacente sau celelalte, dar

și în cotidian. Nu arareori se constată că unele dintre noțiuni își pierd semnificația de odinioară, iar conținutul le este demontat valoric și atunci sunt utilizate în acțiunile ce se întreprind care pe termen lung pot avea efecte periculoase.

Un lucru similar s-a conturat și în procesul investigării prospectărilor epistemice în care inițial se considera că și oportunitățile și deschiderile aparțin societății bazate pe cunoaștere. Dar odată cu aprofundarea studiului tot mai mult se evidenția că arealul deschiderilor devine din ce în ce mai amplu, depășindu-l pe cel al societății bazate pe cunoaștere. Cu ajutorul reperelor reintegrării în și dintre fundamentele cunoașterii, contemporaneității conexiunilor și acribiei filosofiei în problematica enunțată se remarcă aspectele mai puțin cunoscute gen: *reînnoiri, noua realitate* etc. De asemenea că, relaționările în și dintre componentele reperelor, dintre acestea și aspectele ce le influențează s-a ajuns să se constate că deschiderile dispun de un areal mai larg, decât cel pe care îl oferă societatea bazată pe cunoaștere. În schimb încadrările oportunităților societății bazate pe cunoaștere indică faptul că acestea nu sunt doar apanajul ei și că se redimensionează în funcție de câmpul acțiunii. Astfel, cadrul problematicii devine unul propice în ascensiunea nu doar ale aspectelor, ci și al reperelor, alternându-le la capitolul intercomunicărilor, interdependențelor și interacțiunilor pe toate palierele vieții sociale, susținute de oportunităților societății bazate pe cunoaștere[6].

Concomitent, prospectările evidențiază evoluția profilului deschiderilor și înțelegerii că arealul lor depășind competențele societății bazate pe cunoaștere necesită a fi identificat. Acceptând această stare de fapt e posibilă și descifrarea caracterului deschiderilor, și că ceea ce se oferă, adică noi orizonturi care nu sunt doar pentru repere sau aspecte, inclusiv ele modifică substanțial optica acțiunilor ce se întreprind. Optică care înseamnă reorganizări, reevaluări, restructurări, resetări și raportarea sau înregimentarea acestora într-un cadru adecvat. Printre aspectele respective se numără și cel al *reînnoirilor* care după Mircea Florian[4] înseamnă acceptarea rolului de coordonator al filosofiei în raport cu celelalte științe în construirea tabloului lumii. În timp ce prin conceptul recesivității acesta întrevede o disimetrie profundă a structurii lumii, adică lumea (*societatea globală n.a*) cu o structură recesivă, cunoașterea căreia nu poate fi decât prin elaborări complexe inter și multidisciplinare. În această ordine de idei, *reînnoirea* relațiilor dintre domeniile științei și filosofiei prin recunoașterea rolul acesteia din urmă devine *sinequanonul* contribuțiilor aduse la asigurarea securității disimetriei profunde în

structura lumii. Or, neglijarea unui aspect în condițiile disimetriei profunde poate conduce la rupturi și formarea de *vid-uri* pe cele mai diverse paliere ale realității sociale care în Era Informațională sporesc incognoscibilul decât cognoscibilul [4].

În contextul dat considerăm necesar să subliniem că *reînnoirile* filosofiei au fost precedate de cele ale eticii din anii 20 ai sec. XX. Este vorba de o etică a *reînnoirii* abordată de Edmund Husserl între problemă și metodă, dar și ca a o problemă individual-etica [32]. De asemenea, etica *reînnoirilor* sociale în viziunea lui Franz Brentano[33]. Cu toate acestea, pe parcursul ultimilor 50 de ani, *reînnoirile* au fost elucidate doar ca ținând doar de domeniile filosofiei, astfel li s-au diminuat din componenta valorică, deoarece s-a constat că acestea au depășit frontierele invocate revărsându-se peste toate domeniile de activitate.

Evident, perspectiva filosofică a *reînnoirilor* în cazul deschiderilor înseamnă recurgerea la organonul filosofiei, cadrul căruia degrevă și alte dimensiuni în contururile acestora, dar și nevoia de a fi cunoscute și aduse în prim-planul cercetărilor. Dimensiuni care conferă arealului o amplitudine diferită de cea recunoscută și acceptată în cazul societății bazate pe cunoaștere în multiplele studii realizate[16]. Este vorba de dimensiuni care fac diferența, delimitând între deschideri și oportunități. Astfel, perceperea prin filosofie distinge între detașare și organizare a valorificării deschiderilor care debarcă din multiplele exigențe ce s-au impus și luate în considerarea. Exigențe care fundamentează veridicitatea și necesitatea contemporaneității prospectării *reînnoirilor* prin filosofie în condițiile deschiderilor EI și nu ale societății bazate pe cunoaștere. Deoarece neconcordanțele invocate conduc la multiplicarea inerenței a pierderilor în toate domeniile de activitate.

Context în care apelul la reflexivitatea filosofiei susține nevoia de redimensionări privind fundamentele teoretico-metodologice cadrul noțional-ideatic care se reflectă în *reînnoiri*. Astfel, cadrul redimensionărilor evidențiază semnificația *reînnoirilor* și nu oricum ci aplicate apartenenței deschiderilor. De ce? Deoarece interpretările cu care s-a operat în fundamentarea sistematizărilor privind atribuirea lor societății bazate pe cunoaștere reprezintă crase insuficiențe la capitolul reflexivitate. Insuficiențe care din perspectiva reflexivității filosofiei instantaneu se fac pasibile și de reducerea arealului deschiderilor, dar și ale posibilităților de ale valorifica. În această ordine de idei, apanajul filosofiei evidențiază efectele redimensionărilor care *reînnoiesc,* atribuind deschiderile Erei Informaționale, demontând apartenența lor la societatea bazată pe cunoaștere. Concomitent

reînnoirile elucidează prezența lor și în raportul dintre EI și societatea bazată pe cunoaștere și urgentează explorările privind nivelul de înțelegere a provocărilor. Pe de o parte sensibilizarea mediului academic și nu numai asupra restructurării instituțiilor responsabile în vederea asigurarea unui climat favorabil. Pe de alta, urgentarea redimensionării demersului acțiunii în toate domeniile de activitate și menținerea echilibrului dintre utilizare și valorificare a noilor orizonturi ale deschiderilor.

În loc de încheiere preliminariile reînnoirilor în societate

Actualitatea preliminariilor în problematica studiului vine și din revendicarea căilor viabile identificate pentru menținerea echilibrului dintre valorificare și utilizare a noilor orizonturi ale deschiderilor, cu atât mai mult cu cât în raportul respectiv continuă să fie prioritară tendința utilitaristă/consumistă. Totodată reperele evidențiate destructurează argumentul conform căruia r*eînnoirile* sunt doar apanajul filosofiei. Astfel, cadrul reperelor atestă că, r*eînnoirile* depășesc domeniile filosofiei și se reîntâlnesc așa cum am demonstrat pe parcursul elucidărilor, se datorează oportunităților societății bazate pe cunoaștere ale EI în toate activitățile umane, indiferent de gradul de conștientizare. De asemenea că, r*eînnoirile* depășind domeniile filosofiei se răsfrâng inclusiv asupra celor care le-au provocat, adică a deschiderilor propriu-zis. În condițiile în care experiența acumulată certifică prezența *reînnoirilor* în viața comunității și *environmental* susținute prin deschiderile asiguratoare de niveluri multiple, în schimb valorificarea reproductibilității rezultatelor nu numai științifice ține de nivelul de pregătire a tuturor actorilor sociali.

Consemnăm că, *reînnoirile* sinonime ale modificărilor/schimbărilor cu care operăm s-au extins și asupra declanșatorilor înșiși, adică a societății bazate pe cunoaștere. În această ordine de idei, extinderea s-a prefigurat anterior privind evoluțiile conceptului societății bazate pe cunoaștere și oportunităților acesteia. Evoluțiile pe care le surprindem de astă dată evidențiază plenitudinea mult mai amplă a arealului deschiderilor, decât cel atribuit societății bazate pe cunoaștere. Argumentul în acest sens s-a cimentat concomitent cu investigarea reperelor epistemice anterior identificate la interferență cu domeniile filosofiei. Pe parcurs s-a semnalat că, influențele cu care se confruntă reperele în cadrul integrării tradițiilor în domeniile filosofiei, evidențiază discrepanțe și derapaje cu caracter noțional-ideatic, chiar și în tratarea apartenenței deschiderilor, atribuite societății bazate pe cunoaștere. De astă dată completăm cele anterior invocate cu fructificarea

reînnoirilor și recunoașterii argumentului conform căruia delimitările nu sunt numai în raport cu apartenența deschiderilor. De rând cu angrenarea în inflexiune și aspecte mai puțin reliefate, dar inseparabile pentru înțelegerea și perpetuarea lor în toate domeniile de activitate care influențează realitatea socială, inclusiv societatea. Cu atât mai mult cu cât, reperele epistemice (reintegrarea fundamentelor cunoașterii, contemporaneitatea conexiunilor, acribia filosofiei)considerate nesemnificative în raport cu deschiderile, independent de nivelul de sensibilizare a mediului comunitar sunt o prezență manifestă care influențează realitatea în general și cea socială în particular prin demolarea frontierelor obișnuite în/și dintre societăți.

Perspectiva *reînnoirilor* prin filosofiei reliefează că și acestea la rândul lor au evoluat, alimentate fiind de oportunitățile deschiderilor și desigur supuse restructurărilor în fața noilor provocări. De asemenea că, *reînnoirile* care depășesc cadrul filosofiei au facilitat evidențierea dihotomiei lor care pe de o parte declanșate de deschideri își asigură o prezență manifestă în toate domeniile de activitate, independent de gradul de conștientizare sau pregătire a mediului social. Pe de alta, și poate cel mai interesant devine monitorizarea influenței *reînnoirilor* pe interiorul deschiderilor. Cu remarca că, temeinicia *reînnoirilor* este direct proporțional credibilității tentativelor de valorificare în contrapondere cu excesul de utilizare a deschiderilor în prezent.

În altă ordine de idei, epistemic cercetarea facilitează menținerea nu atât prin *trend-ul* societății bazate pe cunoaștere, cât prin deschiderile EI cărora reflexivitatea *reînnoirilor* din filosofie le înregimentează în toate domeniile de activitate, . Se constată că, *reînnoirile* prin filosofie contribuie la propulsarea argumentelor conform cărora modificările se produc continuu interacționează, intercomunică și interacționează și devin impetuos necesar de a fi tratate în toată amploarea lor. Astfel, tratate *reînnoirile* certifică idea că, deschiderile de fapt sunt ale Erei Informaționale, iar oportunitățile țin de societatea bazată pe cunoaștere. În timp ce reflexivitatea *reînnoirilor* atașează deschiderile în cadrul lor logic al Erei Informaționale. De asemenea, deschiderile prin *reînnoiri* se extind de la domeniile de activitate social- umană, asupra mediului *environmental*, condiției umane până la umanismul digital și reproductibilitatea rezultatelor științifice. Totodată *reînnoirile* domeniilor filosofiei susțin schimbările din câmpul cunoașterii și evoluția conceptului societății bazate pe cunoaștere în EI, dar și o prezență notabilă de la energia regenerabilă, economia cunoașterii, educație-inovare până la construcția

noii realități. Se constată că *reînnoirile* înglobează plenitudinea oportunităților EI și nu numai cele ale societății bazate pe cunoaștere.

Sine dubio, reflexivitatea filosofiei asupra *reînnoirilor* în societate facilitează proiecția deschiderilor pe mai multe paliere, dar și necesitatea ordonării evoluțiilor noțional ideatice care se prefigurează. În această ordine de idei, punctând pe contribuția *reînnoirilor* prin deschiderile EI le atestăm în evoluția conceptului societății bazate pe cunoaștere și diferențele dintre concept-teorie și concepte-teorii. De asemenea ordonarea și a *reînnoirilor* valorifică și promovează necesitatea trecerii de la concepte- teorii aplicat societății bazate pe cunoaștere și devansarea conceptului-teorie din numeroasele studii publicate, începând cu ultimele decenii ale sec. XX și în primele decenii din sec. XXI. Astfel, contrastările din abordările respective indică o insuficientă raportare la modificările structurale reliefate în evoluțiile din concept, inclusiv nevoia trecerii acestuia în concepte-teorii[7]. Or, contextul realităților în care s-a elaborat conceptul-teorie și axat pe accesul nelimitat la informația științifică și mediatică între timp a evoluat și necesită conformare pe potriva provocărilor. Cu atât mai mult cu cât, epistemic trecerea la concepte-teorii extinde arealul întregindu-le cu încorporarea, în special cu conceptele tehnologiilor informaționale și comunicaționale, și descentralizării axiologică[3, p.8-41]. Cu remarca că înțelegerea evoluției conceptului devine una impetuos necesară deoarece conceptele- teorii numai reprezintă doar cadrul domeniilor de cercetare, ci și unul care se impune a fi luat în calcul la elaborarea strategiilor de dezvoltare a societății sec. XXI. Ceea ce însemna aducerea unității în diversitate și că perpetuarea patrimoniului cultural și civilizațional poate fi doar prin raportarea lor la *environment*.

Referitor la *reînnoirile* propulsate de oportunități subliniem că acestea deopotrivă cotizează pentru o *nouă realitate* din societate. Discutăm de clarificări privind semnificația noțiunilor invocate în spațiul public facilitate de deschiderile EI și modul în care acestea se fructifică, pe de o parte. Pe de alta că o radiografie a noțiunii evidențiază nevoia de a înțelege calitatea aspectelor insuficient cunoscute și plenitudinea încadrării lor în construcția *noii realități.* Or, *reînnoirile* pentru *noua realitate* reprezintă identificarea căilor optime și acțiunilor întreprinse la edificarea unui construct care spre deosebire de cele anterioare factorul extern susținut de rețeaua virtuală modifică până și genomul uman. Cu atât mai mult cu cât, *reînnoirile* în produsele obținute, conținutul cărora și nu doar cele din domeniul cercetării sunt

pasibile de modificări în comportamentul consumatorului și stării lui socio-psihologică prin tehnologii, echipamente de top, acces nelimitat la informație până la medicamente prin care se controlează starea de spirit a individului. Acest și de intervenții în timp se coagulează în pericole majore și pentru condiția umană, dar și *environment*-ul în contextul în care etica *reînnoirilor* întârzie să se încetățenească. Apropo începuturile întârzierilor nu țin doar de deschiderile EI și oportunitățile ei deoarece au fost sensibilizate de un secol distanță de E. Husserl[32] și F. Bertrano[33] asupra cărora am stăruit anterior. S-a recurs la acest exercițiu și pe motiv că în mediul social căutările de soluții la provocări și canalizarea energiilor acumulate, continuă a fi net inferioare în raport cu viteză cu care au loc modificarea produselor. Or, cercetările prin inovare rămân la nivel de eveniment în timp ce schimbările necesită trecerea la o abordare sistemică. Clarificările întreprinse se regăsesc de la elaborările cercetătorilor din domenii diferite ale științei, dezbateri publice până la studii inter și multidisciplinare. Subiectele fiind cu o arie vastă au constituit capul de afiș la manifestări științifice, începând cu cele de la Cambridge (1997), Forumul Deschis Euro Științe (Toulouse 2018) etc. [1].

Dezvoltând subiectul *reînnoirilor* reliefăm că delimitarea deschiderilor de la societatea bazată pe cunoaștere și încadrarea lor în Era Informațională facilitează înțelegerea societății secolului XXI. În această ordine de idei, deschiderile pentru societate înseamnă valorificarea posibilităților în raport cu nevoile și necesitățile membrilor societății și crearea de noi bunuri materiale și spirituale. De asemenea că deschiderile prin *reînnoiri,* aduc elemente noi în toate domeniilor de activitate, chiar dacă dezvoltarea de departe nu este una ascendentă, dar nu tind să înlocuiască societatea cu societatea bazată pe cunoaștere. Dimpotrivă, prin *reînnoiri* se resetează domeniile considerate indicatori sustenabili în fortificarea factorului intern, contribuind la menținerea de relații echidistante și echitabile cu cel extern dezvoltarea societății. Resetări în care schimbările profunde declanșate vertiginos și care au luat prin surprindere de la individ, comunitate până la instituții sociale, continuate în transformări reflectă un tablou cu o multitudine de aspecte mai mult polare decât congruente, dar și insuficient cunoscute. Experiența primelor decenii din acest secol denotă că în manifestările aspectelor mai puțin cunoscute până de curând gen accesul nelimitat la informații și produse prin gradul lor de implicare în viața comunitară au luat prin surprindere societatea, independent de nivelul ei de dezvoltare. Astfel sensibilizate tardiv la toate nivelurile ierarhiei sociale schimbările

profunde evidențiate în transformări și impactul lor asupra societății au necesitat o abordare sistemică, înglobându-le în *reînnoiri*. Este îndreptățită o atare poziție și grație tehnologiilor informaționale și comunicaționale (ITC-uri) s-au deplasat și peste frontierele celor prospere. Și aici în mod cert s-au prefigurat mai degrabă carențele decât disponibilitatea instituțiilor sociale de a se reorienta și redimensiona activitățile în raport cu noile realități. De rând cu capacitatea instituțională de a reorganiza și încetățeni pregătirea membrilor comunității de a face față concurenței și inerenței provocărilor. Cu atât mai mult cu cât, se aprofundează nevoile și necesitățile mediului comunitar datorită deschiderilor EI nemaiîntâlnite în istoria civilizațiilor. În timp, gradul sporit de accesibilitate la informațiile mediatice și științifice reliefează o utilizare disproporționată a deschiderilor în raport cu cea de valorificare ale acestora. Cu atât mai mult cu cât, experiența acumulată denotă că utilizarea în exces și insuficienta sensibilizare a rolului valorificării conduc la înrăutățirea habitatului *environmental* și nu în ultimul rând răsfrângdu-se asupra condiției umane. Astfel, se atestă o multiplicare a necesităților în raport cu reorganizarea activităților și înțelegerea modului în care se caută și găsesc soluții pentru a face față provocărilor. În condițiile în care eficiența soluțiilor aplicate în *noua realitate* este direct proporțională valorificării și nu doar utilizării uneltelor digitale, avantajelor „navigării pe net", „surplusului cognitiv" sau efectele acestora asupra creierului uman[34, 35].

Subiectul *reînnoirilor* consemnează și urgența reintegrării reperelor valorice în educarea inovării și securitatea socială la toate nivelurile pregătirii membrilor comunității. În contextul în care are loc atribuirea deschiderilor EI înseamnă noi orizonturi ce nu doar necesită a fi cunoscute, ci și implementate. Or, sensibilizarea asupra acestei atribuiri a deschiderilor nu face decât să se purceadă la acțiuni concertate privind diminuarea prejudiciile în revalorificărilor se s-au întreprins în toate domeniile de activitate, inclusiv în cele ale comunității. De ce? Deoarece domeniile științei cunoscând o ascensiune redutabilă începând cu a doua jumătate a sec. XX au contribuit substanțial la explozia de rezultate, dar insuficient le-au legat impactul acestora supra membrilor comunității. În aceiași cheie , rezultatele obținute au constituit fundament în marginalizarea domeniilor filosofiei, chiar pe alocuri tentative de înlocuire, totodată abrogându-și responsabilitatea pentru impactul diseminării produselor dincolo de frontierele comunităților academice, dar și reproductibilității produselor științifice. De asemenea, că produsele rezultatelor

obținute în mare facilitate de oportunitățile societății bazate pe cunoaștere s-au angajat la promovarea ideii conform căreia realitățile, inclusiv cea socială pot fi încadrate în formule matematice sau de alt gen. Stare de fapt îngrijorătoare nu numai pentru cercetările din domeniile socioumaniste, dar și pentru celelalte în aceiași măsură, deoarece se neglijează integritatea conexiunilor care asigură atât dezvoltarea, cât și *reînnoirea. Reînnoirea* care se completează la capitolul semnificații cu aducerea în actualitate a domeniului pe potriva provocărilor, dar și înțelegerea complexității căilor identificate pentru depășirea îngrijorărilor acumulate, inclusiv prin intermediul repoziționărilor fundamentelor cunoașterii, conexiunilor și acribiei. Cu remarca că, filosofia prin organonul său continuă să rămâne singurul care menține și asigură caracterul multe aspectual al relației dintre entitățile studiate, chiar dacă pe un anume segment primează una dintre ele nu echivalează cu renunțarea sau marginalizarea, ci dimpotrivă are loc îmbogățirea

Un alt aspect al preliminariilor deloc de neglijat ține de reliefările privind aprofundarea *reînnoirilor* în acțiunile societății, dar și relației acesteia cu *environmental*. În această ordin de idei, în studiu se aduce în prim-plan componentele manifeste ale *reînnoirilor* , ce rămân insuficient cunoscute, dar cu grave consecințe care și acestea devin operaționale nu doar în toate domeniile de activitate, ci și influențează structura socială și comportamentul membrilor comunității. Or, componentele nu sunt altceva decât schimbare, transformare, modificare, temeiul cărora facilitează valorificarea posibilităților doar în cazul în care sunt cunoscute și asumate. De ce? Deoarece perseverarea *reînnoirilor* are loc simultan spre toate orizonturile posibile, independent de nivelul de pregătire a membrilor comunității de ale înțelege. Cu atât mai mult, cu cât, și condiția *reînnoirilor* este supusă provocărilor întrucât acestea nu doar înregimentează, ci și restructurează cadrul noțional-ideatic cu care s-au îmbogățit. Astfel, în cadrul restructurării schimbărilor profunde reflectate în transformări din societate, înglobează nu doar cele ale unei entități singulare, ci le și dinamizează relaționarea acestora pe diferite niveluri de la cele intersocietale, regionale, continentale până la cele planetare. Drept exemplu, criza financiară declanșată în 2008 care s-a rostogolit peste toate societățile independent de gradul lor de implicare[28]. Cu remarcă că, societățile în curs de dezvoltare cu inerența crizelor profunde cu care se confruntă rămân cel mai mult afectate deoarece factorul intern odată cu spargerea frontierelor devine și mai vulnerabil în raport cu factorul extern[3pp.8-41].

Desigur se accentuează cu sprijinul *reînnoirilor,* că prin imanența deschiderilor în societate se identifică distorsionările frecvente, dar și capacitatea individului și instituțiilor de ale diminua. Raționamentul acestora din urmă rezidă în modul în care redefinesc ascensiunea deschiderilor pentru utilizări, deoarece doar astfel se poate conferi valențialitate acestora, transformându-le în contribuitori la valoarea acțiunii. În acest sens, *reînnoirilor* în reorganizarea instituțiilor sociale și membrilor comunității, chiar dacă nivelul lor de dezvoltare nu este unul prosper, semnifică identificarea de acțiuni realizarea cărora este în interesul tuturor. Drept exemplu, societatea estoniană a transformat familiarizarea tuturor actorilor sociali cu oportunitățile deschiderilor EI într-o acțiune de succes de la reprofesionalizarea instituțională, reprofilarea generațională sau în dependență de mediul de reședință până la diminuarea stavilelor de comunicare intra și inter generațională, intra și inter etnică sau confesională. Astfel, o societate cu probleme similare, ca de altfel din toate fostele componente al Uniunii Sovietice nu numai că le diminuează din și îndepărtează de la tributul de odinioară, ci ajunge să fie un exemplu de bune practici și pentru societățile cu democrații dezvoltate nu numai din cadrul Uniunii Europene.

În corolarul sensibilizărilor, în studiu se monitorizează procesul de organizare și construcție a societății secolului XXI. Proces în condițiile în care se continuă susținerea ideii de reatribuire (într-un fel *reînnoirea*-n.a.) a societății bazate pe cunoaștere cadrului EI. Cu atât mai mult cu cât, analiza oportunităților societății bazate pe cunoaștere în EI această apartenență degrevă un alt nivel dimensiunii comunicării, inclusiv în raportul dintre civilizațional – cultural. În această ordine de idei, contribuția comunicării dintre civilizațional – cultural la edificarea echilibrului în societatea contemporană continuă să fie măcinată de provocări și energii necanalizate. Or, grație comunicării prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere se extinde arealul participării, atrăgându-le și pe cele adiacente și în rezultat stângăciile fie se diminuează, fie se multiplică. Spre exemplu, tatonările privind frecvența utilizării sintagmei deschiderilor societății bazate pe cunoaștere indică mai degrabă consumarismul umanismului digital, rezultatelor obținute și reproductibilitatea acestora nu numai celor din știință, ci din toate domeniile de activitate, decât încetinesc valorificările lor. Deoarece sintagma respectivă de departe nu reflectă starea reală nici a semnificației deschiderilor și nici a societății bazate pe cunoaștere. Și nu în ultimul rând că în sec. XXI sintagma devine și una contraproductivă atât pentru mediul societal, cât și cel *environmental*. În schimb o

revenire la criterii în logica atribuirilor periodizărilor fie culturale, fie civilizaționale se minimalizează susceptibilitatea derapărilor și sporește responsabilitatea reprezentanților din toate domeniile. Iar pentru cele din domeniile științei oferă posibilități de regândire a cercetării din perspectiva reproductibilității rezultatelor cercetării. Spre exemplu, implicarea acestor domenii în consens cu celelalte domenii la toate nivelurile realității la identificarea căilor optime și valorificarea lor în beneficiul tuturor. Totodată remarcăm că *reînnoirile* aduc și deschiderilor schimbări fulminante, insuficient timp perioadei în care acestea să fie testate, iar consecințele nu vor întârzia să apară.

Indubitabil contextul frecvenței cu care deschiderile atribuite societății bazate pe cunoaștere și nu EI în timp au proliferat dimensiuni deloc de neglija asupra cărora ne îndreptăm pașii. Este vorba de tentativa de a identifica și supune investigării utilizării neadecvate al segmentului noțional privind societatea. În această ordine de idei, societatea este confruntată cu societatea bazată pe cunoaștere, societatea cunoașterii care s-au încetățenit în spațiul cotidian și profesional drept sinonime ale societății în general. Stare de fapt în care aceste anarhii noțional- ideatice necesită a fi urgent aduse în albia firescului. Totodată consemnăm că, albia firescului în condițiile deschiderilor și diminuarea anarhiei nu este una facil de obținut. Cu atât mai mult cu cât, semnificația înlocuirilor de acest gen reduc și condiția umană, și comunitatea, deoarece doar la prima vedere pare una nevinovată și chiar originală, dar în fond se simplifică vertiginos reperele valorice. Avem de a face cu o generalizare formală ale reperelor valorice de la cele ale comunității până la condiția, umane lipsindu-le de context, în plus lăsă pe dinafară inerența particularităților nevalorificate, dar manifeste în acțiunile acestor actori sociali. Este vorba de o abordare apriori în aposteriori privind natura colectivității și funcționării acesteia prin intermediul unor mecanisme general acceptate ceea nu înseamnă absolvirea de pericolele externe. Astfel se explică, adoptarea Strategiei de la Lisabona a Uniunii Europene (2000) și suplinirea acesteia de strategiile naționale pentru promovarea noii economii si implementarea societății informaționale[2], dar care nu le-a scutit de impactul crizei financiar bancare declanșată de prăbușirea pieței financiare din SUA (2008 [28]. Altfel spus, renunțarea la perspectiva epistemică care asigură conexiune, acribie în dificilul drum al cunoașterii tuturor formelor manifeste în societate de regulă nu se soldează imanent cu rezultate notabile sau absolviri de crize. Dimpotrivă numai recunoașterea comunicării dintre

toate formele cunoașterii, inclusiv cele științifice contribuie la diminuarea efectelor negative și promovarea valorilor, dar și perpetuării căilor în vederea susținerii creativității în toate domeniile de activitate[3, p.8-41, 7, 8].

Desigur problematica se înscrie și în ecuația unui spațiu mai puțin cunoscut cum este cel al Republicii Moldova prin deschiderile Erei Informaționale, astfel facilitând apropierea acestuia de descentralizarea axiologică și implementarea unității în diversitate. Chiar dacă în preocupările multor centre de cercetare la nivel internațional titulaturile activităților acestora sunt diverse, înglobările *nolens volens* reprezintă o replică la deschiderile Erei Informaționale. Deschideri care în timp admit o ascendență fulminantă ale oportunităților în raport cu nivelul de cunoaștere și sensibilizare de la instituție, comunitate până la cel individual. Concomitent susținute prin proliferarea de stări nemaiîntâlnite în istoria civilizațiilor, cu precădere la pregătirea mediului comunitar de a face față inerenței provocărilor. În contextul în care se atestă că, deschiderile prin intermediul oportunităților aduc în prim-planul lumii contemporane și mediului *environmental* aspectele dimensiunilor mai puțin cunoscute și elucidate, dar care se dovedesc a fi protagoniste de influențe considerabile ce se produc în toate domeniile de activitate. De asemenea, aspectele dimensiunilor canalizează energiile influențelor și reliefează prezența interconexiunilor/interdependențelor și intercomunicărilor dintre stări și lucruri. Cu atât mai mult cu cât, oportunitățile EI catalizează parafrazând-ul pe Foucault[8], evadarea de la sistemul actualității, edificarea unei altfel de societăți, unui alt mod de a gândi, a unei altfel de culturi până la elaborarea unei viziuni superioare asupra lumii s-a năruit prin propriile evadări. În consecință morala evadărilor a întărit și mai mult certitudinea identificării căilor optime de valorificare a provocărilor, minimalizând impactul acestora asupra celor mai nefaste tradiții din experiența umană.

Bineînțeles, realitățile în care societatea încearcă să le ordoneze pe potriva nevoilor și necesităților alimentate de deschiderile EI și manifeste prin oportunitățile societății bazate pe cunoaștere devin mult mai complexe. Realități cu o paletă atât de diversă încât și cea mai succintă monitorizare indică urgentarea recurgerii la căutarea de căi pe potriva complexității, inclusiv prin studii interdisciplinare. În contextul în care paleta realităților vertiginos modifică și redimensionează procesele în și dintre societăți, iar la nivel planetar tot mai frecvent discutăm de procese globale. Procese care nu numai influențează, dar și ele la rândul lor sunt influențate de registrul realităților intra sociale unde tot mai frecvent factorul extern deține întâietatea în

raport cu cel intern. Se atesta că proliferarea oportunităților societății bazate pe cunoaștere degrevează apropierea distinctă în raportul civilizațional- cultural asupra căruia în prima jumătate a secolului XX. Perioadă în care s-au dus foarte multe discuții și deseori această apropiere în raportul dat era considerat a fi unul neavenit. Postulatul prin care se susține că o cultură trecută prin civilizație moare [9] de departe nu ține doar de trecut în condițiile în care se renunță la acribia lucrurilor[8, 10], lăsându-se spațiu liber debarasărilor în lanț, inclusiv la itinerariul tradițiilor.

Totodată, analiza parcursului în raportul respectiv denotă identificarea și încetățenirea căilor optime, inclusiv comunicarea dintre civilizațional și cultural care constituie temelia în perpetuarea patrimoniului cultural și civilizațional[10]. De asemenea, că la această perpetuare își aduce un aport substanțial *reînnoirile* produse în cadrul integrării tradițiilor filosofiei. Se certifică prezența *reînnoirilor* de la cele intra și inter societale până la cele de pe întreg mapamondul. Or, r*eînnoirile* în acest raport disting, apropie periodizările contemporane nu arareori împinse în exces spre uniformizare, diminuând impactul nerespectării criteriilor ce le definesc. Drept urmare a *reînnoirilor* devin distincte și cele două tipuri de periodizări, una culturală, însemnând Postmodernism / Transmodernism / Neomodernism și care este una diversă, dar și divergentă din perspectiva opiniilor din cercetările cunoscute [11]. Și un alt timp de periodizare fiind cea civilizațională și care se raportează la Era Informațională[11, 12]. Modificările în relația civilizațional-cultural prin deschiderile Erei Informaționale instantaneu impulsionează realitățile în care se manifestă și în consecință nivele mai puțin cunoscute devin din ce în ce mai vizibile. Și nu în ultimul rând că, itinerariile acestor nivele influențează constituirea raporturilor dintre oportunitățile culturale și civilizaționale, conducând fie la substituire, fie marginalizare reciprocă sau se pliază între ele în dependență de gradul de sensibilizare/maturitate a mediului comunitar[11]. Cu remarca că, cultura este cea care înglobează și cultura științifică și cea civilizațională și nici de cum invers, in caz contrar riscăm să ne prăbușim în barbarie [13].

În loc de corolar studiul preliminariilor axat pe filosofia *reînnoirilor* reprezintă o temerară tentativă de a structura epistemic cadrul teoretico- metodologic și noțional -ideatic în condițiile inerenței 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 *environmental*, 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 constituiri 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 *environmental* 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.

Referințe bibliografice

1. *Interdisciplinarity and the Organisation of Knowledge in Europe*. Cambridge, 24-26 September 1997. Europe's largest interdisciplinary meeting of science and innovation. Toulouse, 18th Juley 2018. The Euro Science Open Forum (EsofS). https://news.cnrs.fr/articles/european-science-meets-in-toulouse;
2. Car N. *Superficialii. Efectele Internetului asupra creierului uman.* București: Editura Publica, 2012; Shirk C. *Cognitive Surplus: Creativity and Generosity in a Connected Age.* Penguin Books UK, 2010.
3. www.ncsd.ro/documents/national_strategy_for.../SNDD_2008_RO.pdf; www.fundatia.ro/.../Strategia%20Nationala%20de%20Dezvoltare%20durab
4. Pascaru A. *Societatea bazată pe cunoaștere: realități și perspective*. În: Descentralizarea axiologică în socitatea bazată pe cunoaștere? Chișinău: Tipografia Centrală, 2015. 216p
5. Florian M. *Recesivitatea structurii lumii*. București: Editura Pro, Vol.1, 2003, 559p; Vol.II, 2004, 491p.

6. Martinotti, G. *Interdisciplinarity and the Social Sciences*. În: Interdisciplinarity and the Organization of Knowledge in Europe. Cambridge, 1997
7. Drucker, P. F. *Societatea post-capitalistă*. București: Editura Image, 1999; Iancu Șt. *Societatea cunoașterii necesită gândire.* www. cogito.ucdc.ro/; Dinu M. *Ce este societatea cunoasterii? www.dinumarin.ro/pdf/articole/24/288*
8. Biriș I. *Conceptele științei*. București: Editura Academiei Romane, 2010, 364 p ;
9. Foucault M. *Arheologia cunoașterii*. București: Rao, 2011. 283 p
10. Spengler O. *Declinul Occidentului*. Craiova: Editura Beladi, 1996. 590p
11. Mehedinți S. *Cultură și civilizație*. București: Editura Trei, 1999. 390p; Balahur P. *Problematologie și comunicare*. Iași: Editura Performantica, 2006. 270p; Pascaru A *Corelația dintre civilizațional-cultural în societatea bazată pe cunoaștere*. *Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice*, 2013, n.2 (162), pp. 7-16 ISSN 1857-2294
12. Habermas J. *Discursul filosofic al modernității*. București: Editura All Educational, 2000. 368 p; Hutcheon L. *Politica postmodernă*. București: Editura Univers, 1998;.Loytard J-F. *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoasterii*. București:Editura Babel.1993p; Bauman Z. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 228p; Giddens A. *Consecințele modernității*. București : Editura Univers, 2000.176p; Vatimo G., *Nihilism și postmodernism în filosofie*. Constanța: Editura Pontica, 1993.184p
13. Huntigton S. *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*. București: Editura Humanitas, 1997.232p
14. Henry M. *Barbarie*.- Iași: Institutul European, 2008, 261p
15. Stroe C. *Filosofie. Cunoaștere. Cultură. Comunicare*. București : Lumina Lex,
16. 2000, 168p
17. Dragomir Al. *Întrebare și răspuns*. În: Crase banalități metafizice. București: Humanitas, 2004. 256p
18. Mansell R., Steinmuller W.E. and Montalvo U.D.d. *Opportunities for knowledge-bazed development: capabilities, infrastructure, investments and policy*. In: Science and public policy. 1998, 26 (2), p.91-100
19. 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
20. Salavăstru C. *Critica raționalității discursive : o interpretare problematologică a discursului filosofic.* - Iași: Editura Polirom, 2001. 216p.
21. Dambock Ch. *Wolfgang Stegmuler și „tradiția continentală": despre apariția și concepția „ Curentelor principale ale filosofiei contemporane*". În: Revista de Filosofie, Tomul LIX , 2012, nr.2 , p.237-252
22. Iancu Șt. *Societatea cunoașterii necesită gândire.* www. cogito.ucdc.ro/
23. https://www.digi24.ro/stiri/scri-tech/
24. Balahur P. *Problematologie și comunicare*. -Iași: Editura "Performantica", 2006. 270p
25. Weber M. *Teorie și și metodă în științele culturii*. Iași:Editura Pollirom, 2001. 184p
26. Chesbrough H., Vanhaverbeke W. and West J, eds., Open Innovation: Researching a New Paradigm. Oxford: University Press, 2006. Stroe G.Op.cit.

27. Sabău G. *Societatea cunoașterii. O perspectivă românească*. București: Editura Economică, 2001
28. Russell B. *Istoria filosofiei occidentale*. București: Humanitas, vol.I, 2005. 494p
29. Cioran E. *Cahiers* 1957-1972. Paris: Gallimard, 1997.1008 p
30. Taylor Ch. *Societatea în era pluralității*. Project Syndicate/Institute for Human Sciences, 2010 www.project-syndicate.or
31. Cernica V. *Studii de istorie a filosofiei românești*. vol.II. București: Editura Academiei Române, 2007.600p
32. Montenegro S. *Innovation and Philosophy. Copyright*: Project Syndicate/Institute for Human Sciences, 2009. www.project-syndicate.org
33. www.freedomnouse.org
34. Heinäma S. Husserl's ethics of renewal: a personalistic approach. In: *New Perspectives on Aristotelianism and its Critics. Miira Tuominen, Sara Heinämaa & Virpi Mäkinen* (eds.) Leiden. Ed: Brill, 2014, p.196-212.
35. Michael. Gubser Franz Brentano's Ethics of Social Renewal*. The Philosophical Forum* 2009, 4 (3), pp: 339–366.
36. Car N. Superficialii. Efectele Internetului asupra creierului uman. București: Editura Publica, 2012.
37. Shirky C. Cognitive Surplus: Creativity and Generosity in a Connected Age, Penguin Books, 2010.

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ ÎN CONTEXT EUROPEAN ȘI VALORIFICAREA EI ÎN REPUBLICA MOLDOVA

dr. hab, prof. univ., Gheorghe BOBÎNĂ

Introducere

Componenta națională a gândirii filosofice românești în epoca modernă s-a dezvoltat constant prin raportarea la filosofia occidentală, filosofie afirmată într-un cadru național. Filosofia românească în primele faze ale modernizării a adoptat preponderent principiul preluării de idei din filosofia universală.

Spre deosebire de modernitatea realizată în Occident de economia capitalistă și acțiunea actorilor sociali, în spirit democratic, în spațiul public, în România modernitatea s-a produs în arii foarte restrânse și de ea au beneficiat grupuri sociale cu pondere scăzută în societate. Lumea românească nu este marcată puternic de valorile, normele, principiile și criteriile vieții moderne, care constituie obiectul fundamental al filosofiei. Acțiunile și ideile despre modernizare, derulate în societatea românească, rămân parțiale și nefinalizate, iar modernitatea este mai mult o aspirație, un scop de atins, dar niciodată pe deplin realizat. Cercetătorul filosofiei românești, Constantin Schifirineț numește acest fenomen „modernitate tendențială", o modernitate provocată, „rezultat al unei modernizări în ariergardă, nu al uneia în avangardă". Teza despre modernitatea tendențială „relevă o separare între idee sau proiecte și acțiuni sau politici. În acest caz ideile au circulație în spațiul public, dar fără ca și acțiunile aferente lor să fie finalizate". [45, p.12]

Spre deosebire de societățile cu modernitatea bine structurată datorită fundamentului economic solid, productiv și eficient, societatea cu modernitate tendențială pare că nu e așezată, modernizările ei sunt mai totdeauna doar tendințe. Societatea românească la începutul secolului al XX-lea nu se confruntă doar cu un proces de trecere de la o modernitate la alta, ci mai are încă de parcurs trecerea de la premodern la modern, în paralel, cu trecerea de la industrial la postindustrial.

Natura hibridă și fragmentată a modernității românești, consideră C. Schifirineț, „a influențat și influențează încă evoluția filosofiei autohtone" [45, p.12]. Cu certitudine, filosofii români s-au orientat către Europa, și „mai puțin s-au

concentrat pe conceperea unei alternative locale de modernitate, pornită din contextul real al modernizării societății românești și ca o contrapondere la acțiunile de modernizare impusă, de sus, de către elitele politice, nu atât în virtutea propriilor doctrine, cât prin preluarea unor modele de organizare și management din Occident" [45, p.13]. Ideile filosofilor români nu derivă prioritar din meditația asupra proceselor locale de schimbare și asupra actelor de rezistență față de căile de modernizare românească. În cultura română, afirmă C. Schifirineț, nu există nici măcar o analiză filosofică a deformărilor și a rezistenței la modernizare și nici o propunere de alternative ale modernității. Așa au gândit „cu deosebire T. Maiorescu și școala sa - C. Rădulescu-Motru, P.P.Negulescu, I. Petrovici".[45, p.13]

În secolul al XX-lea, consideră autorul citat, au existat cel puțin două curente de gândire filosofică românească: unul, preocupat de argumentarea universalității filosofiei în temeiul rostului ei principal în a descifra adevărul, pornind de la cunoașterea științifică a realității, iar al doilea curent era interesat în abordarea tematicii românești. Prima direcție admitea filosofia capabilă să redea adevărul universal dincolo de orice contingențe naționale, lăsând în umbră realitatea națională, pe când cealaltă orientare judeca filosofia în contextul național și etnic.

Considerăm această delimitare relativă, deoarece uneori unul și același autor se manifesta în ambele curente, cum a fost cazul lui C. Rădulescu Motru, M.Eliade, C.Noica și altor filosofi români care în scrierile lor propuneau alternative de dezvoltare a societății românești.

Cercetarea noastră s-a axat pe filosofia românească din perioada interbelică. Au fost abordate probleme de filosofie socială și filosofie politică cu referire la Basarabia, începând cu anul 1918 și terminând cu anii din preajma celui de al Doilea Război Mondial. Autorii vizați fac parte din două generații – filosofi și oameni politici care și-au început activitatea la începutul secolului al XX-lea – C.Stere, C. Rădulescu Motru, A.Boldur și reprezrntanți ai generației `27, promotorii „noii spiritualități" – M. Vulcănescu, M. Eliade, C. Noica.

1. Actualitatea doctrinei poporaniste a lui Constantin Stere.

Poporanismul reprezintă un curent de gândire socială și politică în societatea românească de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Înainte de a deveni o doctrină politică, articulată conceptual, cu funcții explicative și

program explicit, poporanismul s-a prezentat ca o atitudine morală la problematica unei societății aflate într-un punct critic al consolidării structurilor sale.

Pe fondul acutizării unei rupturii dintre elite și masa țărănească, dintre formele capitaliste în ascensiune și fondul economic tradițional, dintre structurile politice și cele economice, dintre sarcinile presante ale modernizării sociale și imperativele de ordin național, poporanismul se manifestă inițial în literatură, publicistică și politică ca un curent larg de idei, pentru a se constitui apoi, în primul deceniu al secolului XX, într-o doctrină politică distinctă, cu un solid fundament sociologic și teoretic.

Doctrina politică a poporanismului îl are drept fondator și exponent pe Constantin Stere (1865-1936), personalitate de primă mărime a gândirii politice românești moderne. Timp de aproape 40 de ani, începând cu studiile scrise în anul 1893 și până la moartea sa, în 1936, Constantin Stere s-a aflat în centrul vieții intelectuale și politice românești. Astăzi, analizele, ideile și argumentele invocate de Constantin Stere în sprijinul doctrinei sale nu sunt cunoscute decât superficial în cercurile intelectuale din România și Republica Moldova, iar publicul larg are o reprezentare foarte vagă despre ce a însemnat poporanismul în gândirea românească. Opera capitală a lui Constantin Stere - *Social-democratism sau poporanism?* - a rămas timp de 90 de ani în variantă de revistă, fiind publicat ca un ciclu de studii în „Viața Românească", în anii 1907- 1908.

Poporanismul exprima în plan politic cea mai radicală poziție reformatoare în România până la declanșarea Primului Război Mondial. Crezul profund democratic și militantismul pentru înfăptuirea reformei politice și a celei agrare îi conferă acest statut. Curent reformist, democrat-burghez, radical în anumite revendicări, poporanismul a apărut dintr-o confruntare teoretică frontală cu marxismul și a dominat mediul spiritual românesc timp de aproape trei decenii (1893-1920). Ideile sale de fond se vor prelungi și vor intra în conținutul unor doctrine afirmate în perioada interbelică (agrarianismul, doctrina țărănistă), exercitând totodată o influență considerabilă asupra altor orientări doctrinare (neoliberalismul, concepțiile democratice reformiste, etc.).

Mihai Ralea sublinia performanța teoretică a lui Constantin Stere, rolul său catalitic în cultura română, afirmând, în 1936, că din gândirea politică a lui Stere „se adapă azi toate partidele": „Timp de treizeci de ani, toate partidele au trăit din programul său. Cooperatism, țărănism, constituționalism, contencios administrativ, agrarianism, libertăți publice, expropriere, vot universal, în toate aceste reforme de

idei a fost un precursor". [41, p.339] Constantin Stere a contestat legitimitatea si necesitatea unui partid socialist în România, a demonstrat că socialismul „revoluționar" este o doctrină aflată în contradicție cu tendințele firești ale dezvoltării sociale, că este o utopie periculoasă și o „rătăcire" a simțului de orientare istorică. El aprecia că programul socialist maximalist (marxist și revoluționar) este utopic și periculos pentru România, considerând că el trebuie înlocuit cu un program realist de reforme democratice și economice în favoarea țărănimii: „Voi încerca, în seria de articole ce urmează, afirmând punctul de vedere al „Vieții Românești", pe care l-am numit poporanist, să cercetez obiectiv, *sine ira et studio*, întrucât se poate justifica, din punctul de vedere al împrejurărilor concrete ale vieții noastre sociale, și *chiar în lumina concepțiunii socialiste,* organizațiunea și activitatea unui partid *social-democratic* în România. Fiindcă trebuie să deosebim cu îngrijire concepția filosofică asupra lumii și vieții, care formează baza pur abstractă a socialismului, și întruparea ei concretă într-un program politic și într-un partid politic determinat". [42, p.2]

Fiind o construcție teoretică solidă și originală, studiul lui Stere se situează printre cele dintâi teorii antimarxiste și respingeri argumentate ale utopiei comuniste din lume. [19, p.193] Acest curent politic și cultural amplu, supus decenii de-a rândul etichetelor ideologice, așteaptă să fie reconsiderat în mod fundamental, pentru a-i restitui semnificația originară. Azi avem obligația morală de a întreprinde o nouă lectură a curentului poporanist și a operelor fundamentale ale lui Stere, pentru a elabora o nouă interpretare și evaluare a lor, în relație cu problematica epocii.

Prin viziunea echilibrată între ideea națională și spiritul democratic european, poporanismul a inspirat și a reușit să impună - datorită prestigiului intelectual al revistei „Viața Românească" - diverse strategii culturale și politice de modernizare a României. Denumirea curentului este fixată clar de Stere într-un articol programatic din 1894, în care condamnă estetismul și susține ideea de tendință în artă, dezvoltând totodată și teza datoriei artistului față de popor. Precizând criteriile sociale și etice în aprecierea operelor de artă, Stere afirma că direcția pe care o inaugurează vizează: „Iubirea nemărginită pentru popor, – sub care se înțelege totalitatea concretă a maselor muncitoare și producătoare, - apărarea devotată a intereselor lui, lucrarea entuziastă și sinceră spre a-l ridica la nivelul unui factor social și cultural conștient și neatârnat…" [42, p.18] „Și dacă vă trebuie un cuvânt, o etichetă ca să rezumeze tendințele noastre, noi vom înscrie pe steagul nostru un cuvânt nou, care însă de minune caracterizează chestiunea noastră: poporanismul". [42, p. 12]

Astfel, poporanismul, trebuie abordat dintr-o dublă perspectivă, ca un curent cultural de interferență și sinteză, dar și ca o doctrină politică în România, în contextul primelor două decenii ale secolului XX. Această dublă natură a poporanismului - de program socio-cultural și de doctrină politică - a asigurat simultan audiența socială a curentului și influența sa majoră în spațiul politic și cultural al societății românești.

Curent complex, poporanismul include în aliajul său elemente ce țin de paradigmele dominante ale gândirii sociale europene din secolul al XIX-lea: evoluționism, pozitivism, liberalism, istorism, neokantianism, social-democratism, narodnicism și marxism. [19, p.250] Exponenții poporanismului vor utiliza aceste sisteme de gândire pentru eșafodajul lor teoretic, dar le vor confrunta permanent cu realitățile sociale și naționale din Europa răsăriteană și în special din România. Sistemul de referință pentru doctrina poporanistă este mișcarea de revizuire a marxismului, alimentată de orientarea neokantiană și de doctrinele agrariene din mișcarea socialistă germană și franceză. Doctrină de sinteză, poporanismul preia în creuzetul ei orientările, curentele și școlile de gândire care au marcat evoluția gândirii politice și sociale europene din secolul al XIX-ea. [19, p.252]

Stere opera cu o reprezentare diferențiată asupra noțiunii de „popor", disociind între sensurile sale istorice, etnice și sociale. Un ciclu de articole, semnificativ pentru fondul chestiunii abordate de Stere, purta titlul *Socialiștii și mișcarea națională*. Ideea era că liberalii, exponenți ai burgheziei române, ar trebui să-și sacrifice interesele de clasă pentru a promova și „interesele poporului". Aici este formulată *in nuce* strategia politică de ordin practic pe care o va aplica Stere cu perseverență. Termenul de națiune este la Stere unul extensiv și democratic - pentru a cuprinde toate grupurile economice, sociale și profesionale - iar conceptul de popor are ca sistem de referință doar o componentă masivă a națiunii, anume categoriile productive, „clasele muncitoare", care sunt în proporție covârșitoare țărănești.

În studiul său, Stere va preciza semnificația termenului de poporanism, ca expresie politică a unei realități concrete, având în vedere trei sensuri ale noțiunii de popor: cel etnic, de „popor-națiune", cel istoric, de „categorii pozitive", care lucrează într-un moment dat în sensul progresului istoric, și cel social, de popor ca „majoritate imensă", „masa muncitoare concretă". [42, p.132-133] Poporanismul este o doctrină care are în vedere simultan cele trei accepțiuni ale conceptului de popor.

Examenul istoric și teoretic al doctrinei poporaniste ne conduce la ideea că aceasta s-a născut ca rezultat al confruntării dintre teoriile politice și sociale occidentale și realitățile răsăritene, inclusiv românești. Ideea-forță a acestei doctrine va deveni teza că între societățile occidentale și cele răsăritene există o diferență morfologică - ca efect cumulat al unei istorii regionale, cu evenimente și evoluții sociale specifice - nu doar o diferență cronologică a etapelor parcurse de procesul de modernizare. Spre deosebire de societățile occidentale, care sunt industrializate, alfabetizate, urbanizate, cu o clasă de mijloc puternică și cu un sistem instituțional modern, într-un cuvânt sunt societăți capitaliste dezvoltate, unele state-națiuni, altele imperii coloniale, societățile răsăritene - România fiind un exemplu tipic în multe privințe - erau deficitare tocmai sub aceste aspecte de fond. Ele sunt societăți predominant agricole, țărănești, întârziate în ceea ce privește construcția modernității lor și cu dificultăți majore, economice, tehnologice, instituționale etc. Pe această idee se va clădi sociologia poporanistă, care reprezintă și un răspuns doctrinar original, din perspectiva unei problematici naționale și regionale, la curentele politice ale epocii (liberalism, conservatorism, socialism, anarhism etc.), dar și o alternativă de natură teoretică la paradigmele dominante ale gândirii sociale, economice și istorice (marxism, evoluționism, industrialism).

Scopul doctrinei poporaniste era unul politic imediat (reforma electorală și reforma economică), dar și unul mai îndelungat, privind evoluția specifică a României sub raport economic. Poporanismul pornea de la argumentul că în România, neexistând industrie și proletariat, un partid socialist nu are rațiune de a fi, iar doctrina marxistă este o „plantă exotică", cum s-a spus adeseori în epocă: „...într-o țară aproape exclusiv agricolă, cum este România, nu pot avea nici un rost nici programul, nici partidul social democrat".[42, p. 27] Problema țărănească este una specifică și de o importanță capitală pentru România, dar o nouă reformă agrară și aducerea țărănimii în prim-planul vieții politice, prin democratizarea structurilor instituționale, nu sunt obiective specifice ale unui partid socialist. În consecință, programul socialist trebuia să se convertească într-unul poporanist, iar ducerea la capăt a revoluției democrat-burgheze nu o putea realiza decât partidul liberal, singura formație politică capabilă să înfrângă rezistența conservatorilor.

Constantin Stere este printre puținii teoreticieni care va face pasul decisiv al abandonării explicite a social-democrației, pentru a formula o alternativă istorică radical diferită. Acest lucru a fost posibil datorită faptului că, deși era și el marcat de

ideile evoluționismului, face totuși gestul temerar sub raport teoretic de a se desprinde explicit de paradigma evoluționismului monolinear, care a dominat întregul secol al XIX-lea, pentru a inaugura o nouă viziune asupra societății. Viziunea neoevolutionistă înlocuiește în poporanism ideea evoluției unilineare cu cea a pluralității formelor de evoluție a societăților în funcție de istoria lor particulară, de morfologia lor socială și de „condițiile concrete" care le definesc sub raport ontologic (economic, social, cultural, mental și chiar geopolitic).

Stere a căutat cu înfrigurare o cale de dezvoltare a României la începutul secolului XX în funcție de condițiile ei specifice, ducând o dispută cu exponenții marxismului european și cu cei români. Or, argumenta Stere, problemele specifice ale României erau altele, în substanța lor, decât cele ale societăților occidentale și cele aflate pe agenda unui partid de tip socialist. În consecință, teoria care prevedea trecerea tuturor societăților, mai devreme sau mai târziu, spre modelul societății comuniste este o „utopie", iar un partid social-democrat, într-o țară ca România, este o „formă fără fond".

Astfel poporanismul a reprezentat, în mod explicit, o alternativă la teoria politică și sociologia marxistă. El se dezvoltă în mediul istoric dominat de preocuparea de a „revizui" teoria marxistă. Mișcarea revizionistă din interiorul marxismului și al social-democrației europene a fost generată de coliziunea acestei doctrine cu două probleme cardinale: problema țărănimii („chestia agrară") și problema națională. Sunt două probleme la care marxismul era opac sub raport teoretic și ostil sub raport pragmatic. Stere a identificat exact vulnerabilitățile marxismului și l-a atacat frontal în acest două componente. La aceste două registre se adaugă cel de al treilea element, anume caracterul totalitar al doctrinei socialiste, conținut în teza că numai proletariatul este clasa viitorului și că celelalte clase (țărănimea, cu toate categoriile, mica burghezie, micii industriași, negustorii, meseriașii, etc.), fiind clase „reacționare", trebuie să se „proletarizeze" sau să dispară potrivit unei „evoluțiuni economice fatale". [42, p.6]

Conform ortodoxiei marxiste, mulți exponenți ai mișcării socialiste din România devalorizau imperativul național (realizarea unității statale), contrapunându-l conjunctural cu importante revendicări de natură socială și politică. Stere a răsturnat ordinea priorităților și în această privință, afirmând că imperativele naționale au prioritate față de orice revendicări particulare. Era o reafirmare a ideii naționale în noul context politic și geopolitic: „Înaintea socialiștilor din Apus nu se pune deloc o

problemă care pentru noi este de o însemnătate capitală – problema ființei însăși naționale, - menționează Stere …Dar pentru noi *nu există* cultură decât în forma *noastră* națională, nu există viață chiar decât în această formă" [42, p.73]

Stere constată, peste tot în Europa, preponderența proprietății mici și mijlocii, ca bază a noii dezvoltării capitaliste, în dezacord cu teza concentrării proprietății, susținute orbește de marxiști. Teoreticianul român este îndreptățit să consemneze că, în această privință, putem vorbi de „catastrofa suferită de doctrina social-democratică". „Atitudinea hotărât ostilă" a marxismului față de țărănime și față de proprietatea funciară nu putea fi acceptată de C.Stere. El arată că țărănimea este „o mare putere socială, și mai ales electorală", pe când „dogma ortodoxă" a marxismului anunță „dispariția fatală a proprietății țărănești" prin concentrare capitalistă.

Cestiunea agrară nu poate fi subordonată altei probleme, ci este o problemă supraordonatoare pentru România, de care trebuie să țină seama „orice partid democratic", întrucât de rezolvarea ei depinde si rezolvarea altor probleme economice, sociale si politice. Țărănimea nu este condamnată la stagnare și există căi de modernizare și de a face eficientă producția mică și mijlocie, pentru a-i spori randamentul, la fel ca și marea proprietate, ale cărei avantaje tehnice sunt exagerate de doctrinarii social-democrației, după modelul industriei. Și circulația capitalului este mai lentă în agricultură. De aceste avantaje tehnice se poate folosi și producția mică și mijlocie. Nu o „parcelare excesivă", care e improductivă, ci formarea „asociațiunilor agricole", legarea acestor producători într-un sistem de cooperative care să asigure producția și desfacerea, fără a atinge bazele proprietății. [42, p.38] Ideea cooperatistă a lui Stere reprezintă teza ce va fi dezvoltată în doctrina economică a poporanismului.

Stere demonstrează cu date statistice forța acestor „cooperative țărănești", care „păstrează mica proprietate țărănească". Aici este cheia problemei și secretul combaterii lui Stere de către exponenții marxismului ortodox sau revizuit din România. Ideea că „proprietatea țărănească" este viabilă și productivă contravenea tezei marxiste despre concentrarea capitalului paralel cu „socializarea" muncii, având drept corolar ideea transformării fatale a tuturor claselor productive în proletariat, pentru ca acesta, odată ce va câștiga puterea prin revoluție, să se elibereze pe sine și întreaga societate, să desființeze clasele sociale.

Social-democrația marxistă se prezintă astfel ca o „mișcare escatologică", ce nutrea utopia dispariției fatale a tuturor claselor, națiunilor și a formelor economice

legate de proprietate, care ar forma elementele „reacționare". Critica doctrinei poporaniste a fost un obiectiv propagandistic major al marxiștilor români întrucât demonstrația lui Stere punea în discuție esența acestui model social si politic, încurca prognozele teoriei marxiste și îl vedea pe țăran legat de proprietatea sa, refuzând să se proletarizeze. Stere se pronunța pentru un „progres social al țărănimii", iar „*singurul* mijloc de a ne apropia de realizarea acestui progres constă: în *întărirea economică* a țărănimii, ca atare; în *ridicarea culturii* sale generale; în îndepărtarea tuturor piedicilor din calea *dezvoltării sale libere*, - într-un cuvânt, calea progresului social nu poate fi deschisă pentru noi decât prin realizarea unei adevărate *democrații rurale românești*". [42, p.39]

Stere n-a respins posibilitatea și necesitatea dezvoltării în România a oricărei industrii; el a arătat doar dificultățile pe care le întâmpinau programele ce vizau dezvoltarea unei industrii românești după model occidental și în maniera în care industria s-a dezvoltat în țările occidentale. Pentru Stere, destinul industriei românești era legat de modernizarea și dezvoltarea agriculturii, de dezvoltarea pieței interne. După ce marchează analitic și extrem de documentat diferența structurală a societății românești față de societățile apusene, precum și presiunea contextului istoric și geopolitic nefavorabil industriei românești, Stere avansează soluția „democrației rurale" și a dezvoltării agriculturii pe baze „cooperatiste". Acest model era o alternativă de modernizare având ca pivot o articulație funcțională între sistemul cooperatist din agricultură și sistemul industriilor adiacente, ultimul avându-și atât sursa (baza de materii prime), cât și finalitatea (comercială) în spațiul pieței interne. Pe măsură ce agricultura în curs de modernizare își va extinde cererea de mașini și utilaje, industria va avea oportunități de a se dezvolta organic, pentru a acoperi această solicitare internă. Conexiunea dintre cele două sfere ale economiei naționale era văzută ca un motor al unei dezvoltări organice, fără a exclude cooperarea și intervenția capitalului străin în această ecuație.

Teza lui Stere este că, întrucât o mare industrie nu se poate dezvolta fără cucerirea piețelor externe, și cum aceste piețe sunt ocupate deja de țări cu o superioritate economică evidentă, capitalul străin care vine în România, este departe de a ajuta la dezvoltarea producției. El ajută doar la dezvoltarea consumului și a pieței, departe de a contribui la capitalizarea forței productive autohtone, el este interesat doar de capitalizarea profitului în beneficiul său. Deci, capitalul străin, „vagabond" are un rol distructiv în periferie.

Gânditorul român elaborează o teorie articulată asupra efectelor diferite pe care le are „generalizarea” sau „globalizarea” capitalismului. Efectele sunt diferite în țările dezvoltate față de cele slab dezvoltate. Mai mult, apar două tipuri fundamentale de capitalism, după cum rezultă din textele lui Stere. Astfel, în țările dezvoltate se înmulțesc capitaliștii, iar proletariatul își ridică nivelul de trai, pe când în țările înapoiate, care sunt dominate de capitalul din țările dezvoltate, creste pauperizarea maselor. Confruntând tezele clasice cu realitatea, noua generație de marxiști a constatat că nici capitalismul nu se autodistruge, nici proletariatul nu devine capabil să-și asume răsturnarea prin revoluție a capitalismului. Partidele social-democrate trebuie să devină, în aceste condiții, cum spune Stere, partide de „reforme sociale și democratice”, nu partide revoluționare**.**

Constantin Stere a descifrat consecințele procesului de globalizare a capitalismului și a economiilor, proces care s-a amplificat de-a lungul secolului XX. Capitalul străin acaparează doar piața din periferie, nu modernizează aici producția, capitalizează profiturile de aici și le returnează în metropolă. Stere avea o reprezentare foarte clară cu privire la faptul că miza fundamentală pentru dezvoltarea de tip capitalist devenise acum „concurența” pentru piețe și „cucerirea” piețelor externe. Fiind interesat prioritar de acestea, „capitalul vagabond”, prin agenții săi, constată autorul, nu a capitalizat în România unitățile productive, nu a produs nici retehnologizare, nici o creștere a gradului de eficiență a muncii. Așadar, efectele lui în periferie sunt ruinătoare, blocând evoluția acestor societăți spre un capitalism productiv, competitiv, organic, cu funcție civilizatoare. Acesta-i fenomenul original, specific periferiei, pe care Stere, îl sesizează în modul de operare a capitalului apusean atunci când intră în relații comerciale, de schimb sau de „împrumut”, cu țările din periferie. [42, p. 64]

Multe idei și paradigme dezvoltate de gânditorul român acum o sută de ani sunt marcate de actualitate. Ideile lui Constantin Stere sunt confirmate de evoluțiile economice, sociale și politice ale secolului al XX-lea. Lucrarea *Social-democratism sau poporanism?* are în miezul ei ideea diferențelor morfologice (diferențe acumulate datorită unor evoluții istorice diferite) dintre țările industrializate și țările agricole, dintre țările avansate și cele rămase în urmă, pe scurt, dintre centru și periferie. Aceste diferențe economice și sociale implică, în mod evident, și traiectorii diferite de evoluție și dezvoltare care trebuie luate în considerare și de guvernările democratice din vecinătatea Uniunii Europene.

2. Conceptul „stat țărănesc” în gândirea politică românească din perioada interbelică

La apariția sa pe scena istorică, țărănismul român s-a manifestat ca o forță care recomanda împroprietărirea țăranilor ca o măsura de absolută necesitate de stat. Pentru introducerea acestei idei în viață țărănismul nu chema la revoluție, preferând mijloacele legale și pașnice de realizare. În 1848 Ionescu de la Brad stabilește trei principii ale țărănismului: 1) libertatea muncii, 2) dreptul statului de a expropria pământul cu recompensă pentru proprietari și 3) împroprietărirea țăranilor în interesul statului. [13, p. 24] Mihail Kogălniceanu, încă de la începuturile carierei sale politice - perioada divanurilor ad-hoc - a pus problema împroprietării țăranilor, împroprietărire concretizată parțial în Legea rurală din 1864.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, învățătorul argeșean C. Dobrescu-Argeș a încercat să creeze o „partidă țărănească”. El a alcătuit și a publicat un proiect de program care, printre altele, prevedea: votul obștesc, descentralizarea administrativă, școli în fiecare comună, împroprîetă țăranilor care posedă mai puțin de 5 ha, trecerea domeniilor statului la săteni în arendă etc. [22, p.182-183]. Acest proiect de program a constituit o primă manifestare a preocupării de țărănime de pe poziția unui partid politic.

Preocupări politice pentru afirmarea țărănimii au avut și publicațiile „Țăranul” și „Gazeta țăranilor”. Din 1899, în jurul ziarului „România rurală”, o publicație studențească, s-a creat un cerc de simpatizanți pentru problemele țărănimii, pe care-1 sprijineau multe personalități în frunte cu Spiru Haret. [24, p.178). La începutul secolului al XX-lea „chestiunea țărănească“ a fost preluată de poporanism și sămănătorism.

Scopul doctrinei poporaniste expusă în studiul lui Constantin Stere *Social-democratism sau poporanism*, (publicat în revista „Viața Românească”, nr.8, 9, 10 și 11, 1907 și 1, 4, 1908) era unul politic imediat (reforma electorală și reforma economică), dar și unul mai îndelungat, privind evoluția specifică a României sub raport economic. Doctrina poporanistă și-a dovedit însă rezistența în timp prin faptul că la începutul anilor `20, când se elabora *Proiectul de program al Partidului Țărănesc,* acesta abunda în idei și concepte din fondul comun al poporanismului sterist. Astfel că, în octombrie-noiembrie 1921, „doctrinarul *en titre* al țărănismului care acum se constituia, era - indubitabil - Constantin Stere”. [36, p.288].

Cercetătorul clujean Traian Vedinaș în monografia *Proiecte și paradigme în gândirea socială românească.* nu amintește numele lui Stere cu referire la problematica „statului țărănesc". [46, p.38].

Programul Partidului țărănesc, „influențat de C.Stere, era o încercare de a teoretiza, în formule sociologice concepția țărănistă despre rolul muncii, precum și armonizarea intereselor țărăniste cu cele muncitorești". [24, p.228] În septembrie 1921, Constantin Stere a publicat în ziarul „Viața Basarabiei" un ciclu de articole, editate apoi, în același an, la Iași într-o publicație cu titlul *Partidul Țărănesc din Basarabia și acțiunea lui politică.* Autorul se întreabă, dacă Partidul Țărănesc poate avea vreun rol politic important în viața publică. Răspunsul la această întrebare depinde, în opinia sa, de următoarele: „pe ce elemente sociale se razimă el, ce interese și aspirațiuni întrupează, de ce ideologie este inspirat". [44, p.6] Un partid politic trebuie să aibă un substrat material în anumite elemente sociale, pe care se realizează și ale căror interese și aspirațiuni le întrupează în ideologia lui: „Muncitorimea țărănească, atât prin interesele și aspirațiunile ei, cât și prin rolul ei în procesul economic și în viața socială, colorează toată acțiunea de partid și determină ideologia Partidului Țărănesc." [44, p.8]

Prin ideologia lui, Partidul Țărănesc definește „idealul unui *stat țărănesc*, adică al unui stat în care muncitorimea țărănească nu numai că alcătuiește majoritatea covârșitoare a populației, dar joacă un rol predominant în viața socială, economică și politică".[44, p.8] Cum trebuie să fie organizat acest stat, care sunt principiile care trebuiesc puse la baza, nu numai a instituțiilor lui politice, administrative și judecătorești, dar și la baza organizației lui economice, a întregului aparat de producție de schimb și de repartițiune, se întreabă Constantin Stere.

Evident, că statul ideal țărănesc nu poate fi alcătuit numai din țărani, muncitori ai pământului, ci va avea nevoie și de tot complexul de funcțiuni sociale și economice necesare pentru viața și propășirea oricărui stat. Țărănimea va constitui toată puterea reală a partidului, dar și interesele și aspirațiunile ei, în conformitate cu situația ei economică și politică și cu rolul ei social. La temelia însăși a concepției politice, economice și sociale, la temelia doctrinei care va constitui ideologia de partid trebuie să fie țărănimea muncitoare. „Un adevărat partid țărănesc nu va fi la putere decât atunci când țărănimea însăși va fi la putere. Și țărănimea „va fi la putere" numai atunci când interesele și aspirațiunile ei, identificate cu progresul statului întreg, vor putea colora toată organizațiunea de stat și vor determina toată

așezarea vieții economice în conformitate cu ideologia țărănistă, cu postulatele idealului de stat țărănesc". [44, p.12]

Referindu-se la Basarabia, Stere menționează că aici țărănimea este singura forță socială vie. Din punct de vedere național, importanța politică a țărănimii era cu atât mai mare în Basarabia, cu cât numai ea - prin caracterul ei etnic – asigura unitatea națională. Din punct de vedere social și politic, țărănimea era în Basarabia singura forță pe care se putea rezema o acțiune politică creatoare: „Basarabia nu are industrie și proletariat industrial. Orașele ei sunt simple centre administrative și locul de târg pentru populația țărănească înconjurătoare. Și în urma exproprierii moșiilor vechii nobilimi, țărănimea a rămas - se poate spune – singura forță economică a Basarabiei". [44, p.15] În epoca revoluționară – „Sfatul Țării a fost un organ prin esența lui pur țărănesc, care a putut proclama Republica Moldovenească, cu toată rusificarea claselor și a păturilor sociale suprapuse, și în urmă a reușit să dicteze unirea cu România". [44, p.16] Trebuie remarcat că C.Stere a participat activ la organizarea Partidului Țărănesc din Basarabia.

După Unire conducătorii grupării țărăniste din Basarabia au neglijat condițiile esențiale pentru nașterea unui adevărat partid țărănesc. Un partid țărănesc, accentuează Stere, „presupune o condițiune materială: organizarea *maselor* țărănimii muncitoare în vederea luptei politice și o condițiune morală: *o ideologie* conformă cu interesele și aspirațiunile acestor mase, o *doctrină* pe care să se întemeieze toată acțiunea politică, ca și programele practice de guvernământ". [44, p.16]

Întrucât Basarabia nu avea nici parlament, nici guvern propriu, era evident că un partid exclusiv regional nu putea asigura, izolat, nici o înrâurire asupra legislației și operei de guvernământ. C. Stere evidențiază două căi de colaborare a Partidul Țărănesc din Basarabia pentru a avea o înrâurire asupra legislației și operei de guvernământ la care ar putea legitim pretinde. Prima cale este întemeiată pe considerațiuni principiale, a doua nu poate fi dictată decât de considerațiuni de tactică oportunistă. În prima situațiune, Partidul Țărănesc din Basarabia ar avea sarcina să-și afirme caracterul său de partid al maselor țărănești și, ca atare, să caute apropieri cu grupări analoage din celelalte provincii românești, pe temeiul ideologiei comune conforme cu interesele și aspirațiunile întregii clase țărănești. În cel de al doilea caz, Partidul Țărănesc din Basarabia trebuie „să caute orice combinațiune cu diferite partide existente, în forma clasică de colaborare la guvern, după care și în România veche diferitele partide, când erau slabe, pentru ca să poată lua cârma

singure, își aduceau „aportul lor electoral” într-o formațiune guvernamentală, trecătoare, pentru a-și împărți apoi „sferele de influență” și a trage foloase proporțional cu „miza” adusă de fiecare.[44, p.20]

Poporanismul din primul deceniu al secolului al XX-lea căpătase acum, când se înfăptuise reforma agrară, înfățișarea țărănismului, iar democrația rurală purta denumirea de stat țărănesc. Multe din ideile conținute în programul Partidului Țărănesc vor fi acceptate, în 1924, în programul Partidului Național Țărănesc. Virgil Madgearu susținea că Partidul Național ca program ideologic al preconizatului P.N.Ț. a preluat totul de la Partidul Țărănesc. „Cele zece puncte, în care s-a sintetizat baza principială a viitorului partid au fost rezultanta unui compromis ca formă, dar ca fond, au fost un extras din doctrina țărănistă, …principiile din cele zece puncte … au fost redactate de d. C.Stere”. [36, p. 361]. Principalele revendicări ale țărănismului, scria V.Madgearu în „Viața Românească” „nu pot fi altele decât democrația constituțională…în ordinea politică, cooperatismul de producție și repartiție în ordinea economică”. [36, p.362]

În mai 1931 are loc constituirea Partidului Țărănesc Democrat care la rândul său preia în Program unele idei de sorginte poporanistă. Idealul politic al Partidului Țărănesc era o reformă agrară radicală prin desființarea marilor latifundii, o politică de dezvoltare a industriei agrare, o respingere clară a socialismului și bolșevismului. Atât ca Partid Țărănesc (1918), cât și ca Partid Național Țărănesc (1926), baza socială pentru aceste formațiuni politice a fost țărănimea, clasa cea mai reprezentativă din societatea românească a acelor vremi.

De menționat, că teoria statului țărănesc a fost susținută și de către filosoful C.Rădulescu Motru. În 1924 gânditorul român publică studiul *Țărănismul, un suflet și o politică*. Autorul pornește de la constatarea că prin noua Constituție țărănimea română a căpătat dreptul să-și aleagă mandatari în corpurile legiuitoare. Cum numărul populației țărănești este covârșitor, ea poate, în consecință, să-și impună voința, și să facă din interesele sale centrul spre care să graviteze întreaga politică a țării. Aceasta atârnă de conștiința cu care țărănimea își va înțelege rolul. „Statul român este prin tradiție un stat de țărani. Interesele plugarilor și interesele mari ale Statului român au fost nedespărțite. La obârșie, ele chiar se confundau. În trecutul nostru, cine avea pământ era Român. Cine își apăra cu vitejie patria avea dreptul la pământ. Nobletea noastră veche a fost o răsplată militară în pământ. De proprietatea de pământ s-au legat la noi toate drepturile politice. Continuitatea și

consolidarea Statului român sunt datorite populației țărănești. Creșterea acesteia a statornicit noile hotare ale României Mari". [37, p. 381]. În această perioadă filosoful nu utilizează conceptul „stat țărănesc".

În 1928 C. Rădulescu Motru se înscrie în Partidul Național Țărănesc, al cărui program îl susține în studiile sale. În *Ideologia statului român*, apărută în Biblioteca de educație cetățenească a Partidul Național Țărănesc, în 1934, filosoful constată că „deși după Constituție Statul român ar trebui să fie în preocupările lui mai mult un Stat țărănesc, el este totuși un Stat cu preocupări burgheze"[39, p.20] Aceasta în condițiile când „națiunea care deleagă puterile Statului este la noi constituită în majoritate din țărani. Corpul și sufletul Statului îl dă populația țărănească".[39, p.20] Statul real roman, în concepția lui C.Rădulescu Motru, este antipodul Statului român din Constituție. Statul român, consideră autorul, este o creație a politicii marilor state europene. Vechea spiritualitate a Europei a făcut un Stat român „democrat și burghez, și l-a pus astfel în dușmănie cu tradițiile naționale. Noua spiritualitate a Europei va trebui să-l facă să renască la o menire nouă, dându-i cunoștința de sine. Așa își va îndeplini ea menirea față de poporul român. În noua spiritualitate a Europei Statul român va trebui să se așeze pe adevărata lui temelie: pe populația țărănească. El va fi prin caracterele sale diferențiale, față de alte State, un Stat țărănesc."[39, p.22]

Țărănimea a cucerit poziția dominantă pe care o are în Statul român mulțumită votului universal, consfințit prin Constituția din 1923. Forța de perpetuare a națiunii române stă în omogenitatea populației țărănești. De aceea Statul țărănesc, creat virtualmente de Constituția din 1923, nu este datorat vreunei combinații de partid, sau vreunei ideologii împrumutate, cu este datorat instinctului de conservare a neamului. „Statul țărănesc este, pentru noi, Românii, Statul național." [39, p.28]

C.Rădulescu Motru schițează ideologia Statului țărănesc. Aceasta pleacă de la principiul producției organizate în mod colectiv pe sate în primul rând, în scopul, nu atât de a folosi acumulării bănești, cât cu scopul de a ridica standardul vieții acelora care iau parte la muncă. Deasupra posibilităților de viitor pe care le dă Statului progresul industriei, ideologia țărănistă pune posibilitățile ce izvorăsc din întărirea familiei țărănești și strânsa ei legătură cu teritoriul țării. Bineînțeles, ideologia Statului țărănesc nu este o ideologie de reacțiune conservatoare, afirmă autorul. Ea nu cere revenirea la trecut. Ea cere restabilirea raporturilor firești dintre interesele celor mulți, legați de pământ și a celor puțini, legați de industrie și comerț. Ea cere cultură și igienă pentru sate, fără ca prin aceasta să dușmănească orașele.

În rezumat, constată C.Rădulescu Motru, ideologia Statului țărănesc repune la baza ordinii politice ierarhia cerută de interesele permanente ale neamului. Întâi interesele țărănimii și numai apoi ale burgheziei. Ea este ideologia Statului național românesc, așa cum acest Stat ar fi trebuit să fie, dacă ar fi avut putința să se dezvolte în condiții normale. Această ideologie ar trebui să stea ca un crez la baza tuturor programelor politice.

Ideologia statului român a fost inclusă integral în una dintre ultimele mari lucrări ale filosofului *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități* (1936). Deși unii exegeți consideră că ideologia statului țărănesc a exprimat „interesele claselor și păturilor exploatatoare", valabilă însă rămâne ideea generală a gânditorului după care „societatea românească nu putea progresa fără o muncă organizată, disciplinată, științific organizată". [4, p.155]

Alexandru Boldur, profesor la Facultatea de teologie din Chișinău, publică în 1934 în revista „Viața Basarabiei" un ciclu de articole, incluse în publicația *Țărănismul. Contribuții la formarea unei ideologii social-politice noi*. Autorul evidențiază principiile de bază ale statului țărănesc: a) caracterul moral, b) muncitoresc și c) de factor al economiei naționale. Pentru a-și îndeplini misiunea sa istorică, Statul Țărănesc „trebuie să fie bazat pe reprezentanța profesiunilor organizate, deoarece numai această reprezentanță deschide posibilitatea luptei pentru înlăturarea din viața socială a traiului din rentă, a leneviei și trândăviei." [1, p. 42]

Principiile de organizare ale Statului țărănesc model, în concepția lui A. Boldur ar fi: 1) sobornicitatea, ca principiu al guvernării, în acord cu majoritatea populației, 2) libertatea omului pentru a-i deschide calea perfecționării spirituale și 3) caracterul muncitoresc. Cu referire la primul principiu, clasa țărănească invocă principiul profesional sau corporativ al organizării statului, întrucât prin realizarea acestui principiu organismul statului ar fi bazat pe muncă în diferitele ei feluri și raporturile între breslele profesionale ar fi raționalizate pe deplin. În ceea ce privește al doilea principiu, caracterul muncitoresc al statului exclude situația când unul muncește, iar altul se folosește de roadele muncii lui. Toți trebuie să muncească pentru buna dezvoltare a tuturora. Conform celui de al treilea principiu, statul țărănesc nu poate fi nici stat agrar, nici stat pur gospodăresc, ci în primul rând un stat moral.

Statul țărănesc este o organizare nouă a economiei naționale. Dacă se va realiza o nouă orientare în economia națională și ea va fi combinată cu reprezentanța profesiunilor, statul va putea să supravegheze asupra raporturilor dintre patroni și

muncitori, să reglementeze întrebuințarea venitului și condițiile muncii. În astfel de condițiuni ar fi evitată plutocrația. Deci statul țărănesc ar realiza o democrație nouă, lipsită de acest cusur important al democrației liberale. Statul țărănesc păstrează proprietatea privată, însă nu admite utilizarea ei în rău. Subt controlul statului și proprietarul pământului și întreprinzătorul industrial ar putea să aibă un venit modest, încetând să fie exploatatori ai omului muncitor și acaparatori ai bogățiilor și devenind un fel de funcționari dacă nu ai statului, cel puțin ai societății.

Statul țărănesc nu poate fi imaginat altfel, decât totodată un stat industrial. Țăranul dornic de produse industriale ieftine și bune se simte cu atât mai bine, cu cât mai mult se dezvoltă industria. Din propășirea ei câștigă și țara întreagă. Deci „statul țărănesc nu este protivnic intereselor altor clase sociale, ci le sintetizează și le armonizează." [1, p.46] Alături de organizarea populației orășenești în profesiuni, alături de dezvoltarea mișcării cooperatiste atât în orașe, cât și în sate, asociațiile țărănești formează a treia temelie a statului țărănesc. Asociațiile țărănești introduc principiul cooperării în domeniul producției agricole.

Reprezentant al intelectualității basarabene, Alexandru Boldur abordează în studiul său probleme de actualitate ale vieții politice din Basarabia. Printre ele și cea referitoare la „rolul cu totul infim al basarabenilor în politica internă a țării... Reprezentanții Basarabiei nu au posibilitatea cel puțin să influențeze într-o măsură oarecare asupra orientării politice interne, să facă să se simtă mentalitatea și aspirațiile Basarabiei." [1, p.49] Cauza acestui fenomen autorul o vede în faptul că „reforma agrară a distrus complectamente straturile dominante ale nobilimii basarabene din trecut, iar țărănimea Basarabiei nu a reușit de îndată să scoată în evidență pe conducătorii săi politici statornici și fideli aspirațiilor ei." [1, p. 49] Din repartizarea socială a pământurilor în stat se vede că doar în Basarabia nu s-au admis proprietăți agricole mai mari de o sută de hectare. Drept rezultat, „Basarabia nu mai are proprietate agricolă mare, moșierii ei sunt ruinați, pe când chiar latifundiarii se păstrează în Vechiul Regat, în Bucovina și în Ardeal." [1, p.50] Prin urmare izolarea politică a Basarabiei își are explicația în lipsa elementele sociale agrare înstărite care ar influența asupra politicii interne a tării.

Ideea statului țărănesc este manifestarea unei tendințe social politice noi, conchide A. Boldur. Ea caută să îndrepte politica internă în altă direcție, sau mai precis să treacă centrul gravității acestei politici asupra țărănimii. Ideea dominației țărănești în stat îi deschide Basarabiei orizonturi noi și îi dă posibilitatea să-și

valorifice elementele ei prețioase. Astfel, Basarabia ar influența mai simțitor politica internă românească și s-ar pune în serviciul devotat al întregii țări.

Țărănismul a fost în perioada interbelică o mișcare politică organică, cu bază socială în clasa țărănească, cu o doctrină și ideologie de stânga, care țînteau de fapt la constituirea unei clase mijlocii în satele românești, în consens cu a unor partide agrariene europene.

3. Reflecții filosofice în revista „Viața Basarabiei".

Revista „Viața Basarabiei" apare la Chișinău din ianuarie 1932, fiind editată de Asociația culturală „Cuvânt Moldovenesc" și având o existență de 12 ani, până în mai - iulie 1944. Scopul revistei l-a formulat Pantelimon Halippa, președintele Asociației și director al revistei, în articolul-program *Un Cuvânt înainte* în care scria că revista „Viața Basarabiei" are ca scop: „Dezvăluirea și înfățișarea sufletului românesc basarabean în ceața vremilor apuse și în splendoarea luminii de astăzi, îndrumarea fiilor Basarabiei pe căile românismului și ale statului național român, cimentarea legăturilor sufletești între românii din tot cuprinsul României Mari și cei în afară de hotarele ei politice, urmărirea mersului instituțiilor de cultură spirituală și materială în Basarabia, etc." [20, p.5]

Printre colaboratorii revistei „Viața Basarabiei" se aflau personalități din diferite sfere de activitate din Basarabia și din întreaga țară: istorici, juriști, politicieni, scriitori, ziariști, preoți, juriști, profesori, etc. Iată câteva nume ale marilor scriitori ai timpului care au publicat în revista „Viața Basarabiei": Ion Agârbiceanu, Tudor Arghezi, George Bacovia, Mihai Beniuc, Lucian Blaga, Ion Buzdugan, Eusebiu Camilar, Otilia Cazimir, Nichifor Crainic, Mihail Dragomirescu, Gala Galaction, Octavian Goga, Garabet Ibrăileanu, Panait Istrati, Ion Minulescu, Perpessicius, Ion Pilat, Mihail Sadoveanu, Constantin Stere, Ionel Teodoreanu ș.a. Cei mai devotați colaboratori au fost, desigur, oamenii de cultură basarabeni: Gheorghe Bezviconi, Alexandru Boldur, Vladimir Carnavali, Ștefan Ciobanu, Nicolae Costenco, Sergiu Victor Cujbă, Alexandru David, Leon Donici, Liuba Dumitriu, Eufrosinia Dvoicenco, Sergiu Grosu, Pan. Halippa, Vasile Harea, Bogdan Istru, Vasile Lașcu, Anton Lutcan, George Meniuc, Teodor Nencev, Ioan Pelivan, Theodor Porucic, Alexandru Robot, Octav Sargețiu, Petru Savin, Nichita Smochină ș. a.

Revista era concepută din două compartimente. Primul, de bază, cuprindea diverse opere literare (poezii, poeme, povestiri etc.), articole, studii, note de călătorii

și alte scrieri, care luau în dezbatere probleme de istorie, economie, cultură, etnografie, agricultură ș.a. Unele erau plasate la rubrici tematice: „Cronica economică", „Documente inedite", „Politica de stat". Partea a doua, intitulată „Cronica", găzduia diverse materiale cu caracter informativ, recenzii, portrete de creație, necrologuri etc. Revista „Viața Basarabiei", aidoma „Vieții Românești", editată de C.Stere și G.Ibrăileanu, nu era o publicație pur literară, cum se afirmă uneori, ci mai curând o revistă de cultivare a spiritului românesc, de cultură românească în sensul cel mai larg al cuvântului. Revista intenționa să trezească interesul pentru literatura națională și pentru limba vie a poporului, pentru istoria și cultura neamului românesc, să promoveze talente autentice, să practice o critică sănătoasă și să desfășoare o amplă activitate de culturalizare. Anume aceste aspecte se întrevăd, cât se poate de reliefat, în majoritatea materialelor publicate, fie că acestea sunt opere literare, fie studii și articole de istorie, de istorie literară sau lingvistică, fie investigații în domeniul învățământului, agriculturii și economiei, sau diverse eseuri, cronici și portrete de creație, recenzii la multiple noutăți editoriale de valoare. Pe parcursul existenței sale, revista a pus la dispoziția cititorului avid de cunoștințe peste două mii de lucrări cu diversă tematică. Multe dintre ele se referă nemijlocit la viața spirituală a societății basarabene: morală, religie, sociologie, drept, filosofie, psihologie. Câteva zeci de articole și studii tratează probleme de filosofie, psihologie, sociologie, politologie, ceea ce denotă interesele colectivului redacției pentru problemele date, iar pe de altă parte, reflectă nivelul domeniul respectiv în Basarabia.

Pe lângă lucrările originale de filosofie traduse în limba română, revista a pus la dispoziția cititorului studii și materiale critice scrise de autori locali, cum ar fi articolele *Din datele unui neohumanism* de Vasile Chicu, *Ideologii basarabene* și *Mistica basarabeană* de Vasile Luțcan, *Evoluția noțiunii de inconștient în psihologia modernă* și *Individualism și socialism* de Vladimir M. Neaga, *Drama spirituală a omenirii* de Anton Țurcanu etc. Viața științifică, religioasă, literară, artistică din Basarabia în perioada interbelică a fost o parte indisolubilă a vieții întregii societăți românești, păstrându-și totuși specificul său.

Meditând asupra evoluției politice și sociale a țării, gânditorii basarabeni preocupați de problematica social-politică promovează idei și teorii menite să găsească modalitățile de soluționare a problemelor cu care se confrunta societatea românească din perioada interbelică. Sunt prezentate diferite proiecte de

reformare a vieții sociale, se caută căile de creare a unui stat cu o orânduire mai bună. În multitudinea de teorii și proiecte, un subiect foarte însemnat l-au constituit teoriile despre stat.

Printre cele mai răspândite teorii despre stat erau teoria statului liberal democratic, teoria statului corporativ integral, teoria statului corporativ etnic, teoria statului țărănist. Cea mai cunoscută, în Basarabia, a fost teoria statului țărănist. Pentru un viitor stat țărănesc se pronunța Alexandru Boldur. După el, „singura clasă care poate crea un stat integral, bazat pe credință, corespunzător cu tendințele social-politice ale vremii, este clasa țăranilor". [1, p.26] Noul stat, în viziunea sa, trebuie să fie bazat pe reprezentanța profesiunilor organizate, în viitorul parlament numărul țăranilor deputați să prepondereze asupra deputaților din partea celorlalte profesiuni. Ideile și atitudinile exprimate de către gânditorii acestei epoci denotă interesul deosebit manifestat pentru problematica social-politică. Punctul tangențial al problemelor abordate viza o organizare cât mai bună a societății, care ar duce la un progres social.

Teoria statului țărănist, promovată de Alexandru Boldur, abordează problema relației dintre clase și societate. Conform acestei teorii statul reprezintă esența țărănimii, din etnicitatea căreia a provenit întreaga națiune. Statul apare din atitudinea deosebită dintre țăran și natură, atitudine care diferă radical de atitudinea muncitorilor către sculele lor. Țărănimii se atribuie în această teorie o forță „rațională" misterioasă, un spirit „etern" al progresivității, ea este considerată fundamentul vieții de stat. Concepțiile lui Alexandru Boldur sunt apropiate de cele ale lui Constantin Stere care vedea rostul unui partid țărănesc în viața publică a oricărui stat ca fiind „determinat de rolul politic, pe care țărănimea este menită să-l joace în acel stat, în împrejurări istorice date. Ca organizațiune de luptă a muncitorimii țărănești, ca întrupare a ideologiei acesteia acțiunea politică a partidului țărănesc atârnă în totul de situațiunea țărănimii în acel stat, de greutatea ei specifică în viața lui socială. Ceea ce iarăși atârnă de faza evoluției sociale, de momentul istoric prin care trece statul însuși, de condițiunile generale economice, - adică atât de însemnătatea țărănimii în producțiunea națională, cât și de locul pe care această producțiune îl ocupă în procesul economic mondial". [44, p.11] Atribuind țărănimii o importanță primordială, Stere promovează ideea că „țărănimea este singura forță socială vie în Basarabia". [44, p.15] Întru susținerea acestei teze teoreticianul poporanismului aduce următoarele argumente: țărănimea prin caracterul său etnic asigură unitatea

națională, ea este singura forță pe care se poate sprijini o acțiune politică creatoare, țărănimea a rămas după înfăptuirea reformei agrare care a expropriat moșiile vechii nobilimi, unica forță economică a Basarabiei, proletariatul industrial lipsind ca o clasă în regiunea dată. În viitorul stat țărănesc, în viziunea lui C.Stere, „muncitorimea țărănească, nu numai că alcătuiește majoritatea covârșitoare a populației, dar joacă un rol predominant în viața socială, economică și politică". [44, p.5] Totodată gânditorul este conștient de necesitatea existenței în acest stat a unui complex întreg de funcții sociale și economice necesare existenței și dezvoltării oricărui stat. Partidul țărănesc, după C.Stere, va putea ajunge la cârma statului doar atunci când țărănimea însăși va fi la putere.

De menționat, că teoria statului țărănesc a fost susținută și de către filosoful C.Rădulescu-Motru. În lucrarea sa *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități* (1936) gânditorul român evidenția faptul că conform noii spiritualități a Europei, statul român urmează să fie „prin caracterele sale diferențiale față de alte state, un stat țărănesc". Statul țărănesc în concepția promovată de C.Rădulescu-Motru, constă în „armonizarea funcțiilor statului cu interesele permanente, morale și materiale ale populației țărănești..." [38, p.108]

Problema relațiilor dintre clase și societate este centrală și în teoria integralismului social. Adepții acestei teorii considerau că lupta de clasă este un rezultat al concurenței care desparte și totodată unește clasele. De aceea, alături de lupta de clasă, trebuie să existe și colaborarea claselor. Colaborarea claselor și lupta lor asigură indisolubilitatea muncii și a capitalului și resping netemeinicia pretențiilor muncii de a distruge capitalul.

În centrul altor teorii se află problema relațiilor dintre individ și societate. Astfel, conform teoriei determinismului biologic, societatea umană este aidoma unui organism biologic, afirmă Mihail Zavitchi în studiul *Individualismul uman în epoca contemporană*. Individul se aseamănă unei celule în organism, destinată să îndeplinească o anumită funcție. Fiind astfel organizată structural, societatea ar deveni acea obște ideală, desăvârșită și armonioasă către care trebuie să tindă omenirea. Adepții acestei teorii consideră că determinismul social nu limitează cu nimic libertatea individului, ci, invers, contribuie la deplina sa realizare. Societatea, subsumând pe indivizi, făcând din ei o singură unitate, un singur corp, devine conștiința permanentă a lor, le formează idealul și le dirijează acțiunile în același sens. Societatea nu trebuie judecată „orizontal", ca o masă informă și desăvârșită,

în care fiecare individ anonim formează tipul reprezentativ al societății, ci „vertical", ierarhic, în sensul unui lanț, unui șir de categorii de oameni în fruntea cărora se află elita: valorile și elementele excepționale ale ei. [50, pp.97-105]

Oamenii de cultură basarabeni se pronunțau pentru crearea unor condiții de viață optimale pentru țărănimea de la sate, fapt ce ar permite manifestarea pe deplin a aptitudinilor sale spirituale. În caz contrar, avertizau ei, poporul român va rămâne subordonat față de o cultură și o civilizație străină firii lui. Din acest punct de vedere privesc problema dată publiciștii basarabeni Vasile Chicu și Vladimir Neaga.

Astfel, Vasile Chicu pledează pentru crearea „unor instituții de cultură fundamentate pe temeiurile veridice ale solului și ale forțelor biosociale de la noi, care să actualizeze energia până nu demult angajată în experiențele cu rezultate iluzorii ale așezămintelor de import, în valori de interes cardinal pentru afirmarea și susținerea progresului nostru în toate domeniile vieții particulare și de stat". [5, p.55] Idei similare expune și Vladimir Neaga. Fiind conștient de necesitatea poporului „de a se scutura de artificialitatea formelor deșarte ale unei culturi împrumutate, care ne ține locului și ne superficializează viața până la depravare", Vladimir Neaga lansează chemarea „de a reveni la fondul național și sănătos al unei aspirațiuni proprii pur românești".[26, p.103-104] Iar primatul cultural al românismului nu poate fi atins, după Vladimir Neaga, decât prin ridicarea poporului românesc, a țărănimii de la sate, la locul în care ea să-și poată valorifica, din plin si in toate domeniile vieții, energia etnică.

Problema relațiilor dintre individ și societate constituie momentul inițial al unei alte teorii – cea a neoumanismului. Socializarea forțelor existente în fiecare individ, consideră adepții acestei teorii, s-a realizat în afara unui consimțământ conștient din partea acestuia, fapt care a dus la asimilarea lui în colectivitate pe baze străine de evoluția necesară către umanismul dinamic, făuritor. Aceasta a dus la demoralizarea omului, la apariția teoriilor fasciste și totalitariste. În vastul șantier al lumii, individul trebuie să devină și să rămână creator liber. Omul trebuie să pătrundă în social conștient de noile perspective ce i se deschid. Însă pregătirea de război, declară teoreticienii neoumanismului, a abătut omenirea de pe calea făuririi culturale pe cea a pregătirii militare, îndrumând în mare măsură spiritualitatea de la respectul general omenesc către șovinismul agresiv al expansionismului naționalist. Autorii teoriei neoumanismului caută sursele teoriilor fasciste în filosofia lui Friedrich Nietzsche și Oswald Spengler. Doctrina lui Nietzsche, conform căreia

omenirea trebuie să fie condusă de inși înzestrați cu rezerve fizice excepționale, alături de cea a lui Spengler care afirmă că oamenii trebuie să devină mai întâi bestii, pentru ca de aici să se realizeze acel demon al forței - supraomul, alimentează cu o ideologie ieftină acțiunile statelor care vor să cucerească hegemonia în lume prin intermediul violenței. Adepții neoumanismului își exprimă convingerea că „flacăra umanismului nu s-a stins cu totul în lume, că ea mai trăiește încă în inima unor personalități de talia lui Mahatma Gandhi, a lui Romain Rolland și altora care anticipează prin firidele misterioase ale evului contemporan" viziunea reabilitării omului. [6, p.18] Teoreticienii neoumanismului afirmă că acesta va înfrâna pentru totdeauna bestialitatea geniului, lăsându-l în valurile calde ale unei spiritualități ce ține de transcendent, va crea omului condițiile politice și sociale, grație cărora această spiritualitate să poată lua naștere și să se dezvolte organic.

Fiind receptivi față de problematica umană, publiciștii basarabeni Bogdan Istru, Vasile Lutcan, George Meniuc, Vasile Chicu examinează cauzele ce duc la izbucnirea războaielor, precum și căile de evitare a urmărilor catastrofale ale acestora pentru umanitate. În condițiile nefaste, existente la sfârșitul anilor `30 în Europa, Vasile Chicu constată că „pregătirea războiului și preocuparea de război au abătut omenirea din calea făuririi culturale, în aceea a pregătirii militare, îndrumând în mare parte spiritualitatea de la respectul general-omenesc către șovinismul agresiv al unui expansionism național". [6, p.18]

Odată cu începerea celui de-al Doilea Război Mondial, V. Chicu încearcă să dea un răspuns asupra cauzelor ce au determinat desfășurarea lui. După el, războiul – „cel mai odios atentat la viața umanității", - a început din cauza înlocuirii voinței colective din unele sectoare ale Europei cu acea a unui singur om. Iar domnia exclusivă a unui individ reprezintă, în opinia gânditorului, o neîncetată primejdie atât pentru poporul condus, cât și pentru alte popoare. În statele totalitare, rezumă el, masele populare nu au decât un rol executiv, orice opoziție fiind înlăturată, chiar și atunci când este vorba de a salva un principiu scump și necesar întregii omeniri. Odată cu dezlănțuirea războiului, menționează Chicu, „pârghia umanității - pacea, libertatea, munca, - a suferit o nouă înfrângere; concepția creștină a iubirii nețărmuite de aproapele, axa de înlănțuire, de armonizare și direcționare a tuturor spiritelor către nimbul veșniciei, pentru mulți nu mai este o valoare și un îndreptar..." [7, p.12]

Cu o vastă încredere în afirmarea unui nou umanism, George Meniuc constată că „în vremea noastră de amurg al omului vechi sau chiar de exterminare a omului

năpădit de sentimente și instincte primare, uneori bestiale, pare că începe la orizont apariția și formarea definitivă a spiritualității de largă cultură și civilizație, și totodată afirmarea omului nou. Un om nou se naște; o eră profund umană, care va pune restul faunei în mare inferioritate". [23, p.95] În condițiile istorice atât de dificile dintre cele două războaie mondiale, ideile umaniste promovate de către publiciștii basarabeni aveau un caracter progresist bine pronunțat.

În studiul *Evoluția noțiunii de inconștient în psihologia modernă* Vladimir Neaga cercetează relația inconștientului și a conștientului în psihica omului. Analizând detaliat aspectele de bază ale psihofiziologiei lui Freud, Adler și Jung, Neaga nu se pronunță în favoarea nici unuia dintre ei, reieșind din faptul că inconștientul și conștientul în psihica omului reprezintă ceva integru, indispensabil. Inconștientul trebuie perceput ca cea mai primitivă organizare a psihicului uman, care precede conștientul. Apariția conștiinței Neaga o explica prin creșterea intensificării vieții în comunitate. Cercetătorul ajunge la concluzia că „societatea merită a fi considerată principalul factor care determină dezvoltarea la om a conștiinței și personalității și cu cât mai dezvoltată va fi viața socială, cu atât mai mult se va afirma progresul conștiinței și personalității". [25, p.51]

Astfel gânditorii basarabeni din perioada interbelică, la fel și cei din întreaga țară, au abordat problema crizei culturii, autohtonismului și universalismului, au optat pentru recuperarea și conservarea valorilor naționale, au promovat dealurile umanismului, păcii și ale toleranței.

4. Filosofia „noii spiritualități" în gândirea românească interbelică

Conflictul din interiorul conștiinței românești devine un conflict dintre tradiție și modernitate, sau dintre „etern" și „istoric", după cum l-a identificat Constantin Noica. [31, p.21] Această conștiință națională își exprimă necesitatea de a se edifica în cadrele modernității prin opere de respirație universală, prin urgența de a-și construi structuri competitive în planul culturii majore, dar se decide să facă acest lucru prin investigarea și analiza culturii minore, prin apelul la sursele autohtone premoderne. Noua generație de filosofi, de gânditori și de creatori, după ce în prima fază se răzvrătesc publicistic împotriva tradiției culturale autohtone și a exponenților ei, în faza a doua, a maturității lor culturale, redescoperă valențele acestei tradiții, mergând cu investigația lor științifică și spirituală în adâncimea tradiției naționale, spre formele ei arhaice, preistorice, dincolo de vârsta medievală sau premodernă.

Această strategie de „înaintare prin întoarcere”, de reconstrucție a identității românești în orizontul modernității prin revalorificarea unor sugestii stilistice și a materialului expresiv din fondul tradiției autohtone, era deja ilustrată, în ordine artistică, prin arta lui George Enescu și Constantin Brâncuși. Într-un fel asemănător procedează și gândirea teoretică. Dar rezolvarea estetică a tensiunii dintre tradiție și modernitate nu poate fi transferată și în ordine practică și istorică. Reflectarea acestei tensiuni o aflăm în conceptul de spiritualitate, în genere și spiritualitatea românească, în special.

Printre primii gânditori români din perioada interbelică care au abordat problema spiritualității a fost Constantin Rădulescu-Motru. Evoluția filosofică a teoriei vocației conduce gânditorul român la concepția despre spiritualitate, în genere și despre spiritualitatea românească, în special**.** Doctrina lui Motru despre spiritualitate s-a vrut o încheiere a ideilor sale despre conștiință și cultură. Totodată ea este și o reîntemeiere a acestora din perspectiva bio-psihologiei, a sociologiei și chiar a fizicii relativiste.

După o îndelungată activitate în domenii importante ale culturii și științei, după publicarea unor valoroase lucrări cu o problematică filosofică, metafizică, psihologică, biologică etc., C. Rădulescu-Motru a încercat, pentru prima dată în cultura română, elaborarea unei științe a spiritualității.

În încercarea de fundamentare a unei doctrine despre spiritualitate care să continue și să sintetizeze cercetările sale anterioare, gânditorul roman a recurs la invocarea spiritului epocii, caracterizat prin accentul pus în formarea direcțiilor de „afirmare” a popoarelor, pe spiritualitate. A recurs și la concepțiile despre timpul istoric, biologic și „matematic” dezvoltate de Bergson, de relativismul biologic etc. Încercarea lui C. Rădulescu-Motru de constituire a unei științe despre spiritualitate este cu atât mai de prețuit, cu cât în epocă teoriile despre spiritualitate cunoșteau o irumpere spectaculoasă, sensuri și finalități diferite.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea apar și se dezvoltă, în Germania, îndeosebi, prin Dilthey, Spengler, Keyserling noi încercări de înțelegere a culturii și istoriei popoarelor. Filosofii se concentrau pe cercetarea formelor vieții spiritului, a postmodernității spiritului popoarelor. Acestor încercări li se adăugau, în mod logic, teoriile despre rasă ca factor explicativ al cursului istoriei popoarelor. Conceptele de spirit, spiritualitate au intrat, în aceeași perioadă, în aria interesului teoretic al altor filosofii decât cele ale vieții, în filosofiile neohegelienilor

(englezi, îndeosebi), ale unor neokantieni (prin urmașii lui Rickert și Windelband), ba chiar ale pragmatismului american, care nu și-au refuzat discursuri despre conceptele de mai sus.

Interesul atâtor filosofi pentru cunoașterea vieții spiritului și a formelor ei, a rolului a ceea ce s-a chemat, de către fiecare filosofie în parte, spirit, a fost multiplu condiționat. În fizică și biologie, de pildă, problematica spiritualității s-a repus o dată cu noile teorii despre timp și spațiu, despre durată și particularitățile vieții. S-a reanimat vechiul conflict dintre realism și spiritualism.

Un ecou deosebit l-a avut, în perioada la care ne referim, filosofia lui H. Bergson, cu ideile ei critice la adresa lui Kant și Spencer, a „mecanismului" și cu cele despre durată. Filosofia lui Bergson a avut o considerabilă influență asupra concepției lui C. Rădulescu-Motru despre spiritualitate, fapt consemnat, de altfel, de însuși filosoful român. El a fost interesat, încă din tinerețe, de cunoașterea fenomenelor psihice și a teoriilor despre ele.

În studii și lucrări de mari proporții, C. Rădulescu-Motru a dus un veritabil război teoretic contra substanțialismului în psihologie. Era, în această privință, un discipol consecvent al lui W. Wundt pe care îl socotea unul dintre cei mai importanți filosofi și psihologi ai secolului al XIX-lea. Vreme de aproape patru decenii, Motru a fost un vehement antisubstanțialist în explicarea fenomenelor psihice. Totodată, invocând permanent aderența sa la metodele experimentale din sfera științelor, a căutat să-și convingă cititorul că este, el însuși, un determinist în domeniul psihologiei și, mai larg, al filosofiei personalismului energetic. A argumentat, în felul său, că determinismul propriu se deosebește radical de fatalism, de determinismul mecanicist.

Gânditorul român era un determinist finalist, adică unul care înțelegea legea cauzalității în explicarea apariției conștiinței și a personalității prin corelarea ei cu ideea finalității realității originare. Determinismul ca finalism imanent lumii naturale, evoluției fenomenelor anorganice și organice, finalismul de tip determinist definit prin acțiunea legii cauzalității ca lege naturală atestată în cursul evoluției au fost scoase în evidență peste tot în lucrările sale.

O modificare radicală a atitudinii lui C. Rădulescu-Motru față de Wundt s-a petrecut în 1940, când în *Timp și Destin* filosoful aprecia că prin această lucrare aduce „o completare" scrierilor *Puterea sufletească, Elemente de metafizică, Personalismul energetic, Românismul, catehismul unei noi spiritualități* „care toate

au la bază deosebirea dintre cauzalitatea mecanică, postulată de științele fizico-chimice, și finalitatea vitală psihică". [40, p.106]

Filosoful roman critică teoria lui Wundt, apreciată, de data aceasta, ca depășită, întrucât substanța vieții sufletești negată de acesta din urmă ar fi, zice Motru, substanța apropiată de cea materială, una care ar avea eternitate și durată eternă tot astfel cum ar avea-o „atomul material". Eroarea lui Wundt ar fi constat, așadar, în respingerea ideii existenței unei substanțe sufletești. În *Timp și Destin,* autorul vrea să demonstreze că există o substanță a fenomenelor sufletești.

Sub povara evenimentelor istorice și cumva captiv al lor, vrând să fie în „acord cu epoca", C. Rădulescu-Motru și-a propus să demonstreze că există destin. El recurge la metodele științelor (un recurs abstract), la filosofia lui H. Bergson despre timp, durată, la filosofiile vieții (în privința conceptului de viață) și, totodată, la psihologie. Tot ce se petrecea în filosofie, știința fizicii, a chimiei, a biologiei, în psihologie i se părea că argumentează validitatea ideii existenței substanței fenomenelor sufletești. Dacă pentru Aristotel, Hobbes, Descartes, Leibniz, Hegel, expresia substanța trece ca adevăr demonstrabil, în multe privințe, pentru Motru formula există substanță a fenomenelor sufletești, este, de asemenea, un adevăr.

De la ideea condițiilor persistente, ca fiind substanță a vieții, C. Rădulescu-Motru trece la ideea existenței substanței sufletești prin simpla extindere, ceea ce o spune el însuși, a definiției: „Această definiție socotim că trebuie extinsă la viața sufletească". De unde rezultă că „substanța vieții sufletești ar consista, așadar, în condiționările tipice, durabile, inalterabile prin care omenirea își asigură continuitatea vieții pe pământ". [40, p.121]

El găsește, prin urmare, că în viața sufletească a omenirii, a popoarelor și a individului există condiționări durabile, inalterabile, persistente, acestea explicând fapte psihice cum ar fi memoria, atenția, voința. Fără condițiile persistente n-ar putea exista continuitatea vieții omenești, a tradițiilor, profesiunilor, instituțiilor culturale. Finalitatea sufletească este, și ea, rezultat al condițiilor persistente. Condițiile care au proprietatea durabilității sunt, așa cum le enumeră Motru, tipurile de caracter, de rasă și de cultură, ceea ce înseamnă că el le apreciază ca fiind condiții care definesc substanța vieții sufletești. Faptele de viață sufletească, cu stabilitate și durabilitate, sunt, zicea el, condiții de bază, adică substanța vieții sufletești.

Teoria lui Motru despre spiritualitate nu este independentă, în ultima ei formă, de concepția gânditorului despre substanța vieții sufletești. Ar fi, însă, o

eroare să nu observăm că teoria în cauză, nu se reduce la ultima ei formă. Filosoful a dat, mai ales în perioada interbelică, finalitate antimistică și antiiraționalistă teoriei sale despre spiritualitate. A ridicat, pe ansamblul ei conceptual, discursul despre românism sau, în spiritul demersului lui Motru, am spune că teoria despre spiritualitate și românism ca naționalism fac corp comun, românismul fiind consecința și latura intrinsecă a incipientei teorii despre spiritualitate.

Liniamentele teoriei lui C. Rădulescu-Motru despre spiritualitate sunt următoarele. Spiritualitatea, zicea el, este „complexul de idei și sentimente, în special complexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă pe care este sortită a o realiza în decursul timpului vieții pe pământ". [37, pp. 448-449]

Spiritualitatea identificată cu „credința într-o ordine perfectă și eternă" este identică, în viziunea lui Motru, cu fondul originar al poporului, cu „dispozițiunile" sale, care sunt un produs al mediului și al istoriei. Spiritualitatea este concepută și ca un proces de conștientizare a fondului originar, de realizare, la nivelul „înțelesurilor simbolice" și al vieții practice a datelor bio-psiho-sociale.

Motru operează cu două accepțiuni ale spiritualității: 1) spiritualitatea ca fond originar, și în această ipoteză spiritualitatea premerge culturii și 2) spiritualitatea ca energie sufletească sau ca spiritualizare a fondului originar. Prin cel de al doilea sens, care este și cel mai frecvent, s-ar părea că Motru se situează pe poziții spiritualiste și aceasta cu atât mai mult cu cât el admite ideea spiritualizării materiei („materia se spiritualizează"). Totuși el nu admite, nici în ultimele lucrări, ideea caracterului determinant al spiritului, sau primordialitatea lui în raport cu fenomenele lumii și nici caracterul derivat, secundar al naturii. Natura nu apare, nicicând, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, ca degradare a spiritului, așa cum procedează de regulă spiritualismul. Teza pe care Motru o susține în *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* și în *Timp și Destin* cu privire la „spiritualizarea materiei" etc., nu anulează teza identității originare dintre psihic și fizic, deși impreciziile abundă în explicarea ideii. Referindu-se la ultima teorie din domeniul fizicii, el scria că „noua concepție relativistă (teoria lui Einstein) după care spațiul și timpul merg împreună, impune o unitate organică superioară, formată din spirit și materie". [37, p.486] Relativismul, conchidea Motru consecvent vechii sale doctrine, „împinge la monism".

Spiritualitatea se configurează în filosofia lui C. Rădulescu-Motru ca o știință despre manifestările „spiritului" sau ale „puterii sufletești" în expresia lor

simbolică, una care nu privește atât individul, cât viața colectivității considerată ca durată eternă.

În deceniul al treilea al secolului trecut o „nouă generație" (Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, Eugen Ionescu ș.a.) se va delimita treptat și tot mai radical de „vechea generație" (Titu Maiorescu, Alexandru Xenopol, C.Rădulescu-Motru, P.P.Negulescu, Ion Petrovici ș.a.). Tema conflictului dintre generații va fi intens problematizată în perioada interbelică. Noile curente de idei s-au afirmat în publicistica timpului, între 1926-1933, mai ales prin ziarul „Cuvântul", dar și prin reviste ca „Gândirea" și „Vremea".

Constantin Noica, în *Pagini despre sufletul românesc* va formula sintetic drama conștiinței românești: „Dar tocmai aceasta ne nemulțumește azi: că am fost și suntem, prin cea ce avem mai bun în noi, săteni. Noi nu mai vrem să fim sătenii eterni ai istoriei. Tensiunea aceasta - agravată nu numai prin faptul că suntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că „a fi conștient" poate reprezenta un semn de sterilitate - alcătuiește drama generației mele. Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualicește, simțim că demult nu mai putem trăi într-o Românei patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românei actuală. Aceasta este frământarea pe care vreau să o descriu pe plan de cultură." [35, pp.7-8] Iată datele unei probleme pe care generația nouă de gânditori români era chemată să o dezlege.

Mircea Eliade se îndreaptă spre fondul mitic, popular și anonim al culturii, spre paradigmele arhaice, care lucrează, ca răspuns la „teroarea istoriei", în mod imperceptibil și subteran, în forme adesea disimulate, în structurile spiritualității românești. Eliade evidenția printre trăsăturile generației care se ridica „critica rațiunii suficiente", împotrivirea adusă „tuturor ideilor postpozitiviste care mai viețuiesc încă prin locurile noastre. Noi simțim și explicăm necesitatea pluralității funcționale a conștiinței. Diferențiind planurile, înțelegem că cel mai pătrunzător logician poate fi în același timp un mistic**,** după cum poate fi un artist de avangardă. Alte universuri**,** alte organisme urmând alte legi**,** alte valori și alte metode de cunoaștere (sau de experiență)". [14, p.22]

Odată cu publicarea *Itinerariului spiritual* a lui Mircea Eliade, în revista „Cuvântul" (1927) și cu replicile care au apărut la acest articol, a fost deschisă disputa despre „noua spiritualitate".

Gruparea „Criterion” propune o nouă viziune a conceptului. Exponenții ei vizează depășirea raționalismului pozitivist și resuscitatea unor noi forme de raționalism și de abordare a vieții. Conceptele definitorii sunt pentru ei experiență, trăire, autenticitate, viață, atitudine, cunoaștere directă, trăire religioasă, experiență subiectivă etc. Criterioniștii întreprind o critică radicală a culturii române, propunând un alt ideal cultural, o reîntemeiere culturală adecvată noului spirit al timpului.

Mircea Vulcănescu se angajează în această dispută și elaborează o amplă teorie privind orientarea spirituală a noii generații. În 1934 el publică în revista „Criterion” un studiu de referință asupra acestei probleme, cu titlul *Spiritualitate*, termen mult întrebuințat în cultura românească de după război, mai ales de către publiciștii din generația tânără. În primul sens, spiritualitatea ar însemna „trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit**,** adică... activitate, frământare, entuziasm, pasiune, lirism, înflăcărare, tragism; și pentru aceasta: sinceritate, depășire necontenită și aspirație la integralitate. „Spiritual”, în acest sens, e omul „viu”, „nou” și „autentic”. [49, p.60]

Termenul, în concepția lui Vulcănescu este echivoc, însemnând „stare în spirit”. Echivocitatea lui se datorește diversității înțelesurilor cuvântului „spirit”, din care derivă. Dintre multiplele lui întrebuințări filosoful evidențiază trei accepții principale: viața interioară, cultura, viață duhovnicească.

Caracterele dominante ale primului sens includ psihologismul, biologismul, imediatismul și activismul. Sursele istorice ale acestei accepții se află în umanismul Renașterii și în protestantism, prelungindu-se până în filosofia romantică germană**.**

În al doilea sens, termenul „spiritualitate” însemnează: **„**trăire cu sens, trăire pentru un ideal, pentru o valoare”. [49, p.61] Nu orice trăire e spirituală în acest sens, ci numai trăirea valabilă, adică orientată axiologic, caracterul spiritual nedatorându-se faptului sufletesc al trăirii, ci faptului dependenței acestei trăiri de lumea valorilor ideale. Caracterul obiectiv și cel normativ al lumii valorilor deosebesc această poziție de cea dintâi, care nu admite nici ieșire din conștiință, nici criteriu de conformare. Rădăcina istorică a acestei orientări se găsește în raționalism și a fost sistematizată critic de către Kant. În acest sens, spiritualitatea poate îmbrăca forme tipice după caracterul valorilor, după funcțiunile sufletești, după raporturile structurale și după grupurile sociale care predomină în fiecare tip. Dintre aceste forme tipice, M.Vulcănescu evidențiază trei care par a avea o circulație mai răspândită.

Primul tip - spiritualitatea clasică, idealistă și individualistă, întemeiată pe ideea de om, umanismul**,** al cărui prototip poate fi socotită creația lui Goethe. Celelalte două sunt realiste, istorice și sociale: spiritualitatea statică și spiritualistă, întemeiată pe ideea națională, caracteristică naționalismul integral, și alta - dialectică și materialistă, întemeiată pe ideea de clasă, proprie marxismului.

Cel de al treilea sens, spiritualitatea duhovnicească – însemnează „viață vecinică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt, asceză și viață mistică". [49, p.61] Caracterul transcendent al temeiului acestei trăiri despart acest sens de cel de al doilea. În viața culturală mișcarea se face de la om către valoare, omul având toată inițiativa și răspunderea, în vreme ce, în viața duhovnicească mișcarea este reciprocă și „inițiativa o are Dumnezeu, omul nefăcând decât să răspundă chemării divine". [49, pp.61-62] De aci derivă caracterul receptiv al vieții duhovnicești, opus celui creator al vieții culturale. Relația intersubiectivă dă vieții duhovnicești aspectul de comunitate lăuntrică (conversație și luptă), în opoziție cu relația tranzitivă (subiect - obiect), care dă vieții culturale un caracter de semnificativitate și normativitate socială, adică de comunicare între oameni, mijlocită prin semne exterioare. Rădăcina istorică a sensului duhovnicesc trebuie căutată în ceremoniile primitive, în misterele orifice, orientale și - în forma ei cea mai înaltă - în mistica și asceza creștină.

În continuarea studiului Mircea Vulcănescu întreprinde o trecere în revistă a preocupărilor spirituale în cultura românească de după război. Originile noii spiritualități, consideră filosoful, trebuie căutate în cursurile universitare ale lui Vasile Pârvan și ale lui Nae Ionescu. Aceste preocupări spirituale au trecut în conferințele diferitelor grupări culturale. O deosebită importanță au luat discuțiile în jurul acestor preocupări, în 1927, prin intrarea în publicistică a tinerei generații*,* o dată cu apariția *Itinerariului spiritual* al lui Mircea Eliade în „Cuvântul".

În revista „Criterion", nr. 3-4 din 1934, Mircea Vulcănescu publică articolul *Generație,* în care constată că misiunea acestei noi generații este proiectată în plan spiritual, prin imperativul de a consolida sub raport cultural unitatea națională și de a exprima în forme universale identitatea românească. Cea dintâi misiune a tinerei generații este „să asigure unitatea sufletească a românilor", uniți politicește prin sacrificiul generației de foc. În măsura în care se va nuanța același suflet național, urmează să se șteargă deosebirile regionale. [48, p.25] A doua misiune a tinerei generații, în viziunea lui Vulcănescu, este „să exprime în forme universale acest suflet românesc". [48, p.25] Cu alte cuvinte, să găsească formele autentice de viață cele mai

potrivite acestui popor, de la politică și până la teologie, în filosofie, în literatură, în știință și în artă. A treia misiune a acestei generații ar fi „pregătirea pentru ceasurile grele care pot veni”. [48, p.26] În momentul în care acestei generații i se va cere marele sacrificiu de a sluji Patria, ea va fi la înălțimea misiunii. În sfârșit, misiunea universală a acestei generații este aceea de a pregăti „ivirea omului nou”. [48, p.26]

Mircea Vulcănescu deosebește două direcții importante de manifestare în cadrul noii generații. Prima, numită „activismul prin disperare”, aparține celor care, voind să-și depășească îndoielile, „se aruncă, fără să știe clar în ce scop, în brațele unei credințe fanatice, la modă, pe care nu o discută, și unui șef căruia se supun orbește. Adoptă o disciplină militară. Aici găsesc un prim fel de absolut: sprijinul turmei”. [48, p.36] Portretul pe care-1 face Vulcănescu celor care cultivă acest „fanatism” al faptei îi va nemulțumi pe mulți, iar aluzia la cei înregimentați în mișcarea legionară („absolutiști în convingeri”, expuși la „primejdia de a sluji de unealtă”) este străvezie.

Acestei direcții, Mircea Vulcănescu îi opune „istorismul prin resemnare”, o atitudine creatoare în plan cultural, „fără concesii făcute politicii”, atitudine care se opune „utilizării valorilor ca mijloace de parvenire politică”. Este atitudinea intelectualilor care refuză să se angajeze în orice politică, pentru a fi disponibili pentru creația spirituală, în scopuri sociale. Pentru aceștia, creația culturală, etica muncii și „împlinirea conștiincioasă a îndatoririi profesionale” sunt mijloace de a acționa pentru o reformă morală. Este atitudinea pentru care au optat Eliade și alții, care au învins ispita de a se angaja într-o politică zgomotoasă, deși au fost contaminați de mediul ei: „Geamăn activismului, prin împrejurările în care naște, istorismul răstoarnă însă perspectivele. Chemarea la faptă nu mai e aici arbitrară, ci este precedată de o încercare de a cuprinde sensul ei temporal. Nu mai e aruncarea nebună în oricare faptă, ci deslușirea chemării care ți se face pe lumea din jurul tău. Încercarea de a integra fapta ta acolo unde nevoia o cere. Încercarea de a ancora acolo unde a rămas ceva întreg” [48, p.39]

Deosebirea „istorismului prin resemnare” față de „activismul prin disperare” este marcată de Vulcănescu și într-o notă de subsol la studiul său, în care se pronunță în favoarea istorismului, care dă faptei un sens constructiv și organic: „Se vede clar că deosebirea poartă asupra sensului faptei. Pentru cei dintâi, fapta e o condiție a împlinirii stării omenești. Pentru ceilalți, fapta nu e decât rezultatul firesc al stării omului. Cei dintâi fac, ca să fie: ceilalți se trudesc să fie, convinși că fapta vine atunci de la sine, pe deasupra”. [48, p.39]

Mircea Vulcănescu aprecia că experiența Primului Război Mondial a fost decisivă pentru noua orientare a tineretului și a intelectualității. Manifestările tinerei generații se caracterizează prin precumpănirea câtorva caractere specifice: setea de experiență, autenticitatea, spiritualitatea și tensiunea dramatică, tragismul. Prin spiritualitate gânditorul înțelege „voința de a te depăși, nevoia de absolut, pe care tânărul autentic o găsește în sufletul său, cerința de vecinicie". [48, p.23]

În procesul discuției despre spiritualitate în cultura românească de după război, Mircea Vulcănescu evidențiază două momente: un „moment spiritual", de ascensiune a termenului în conștiința tinerei generații publicistice, corespunzând perioadei 1925-1929 și un „moment nespiritual", de scădere a importanței lui, corespunzător perioadei 1930-1932.

Caracteristica primei perioade a discuției constă în identificarea problemei „noii spiritualități" cu problema „tinerei generații" - noua spiritualitate fiind în acest interval, în conștiința tineretului, „trăsătura caracteristică prin care se desparte de înaintași și care îi constituie o fizionomie distinctă în cultura românească".[49, p.63] Credința în solidaritatea celor două probleme este unanimă, în această perioadă, cu toate că, în fapt, „spiritualitatea" este înțeleasă în chipuri deosebite: unii reclamând o înnoire lăuntrică, alții o cultură nouă, alții, în sfârșit, o întoarcere la viața duhovnicească. Mircea Vulcănescu constată că, la momentul elaborării studiului său, în publicistica românească s-a produs o cristalizare a divergențelor cu privire la sensul termenului „spiritualitate". În dependență de înțelegerea sensului termenului în discuție gânditorul evidențiază câteva categorii și grupuri de intelectuali.

O primă categorie, în frunte cu Nae Ionescu și Nichifor Crainic, a rămas pe pozițiile din 1927, favorabilă unei spiritualități înțelese în sens tradiționalist și ortodox, ca viață duhovnicească. Publiciștii din această categorie admit viața interioară și cultura numai ca mijloace de spiritualizare, iar valorile culturale le apar relative, anarhice, trecătoare și fictive. Ei se află pe „poziținuni politice, în majoritate de dreapta". [49, p. 64] Printre tinerii publiciști din acest grup, alături de Paul Costin Deleanu, Paul Sterian, Sandu Tudor, autorul studiului se situează pe sine însuși.

O a doua categorie promovează accepția culturală a cuvântului „spiritualitate". Această categorie cuprinde câteva varietăți principale:

Marxismul, care pune accentul pe clasă, constituit la polul opus spiritualității în prima accepție (duhovnicească). Marxismul consideră spiritualitatea exclusiv funcție de lupta de clasă și de determinismul economic al societății, sistemul de valori nefiind

pentru marxiști decât reflectarea unor realități subiacente (raporturi de producție) în conștiința grupurilor sociale. Spiritualitatea, în oricare din sensurile ei (cultură, viață interioară sau viață duhovnicească), este considerată de aceștia exclusiv ca „instrument al luptei de clasă…" În consecință, marxiștii aprobă „spiritualitatea" în măsura în care e vorba de o cultură, sau de o spiritualitate „revoluționară", care contribuie la întreținerea conștiinței de sine a proletariatului și la exaltarea eforturilor lui. Marxiștii condamnă, dimpotrivă, orice spiritualitate burgheză, fie pentru că se sprijină pe exploatarea altora, fie pentru că întărește conștiința de sine a burgheziei și slăbește pe cea a proletariatului. În același sens, marxismul condamnă spiritualitatea de al treilea tip (viața duhovnicească), în măsura în care această formă de spiritualitate - dezinteresând pe om de soarta lui pământească, prin făgăduiala compensațiunilor supraterestre - favorizează exploatarea omului prin om, minimizează rostul activității lui revoluționare imediate și îl abate de la misiunea lui socială, constructivă. Considerând spiritualitatea ca „trăire în funcție de un ideal determinant", de natură socială, concepția despre spiritualitate a marxiștilor nu constituie un sens aparte, ci numai o varietate a celei de a doua accepție a cuvântului. Printre marxiști autorul evidențiază pe Petre Pandrea, Anton Dumitriu, Ștefan Beldie ș.a.

Naționalismul integral, generat din doctrina lui Nicolae Iorga și A. C. Cuza, în opoziție categorică cu marxismul, înțelege să se sprijine în privința grupului social pe națiune în locul clasei. În privința felului în care concep natura acestui grup, afirmă M.Vulcănescu, „naționaliștii integrali se aseamănă totuși cu marxiștii".[49, p. 65] Spiritualitatea se raportează la valorile unui grup social determinat (națiunea), de care însă nu se consideră legați numai printr-un act de adeziune voluntară, ci printr-o solidaritate structurală organică, adică printr-o stare de fapt. Pentru naționaliștii integrali, întâietatea aparține politicului și spiritualitatea de orice fel (interioară, culturală sau duhovnicească) nu are preț decât în măsura în care reprezintă o consolidare a realităților, o potențare a forțelor și o sporire a valorilor naționale.

Umanismul neoclasic pune accentul pe om în genere. Aici predomină sensul cultural al termenului, constituit de cei care cred în idealul cultural neoclasic, umanist, universalist, echilibrat și spiritualist. Adepții umanismului neoclasic sunt opuși deopotrivă marxismului întemeiat pe clasă și naționalismului întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referință e constituită de omenirea întreagă. Aceștia se deosebesc, în special, de marxism, prin spiritualismul lor, opus materialismului istoric, iar de naționalism, în special, se deosebesc prin idealismul lor, opus realismului acestuia.

Pentru neoclasicismul umanist, prima și a doua accepție a spiritualității (interioară și duhovnicească) sunt admise numai ca „forme antropologice” și respinse în ceea ce pretind a avea irațional și ireductibil. Printre adepții neoclasicismului umanist sunt enumerați Dan Botta, Petru Comarnescu, Mihail Sebastian și Constantin Noica.

Spiritualismul, care pune accentul pe absolut. Adepții acestei poziții nu se mulțumesc cu viziunea umanistă a spiritualității, ci „îi caută o întregire în planul divin, dincolo însă de orice doctrină religioasă cristalizată istoric”. [49, p.65] Reprezentantul de seamă al acestui grup este considerat Lucian Blaga.

Ultima, a treia categorie, „poate cea mai numeroasă printre cei care țin astăzi condeiul, - în cap cu Mircea Eliade, oscilează în căutarea unei spiritualități noi, revoluționare”. [49, p.66] Această spiritualitate este opusă intransigenței dogmatice a ortodoxiei, materialismului istoric marxist, particularismului doctrinei naționaliste și caracterului definit al neoclasicismului. Caracteristicile acestei spiritualității sunt: „luciditatea, negația și tragicul unei îndoieli care se vrea depășită în recunoașterea unui om nou, care încă nu se arată”. [49, p.66] Cei mai mulți din adepții noii spiritualități sunt încă departe de a o fi găsit și se află în plină criză spirituală și revizuire de valori. Printre exponenții spiritualității „agonice” sunt amintiți Emil Cioran, Eugen Ionescu etc.

În cele din urmă, filosofia „noii spiritualități” este o cale a perfecționării morale, în opoziție cu orice progres exterior ființei umane.

5. Mircea Vulcănescu: o analiză fenomenologică a dimensiunii românești a existenței.

Mircea Vulcănescu aparține „generației tinere”, grupare formată în cel de al treilea deceniu al secolului al XX-lea, care întrunea nume ce vor deveni celebre în cultura română – Mircea Eliade, Emil Cioran, Eugen Ionescu, Constantin Noica ș.a. Gruparea își ia denumirea de „Criterion” („Asociația de arte, litere și filosofie”) și a funcționat între 1932 și 1934. Exponenții grupării s-au afirmat printr-o serie de studii în publicistica vremii, prin care și-au exprimat noua atitudine față de problemele culturii române și față de modul ei de integrare în universalitate. Ei au acordat culturii un rol fundamental în consolidarea unității naționale, considerând că sarcina pe care trebuie să și-o asume noua generație este de ordin cultural și spiritual.

Din această perspectivă, cultivând autonomia valorilor culturale, dar văzând creația determinată de un fundament etnic și exprimată printr-un stil individual, ei s-au detașat de viziunile anterioare și de grupările ce erau angajate politic. Gruparea „Criterion" dorea să determine o schimbare de mentalitate și o deschidere spre cultura universală. Un element de legătură între exponenții grupului este reacția împotriva concepțiilor raționaliste si pozitiviste, încercarea de reabilitare a metafizicii și a atitudinii în fața spiritului obiectivist al științelor. Ei încearcă, de asemenea, să concilieze direcția autohtonă (exprimată de Iorga, Blaga și „Gândirea") cu cea universalistă (promovată de Eugen Lovinescu și cenaclul său „Sburătorul").

Noua viziune adusă de gruparea „Criterion" e cuprinsă în conceptul de spiritualitate prin care acești exponenți vizează depășirea raționalismului pozitivist și resuscitatea unor noi forme de raționalism și de abordare a vieții. Conceptele definitorii sunt pentru ei experiență, trăire, autenticitate, viață, atitudine, cunoaștere directă, trăire religioasă, experiență subiectivă etc. Ei întreprind o critică radicală a culturii române, propunând un nou ideal cultural, o reîntemeiere culturală adecvată noului spirit al timpului. Pe acest suport tânăra generație teoretizează „noua spiritualitate", iar studiile cele mai solide în această direcție aparțin lui Eliade și Vulcănescu. [19, p.458] Astfel, Mircea Vulcănescu considera că imperativul noii generații este să "exprime în forme universale sufletul românesc". [48, III, p.25]

Principalul animator al grupării „Criterion" era Mircea Vulcănescu (1904-1952)[*]. „Tot ce se făcea acolo era lucrul făcut plus Mircea Vulcănescu, – își amintea Constantin Noica. - Comentariul său, în orele de cafenea, după întâlniri și conferințe, era de fiecare dată mai interesant decât ceea ce se făcuse. De fapt era un nou simpozion ținut de Mircea...". [27, p.6] Mircea Vulcănescu s-a impus ca o

[*] Mircea Vulcănescu s-a născut la 3 martie 1904 la București. În 1921 susține bacalaureatul și se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității București. În 1925 își ia licența în filosofie cu teza Individ și societate în sociologia contemporană, cu specializarea în sociologie sub conducerea lui Dimitrie Gusti. La numai 21 de ani Mircea Vulcănescu participă la prima campanie monografică a școlii gustiene. Activează în Asociația studenților creștini din România (A.S.C.R.). În toamna anului 1925 pleacă la Paris. Aici se înscrie la Facultatea de Drept și începe pregătirea tezei de doctorat sub îndrumarea lui Paul Fauconnet cu tema Essai sur le professions intellectuelles en France. Etude sociologique. Activează ca redactor la contenciosul Societății de Asigurare" L`Abeille" (1927). Studiază temeinic teologia în cadrul cercurilor ortodoxe și tomiste din Paris. Activează ca secretar pentru studenții străini al Federației Franceze a asociațiilor creștine studențești. Frecventează cursurile filosofului francez Jacque Maritain. Mircea Vulcănescu conferențiază la Cercul interconfesional de studii religioase ale studențimii române alături de Nicolai Berdiaev, Leon Zander, Paul Sterian. În 1928 obține diploma de studii superioare de doctorat în științe economice și politice, fără a-și susține teza. Avea o pregătire enciclopedică. Manifesta preocupări de filosofie, sociologie, economie, istorie socială, etică, dar și de teologie, arte plastice, muzică și literatură. Întors în țară, Mircea Vulcănescu timp de aproape două decenii participă la cercetările monografice ale școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti. Concomitent desfășoară o intensă activitate economică și administrativă în cadrul Ministerului de Finanțe. În 27 ianuarie 1941 a fost numit subsecretar de Stat la Ministerul de Finanțe, funcție pe care a deținut-o până în 1944. În 1946 este arestat, judecat și condamnat la opt ani de închisoare. A murit la 28 octombrie 1952, la 48 de ani, în închisoare și a fost înmormântat la Aiud.

personalitate de referință în generația sa, prin amplitudinea și profunzimea gândirii sale, prin vocația sa de organizator și mentor spiritual, printr-o conduită dominată mereu de sentimentul responsabilității și prin generozitatea sa umană, devenită proverbială, calități care l-au definit până în clipa morții sale.

Opera sa filosofică a rămas multă vreme risipită în publicistica timpului, în revistele „Izvoare de filozofie", „Criterion", „Ideea românească" etc. Dintre studiile mai importante amintim: *Spiritualitatea* (1934), *Logos și Eros* (1935), *Două tipuri de filosofie medievală* (1942), *Dimensiunea românească a existentei* (1943) etc. Într-o primă etapă a activității sale, Mircea Vulcănescu este influențat de concepția „dinamismului vital" al lui Vasile Pârvan, iar ulterior, spre sfârșitul deceniului trei al secolului, preia unele idei ale trăirismului promovat de către Nae Ionescu și ale spiritualismului creștin. În 1934, Mircea Vulcănescu scria în revista „Criterion": „Rădăcina preocupărilor spirituale în cultura românească de după război trebuie căutată în cursurile universitare ale lui Vasile Pârvan (*Problema salvării),* 1919/1920 și *Drama antică,* 1920-1921)". [49, p.60]

Principalele probleme pe care le urmărește Mircea Vulcănescu în studiile sale se referă la conceptele de spiritualitate*,* criză morală și cultură spirituală. Spiritualitatea, în concepția sa, poate fi interpretată în trei accepții principale: a) ca viață interioară; b) ca tip de cultură și c) ca viață duhovnicească. În primul sens, spiritualitatea se reduce la trăirea intensă a clipei, fără o preocupare pentru valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit. Mircea Vulcănescu consideră că rădăcinile istorice ale acestui tip de spiritualitate se urcă până la Socrate, trecând prin mistica Evului Mediu, apoi prin Renaștere, protestantism și filosofia romantică germană (Fichte, Schelling, Nietzsche), pentru a se împlini în concepțiile lui Bergson, Șestov și Unamuno, în epoca contemporană. În cel de-al doilea sens, spiritualitatea ar semnifica trăirea pentru un ideal, pentru o valoare. De aceea, Mircea Vulcănescu consideră că trăirea orientată axiologic devine autentică, dar numai întrucât ea depinde de lumea valorilor ideale, iar omul apare ca un creator de valori. Acest al doilea tip de spiritualitate ar fi reprezentat de către Kant, Goethe și Marx.

În opoziție cu gânditorii care înțeleg rolul „spiritualității" doar în limitele unui „determinism economic", Mircea Vulcănescu propune spiritualitatea de al treilea tip, constând în viața duhovnicească ce solicită „sfințenia" și contopirea cu dumnezeirea. Filosoful consideră acest ultim tip de spiritualitate ca fiind superior și de maximă valoare în planul trăirii individuale, identificată de el cu aspectele de ordin moral ale

vieții, cu relațiile spirituale dintre indivizi, bazate pe doctrina creștină, pe „trăirea în comunitate cu Dumnezeu” [49, p.22]. Sursele acestei spiritualități sunt căutate de Mircea Vulcănescu în cele mai reprezentative creații ale misticii ca *Patericul, Regulile* Sf. Pahomie și Sf. Vasile, *Filocalia, Consolațiile spirituale* ale lui Eckhardt sau *Podoaba nunților spirituale* a lui Buysbroeck etc.[21, II, p.756]

Pornind de la conceptul de spiritualitate, Mircea Vulcănescu pune în dezbatere teoretică ideea, după care ar exista o „criză a generației tinere” (*Tendințele tinerei generații.* 1934). Filosoful se angajează în această dispută și elaborează o amplă teorie privind orientarea spirituală a noii generații. În 1934 publică un studiu de referință asupra acestei probleme, sub titlul *Generație.* Misiunea acestei noi generații e proiectată în plan spiritual, sub imperativul de a consolida unitatea națională și de a exprima în forme universale identitatea românească.

Mircea Vulcănescu deosebește două direcții importante de manifestare în cadrul noii generații. Prima, numită „activismul prin disperare” aparține celor care, voind să-și depășească îndoielile, „se aruncă, fără să știe clar în ce scop, în brațele unei credințe fanatice, la modă, pe care nu o discută, și unui șef căruia îi se supun orbește. Adoptă o disciplină militară. Aici găsesc un prim fel de absolut: sprijinul turmei”. [48, p.36] Portretul pe care-1 face Vulcănescu celor care cultivă acest „fanatism” al faptei îi va nemulțumi pe mulți, iar aluziile la cei înregimentați în mișcarea legionară („absolutiști în convingeri*”),* expuși la “primejdia de a sluji de unealtă” sunt vizibile.

Acestei direcții, Vulcănescu îi opune „istorismul prin resemnare*”*, o atitudine creatoare în plan cultural, „fără concesii făcute politicii”, atitudine care se opune „utilizării valorilor ca mijloace de parvenire politică”. E atitudinea intelectualilor care refuză să se angajeze în orice politică, pentru a fi disponibili pentru creația spirituală, în scopuri sociale. Pentru aceștia, creația culturală, etica muncii și „împlinirea conștiincioasă a îndatoririi profesionale” sunt mijloace de a acționa pentru o reformă morală. Este atitudinea pentru care au optat Eliade, Noica, Cioran și alții, care au învins ispita de a se angaja într-o politică zgomotoasă, deși au fost contaminați de mediul ei. „Geamăn activismului, prin împrejurările în care naște, istorismul răstoarnă însă perspectivele. Chemarea la faptă nu mai e aici arbitrară, ci este precedată de o încercare de a cuprinde sensul ei temporal. Nu mai e aruncarea nebună în oricare faptă, ci deslușirea chemării care ți se face de lumea din jurul tău. Încercarea de a integra fapta ta acolo unde nevoia o cere. Încercarea de a ancora acolo unde a rămas

ceva întreg". [48, p.39] Deosebirea față de „activismul prin disperare" este marcată de Mircea Vulcănescu și într-o notă de subsol la studiul său, în care se pronunță în favoarea istorismului, care dă faptei un sens constructiv și organic: „Se vede clar că deosebirea poartă asupra sensului faptei. Pentru cei dintâi, fapta e o condiție a împlinirii stării omenești. Pentru ceilalți, fapta nu e decât rezultatul firesc al stării omului. Cei dintâi fac, ca să fie: ceilalți se trudesc să fie, convinși că fapta *vine* atunci de la sine, pe deasupra". [48, p.39] Detașându-se treptat de „activismul prin disperare", atitudine ce caracteriza o bună parte a generației tinere, el propune, odată cu reactivarea ideii creștine, soluția creației culturale durabile, drumul unei angajări sociale și al reconstrucției spirituale temeinice.

Studiile cele mai importante ale lui Mircea Vulcănescu sunt cele în care încearcă să determine structura spiritualității românești, modul de a înțelege lumea și atitudinile fundamentale față de existență ale românilor. Aceste studii sunt: *Omul românesc* (1937) și *Ispita dacică* (1941), *Dimensiunea românească a existenței* (1943) și *Existența concretă în metafizica românească* (studiu neterminat, schițat doar, după 1943). Lucrarea sa fundamentală rămâne cea publicată în 1943 și intitulată *Dimensiunea românească a existenței.*

În cele două studii, *Omul românesc* (1937) și *Ispita dacică* (1941), Vulcănescu face un excurs istoric pentru a surprinde caracteristicile „sufletului" românesc. Întrucât „sufletul oricărui popor nu e decât o arhitectură de ispite", Vulcănescu analizează complexitatea sufletului românesc prin „ispitele" care l-au încercat și-l încearcă mereu, prin componentele stratificate si contopite în „arhitectura" sa: ispita tracică, grecească, bizantină, franceză, germanică, slavă etc. - fiecare dimensiune fiind actualizată sau stând în latență, în funcție de împrejurări. Noțiunea de „ispită" trebuie înțeleasă în sens de dimensiune sau componentă etnică și spirituală. Sufletul național este astfel văzut ca „rezultanta întâlnirilor", ca o realitate de sinteză, în care s-au adunat aluviuni și tendințe diverse, aflate în interdependență, formând „o unitate de configurație". Autorul folosește distincția din sociologia lui Gusti dintre manifestările constitutive (economice și spirituale) și manifestările regulative (juridice și politice) pentru a desluși caracteristicile dominante ale poporului român. Spre deosebire de polonezi, care sunt slavi în categoriile lor constitutive și latini în cele regulative (prin catolicismul roman), „noi suntem latino-traci în categoriile fundamentale ale sufletului nostru, prin luciditate și măsură, în vreme ce toate eforturile noastre organizatoare și regulative par sterilizate într-atât de suprastructura slavă, încât

ajungem să ne pară că pentru țara noastră nu există mai mare fericire decât aceea de a nu avea deloc guvernatori și de a lăsa lucrurile să meargă de la sine. Vorba proverbului: «Bună țară, rea tocmeală»". [48, p.132-133]

Lucrarea *Dimensiunea românescă a existenței*, publicată pentru prima dată în „Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte", (II, 1943), reprezintă textul, revăzut și amplificat de autor, al conferinței cu același titlu ținute la Ateneul Român în 10 ianuarie 1943. Acest studiu de filosofie a culturii prelungește și dezvoltă preocupările mai vechi ale filosofului pentru problema „românismului", preocupări concretizate în conferințele *Omul românesc* (1937) și *Ispita dacică* (1941); de asemenea, unele idei enunțate în *Dimensiunea românească a existenței* au fost dezvoltate de Vulcănescu în studiul complementar *Existența concretă în metafizica românească* (1943-1944).

Tema devenise una de interes general în epocă. Mircea Vulcănescu însuși menționează în Introducere: "Cercetarea noastră se așează pe terenul preocupărilor de tipologie a culturii, alături de alte studii, mai mult sau mai puțin reușite, de același fel: de pildă, acel strălucit: *Naționale im Denken Frankreichs* al lui Scheler; sau acea încercare de *Psihologie a poporului român* a d-lui Drăghicescu. Ori poate, de studiile mai vechi și mai noi, cu orientări oarecum deosebite, ale profesorului Rădulescu-Motru despre *Cultura română și politicianismul,* despre *Țărănism* sau *Românism,* ale d-lui I. Petrovici despre *Etnicul în filosofie,* ori de al lui Vasile Pârvan asupra *Gândurilor despre viață și moarte la daco-romanii din Pontul Stâng,* sau ale lui Ovid Densusianu despre *Viața păstorească în poezia populară.* Ori, în sfârșit, cele mai recente, ale domnului Lucian Blaga, despre *Spațiul mioritic,* ori ale lui Dan Botta, despre *Unduire și moarte*; ale lui Vasile Băncilă și E. Bernea, despre *Calendar,* ale lui [D.] C. Amzăr despre *Gând și cuvânt,* O.Papadima, despre *Viziunea românească a lumii* și altele la fel cu ele". [48, p.165] Constatăm astfel că în spațiul cultural românesc definirea specificului național devenise o obsesie care a generat numeroase lucrări de filosofie a culturii.

Studiul *Dimensiunea românească a existenței* a lui Mircea Vulcănescu este o replică descriptivă, dar perfect articulată la aceste lucrări, în primul rând la *Schimbarea la față a României*, din 1936, a lui Emil Cioran, care susținea că șansa României este de a-și uita trecutul nedemn și de a se angaja într-un „salt istoric", ieșind din „somnul" ei anistoric și din existența „vegetativă" de o mie de ani. Exegeții operei lui Vulcănescu menționează că acesta i-a trimis lui Cioran, aflat la Paris,

studiul *Dimensiunea românească a existenței* cu următoarea dedicație: *"*Lui Emil Cioran, celui dornic de Schimbare la Față, acest răspuns din perspectiva veșniciei românești". Cioran i-a răspuns printr-o scrisoare din 1944 în care afirmă că dacă evenimentele i-ar permite ar scrie „complementul negativ al acelei superbe *Dimensiuni*", în care - spune Cioran – „mă voi sforța să întunec puțin icoana Mioriței, să vorbesc și de gălbeaza ei". [10, p.8] La rândul ei, *Dimensiunea românească a existenței* devine „model", recunoscut ca atare, ce a declanșat ampla operă asupra „specificului românesc" a lui Constantin Noica sau a „profetismului românesc" al lui Mircea Eliade. Preluând replica *Dimensiunii românești a existenței,* Noica elaborează *Rostirea filosofică românească* și *Sentimentul românesc al ființei*. Filosoful mărturisește: „E infinit probabil că nu aș fi putut da, peste câteva decenii, *Rostirea românească* fără lecția lui Mircea Vulcănescu". [18, p.100]

Studiul lui Mircea Vulcănescu vizează identificarea „dimensiunii", adică a „criteriului de judecată" ce caracterizează existența din punctul de vedere al românilor, modul în care spiritul românesc în genere își pune problema existenței. Tăria spirituală a unui neam se măsoară după gradul în care e în stare să impuie altora perspectiva lui proprie a existenței. Autorul nu urmărește să fixeze, definitiv, care este această dimensiune românească a existenței. Studiul are mai mult un caracter metodic, decât unul dogmatic, de sistem. Mircea Vulcănescu vrea mai curând să deschidă o perspectivă asupra metodelor de folosit în această cercetare, decât de a desprinde un anumit caracter românesc. Dacă un asemenea caracter se va desprinde totuși, declară autorul, „va fi mai mult ca un izvor de reflecții, decât un adevăr definitiv". [48, p.167]

Filosoful socotește că prin dimensiunea românească a existenței s-ar putea înțelege „concepția despre existență a gânditorilor români, în măsura în care ar putea servi drept criteriu și măsură de apreciere a ideilor despre existență ale gânditorilor altor neamuri".[48, p.164] Renunțând să exploreze această posibilitate - pe motiv că viziunile de autor pot fi distorsionate de originalitatea filosofilor și, totodată, de împrumutarea unor teme filosofice nespecifice pentru noi (cum ar fi aceea a „realității"), Mircea Vulcănescu cercetează stratul mai profund al limbii și simbolurilor „de circulație generală în poporul românesc". Autorul optează pentru metoda fenomenologică, își propune să privească lucrurile dinlăuntru, intuitiv, așa cum sunt trăite în faptul limbajului care încearcă să le reducă la funcțiuni și semnificații. [48, p.169] El urmărește mai curând o descriere fenomenologică a ideii

de existență în gândirea românească, adică desprinderea câtorva răspântii esențiale ale acestei gândiri atunci când reflectează asupra existenței.

Spre deosebire de autorii care l-au precedat, Mircea Vulcănescu refuză metoda istorică (a analizei conflictelor istorice ale românilor, de pe urma cărora s-au cristalizat „ispitele", un fel de modele latente ale contactului traumatic cu un alt tip de cultură, aproape un fel de „arhetipuri" jungiene), precum și metoda oferită de „psihologia popoarelor". După modelul lui Max Scheler și al lui Martin Heidegger, Mircea Vulcănescu alege fenomenologia, deoarece aceasta, arătând „însemnătatea înțelegerii întregului pentru înțelegerea părților care-1 alcătuiesc", permite configurarea „ontologiei regionale" românești.

Alte sugestii metodologice provin din sociologia comprehensivă a lui Weber, iar ordonarea descrierii se face după tabela kantiană a categoriilor. Deși era străin de psihologia analitică (nu și de cea freudiană), Mircea Vulcănescu, studiind „configurația limbii și structura simbolurilor expresive cu circulație generală în poporul românesc", „mentalitățile colective" și „prejudecățile generale cu care spiritul românesc în genere își pune problema existenței", [48, p.164-165] are drept obiect de studiu, asemeni lui Lucian Blaga, ceea ce Jung numește „nivelul etnic al inconștientului colectiv".

Scopul final al cercetării este precizat polemic, pentru că Cioran, tăgăduind orice șansă a națiunii române, enunțase că culturile mari au avut un destin al lor, dar mai cu seamă „un destin pentru toate culturile mici care și-au răcorit sterilitatea în umbra celor mari",[18, p.9] Mircea Vulcănescu intenționează să dovedească teza că „fiecare popor are, lăsată de Dumnezeu, o față proprie, un chip al lui de a vedea lumea și de a o răsfrânge pentru alții", [48, p.165] „tăria spirituală a unui popor se măsoară după gradul în care e în stare să impuie altora perspectiva lui proprie a existenței". [48, p.166] Filosoful caută „axa de orientare a spiritului românesc în existență și rațiunea prin care ne justificăm dreptul de a fi români în fața spiritului pur".[48, p.166] și nu are intenții „pedagogice", așa cum, se înțelege, avusese Cioran, prin formularea imperativului schimbării la față a României.

Tot lui Cioran - care afirmase că deficiențele românilor sunt cauza istoriei letargice, iar nu invers, îi adresează Mircea Vulcănescu observația că „ereditatea spirituală, ca și cea biologică, e uneori produsul unei tragice fatalități". [48, p.169] Ne aflăm în fața concepției despre națiune a lui Mircea Vulcănescu, conform căreia istoria („tragica fatalitate") joacă un rol explicativ pentru înțelegerea spiritualității unui

popor, de aceea, filosoful îi avertizează pe „amatorii de noutate”, de „schimbare la față” după modele exterioare, că „numai cunoscând această fatalitate, în rădăcinile ei, poți judeca în ce măsură este mutabilă și întru cât se pot smulge din suflet urmările ei, fără pierderea însăși a ființei”.[48, 169] Așadar, în controversa autohtonism-modernism, „staticism” absolut (Nae Ionescu) sau „salt istoric” (Cioran), Mircea Vulcănescu se află pe poziția moderată a schimbărilor ca „proces concret”, iar nu făcute după un proiect „pedagogic” de educare a națiunii. [10, p.41]

Inventarierea fenomenologică propriu-zisă a existenței se realizează „dinăuntrul” limbajului popular, arhaic. Urmând categoriile kantiene, Vulcănescu începe cercetarea de la cele ale cantității; existența, gândită de români prin „loc” și „vreme”, este o devenire „oarecum” ordonată; ca trăsături naționale ce derivă din acest substrat metafizic. Românul, când vrea să situeze un lucru în spațiu, vorbește de „loc” și, când îl întrebi de timp, îți răspunde despre „vreme”. Locul și timpul apar ca două vaste receptacole ale existențelor particulare, care cuprind tot ce este. Totalitatea acestor ființe care umplu timpul și spațiul cu ființa lor alcătuiește firea, sub cele două aspecte ale ei: „lumea” și „vremea”, și această fire ”este primul obiect asupra căruia poartă înțelegerea românului a existenței”. [48, pp.171-172]

Vulcănescu notează „sentimentul unei vaste solidarități universale”. Fiecare fapt răsună în întreaga lume. Fapta rea a unui om întunecă soarele și luna. Lucrul acesta, pe care cercetătorii ethosului românesc l-au pus mai de mult în evidență, constituie „primul caracter românesc important, al existenței privită ca totalitate”. [48, p.173]

Altă caracteristică a acestei lumi constă în faptul că „toate lucrurile au sens, că lumea e o carte de semne”. Întrebările: „E semn bun?” ori „E semn rău?” însoțesc, la român, orice întâmplare a acestei lumi. Într-un sens, toate lucrurile acestei lumi sunt ființe și au ceva de spus cui știe să le asculte. Toate lucrurile sunt ființe, cu intenționalități și gesturi proprii. Ele nu constituie o alcătuire statică de esențe ierarhizate, după gradul lor de ființă, ci o vastă procesiune, în care simbolul dezvăluie insul și insul acoperă simbolul: ”Lumea văzută și cea nevăzută se întrepătrund cu eficiențe schimbătoare, ca și în mitologie”. [48, p.174]

La fel, filosoful constată firescul trecerii „din cotidian [...] în legendă”, corelată cu faptul că „realitatea pozitivă se destramă într-o pluralitate dinamică și animistă”. Nimic nu are contururi ferme, nici măcar viața și moartea, care nu sunt separate printr-o „prăpastie”, ci legate prin „vamă, adică poartă de trecere”. Existența

românească se desfășoară într-un fel de lume de basm, în care ceea ce numim „realitate pozitivă” se destramă într-o pluralitate dinamică și animistă, în care interpretarea își caută totdeauna semnele bune sau rele. ”Și acesta este alt caracter și altă dimensiune prin care existența românească dobândește un profil propriu”. [48, p.174] Existența românească nu cuprinde însă numai lumea de aici, ci și lumea de dincolo. Lumea de dincolo nu e pentru români „afară” din lumea de aici. Lumea de dincolo o cuprinde și pe cea de aici. Lucrurile nevăzute sunt ca și cele văzute, chiar dacă nu sunt date în spațiu. Existența ca totalitate, „lumea în genere”, depășește din toate părțile timpul și spațiul, locul și vremea, în care se așază lucrurile din „lumea de aici”. [48, p.175]

Nu există deci ruptură existențială, prăpastie, pentru român, între lumea de aici și lumea de dincolo, între vremea de acum și vecinicie, ci numai vamă, adică poartă de trecere. Deosebirea acută dintre prezența existențială a individului concret, supus pieirii și existența impersonală a lumii, este înlocuită la români, într-un sens, printr-o deosebire între două lumi: lumea de aici și lumea de dincolo. Mai întâi, lumea „de aici” cuprinde lucrurile care „au fost”, dar „nu mai sunt”. Ca și lucrurile care „pot fi”, dar „nu sunt încă”: „Existența a ceea ce relativ este ori nu este, în sens absolut, și este și nu este”. [48, p.176]

Pentru existența românească lucrurile care sunt, nu sunt legate de prezență. Ele sunt totuși „în lume”. Și dacă „lumea de aici” e prea mică spre a le cuprinde - atunci există altă lume, „dincolo”, pentru ele. Deosebirea dintre lumea de aici și lumea de dincolo nu conferă celei de aici, „prezenței”, nici un privilegiu existențial. Întreaga „petrecere” a lucrurilor se desfășoară simultan pe planul de aici și pe planul veciniciei. Lumea e tot, dar e și „peste tot”. Între lumea de aici și lumea de dincolo este deci un fel de întrepătrundere. „Dincolo” nu definește un hotar spațial, ci o calitate a ființei”. [48, p.176] În fond, lumea de aici are un sfârșit. Dar unde sfârșește lumea de aici începe lumea de dincolo. Mai mult decât atât, lumea de dincolo începe chiar înainte de a se sfârși cea de aici. Lumea de dincolo o pătrunde pe cea de aici.

Ideea de petrecere continuă, care umple timpul, începe cu metafizicul „tot-de-a-una”, timpul în care totul e dat dintr-o data, adăugând pe continuu curgătorul „mereu”, sau pe sinonimul său, care arată chipul în care continuitatea curgerii topește clipele (atomii de timp), „întruna”, și sfârșind cu religiosul „pururea”, care însemnează „totdeauna mereu”, adică timpul și vecinicia date împreună, ori cu indicativul său derivat „de-a pururi”. [48, p.177] Reflecția asupra acestui „tot-de-a-una”, „ne pune pe

calea unui fel de eleatism funciar al sensului românesc al existenței, care coexistă însă, paradoxal, paralel și concomitent cu un heraclitism tot atât de funciar, în sentimentul necontenitei petreceri a întâmplărilor în lume". [48, p.177]

Din faptul că omul, ca și tot restul existenței, nu e decât un „reflex" ce „răsfrânge" lucrarea lui Dumnezeu, Mircea Vulcănescu conchide că „personalismul teofanic", iar nu cel energetic, este tipic pentru acest spațiu cultural. Prin considerarea amănunțită a felului în care se înfățișează ființa singuratică discernem structura filosofică particulară a acestui fel de existență în metafizica românească. De unde, „fatalismul" românesc, definit nu ca indiferență față de condițiile concrete ale faptei, ci ca „integrare a făptuirii în ritmul universal, socotit ca arătare a voinței dumnezeiești". [48, p.179]

Termenul „ins" ca o singurătate de existență proprie, este legat la Mircea Vulcănescu de totalitatea existenței. Deosebim, în esența insului românesc, două forme de existență particulară: ființa și lucrul, stabilind precumpănirea celei dintâi asupra celei din urmă**.** O confirmare a caracterului personal al existenței, o aflăm în deosebirea chipului bărbătesc și femeiesc. Aflăm apoi esența „bărbătescului" în firea lucrătoare și a femeiescului în firea pătimitoare. Lipsa genului neutru în românește ne-a confirmat impresia că ideea de existență nu s-a constituit aci pe tipul lucrului, ci pe al ființei; iar „existența ambigenului ne-a descoperit, o anumită slăbiciune a „bărbătescului" față de starea de mulțime". [48, p.178]

Aflăm, apoi, putința de determinare deplină a individualității ființei, pe plan logic, prin „chip", prin „rost" și prin „soartă", definind succesiv pe cel dintâi drept cheie a însușirilor insului, pe al doilea, ca integrală a posibilităților acestuia, și pe a treia ca șir exhaustiv al pățaniilor lui. Pe planul existențial, „singurul principiu de individuare a insului apare lucrarea lui Dumnezeu".[48, p.179] Metafizica românească ne-a dezvăluit în Dumnezeu o ființă concretă, paradoxală, singuratică, dar peste tot fiitoare, un ins mai presus de fire, dar atotfăcător în fire, prototip al bărbăției, individualizat în trei fețe lucrătoare.

Cercetând în continuare Ființa, Mircea Vulcănescu se apleacă asupra faptului și felului de a fi. Filosoful deosebește două înțelesuri ale verbului „a fi", aparent deosebite: felul și faptul de a fi. Primul sens nu are în el nimic misterios. Verbul „a fi" atribuie o însușire unei ființe, ori constată că o însușire aparține unei ființe, că o ființă posedă o însușire. Al doilea sens e mai greu de lămurit. În această a doua accepție, ideea de existență este ideea cea mai generală pe care o putem forma

despre un lucru. În acest sens, general, orice lucru despre care vorbim – „este". Filosofii, constată autorul, au încercat să reducă această a doua idee de existență la altele, începând cu Parmenide, care a afirmat că existența e unitate, trecând - peste mule secole, cu Berkeley, la ideea că existența este percepție și sfârșind, pentru moment, cu Heidegger, care afirmă că existența e teama subiectului individual de nimicire. S-a constituit astfel, treptat, o listă de idei generale, „o tablă de categorii menite să lămurească ideea de existență". [48, p.180]

Mircea Vulcănescu deosebește, cantitativ, existența unică a lumii de existența ființelor particulare; existența totului, de a părților lui. Calitativ, ființa actuală se deosebește de ființa gândită, existența afirmată, de cea negată, existența mărginită, de cea nemărginită. La temelia tuturor acestor distincții existențiale a rămas însă dificultatea creată de opoziția inițială dintre sensul lui „a fi ceva" și al lui „a fi, pur și simplu". [48, p.180]

Existența în sensul puternic al cuvântului, existența concretă, de fapt, ființarea e legată strâns, în metafizica apuseană, de timp și de spațiu, de la această existență concretă se definește ideea de existență ca ceva care „are loc". Românii, când vor să indice un fapt de acest fel, zic: „se-ntâmplă". „Se întâmplă" nu înseamnă deloc că un lucru capătă un plus de ființă, că se face, că iese din nimic; ci înseamnă numai că: „se preface", se transformă sau, mai pregnant legat de timp, că „trece" [48, p.182]. Pentru român, ceea ce se-ntâmplă are parcă ființă „înainte de a fi", o „trecere", nu o „înființare". Ideea aceasta, mai are și sensul de „hazard", de apariție ocazională, de accident. „Se întâmplă" însemnează că un lucru vine din neant și capătă existență pentru roman. „A fi prezent în timp și spațiu", adică „a se întâmpla" și „a fi în lume", nu reprezintă nici un fel de plus de ființă. Ne lovim aci de un element de intemporalitate și de aspațialitate a existenței.

Trecerea determinațiilor ontice prin categoriile calității îl conduce pe filosof la observația că existența are, la români, un caracter de „realitate" foarte puțin pronunțat. Însuși termenul de „realitate", observă Mircea Vulcănescu, este împrumutat din Apus, căci corespondentul lui autohton, „aievea", nu a generat „nici o dezvoltare filosofică proprie". [48, p.182] Rădăcina probabilă a acestui cuvânt, folosit pentru a desemna realul, este *„ab aevo",* ablativul lui *„aevum",* adică „existența de todeauna", „din veac", iar nu de acum și de aici. [48, p.182] Vorba care înseamnă pe românește existența reală, derivă de la „durata continuă, care nu are sfârșit, vecinicie, timp, vreme lungă". „Aievea" înseamnă deci existent „din veacuri", de veacuri, iar nu prezență actuală.

Pentru român, scrie Mircea Vulcănescu, „a fi” nu însemnează nici a fi cândva, într-un timp privilegiat, nici a fi undeva, într-un loc privilegiat. Pentru ideea românească de existență e suficient să fi fost cândva și undeva, oricând și oriunde și, pentru că viitorul e neștiut, chiar numai „să fi putut fi”. [48, p.183]

La români categoria aristotelică a pasivității, în sens de suportare, de primire, de afecțiune metafizică, domină asupra aceleia a lucrării, acțiunii sau energiei, pe când în metafizica apuseană, ea este dizolvată, sub presiunea făptuirii, în ideea „acțiunii reciproce”. Existența, pentru români, fie ea generală, ca firea, sau particulară, ca insul și întâmplarea, reprezintă o schimbare de stări sub puterea altuia. Este o orientare dispărută treptat din metafizica actualistă a Apusului, pe măsura triumfului științei experimentale

O analiză amănunțită este dedicată negației; aceasta, constată Vulcănescu, e lipsită de „un înțeles absolut”, e relativizată și estompată în circumstanțe; drept urmare, românul nu are „înțelesul tare” pentru „nimic„ și „nimicire”, în schimb, românul are o înclinație înnăscută de a contrazice, încercând să schimbe, măcar în parte, opiniile altuia. Trăsătura este atât de marcantă, încât, spune Mircea Vulcănescu, dacă Diavolul ar fi fost român, atunci la dumnezeiescul „Să fie!” n-ar fi replicat printr-un „Să nu fie!”, ci „i-ar fi demonstrat, mai curând, lui Dumnezeu, că el vede lucrurile altfel și mai bine decât El”. [48. P.184]

Datorită absenței negației categorice, trecerea între real și posibil se face pe nesimțite, ceea ce, constată filosoful, umple „existența românească de poezie”, așezând-o, totodată, între mentalitățile „mitice”. Mircea Vulcănescu are convingerea că „ideea de negație e înnăscută românului”, totuși „lucru curios, spune el în continuare, opoziția lui nu desființează, ci creează alături de ce tăgăduiește, o realitate care îmbogățește în loc să pustiască”. [48, p.184] Punând față în față această concepție în cultură cu „metafizica actualistă a apusului”, Mircea Vulcănescu critică ceea ce el numește mentalitatea apuseană și tendința ei de a acționa mărginit, fiind dominată de triumful pragmatic și interesul imediat, care neagă, deseori, în mod global.

Formele negației îi apar lui Vulcănescu relevante pentru spiritualitatea românească. Negația nu e niciodată absolută, ci cu referire la un „anumit fel de a fi”, la un caracter anumit, nu cu privire la existența în general. Negația este și ea pur determinativă, nu absolută. Negația nu atinge niciodată Ființa însăși, ci numai „felurile determinate de a fi”, astfel că „pentru român orice tăgăduire absolută a

existenței, nu poate avea sens absolut, ci relativ, limitat la un anumit fel de existență". [48, p.187]

Mircea Vulcănescu surprinde caracterul arhaic al mentalității românești, „animiste" și prefilosofice. Din acest fundament metafizic rezultă, ca trăsături ale psihologiei naționale, următoarele consecințe: faptul că pentru mentalitatea românească „nu există neființă", că „nu există imposibilitate absolută", că „nu există alternative" (ceea ce duce la o etică structural concesivă), că „nu există imperative", faptic sau moral. De asemenea, „nu există iremediabil", nici măcar iremediabilul morții, pe români caracterizându-i moartea „ca trecere", iar nu aneantizarea. [48, p.186]

Vulcănescu distinge spiritualitatea românească de cea apuseană, în primul rând prin absenta atitudinii pragmatice din mentalitatea românească, prin modurile în care e văzută negația ființei și prin reprezentarea specifică asupra morții. Dar faptul cel mai caracteristic vine din accentul pus pe virtualitate, pe „posibilitate", în detrimentul „actualității", a realității prezente, a actului ca atare. Existența depășește actualul pentru a cuprinde și posibilul, după cum între „lumea de aici" și „cea de dincolo" nu este o ruptură ontologică, ci doar un prag, o „vamă", ce desparte două feluri de a fi, nicidecum ființa și neființa. Consecințele acestei topiri a existenței în posibilitate sunt foarte importante și pline de urmări pentru lămurirea altor atitudini fundamentale ale românului în fața existenței. Cea dintâi e că nu există neant, a doua că nu există imposibilitate absolută, a treia că nu există alternativă existențială, a patra că nu există imperativ, a cincea că nu există iremediabil.

Iată câteva dintre „urmările" acestei prevalențe a virtualului asupra actualului: „Caracterul esențial nepractic al românului e vădit de frecvența cu care stăruie forme verbale care vădesc speculații asupra posibilului ori viitorului condițional, acele: „Ce ar fi fost, dacă ar fi fost altfel decât cum a fost? ", pe care orientarea actualizantă a metafizicii le condamnă fără leac. [48, p.189] Românul nu are sentimentul pierderii absolute, sentimentul iremediabilului. Pentru el, nimic nu se poate strica definitiv, nimic nu e condamnat fără apel, nimic nu e pierdut definitiv, nimic nu este nereparabil.

Din aceste atitudini față de existență rezultă că „trecerea la faptă" este determinată nu de anticiparea „rezultatului" practic, ci de „nevoia de a se pune în regulă cu rânduiala lucrurilor, nevoia de a-și împlini rostul", [48, p.193] astfel că românul acționează adesea chiar împotriva circumstanțelor, numai atunci „când nu

mai are încotro!": „Două lucruri decurg de aci. Unul e lipsa sentimentului de gravitate a existenței, ușurința în fața vieții, altul - lipsa de teamă în fața morții". [48, p.193]

Proiectarea actului în sfera posibilului anulează caracterul de urgență pragmatică al faptei, relativizând angajarea directă într-un dialog cu virtualul: „De aceea e românul, totdeauna, atât de bun făcător de planuri, combinator de ipoteze, iscoditor de posibilități și de resurse, admirator de străini și suspinător după caractere. Dar tot de aceea e el nebătător de seamă la ce face (ce-o fi o fi!), disprețuitor al urmărilor faptei sale, neatent la împrejurări și, deci, - scos din ale lui și neîndemnat din afară -, relativ puțin bun de treabă". [48, p.196] Mircea Vulcănescu introduce un lung pasaj în care explică modul în care românul „trece la faptă", modul în care răspunde la somațiile istoriei, prin sentimentul de „deșteptare" și prin ispita de a ieși în istorie, așa cum îi cere cântul național: „Croiește-ți altă soartă". Este o ispită ce tulbură periodic sufletul național. Este un sentiment născut din disperare colectivă, nu din proiecția unei speranțe sau a unui program cu alternative bine definite.

Mircea Vulcănescu explică acest mecanism al mentalității românești prin deficitul atitudinii pragmatice și prin refuzul de a valoriza prezentul față de eternitatea ființei. Este instructiv să reținem sensul profetic al acestui pasaj emblematic: „E curios că ideea aceasta a deșteptării, sentimentul acesta «*kairotic*» de «acum ori niciodată», este o idee care tulbură periodic neamul românesc..." [48, p.194]. Această iminentă revărsare a ființei românului în acțiune se simte numai în clipa în care unitatea ființei a ajuns imposibilă, adică s-a sfâșiat între realitate și vis, în clipa în care „conștiința omului s-a dezdoit, într-o trăire dureroasă a actualului, despărțită de vedenia posibilităților, alungate la curțile îndepărtate ale dorului și poate chiar dincolo de ele, în clipa în care visul însingurat, izolat în gol și lipsit de împăcarea ființei, a devenit tiran pentru cugetul omului, iar realitatea - lipsită de sațiul pe care i-l dă prezența bucuroasă a dorinței și nădejdea visului împlinit - i-a ajuns de nesuferit. Atuncea și numai atuncea, exigența visului se adună majoră la hotarele voinței, pentru a provoca trecerea la faptă". [48, p.194]

Puține texte din cultura română au tălmăcit mai profund și mai expresiv această modalitate „nepractică" de a acționa în istorie, care ar fi specifică spiritului românesc. Românul trece la fapte de acest gen doar atunci când „nu mai are încotro", atunci când circumstanțele favorabile ale acțiunii s-au risipit. Momentul acesta de „bântuire pragmatică", moment în care sufletul românesc se urnește din

împăcare cu sine și cu lumea, are un caracter „chinuit, desperat, de icnet, de convulsie, de crispație interioară". El este „nespecific" românului, dovadă că, „o dată pragul trecut și preaplinul amarului revărsat peste zăgazuri, apele își revin în matcă". [48, p.195] Sufletul românesc nu poposește prea mult timp în acest mediu convulsiv și dinamic, ce-l tulbură periodic, când amarul trece peste nivelul suportabil. "Ce încruntare ar putea rezista la noi unei dimineți de vară ori unui cer înstelat?", [48, p.195] - se întreabă Vulcănescu. Încleștarea și perseverența în acțiune nu ne sunt specifice. Cheia acestei atitudini a românului vine din faptul că purtarea lui e totdeauna ancorată-n vecinicie, că totdeauna românul are, în fața lui, nu exigențele mărunte impuse de condițiile de fapt, ci ființele stihiale, vedenia de slavă a esenței tuturor lucrurilor, care atârnă de îndurarea lui Dumnezeu, ci nu de fapta omului. La antipodul atitudinii practice a englezului, care nu lucrează decât pentru împrejurările zilei de mâine, în imediată dependență de rezultatul acțiunii.

Schimbările radicale, revoluționare sunt la români mai degrabă o răbufnire, specific a sufletelor statice, „care nu se pot adapta treptat schimbărilor, prin mii de ajustări nesimțite ale indivizilor, ci numai în bloc, prin întoarcerea dintr-o dată, prin modificarea unui resort lăuntric, prin schimbare la fată, prin conversiune, prin salt", [48, p.194] sub o puternică presiune interioară sau externă. Fiind astfel, momentele de schimbare și de răbufnire sunt și ele radicale, excesive, pustiitoare, violente. Aplicația acestui mecanism psihologic se vede la anumite evenimente din istoria românească.

Mircea Vulcănescu este un deschizător de drumuri în gândirea filosofică românească. Studiul *Dimensiunea românească a existenței* se înscrie în câmpul problematic central al gândirii românești contemporane, dominat de pasiunea autodefinirii identității naționale într-un moment istoric în care forța creatoare autohtonă trebuie testată prin deschidere și integrare în noile configurații ale lumii. Indiferent de modul în care judecăm astăzi imaginea spiritualității românești construită de Mircea Vulcănescu, studiul său rămâne unul de referință.

6. Identitatea axiologică a românilor în viziunea lui Mircea Eliade

Identitatea axiologică constituie un mod specific de proiectare ontologică a condiției umane. Ea include în sine modalitatea specifică de percepere a ființei și existenței, a raporturilor dintre acestea, ceea ce explică modul de aspirație spre realizare a unei comunități de indivizi. Identitatea axiologică a unui popor sau a unei

civilizații conservă structuri relaționale, forme de proprietate, tipuri instituționale, stiluri de viață, coduri normative tradiționale moștenite din straturile originale, mentalități și opțiuni valorice de ordin metafizic aparte, ireductibile la cele ale altor civilizații cu care a conviețuit de-a lungul vremurilor și ale căror influențe axiologice le-a preluat selectiv în matricea sa stilistică.

În continuare ne propunem și insistăm asupra unor aprecieri ale lui Mircea Eliade referitoare la identitatea axiologică a românilor și a civilizației românești. Problema „românismului", a identității axiologice a culturii și civilizației românești este prezentă în mai multe articole ale lui Mircea Eliade, publicate între anii 1934-1938: „*De unde începe misiunea României*?" „*Creație etnică și gândire politică*", „*A nu mai fi român*", „*O convertire la românism*", „*Criza românismului*", „*Elogiul Transilvaniei*", „*Românismul și complexele de inferioritate*", „*Restaurarea demnității românești*", „*România în eternitate*", precum și în studiul „*Destinul culturii românești*", publicat în 1953 în „Revista de cultură românească", editată la Madrid.

Vorbind de destinul culturii românești, Mircea Eliade menționează că „românii n-au putut face cultură în sensul occidental al cuvântului", [14, p. 140] ei n-au putut înălța catedrale masive și numeroase, n-au zidit castele și burguri de piatră, n-au adunat comori de artă, n-au scris prea multe cărți și n-au colaborat alături de Occident la progresul științelor și al filosofiei, în primul rând pentru că nu au avut timp să facă toate acestea și pentru că nu au fost lăsați să le facă. Invaziile se succedau una după alta, orașele au fost necontenit devastate și incendiate. „Tensiunea istorică", prelungită timp de secole care a existat între români, pe de o parte, și tătari și turci, pe de alta, i-a închis pe români și mai mult în ei, i-a făcut să se adâncească în propriile tradiții spirituale, care erau nu numai latino-bizantine, ci și pre-latine, adică geto-dacice. Rezultatul a fost acela că geniul popular autentic românesc a ieșit sporit din acest secular proces de interiorizare. Dar evident, constată Mircea Eliade, adâncirea propriilor tradiții spirituale n-a putut rodi decât pe nivelul creației populare, adică a folclorului. Capodoperele spiritualității românești aparțin folclorului, și deși România moderna a avut norocul să aibă un poet de geniu în Mihai Eminescu, totuși capodoperele liricii și baladei românești rămân poeziile populare *Miorița* și *Meșterul Manole*.

Ceva mai mult: o bună parte din literatura română modernă s-a dezvoltat în prelungirea creației folclorice. Constatând această prelungire a geniului folcloric până în literatura scrisă a sfârșitului secolului al XIX-lea, Mircea Eliade menționează,

că nu vrea să facă apologia valorilor folclorice, opunându-le valorilor culturii savante. Dimpotrivă, declară gânditorul, dintr-un anumit punct de vedere această solidaritate a unei părți din literatura românească modernă cu universul folcloric, riscă să mențină anumite creații românești într-un provincialism cultural dăunător. Și aceasta nu pentru că folclorul ar fi prin el însuși, un mod inferior de creație, ci pentru simple motive că, datorită propriei istorii, Europa a depășit demult modelul de creație folcloric și a impus – nu numai sieși ci și lumii întregi – modelul de creație cult, adică, în primul rând, „expresia scrisă" – iar nu orală. [14, p.145]

Referindu-se la modul de percepere a existenței în spiritualitatea românească, Mircea Eliade constată că terorizat de evenimentele istorice, geniul neamului românesc s-a solidarizat cu acele realități vii pe care istoria nu le putea stinge: cosmosul și ritmurile cosmice. Strămoșii românilor erau deja creștini, în timp ce neamul românesc se plăzmuia între catastrofele istorice. Așa că simpatia față de cosmos, atât de specifică geniului românesc, nu se prezintă ca un sentiment păgânesc, ci ca o formă a spiritului liturgic creștin.

Multă vreme s-a crezut că sentimentul naturii și solidaritatea cu ritmurile cosmice trădează o spiritualitate necreștină. În realitate, indică Mircea Eliade, creștinismul arhaic n-a devalorizat natura, așa cum s-a întâmplat cu anumite aspecte ale creștinismului medieval, ascetic și moralizator, pentru care natura reprezenta adesea „demonia" prin excelență. Pentru creștinismul arhaic, cosmosul n-a încetat nici o singură clipă de a fi creația lui Dumnezeu, iar ritmurile cosmice au fost tot timpul concepute ca o liturghie cosmică. Or, menționează Mircea Eliade, această liturghie cosmică o regăsim în folclorul românesc. Asta înseamnă că retrăgându-se în ei înșiși, concentrându-se asupra propriilor lor tradiții, apărându-se împotriva lumii din afară, românii au păstrat, au adâncit și au valorificat o viziune creștină a naturii, așa cum fusese ea exprimată în primele secole ale creștinismului. Prin urmare, menționează gânditorul român, conservatismul și arhaismul românesc au salvat un patrimoniu care aparținea creștinismului în general, dar pe care procesele istorice l-au anihilat.

Pentru a demonstra în ce măsură spiritualitatea populară românească, deși profund creștină, este solidară cu liturghia cosmică, Mircea Eliade aduce doar un singur exemplu: acel al concepției Morții, reflectat în două capodopere ale poeziei populare *Miorița* și *Meșterul Manole*. Descifrăm, în aceste mituri românești ale morții, spune Mircea Eliade, o viziune arhaică și totodată creștină: moartea e jertfa

supremă, e un mister prin care omul se desăvârșește, dobândind un mod superior de a fi în lume. Ciobanul din *Miorița* acceptă moartea ca o jertfă voluntară de sine, dându-i totodată sensul unei nunți cosmice, adică îi acordă valoarea supremă de reconciliere cu destinul și de reintegrare într-o Natură care nu mai e Natura „păgână", ci un cosmos sanctificat liturgic.

Într-un articol numit *Strigoii*, publicat în 1938, în „Cuvântul" Mircea Eliade constată: „Moartea ciobanului din *Miorița* este o moarte „împăcată". Melancolie din belșug, dar niciodată deznădejdea cumplită, niciodată tragicul considerat ca o categorie fundamentală a condiției umane. Românul a întâlnit „tragicul" în istorie, nu în viață. Mai precis într-o anumită istorie, în anumite episoade, în întâmplări. Astăzi bate crivățul – mâine va fi senin. Nestatornicia sorții seamănă mai mult cu nestatornicia primăverii – decât cu legea implacabilă a destinului. Și dacă ar fi să căutăm aderența sufletului românesc la unul din anotimpuri, apoi fără îndoială că acesta va fi primăvara".[15, p.70]

Sunt neamuri care nu cred în schimbarea istoriei: ceea ce a fost este și încă va mai fi. Schimbările sunt posibile, dar nu aici, pe pământ. Neamurile acestea se solidarizează cu anotimpurile statornice: cu vara și iarna. Ele nu cred că pe pământ se poate întâlni „o gură de rai". Ele nu cred că omul poate, cândva, trăi într-un paradis terestru, modest, firește, dar totuși un paradis (adică, fără istorie): „ Românii, care știu că Raiul se aseamănă cu un plai, cred de asemenea că pământul acesta al lor nu e atât de blestemat, încât să nu se poată cândva realiza, chiar aici, o simplă beatitudine paradisiacă. Nu se împiedecă prea mult de destin, căci acesta, pentru români, nu e nici absolut nici definitiv..." [15, p.71]

Istoria românilor, constată Mircea Eliade, nu cunoaște perioade lungi de liniște: de aceea spiritul creator nu s-a putut manifesta decât în intermitente pe planul culturii scrise, savante. Încontinuu și inepuizabil se manifestă doar în creația spiritualității populare: ea singură ne revelează constantele geniului românesc.

Asta nu înseamnă, însă, menționează gânditorul, că în rarele și scurtele perioade de liniște, geniul românesc n-a creat și pe nivelul culturii savante. Ceva mai mult: de la început aceste creații au avut un caracter specific și o structură majoră. Ele nu imitau valori străine, ci revelau un univers spiritual necunoscut, sau imperfect cunoscut Occidentului. E destul să amintim pe Nicolae Spătarul Milescu, în secolul al XVII-lea, și pe Dimitrie Cantemir, în al XVIII-lea, pe Mihai Eminescu și pe Bogdan Petriceicu Hașdeu în secolul al XIX-lea, ca să înțelegem pe ce plan s-au situat creațiile

savante românești: ele revelau acel orizont spiritual astăzi aproape uitat în Occident – deși face parte integrantă din Europa și a dat foarte mult Europei – acel orizont spiritual în care s-au mișcat Orfeu și Zamolxis, și care mai târziu a nutrit spiritualitatea romano-bizantină.

De la Dimitrie Cantemir, Mihai Eminescu și Bogdan Petriceicu Hașdeu, trecând prin Vasile Pârvan, până la Nae Ionescu și Lucian Blaga, constată gânditorul, o seamă de poeți, cărturari și filosofi români au valorificat tradițiile născute în sintezele spirituale traco-romane, sinteze care s-au alcătuit de-a lungul veacurilor din întâlnirea atât de fecundă între Roma, Tracia și creștinismul arhaic. În această parte a Europei, considerată aproape pierdută după instalarea dominației otomane, s-au păstrat comori de spiritualitate care au făcut cândva parte din însuși centrul culturii europene: căci Tracia dionisiacă și Grecia orfică, Roma imperială și creștină, menționează Mircea Eliade, în această parte a Europei, s-au întâlnit și au plăsmuit cele mai de seamă valori.

Nu trebuie să uităm că acolo unde s-a întins Grecia, Roma și creștinismul arhaic, s-a conturat adevărata Europă, nu cea geografică, ci Europa spirituală. Și toate valorile create înăuntrul acestei zone privilegiate fac parte din patrimoniul culturii europene. Nu ne putem imagina o cultură europeană redusă numai la formele ei occidentale, spune Mircea Eliade, „culturalicește", ca și „spiritualicește", declară gânditorul, Europa se întregește cu tot ce a creat și a păstrat spațiul carpatico-balcanic. [14, p.151]

Mircea Eliade își exprimă încrederea că spațiul în care s-au întruchipat Zamolxis, Orfeu și misterele *Mioriței* și ale *Meșterului Manole*, nu și-au secătuit izvoarele de creație; acolo unde moartea e încă valorificată ca o nuntă, izvoarele spirituale sunt intacte. Europa este locul predestinat al creațiilor multiple, variate, complementare. Din punct de vedere spiritual și cultural, Europa nu este – și nici nu va fi – un bloc monolitic. Ea are deci nevoie de dimensiunea orfică și zamolxiană pentru a se putea întregi și a putea plăsmui noi sinteze.

7. „Un nou umanism" în viziunea lui Mircea Eliade.

Personalitate cu adevărat enciclopedică a culturii românești, renumit orientalist, etnolog, sociolog, folclorist, eseist, nuvelist, romancier, dramaturg, memorialist, Mircea Eliade este, în primul rând, istoric și teoretician al credințelor și religiilor, apreciat fiind în întreaga lume ca unul dintre cei mai mari specialiști în domeniu.

Cercetarea fundamentală a miturilor, a riturilor, a simbolurilor, a originilor culturii, a sacrului și profanului - toate au condus la elaborarea sistematică a problematicii credințelor și religiilor. De la primele preocupări de istorie a religiilor din anii de studenție, la aprofundarea și sistematizarea chestiunilor de strictă specialitate în calitatea de profesor de logică, metafizică și autor al unor cursuri de istorie a religiilor și până la apariția, în 1949, la Paris, a *Tratatului de istorie a religiilor* și a monumentalei sinteze *Istoria credințelor și ideilor religioase*, tipărită inițial la prestigioasa Editură Payot din Paris, în 1976-1983 - iată calea încununată de un succes surprinzător a cercetătorului Mircea Eliade.

Ar fi greșit să credem că Mircea Eliade, ca istoric al religiilor, s-a produs doar în lucrarea sa de sinteză - avem în vedere *Istoria credințelor și ideilor religioase* în trei volume. De fapt majoritatea lucrărilor lui Mircea Eliade într-un fel sau altul aparțin uneia și aceleiași teme - istoria credințelor și a religiilor. Și aceasta pentru că savantul român examinează subiectul nu îngust, ci dintr-o perspectivă largă, într-un complex și o unitate indisolubilă cu toate fenomenele sociale, cu toate manifestările de conștiință ale omului. Istoria credințelor și religiilor în principiu este examinată de Eliade ca o știință totală. În Cuvântul înainte la *Tratatul de istorie a religiilor* autorul sublinia că nu poți elibera fenomenul religios de fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, arte. *Istoria credințelor și ideilor religioase*, menționează Mircea Eliade în Prefața la traducerea românească, a fost scrisă „înainte de toate, pentru a arăta ce s-a întâmplat, în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiții, experiențe și idei religioase care au contribuit la constituirea condiției umane, din preistorie și până la începutul erei noastre”. [16, p.VII]

Pentru Eliade, *axis mundi*, centrul universului era *homo religiosus*. Datorită acestui centru, el a fost capabil să treacă prin mai multe inițieri care i-au permis să se orienteze creator în diferitele lumi în care a trăit. Credința, religiozitatea este examinată de Mircea Eliade ca o esență, o condiție a existenței umane. Omul chiar de la origini a fost religios (*homo religiosus*), totdeauna a crezut, n-a putut să nu creadă în ceva - în apă, aer, foc, soare, lună..., mai apoi în zei, apoi într-un singur Dumnezeu..., permanent mai credea în bine, adevăr, frumusețe, în iubire, în viitor... Când însă a încercat să nu mai creadă în nimic, a început să-și piardă însăși natura, imaginea, chipul, esența de om. Și atunci, reapare necesitatea credinței, unei noi religii, unui nou umanism de care vorbește și spre care se îndreaptă Mircea Eliade în perioada matură a activității sale.

În creația sa, savantul român de multe ori revine la rolul de cea mai mare importanță a religiei în cultură, în dezvoltarea societății umane, în viitorul umanității. În lucrarea *Nostalgia originilor* Mircea Eliade scria: „Așa cum am spus-o de mai multe ocazii, momentul nostru istoric ne obligă la confruntări pe care nici măcar nu ni le puteam măcar imagina acum cincizeci de ani. Pe de o parte, popoarele Asiei și-au făcut recent reintrarea în istorie și, pe de alta, popoarele așa-zis „primitive" își pregătesc apariția la orizontul „marii istorii", altfel spus, ele năzuiesc să devină subiecte active ale istoriei și nu obiecte pasive, cum au fost până acum". [17, p.15]

Pe baza rolului cultural enorm al credințelor și religiilor în viața popoarelor, Mircea Eliade, după cum am menționat, revine la ideea unui nou umanism, fondând pentru realizarea acestei idei, împreună cu J. M. Kitagawa și Charles Long, un periodic internațional, destinat studiului comparat al istoriei religiilor „History of Religions" (primul număr al periodicului, din ianuarie 1961, se deschide cu articolul introductiv al lui Mircea Eliade *Un nou umanism*.) Credem că anume această idee de umanism și trebuie considerată ca esențială în activitatea lui Mircea Eliade în calitate de istoric și teoretician al credințelor și religiilor. Tot această idee, considerăm, ar trebui pusă și la baza cercetărilor vizavi de contribuțiile eliadiene la una din cele mai mari probleme ale culturii și ale umanității.

Mircea Eliade afirma că, înaintea tuturor conceptelor despre lume, înaintea tuturor ideologiilor, religiile au înmănuncheat, într-un recipient supraomenesc al sacrului, elementele de conștiință colectivă a grupurilor umane, conferindu-le identitate și coerență. Religia este o formă specifică, prin care omul intră în legătură cu lumea. Religia îi oferă omului posibilitatea de a se înțelege, de a-și defini locul în structura mediului fizic și social Această posibilitate i-o oferă omului și filosofia. Omul este liber să aleagă între diferite concepții existențiale, filosofice sau religioase, dar, fără de ajutorul acestor două forme, omul nu poate atinge conștiința de sine, nu se poate manifesta pe deplin, nu-și poate realiza ființa.

Credința este o trăsătură specifică omului, care, alături de alte însușiri, îi determină esența. Credința trebuie înțeleasă nu în sensul ei îngust, de credință religioasă, ci mult mai larg - de credință într-un model, pe care omul îl urmează și în raport cu care se perfecționează, se cizelează, dorind să-l atingă, să-l realizeze. O asemenea credință ne determină ființa. O parte a societății se oprește la credința religioasă, alta o depășește, urcându-se la înălțimile idealului uman. Mircea Eliade

afirmă că, pentru a ne cunoaște pe sine, trebuie să comunicăm permanent cu conținutul bogat, variat al concepțiilor mito-religioase, deoarece ele insuflă credința.

Pentru Eliade, în documentele religioase ale popoarelor arhaice este prezentă o „ontologie implicită" și chiar și o metafizică exprimată prin simboluri. Tipul de cercetare eliadiană a fost denumit de către exegeții operei sale o „rearticulare", pentru a-1 deosebi de alte tipuri deopotrivă prezente în istoria religiilor. Când un om de știință consideră religia ca un mod de acțiune autentic și comprehensibil, fără a pune o necesară distanță între comportamentul religios și comportamentul normal contemporan, el folosește „rearticularea". Pe această direcție se înscrie Mircea Eliade. În substanță, gândirea lui Eliade, „inserându-se în acea «literatură a crizei» care se interoghează asupra sensului civilizației occidentale, se prevalează de instrumentul propriu istoriei religiilor (așa cum alții se slujesc de istoria artei, de filosofie etc.). Adversarul ei î1 constituie în primul rând premisele pozitivismului religios din secolul al XIX-lea, care se complăcea în a se considera cea mai înaltă formă de umanitate existentă vreodată și se lăsa încrezător în voia cursului ireversibil al istoriei. O dublă criză a deschis posibilitatea unei istorii a religiilor ce redevine semnificativă: pe de o parte, slăbirea în interior a certitudinilor amintite, pentru că secolul XX a zdruncinat optimismul providențialist cu evenimente care au născut gândirea filosofică a nimicului și a angoasei, pe de alta, apariția la orizont a Istoriei Orientului asiatic, a țărilor coloniale, a populațiilor primitive, care înțeleg să figureze în ea ca subiecți și ca purtători în Occident de tradiții și valori aproape necunoscute și stranii." [19, p.126-127] Poziția „rearticulativă" a lui Eliade este, constată Ioan Petru Culianu, un dialogul necesar, respectuoas față de interlocutori.

Mircea Eliade revine adesea la situația „provincială" a culturii occidentale. Cauza este, firește, etnocentrismul. Faptul că Occidentul a impus lumii întregi hegemonia sa culturală este evident arbitrar (arbitrar din punct de vedere al *valorii*, nu al circumstanțelor care au dus la această situație). Asistăm la ieșirea la rampă a culturilor extraoccidentale, care face necesară înțelegerea reciprocă dintre reprezentanții acestora și cei ai „Occidentului". Dacă un „primitiv" australian ar vrea din întâmplare să cunoască creștinismul, n-ar putea să-și facă despre acesta o idee corectă doar prin simpla analiză a vieții cotidiene dintr-un sat „creștin" italian sau francez. Tot așa, cercetătorii occidentali care au investigat religiile zise „primitive", rareori au fost capabili să sesizeze în chip potrivit semnificația „faptelor" înregistrate. Mai mult, ei au schițat explicații reductive pentru a face de înțeles aceste „fapte" de

către mentalitatea occidentală medie a epocii lor. Un asemenea procedeu este esențialmente eronat. „Faptele" religioase trebuie să fie tratate în contextul lor religios, fără să fie reduse pur și simplu la semnificații sociologice sau psihologice. „Iată de ce socotim, menționează Mircea Eliade, că istoria religiilor este menită să joace un rol important în viața culturală contemporană. Și aceasta nu numai pentru că înțelegerea religiilor exotice și arhaice va impulsiona în chip semnificativ dialogul cultural cu reprezentanții acestor religii, ci mai ales pentru că, străduindu-se să înțeleagă situațiile existențiale exprimate de documentele pe care le studiază, istoricul religiilor va accede la o cunoaștere mai profundă a omului și pe temelia acestei cunoașteri se va putea dezvolta, la scară mondială, un nou umanism" [17, p.15-16]

În ultimă analiză, conchide gânditorul român, istoricul religiilor este chemat să elucideze un mare număr de situații nefamiliare omului occidental, și depășirea provincialismului cultural devine posibilă tocmai prin înțelegerea acestor situații nefamiliare, „exotice".

Dar acest fapt implică mai mult decât o simplă lărgire a orizontului, o creștere cantitativă, statică, a „cunoașterii omului". Este mai ales vorba de faptul că întâlnirea cu „alții" - cu ființe umane aparținând unor tipuri de societăți arhaice și exotice deosebite - este stimulantă și avantajoasă din punct de vedere cultural, iar experiența personală a acestei hermeneutici unice este deosebit de creatoare. Este posibil ca descoperirile și „întâlnirile" prilejuite de progresul istoriei religiilor să aibă repercusiuni comparabile cu acelea ale anumitor descoperiri din trecutul culturii occidentale. Mircea Eliade are în vedere, între altele, descoperirea artelor exotice primitive, care a dat un viu impuls esteticii occidentale, mai ales, descoperirea inconștientului în psihanaliză, care a deschis noi perspective înțelegerii asupra omului. În ambele cazuri, deopotrivă, a avut loc o întâlnire cu „străinul", cu necunoscutul, cu ceea ce nu poate fi redus la categoriile cunoscute - pe scurt o întâlnire cu „altul". Desigur, această întâlnire cu „altul" nu este lipsită de pericole. Rezistența inițială față de mișcările artistice moderniste și față de psihologia adâncurilor este un exemplu concludent. Căci, la urma urmei, recunoașterea existenței „altora" aduce cu sine în chip inevitabil „relativizarea" sau chiar distrugerea orizontului cultural oficial. Universul estetic occidental n-a mai fost același după acceptarea și asimilarea artei cubiste și suprarealiste. Tot astfel, „lumea" în care trăia omul preanalitic a căzut în desuetudine după descoperirile lui Sigmund Freud. Dar aceste „distrugeri", conchide exegetul, au deschis noi căi geniului creator al Occidentului.

Toate acestea pot sugera posibilitățile fără limite care s-au deschis în fața istoricilor religiilor, „întâlnirile" cu care au trebuit să se confrunte ca să înțeleagă situații diferite de cele pe care le cunoșteau. Este greu de crezut că experiențe atât de „stranii" precum acelea ale vânătorului paleolitic sau cele ale călugărului budist nu vor avea nici o urmare asupra vieții culturale a omului modern. Desigur, asemenea „întâlniri" pot deveni creatoare din punct de vedere cultural numai atunci când savantul va depăși stadiul purei erudiții - altfel spus, când, după ce va fi adunat, descris și clasificat documentele de care dispune, el va face și efortul de a le înțelege în planul de referință care le este propriu. „În același mod, ni se pare că un dat religios își revelează semnificația sa profundă doar atunci când este considerat în planul său de referință și nu când este redus la unul sau altul din contextele sau aspectele sale secundare. Să dăm un singur exemplu: puține fenomene religioase sunt mai direct și mai evident legate de împrejurările socio-politice ca mișcările mesianice milenariste moderne ale popoarelor coloniale (*cargo-cults* etc.) Totuși, identificarea și analizarea condițiilor care au pregătit și au făcut posibile aceste mișcări mesianice sunt numai o parte din munca istoricului religiilor. Căci aceste mișcări sunt deopotrivă creații ale spiritului omenesc, în sensul că ele au devenit ceea ce sunt - mișcări religioase, și nu doar simple gesturi de revoltă și protest - printr-un act creator al spiritului". [17, p.21]

Aceasta nu înseamnă, desigur, că un fenomen religios poate fi înțeles în afara „istoriei" sale, adică în afara contextului său cultural și socio-economic. Nu există dat religios „pur", în afara istoriei, căci nu există fenomen omenesc care să nu fie totodată fenomen istoric. Orice experiență religioasă este exprimată și transmisă într-un context istoric anumit. Dar a admite istoricitatea experiențelor religioase nu implică ideea că ele ar fi reductibile la forme de comportament nonreligioase. A afirma că un dat religios este întotdeauna un dat istoric nu înseamnă că el poate fi redus la o istorie nonreligioasă, de pildă la o istorie economică, socială sau politică: „Nu trebuie niciodată să pierdem din vedere unul din principiile fundamentale ale științei moderne: scara creează fenomenul". [17, p.23]

Mircea Eliade împărtășește concepția că *homo religiosus* reprezintă „omul total". Prin urmare, știința religiilor trebuie să devină o disciplină totală în sensul că ea trebuie să utilizeze, să integreze și să articuleze rezultatele dobândite de diversele metode de abordare a fenomenului religios. Nu este de ajuns să sesizezi semnificația fenomenului religios într-o anumită cultură și, prin urmare, să-i descifrezi „mesajul"

(căci orice fenomen religios constituie un „cifru”); este necesar, totodată, să-i studiezi și să-i înțelegi „istoria”, altfel spus, să-i dezvălui schimbările și modificările și, în ultimă instanță, să elucidezi contribuția sa la cultura în ansamblu.

În secolul al XX-lea, un anumit număr de savanți au simțit nevoia să depășească alternativa fenomenologie religioasă – istorie a religiilor. Acești termeni sunt utilizați în cel mai larg sens: „fenomenologia“ include savanți care urmăresc studiul structurilor și al semnificațiilor, iar „istoria“ pe aceia care caută să înțeleagă fenomenele religioase în contextul lor istoric. De fapt, deosebirile între aceste două tipuri de abordare sunt numai marcate. Există, în plus, un anumit număr de deosebiri - uneori foarte perceptibile - în interiorul grupurilor de fenomenologi și istorici. „Eforturile savanților în momentul de față, consideră Eliade, par să se orienteze către o concepție integrală a științei religiilor”. [17, p.24] Desigur, aceste două abordări corespund, într-o anumită măsură, unor temperamente filosofice deosebite și ar fi naiv să presupunem că tensiunea între cei care încearcă să înțeleagă esența și structurile și cei a căror singură grijă este istoria fenomenelor religioase va dispare cu desăvârșire într-o bună zi. O asemenea tensiune este, de fapt, creatoare. Grație ei, știința religiilor va putea să scape de dogmatism și de stagnare.

Rezultatele acestor două operații intelectuale sunt la fel de valoroase pentru o mai adecvată înțelegere a lui *homo religiosus,* căci, dacă „fenomenologii” sunt interesați de semnificația datelor religioase, „istoricii”, la rândul lor, încearcă să arate cum au fost aceste semnificații experimentate și trăite în diverse culturi și în diverse momente istorice, cum s-au transformat ele, îmbogățindu-se sau sărăcind în decursul istoriei. Totuși, dacă vrem să evităm a recădea în vechiul reducționism, trebuie să privim întotdeauna această istorie a semnificațiilor religioase ca făcând parte din istoria spiritului uman.

Mai mult decât oricare altă disciplină umanistă (adică mai mult decât psihologia, antropologia, sociologia etc.), istoria religiilor poate să deschidă calea unei antropologii filosofice, căci sacrul este o dimensiune universală și începuturile culturii au rădăcini în experiențele și credințele religioase. În plus, chiar după ce au fost radical secularizate, creațiile culturale și instituțiile sociale, tehnologia, ideile morale, artele etc., nu pot fi corect înțelese dacă nu li se cunoaște matricea religioasă, originară, matrice pe care ele au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sunt acum: valori culturile profane. Astfel, „istoricul religiilor este în stare să surprindă permanența a ceea ce s-a numit situația

existențială specifică omului „de a fi lume", căci experiența religioasă îi este corelativă. În fapt, a deveni conștient de propriul său mod a fi, a-și asuma propria prezență în lume constituie pentru om o experiență „religioasă".[17, p.26]

În ultimă instanță, istoricul religiilor este obligat de efortul său hermeneutic să „retrăiască" o multitudine de situații existențiale și să descopere un mare număr de ontologii presistematice. Un istoric al religiilor nu poate spune, de pildă, că a înțeles religiile australiene, dacă nu a înțeles modul de a fi în lume al australienilor. Și așa găsim de pe acum, chiar la acest stadiu cultural, „noțiunea de pluralitate a modurilor de a fi în lume, precum și conștiința că singularitatea condiției umane este rezultatul unei „istorii sacre" primordiale". [17, p.26] În fine, aceste lucruri nu pot fi înțelese cum trebuie dacă nu înțelegem că fiecare religie are un „centru", cu alte cuvinte, o concepție centrală care animă întreg ansamblul de mituri, ritualuri și credințe. Acest lucru este evident în religii precum iudaismul, creștinismul și islamul, în ciuda faptului că modificările introduse în cursul vremilor au obscurat, în unele cazuri, „forma originară". De pildă, rolul central al lui Iisus ca Mesia este transparent oricât de complexe și elaborate ar putea să pară anumite expresii teologice și ecleziastice contemporane în comparație cu „creștinismul originar". Dar „centrul" unei religii nu este întotdeauna atât de evident. Unii cercetători nici nu-i bănuiesc măcar existența: ei încearcă mai degrabă să articuleze în funcție de o anumită modă valorile religioase ale unui anumit tip de societate. Astfel, pentru aproape trei sferturi de secol de cercetare, religiile „primitive" au fost înțelese ca ilustrând teoriile care dominau momentul: animismul, cultul strămoșilor, mana, totemismul, etc. Australia, de exemplu, a fost aproape considerată teritoriul prin excelență al totemismului, care, în virtutea presupusului arhaism al australienilor, a fost chiar proclamat drept cea mai veche formă de viață religioasă.

Or, indiferent ce am crede despre diversele idei și credințe religioase reunite sub numele de „totemism", un lucru pare evident astăzi, declară Mircea Eliade, nume ca totemismul nu constituie centrul vieții religioase australiene. Dimpotrivă, expresiile totemice, la fel ca și alte idei și credințe religioase capătă întreaga lor semnificație și coerență numai atunci când centrul vieții religioase australiene este căutat acolo unde australienii au afirmat întotdeauna că se află: în conceptul de „timp al visului", acea epocă fabuloasă, primordială, când s-a făurit lumea și omul a devenit ceea ce este azi.

Istoria religiilor, afirmă Mircea Eliade, nu este numai disciplină istorică, ca de pildă arheologia sau numismatica. Este și o hermeneutică totală, pentru că este chemată să descifreze și să explice orice tip de întâlnire a omului cu sacrul, din preistorie și până în zilele noastre. Pentru istoria religiilor, ca pentru toate celelalte discipline umanistice, calea spre sinteză trece prin hermeneutică. Conceptul de hermeneutică la Eliade exclude categoric înfeudarea față de vreo filosofie la modă. Un astfel de procedeu a făcut caduce, cu vremea, toate studiile care au venit după el. Hermeneutica în sine este absolut necesară. Cu ajutorul hermeneuticii totale, creatoare pe care istoria religiilor ar trebui s-o practice, s-ar putea ajunge la un „nou umanism". Până la urmă, hermeneutica creatoare schimbă omul: e mai mult decât o instruire, este chiar o tehnică susceptibilă de a moditica chiar calitatea existenței. Hermeneutica totală duce în mod necesar la , , noul umanism" prin schimbarea pe care ea o operează asupra omului și prin unificarea inteligibilă a tuturor experiențelor umane posibile.

8. Constantin Noica. Modelul cultural Cantemir

Constantin Noica utilizează noțiunea de „model" în diferite sensuri. Există la filosoful român modelul cultural, modelul ontologic al ființei și modelul logic, ca formalizare a modelului ontologic. Definiția clasică a noțiunii este formulată în *Modelul cultural european*: „Sistem pentru studierea indirectă a altui sistem, mai complex, inaccesibil direct". [28, p.39] Modelul este imaginea spectrală a unei realități mai complexe (cultură, ființă, societate etc.). Noica face și o nuanțare între model și idee-model: modelul este mai sărac decât ideea-model, „încărcată de toate notele din sfera ei, fiind mai bogată decât realitatea corespunzătoare". [28, p.40] Modelul, în sensul folosit de Noica este „simplu", dar în sine este și complex, pentru că trebuie să conțină, virtual, tot ce va fi real, nu este gata structurat ca prototipul (arhetipul), ci se structurează mereu. Filosoful explică: „Dacă ar fi simplu, n-ar putea duce la complex; sau, ca fiind simplu, nu modelează complexul. Trebuie să-i redea toate ecuațiile, trebuie să-l reflecte întreg. Dacă nu-1 redă așa, ci îl simplifică, nu-i bun. Faci altul. Dar, fiind la fel de complex, e mai simplu".[29, p.78] Modelul este folosit ca mijloc de investigație, ca metodă; „În lumea formalismelor, modelul poate aduce individualul".[29, p. 382]

În cazul modelului cultural, acesta derivă la Noica din structură (dacă este activă, ca în cazul culturii europene) sau direct din schemă (ca în celelalte culturi,

care au structuri pasive). El are funcția de a desfășura organizat o cultură, iar structura, ca unitate sintetică, trece într-un sistem de valori autonome.

Cultura europeană are un model cu o structură activă de unitate sintetică și o schemă teoretică, corespunzătoare unului-multiplu. Ea este o cultură deplină. În celelalte culturi, cu structuri inerte, modelul ia naștere direct din scheme. Astfel sunt culturile totemice, monoteiste, panteiste, politeiste etc. Noica refuză modelul spațial din morfologia culturii ca nedefinitoriu și nerelevant. El caută ceva universal valabil, care să permită o analiză unitară și formală a culturilor. De aceea, pornește de la raportul metafizic formal unu și multiplu în combinațiile sale care, aplicat sub forma teoretică a raportului dintre excepție și regulă, conduce la schemă, structură și model - trei trepte „spectrale" ale oricărei culturi. Pentru că doar cultura europeană are modelul complet cu structură activă și schemă, Noica o consideră o cultură deplină și model de urmat în cercetare, confirmat pentru celelalte. Modelul culturii europene „exprimă, la fiecare treaptă o ieșire din condiția naturală a umanității" [28, p.33] și aduce: 1) o supranatură, schimbând raportul dintre om și natură în favoarea celui dintâi; 2) o cunoaștere rațională, dincolo de cea naturală care este doar descriptivă, cunoaștere capabilă să integreze iraționalul; 3) o superioară organizare științifica și tehnică de viață, cu lărgire a existenței și cunoașterii proprii prin istorie; 4) un orizont deschis, ca o limitație care nu limitează, până la ieșirea din timpul istoric. „Un asemenea model acoperă astăzi Terra". [28, p.34] Descrierea istorică a culturilor după sistemul de valori politice, filosofice, artistice, morale, religioase, tehnice, științifice nu i se pare lui Noica potrivită în abordarea formală a culturii europene. De aceea alege calea spectrală a schemei - structurii - modelului, iar în cazul culturii europene, treptele istorice ale acesteia le analizează morfologic, în funcție de formele gramaticale ale limbii, stabilind astfel etapele: substantivală, adjectivală, adverbială, pronominală, a numeralului și a conjuncțiilor. O astfel de morfologie este valabilă ca metodă formală de analiză a tuturor culturilor, pentru că toate culturile se realizează prin cuvinte în primul rând și au o limbă în care se exprimă. Pe lângă modelul cultural european Constantin Noica încearcă să definitiveze și un model al culturii românești.

Interesul pentru istoria culturii românești este prezent în opera lui Constantin Noica pe parcursul întregii sale activități. Oferind predilecție figurilor marcante cum ar fi B. P. Hașdeu, Titu Maiorescu, Mihai Eminescu, Lucian Blaga, Mircea Eliade, filosoful de la Păltiniș nu trece cu vederea nici perioada de început a culturii românești, de la

Neagoe Basarab până la Dimitrie Cantemir. Într-o conferință ținută în iunie 1943, la Berlin, sub titlul *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească* Constantin Noica situează creația lui Neagoe Basarab pe planul anistoric al eternității, „unde nu poate fi vorba nici de cunoaștere, nici de spirit etic", căci „contactul e între om și Dumnezeu, nu între om și propria sa conștiință legislatoare". [31, p.28]

Cu apariția în cultura românească a înțelesului vieții proprii a omului, faptul istoric e cel care primează. Conștiința românească câștigă înțelesul și gustul lumescului odată cu opera lui Dimitrie Cantemir, încercând „să iasă din plasa eternității în care era prinsă". [31, p.29] Sub impulsul evadării în plan istoric conștiința românească e nemulțumită de sine. Cu Cantemir, constată Noica, începe și spiritul de critică în cultura română. Nu acel spirit critic, care funcționează paralel cu activitatea creatoare, completând-o, ci nemulțumirea față de sine, nemulțumirea că ești așa cum ești: „Cantemir e primul fenomen de criză din spiritualitatea românească, până atunci echilibrată și împăcată. Nu mulțumită cu sine, dar împăcată cu ceea ce i-a fost dat să fie". [31, p.29*]*

Conflictul dintre etern și istoric apare la Dimitrie Cantemir în cea mai populară dintre lucrările sale științifice, monografia *Descriptio Moldaviae*. Prin amplele amănunte pe care Cantemir le dă asupra Moldovei din veacul al XVII-lea și celui de al XVIII-lea cartea „este clasică", consideră Constantin Noica: „S-a putut spune chiar că nici o țară înaintată în cultură nu poseda în secolul al XVIII-lea o descriere statistică atât de bună". [31, p.32]

Există însă în *Descriptio Moldaviae* o pagină de critică aspră la adresa spiritualității românești care este oarecum trecută cu vederea, menționează Noica. Vorbind despre nobila origine romană sau despre însușiri, cum ar fi bravura, ospitalitatea, Cantemir se grăbește să-i și critice pe români. Aroganță și mândrie, spirit de ceartă, dar și conciliantă peste măsură, îndemn spre viață ușoară, curaj deosebit de mare la începutul bătăliei, apoi tot mai puțin, spirit excesiv de tiranic uneori, excesiv de blând alteori, iată câteva trăsături pe care le vede Cantemir în firea românului. Compatrioții săi nu sunt amatori de carte, ba chiar o urăsc, ei cred că oamenii învățați „își pierd mintea și atunci când vor să laude învățătura cuiva, zic că a înnebunit de prea multă învățătură". [2, p.192]

Această critică, consideră Noica, este dreaptă, dar și nedreaptă, ea „izvorăște dintr-o tendință strict europenizantă". [31, p.32] Cantemir apelează la categorii etice, care nu sunt sau nu erau ale neamului românesc. În opinia lui Constantin

Noica, Cantemir judecă „după setea de cunoaștere și adevăr a apuseanului, sete care nu însuflețea neamul românesc". Într-un spirit care râvnește să atingă prin contemplație, o lume a statorniciei, era cu neputință să-și facă loc curiozitatea științifică sau setea de împlinire morală, pe nivel omenesc, gustul faptei și al triumfului lumesc. Într-o asemenea perspectivă, constată Noica „lipsește categoria personalității, lipsește spiritul așezat autonom în fața lumii". [31, p.34]

Cantemir ar fi voit pentru neamul său o ieșire în istorie, el îl judecă din perspectiva unor criterii care nu-și găseau locul în mediul românesc de la începutul secolului al XVIII-lea. Cărturarul umanist iese din cadrul anistoric al societății românești „spre a fixa cel dintâi termenii conflictului între ceea ce este etern și ceea ce este istoric în neamul românesc". [31, p.35]

Constantin Noica va reveni în câteva rânduri asupra operei lui Dimitrie Cantemir, îndeosebi asupra *Descriptio Moldaviae* și a „certurilor" adresate neamului românesc. Într-un studiu publicat în 1973, filosoful român menționează că cel puțin în două privințe Cantemir și-a certat neamul său moldovenesc, așadar „ne-a certat pe noi toți, cei care ținem de „Rumânie": „El ne-a certat ființa morală și ne-a certat limba". [31, p.67] Un om treaz filosoficește cum era Cantemir - „poate întâiul la noi care să nu fi avut o gândire speculativă doar implicit, - cum a avut Neagoe, cum au avut cronicarii - a reflectat asupra cuvântului și vorbirii." [31, p.64] I s-a reproșat lui Cantemir topica uneori „neromânească" a frazei prin așezarea verbului la sfârșitul propoziției. El face așa statornic în *Istoria ieroglifică* și în alte scrieri. Într-adevăr, constată Noica, fraza noastră își spune de la început gândul și pe urmă, dacă vorbitorul poate, dacă vrea, îl întregește. Este aici un îndemn la o încetineală a gândului, respectiv la ieșirea lui din orice tensiune. Nu se întâmplă așa în alte limbi. Latina, după cum se știe, are verbul la urmă și întreaga propoziție stă în tensiune până la rostirea lui. Stăruința lui Cantemir în a „chinui" fraza românească este ea însăți o lecție, declară Noica. Dacă spui ca el „în mare mărire mirării mirându-mă și uitându-mă stau" ții gândul treaz până la capăt. Dacă însă spui "în mare mirare stau...", poți pune după verb orice întregire: „gândul s-a rostit și restul nu e decât încărcătură". [31, p.67]

Într-un alt studiu, intitulat *Modelul Cantemir în cultura noastră sau Memoriu către Cel de Sus asupra situației spiritului în cele trei țări românești* filosoful de la Păltiniș pornește de la „certurile", adresate de Cantemir „neamului său moldovenesc" și ajunge la o privire de ansamblu asupra destinelor culturii românești în plan universal. Textul, editat în 1995, la Editura Athena, în engleză și română,

reprezintă o conferință din 1973, cu ocazia împlinirii a 300 de ani de la nașterea marelui nostru înaintaș. Noi nu am avut acces la această ediție, de aceea citățm după ediția anastatică a *Scrisoarei Moldovei*. Ediția reproduce textul primei traduceri în limba română, editată în 1825, la Mănăstirea Neamț. *Scrisoarea Moldovei* este precedată de trei texte consacrate lui Dimitrie Cantemir, semnate de George Călinescu, Lucian Blaga și Constantin Noica. Cartea a apărut la Editura Sitech din Craiova, în 2008, sub îngrijirea lui Constantin Barbu.

Noica consemnează că „ne-am lăudat în toate felurile cu Dimitrie Cantemir" la trei sute de ani de la naștere sa, dar „am uitat să spunem că el nu ne lăudase prea mult". [3, p.74] Cantemir ne-a certat limba pentru topica ei, de vorbitori care gândesc mai degrabă leneș, și așa vom rămâne, de atfel cât se va vorbi limba românească pe acest pământ. Și în această privință „suntem părtași de vină cu toate celelalte limbi neo-latine, care provin din latina vulgară". [3, p.75]

Ne-a certat Cantemir și firea, pe care o întâlnea printre ai săi și poate ar mai întâlni-o încă. Ne-a certat în cartea cu care ne lăudăm atât de mult - și pe drept - în *Descriptio Moldaviae*, unde, la capitolul despre „năravurile" moldovenilor și despre firea lor așadar, a spus că oamenii aceștia n-aveau nici o însușire ce am putea lăuda „în afară de credința cea adevărată și ospeție". [2, p.189] Principele adaugă însă o mulțime de alte trăsături „proaste" ale românului, între altele și apucătura spre lene si beție, după cum arată că e vorba de oameni tare iuți la începutul războiului, dar care o lasă ceva mai moale după aceea. „Nu citățm cu exactitate învinuirile, spune Noica, căci ar trebui să le știe pe de rost oricine, iar dacă vreun român citește *Descriptio Moldaviae* și trece cu ușurință peste capitolul acesta - cum din păcate o facem prea des - atunci e spre rușinea și netrebnicia sa". [3, p.79-80]

După ce a arătat că în primele două privințe verdictul lui Cantemir nu era chiar atât de zadarnic, cum ne-a plăcut s-o spunem, Noica trece la o a treia mustrare pe care ne-ar putea-o aduce astăzi Cantemir, și despre acest lucru, mărturisește el, vrea să spună ceva mai mult în studiul său.

Cantemir, declară Noica, ne-a dat un fel de model al omului de cultură român. Spiritul românesc, mai ales atunci când se exprimă prin câte un mare om de cultură, are o caracteristică evidentă: „este cel al unui polihistor". [3, p.85] Așa a fost Cantemir, constată Noica, și pare că a fost așa în chip paradigmatic pentru cultura românească. Când e mare, omul de cultură nu suportă o singură specialitate sau singura, oricât de adâncită specializare. Nici Cantemir nu a putut rămâne la o singură

specialitate, nici Pârvan în arheologie, nici Enescu în muzică, nici Coandă în materie de invenții, nici Blaga în creație, etc.

Secolul al XVII-lea, „veacul de aur" al culturii române abundă în mari personalități – Udriște Năsturel, Nicolae Spătaru Milescu, Miron Costin, Constantin Cantacuzino Stolnicul. „Dar toți acești mari cărturari, - scrie Noica, - Stolnicul sau cronicarii, sau spătarul Milescu, sau Udriște Năsturel … nu au dat totuși, oricât de mari au fost, prototipul cărturarului care avea să fie mai târziu omul de cultură român". [3, p.84] L-a dat Dimitrie Cantemir prin vocația sa care s-a dovedit a fi exemplară, firească, inevitabilă chiar pentru spiritul românesc.

Dar modelul acesta, bun în el însuși, are o „contraparte" tare proastă, constată Noica. Fiind așa, omul de cultură român pune pe gânduri și adesea indispune până la critică severă pe specialiști. La treapta imediat mai jos de cea a omului de format mare, polihistorismul creator al românului, deschiderea sa către mai multe lucruri deodată, înțelegerea sa atât de cuprinzătoare, dar acum fără suficientă acoperire, nici creativitate, devine „*lăutărism*". „Nu am găsit alt termen potrivit și nici nu căutăm un altul, spune Noica, fiindcă e vorba tocmai de a spune lucrurile oarecum „după ureche" de-a face, în definitiv, ca Barbu Lăutaru, care l-a uluit chiar pe Liszt cu ușurința cu care i-a redat o melodie abia auzită". [3, p.91]

Noica vorbește despre câteva personalități notorii din cultura română interbelică marcate, în concepția sa, de lăutărism. Exemplu clasic ar fi Nae Ionescu, care „s-a așezat, conștient parcă, în această condiție lăutărească, de nivel oricât de ridicată n-ar fi ea".[3, p.92] Noica trece voit peste „spiritele lăutărești de proastă calitate", ca Nichifor Crainic, sau cele de bun gust și rafinament, ca Mihai Ralea și spune că nu încearcă să dea o listă a spiritelor lăutărești din cultura română dintre cele două războaie. El mărturisește mai degrabă că „toți suntem amenințați – și Dumnezeu știe dacă scăpăm – de riscul acesta al lăutărismului". [3, p.96]

Un fapt semnificativ pentru cultura românească, "prezidată de modelul Cantemir", constată Noica, este că aceasta poate duce, prin degradare, la lăutărism, dar poate duce și la antilăutărism acuzat, ba până la refuzul oricărei afirmări culturale, sau măcar la o afirmare voit unilaterală. În legătură cu „înclinarea lăutărească a românului", Noica își pune întrebarea, dacă românul are măsură? Măsura nu este pentru cele dinainte măsurate, declară filosoful de la Păltiniș. Măsura nu înseamnă să te resemnezi că nu ai munți prea înalți, istorie prea falnică, sau că ai oameni „cum dă Dumnezeu pe aici". [3. p. 122] Măsura românului e în nemăsurat. Este măsura lui

Brâncuși, care știe să reducă la scara omului Infinitul, este măsura lui Eminescu, care în câte un vers îți închide ca într-o scoică, toată povestea omului, de la spaima originară la marile încremeniri în state, creații de artă și construcții ale gândirii. Măsura românească este cea a unui Cioran, care în concentrarea unui aforism sau în rigoarea unui paradox știe să spună mai mult decât șaptezeci și două de tratate ale marilor specialiști în materie de istorie a vieții spirituale omenești. Măsura de care se vorbește ca fiind caracteristică românului este de alt fel, una în real, pe când românii trăiesc în posibil, declară Noica. Posibilul românesc se manifestă „sub semnul lui Cantemir, sub semnul structurilor în lemn din Maramureș sau sub semnul lui „are să fie„ din cugetul și vorbirea noastră". [3, p.124]

Concluzia lui Noica este că modelul Cantemir a evoluat de la polihistiorismul creator, la lăutărismul a toate stimulator și la anti-lăutărismul a toate negator, până și la negarea valorii culturii românești în general. Acest fenomen îl observăm cu ușurință și în peisajul culturii românești contemporane la distanța de patru decenii de la apariția studiilor lui Constantin Noica despre modelul cultural Cantemir.

9. Modelul ontologic în filosofia lui Constantin Noica

Modelul ontologic apare în filosofia lui Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei* (1978), fiind elaborat apoi în detaliu în *Devenirea întru ființă* (1981). Aplicațiile modelului vor naște *Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978) și *Despărțirea de Goethe* (1976), pentru ca la sfârșit, o expresie ultimă a modelului ontologic s-o descoperim în *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986).

În *Rostirea filosofică românească,* Noica se întreabă: „Pot oare, românii să adauge ceva la concepția tradițională – cea occidentală - despre ființă? Dacă da, ce anume, de vreme ce noi nu avem încă o concepție explicită, temeinic elaborată despre ființă. Avem, cel puțin, afirmă Noica, un sentiment al ființei, o simțire a ființei ce nu e de găsit la alte comunități. Altfel spus, dacă românii n-au gândit niciodată în chip explicit ființa, în schimb au simțit-o într-un fel propriu, care este numai al lor. Acest fel propriu de a simți ființa se manifestă, împreună cu întreaga vastitate a comunității românești, la nivelul limbii. Limba este locul unde simțirea, care nu este altceva decât gândirea difuză a unei națiuni, adică sentimentul neridicat încă la limpezimea conceptului, iese la iveală. Dacă cercetăm îndeaproape limba română vom fi întâmpinați de o prepoziție vrednică de toată atenția filosofică, și anume prepoziția *întru. Întru* este felul românesc de a resimți ființa. În prepoziția *întru* stă

închisă o experiență românească cu privire la ființă, ce așteaptă să fie teoretizată. *Întru,* postulează Noica, este o închidere ce se deschide și totodată „limitația ce nu limitează". Dacă n-ar fi decât o prepoziție, sa-r putea spune că *întru* este un sistem de filosofie". [30, p.41] Prepoziția *întru* echivalează cu o întrebare, a cărei iscusință interogativă depinde mai degrabă de lucrurile vizate. Lucrurile dăruiesc întrebării o diversitate de evenimente pe care întrebarea le poate declanșa. Aceste evenimente, numite și funcții, sunt în număr de șase, fiecare în parte constituind un mod de a clinti, de a disloca realitatea. Ele sunt: 1) suspendarea realității, 2) dublarea realității prin oglindirea ei, 3) negarea realității, 4) organizarea nedeterminării realității, 5) instituirea realității și 6) redresarea realității ca sporire a ei.

Aceste șase funcții sunt exemplificate de filosof prin șase modulații ale verbul *a fi:* 1) n-a fost să fie - ce corespunde ființei neîmplinite; 2) era să fie – ce corespunde ființei suspendate; 3) va fi fiind - ce corespunde ființei eventuale; 4) ar fi să fie - ce corespunde ființei posibile; 5) este să fie - ce corespunde intrării în ființă; 6) a fost să fie - ce corespunde ființei săvârșite [30, p.52]. Concluzia de căpătâi ce reiese din cele șase modulații ale lui *a fi* este că sentimentul românesc al ființei nu corespunde unei ființe monolitice, unei instanțe absolute, în numele căreia un lucru ori este, ori nu este. La români, dihotomia *a fi - a nu fi* nu epuizează treptele ființei, gradele ei. Tocmai în asta stă felul specific românesc de a simți ființa, și anume în faptul că ființa are grade de împlinire în sânul realității. De aceea, chiar și fără o prezență reală, un lucru sau o făptură pot să existe pentru simplul fapt că ele au fost să fie sau n-au fost să fie, cum tot atât de bine vor fi fiind, dacă nu cumva sunt să fie chiar acum, prinzând ființa. Pe scurt, ființa 1a români este eterogenă, diversă.

Din prepoziția *întru* și din modulațiile ființei se poate desprinde o structură ordonată a ființei. Această structură este tocmai modelul ontologic I - D - G (individual - determinații - general). Individualul ca real sau lucruri își dă determinații care tind spre general.[33, p.270]

Ceva individual își dă determinații, care, formând un câmp *în jurul* individualului, va efectua o conversiune către ceva de ordin general. Modelul nu este însă static, ci dinamic, căci individualul nu e ceva gata configurat de la început, iar generalul, la fel nu e ceva gata făcut, spre care individualul s-ar putea îndrepta fără greș. Generalul, spre care se deschide individualul, este ceva care poate să nu fie, dar care totuși este, prin simpla deschidere a individualului. Generalul este ca orizontul unui drum, orizont care se clădește pe măsură ce drumul se croiește către

el. Fără strângerea laolaltă a celor trei termeni ai modelului, ființa nu se va împlini. Noica ilustrează neîmplinirea modelului prin poemul *Luceafărul*, unde ființa nu se împlinește din cauza vicisitudinilor generalului, și prin basmul *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte,* unde modelul nu se saturează din pricina vicisitudinilor determinațiilor.

Filosoful dezvoltă conceptul de model ontologic în *Tratatul de ontologie*. Modelul, de îndată ce s-a împlinit, trebuie să fie la rândul lui prins în ceva de ordin general. Acest ceva este *arheul*, un termen eminescian. Arheul este ceea ce Noica va numi în *Tratatul de ontologie* ființa de a doua instanță, elementul. [33, p.329] Cu funcțiile întrebării, cu modulațiile lui a fi, cu împlinirile și neîmplinirile modelului, ființa a fost surprinsă în procesualitatea ei. Și nici un alt cuvânt nu poate exprima mai bine ființa ca proces decât prepoziția *întru*. Prin caracteristicile prepoziției *întru,* simțirea românească, constată Noica, izbutește ceea ce nu reușiseră la vremea lor filosofia greacă – cea a ființei – și nici filosofia germană - cea a devenirii și spiritului - , și anume să pună laolaltă ființa și devenirea. Prepoziția *întru* reușește prin cele patru trăsături ale ei să facă inteligibilă îngânarea ființei cu devenirea. Nu devenire și ființă, ci *devenire întru ființă.* [33, p.374]

Dacă în *Sentimentul românesc al ființei* Noica întreprinde pentru întâia oară o construcție a modelului ontologic, cartea *Șase maladii ale spiritului contemporan* publicată în același an, 1978, oferă cititorului, tot pentru prima dată, prilejul de a vedea acest model în acțiune. Cartea este o privire speculativă aruncată de Noica asupra omului și lumii sale, privire care, înarmată cu modelul I-D-G, încearcă să cuprindă întreaga existență umană, izbutind reducerea diversității la unitate, și preschimbarea dezordinii haotice ce răvășește lumea omului, într-o ordine trainică.

În om, ca în orice lucru sau făptură, ființa tinde să se împlinească, adică tinde să fie prezentă cu toți cei trei termeni ai modelului său. Cum însă această ipostază a ființei împlinite este extrem de rară, se poate spune că în om precumpănesc situațiile în care ființa nu se împlinește. Neîmplinirea constă în faptul că, dintre cei trei termeni, unul lipsește. [34, p.9] Această lipsă, departe de a fi una accidentală, este una constituțională, ținând de temelia existențială a omului. Ea alcătuiește omul și, mai mult, hotărăște orientarea spirituală a omului în lume. Ca precaritate ontologică, această carență constituțională poate fi socotită o maladie a ființei umane**.** Ceea ce este straniu cu această maladie este că, în primul rând, dintre toate bolile, ea e singura care nu dăunează celui bolnav, ba dimpotrivă, în loc să invalideze,

ea conferă nebănuite puteri unui suferind. Astfel spus, orice maladie ontică este o boală care te întărește cu atât mai mult cu cât suferi mai tare de ea. În al doilea rând, ceea ce este straniu e faptul că în cazul maladiilor spirituale nu poate fi vorba de o terapie sau de o vindecare propriu-zisă. Bolile ontice sunt incurabile. Mai mult, spre deosebire de opinia îndeobște împărtășită că o boală diagnosticată e pe jumătate vindecată, în cazul acestor maladii, conștientizarea lor nu numai că nu este un pas spre tămăduire, ci, dimpotrivă, este un avânt în plus spre sporirea ei. Luciditatea, pe seama căreia omul ia cunoștință de boala sa, este direct răspunzătoare de o progresivă îmbolnăvire. În al treilea rând, ceea ce este straniu în privința bolilor ontice este că ele nu afectează trupul sau sufletul, ci numai spiritul. Poți fi pe de-a-ntregul teafăr trupește, poți fi în totalitate nevătămat sufletește, și, în același timp, poți să suferi cumplit de o boală și mai adâncă, cea a spiritului. Bolile ontice sunt maladii spirituale. Se întâlnește cu acest prilej în filosofia lui Noica tripartiția constituțională a omului - trup, suflet și spirit. Dacă despre o patologie somatică, precum și despre una psihică vorbesc medicii, în schimb, despre o patologie spirituală, a omului bolnav în duhul său, nu poate vorbi decât filosofia.

Tabloul patologic al spiritului uman conține șase maladii, fiecare maladie reflectând o precaritate ontologică.

Cea dintâi maladie a spiritului (notată I-D) este de a nu avea, pentru o realitate individuală și pentru determinațiile ei, ceva de ordin general. La om este vorba de *catholită* de la grecescul *Katholou* (general). Ca exemplu de oameni suferind de catholită, dar neavând conștiința bolii lor, întâlnim pe Fiul risipitor, Don Juan, Napoleon, pentru ca din rândul celor care sunt conștienți de maladia *catholitei*, Noica să numească pe Kierkegaard și Nietzsche. [34, p.33-51]

Cea de-a doua maladie a spiritului (notată D-G) este de a nu avea, pentru determinații ce se prind în general, o realitate individuală. La om *todetita,* de la termenul grecesc *todeti* (acest lucru anume) se manifestă la Goethe, în ipostaza lui teosofică, a suferit de această maladie și Sfântul Augustin, în perioada lui maniheistă. Idealismul tânărului, care, în clipa iubirii, se consacră unui sens general al iubirii, ține tot de todetită. [34, p.52-69]

Cea de-a treia maladie (notată G-I) este de a nu avea pentru ceva de ordin general, care a căpătat o întruchipare individuală, determinații potrivite. Lucrurile s-au împlinit, în principiu, dar nu sunt cu adevărat. La om, *horetita,* de la termenul grecesc *horos* (determinație). Horetita cunoaște o formă acută, în cazul lui Don

Quijote, Faust sau al lui Zarathustra, din cartea omonimă a lui Nietzsche, și o formă cronică, de care suferă îngerii în lumea celestă, Ludovic al XIV-lea în lumea istoriei și Pygmalion în cea mitologică. [34, p.70-85]

A patra maladie (notată I-G) este cea în care lipsesc, pentru ceva individual care s-a ridicat la general, determinații anumite. Este vorba de *ahoretie* și, cu această boală, intrăm în zona celor trei maladii ale lucidității. Acum se poate vorbi de un refuz conștient al unuia dintre cei trei termeni. Ahoretia se regăsește în piesa lui Beckett*, Așteptându-l pe Godot,* în epopeea *Bhăgăvad Gita, în mate*matică, tot așa cum de ahoretie a suferit stoicul Marc Aureliu, sau suferă azi asceții și extaticii. [34, p.86-108]

A cincea maladie (notată G-D) este de a nu avea pentru un general ce s-a specificat prin determinații variate, o realitate individuală. La om *atodetia,* maladie de care au suferit Platon și Kant. [34, p.109-129]

A șasea maladie (notată D-I) este cea în care determinațiile, concentrate într-o realitate individuală, nu au siguranța generalului. La om, *acatholia,* care se regăsește din plin în ipoteza civilizației. [34, p.133-154]

Dintre cele șase maladii ce alcătuiesc tabloul patologiei spirituale, trei încearcă în mod deosebit și spiritul românesc. Este vorba de catholită și todetită, de care românii suferă fără voie, și ahoretia, de care spiritul românesc suferă cu voie. Pentru ahoretia de care românii suferă în mod deliberat, Noica se oferă pe el însuși ca exemplu. [34, p.155-174]

Modelul ontologic joacă nu numai rolul temei de început, prin care ființa se propune pe sine ca scop al lumii, ci și pe cel de structură lăuntrică a ființei. Categoriile modelului sunt în număr de trei, ele alcătuind cei trei termeni, pe seama cărora se încheagă modelul - individual, determinații, general (I-D-G). Modelul își face simțită prezența pretutindeni, chiar și acolo unde nu se poate vorbi cu deplină îndreptățire de ființă. Modelul este, de fapt, o diagramă ontică, prin care năzuința spre ființă a tuturor lucrurilor și făpturilor devine efectivă. Modelul se regăsește în toate nivelurile ființei (așa cum tema înlănțuirii dialectice se regăsește pe fiecare treaptă a procesului dialectic), Noica izbutind astfel să separe existența (preființa) de ființă.

Nu tot ceea ce există este. Nu sunt cu adevărat decât lucrurile sau făpturile în care modelul s-a împlinit, adică în care modelul apare cu toți cei trei termeni strânși laolaltă. Lucrurile și oamenii, în care modelul ontologic nu s-a împlinit, nu sunt, ci doar există. Dar existând doar, în ele se simte o năzuință spre ființă, căci ființa învăluie existența. Năzuința spre ființă, adică devenirea întru ființă stă în faptul că

modelul ființei își face încercarea de fiecare dată în fiecare lucru, oricât de umil și insignifiant ar fi acesta. „Trebuie să ai îndurare pentru cele neînsemnate ca să le vezi însemnarea“, va scrie Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes.* Că e vorba de piatră sau de vultur, de floare sau de om, ființa își face încercarea cu fiecare în parte. Această încercare fără istov a ființei, ce dă de fapt devenirea întru ființă a tuturor lucrurilor, constă în situația privilegiată a *închiderii ce se deschide*". [29, p.334] Ea este o situație logică, fiind totodată una ontică. Dacă n-ar fi închiderea ce se deschide, din haos nu s-ar desprinde niciodată acea ființă slăbită a precarității ontologice. Închiderea ce se deschide este răspunzătoare de ivirea în sânul haosului a germenilor de ființă, germeni pe seama cărora modelul se va împlini. Această situație va fi numită în *Scrisori despre logica lui Hermes* holomer*,* o *unitate* în care nu numai partea este în întreg, ci și întregul în parte. [33, p.437] *Holomer*-ul, spune Noica, este o unitate sintetică, dar nu pentru că ar fi rezultatul unei sinteze, a vreunei puneri laolaltă a două elemente deja constituite, ci pentru că ea conține o tensiune internă între individual și general. Sintetică fiind, unitatea numită holomer este și de la sine activă, disociindu-se în individual și general. [33, p. 437]

Modelul ontologic (I-D-G) poate lua mai multe chipuri, dintre care cel mai comun este cel al silogismului. În silogism apar toți cei trei termeni ai modelului ontologic. Silogismul reprezintă așadar o formație logică saturată în care ființa se împlinește.

10. Valorificarea filosofiei românești contemporane în Republica Moldova

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 circulaseră 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. 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* . Abia în 2001 la editura Prut Internațional apare *Filosofie*. *Manual pentru clasa a XII-a* cu un compartiment consacrat filosofiei românești.

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, 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. 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. 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, 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, *Mircea Eliade. Mit și Simbol*, 1996, *Mircea Eliade - „o nouă legendă a secolelor".* Chișinău, 1998. 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. 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 Bobână, Victor Cirimpei, Svetlana Coandă ș.a.

În 1999 Tamara Ciuhrii-Moraru publică studiul *Filosofia culturii: Teorii și contribuții românești*, 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-XVII: *Din istoria gândirii filosofice românești: semnificația filosofică a operelor lui Gr.Ureche, M.Costin, I.Neculce: aspecte ontologice și gnoseologice*. Reflectarea evoluției gândirii juridice românești iluministe constituie obiectul de studiu al lui Dumitru Grama în monografia *Tendințele evoluției doctrinelor juridice în Moldova (1774-1859)*. 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*. În monografia fundamentală *Valori filosofice naționale în context european* (Chișinău, 2003), urmărind raporturile dintre filosofia românească și filosofia europeană, autoarea Svetlana Coandă evidențiază valențele originale în opera filosofică a lui B. P. Hasdeu, 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 Bobână *Umanismul în cultura românească din secolul al XVII-lea – începutul sec. al XVIII-lea* .

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 Lupașcu – un om pentru mileniul III* cu participarea unor personalități importante din comunitatea filosofică europeană și românească, printre care filosofii 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 Stănciulescu, 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*. 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)*, din România participând Petru Ioan și Theodor Codreanu.

Scriitoarea Miroslava Metleaeva, în 2012, a tradus și editat în limba rusă lucrarea lui C.Noica *Șase maladii ale spiritului contemporan* (*Шесть болезней совеменной духовности*). 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.

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: Bobână, Gheorghe. *Istoria filosofiei românești. I-III.* Chișinău: UnAȘM, 2017-2019. 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 emisiunii 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", 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.

Referințe bibliografice

1. Boldur, Alexandru V. *Țărănismul. Contribuții la formarea unei ideologii social-politice noi*. Extras din revista „Viața Basarabiei", 1934, nr.1-10. Chișinău: Tipografia Tiparul Moldovenesc, 1934.
2. Cantemir, Dimitrie. *Descrierea Moldovei*. Traducere de Petre Pandrea. Postfață și bibliografie de Magdalena Popescu. București: Editura Minerva, 1976.
3. Cantemir, Dimitrie. *Scrisoarea Moldovei*. Cu trei cuvinte introductive de George Călinescu, Lucian Blaga, Constantin Noica. Ediție îngrijită de Constantin Barbu. Craiova: Editura SITECH, 2008.
4. Cazan Gh.Al. *Dincoace de Maiorescu. C.Rădulescu Motru, P.P.Negulescu, Ion Petrovici.* București: Editura Agerpress Typo, 2004.
5. Chicu, Vasile. *Cunoașterea satului*. "Viața Basarabiei", 1940, nr.4.
6. Chicu, Vasile. *Din datele unui neoumanism.* - „Viața Basarabiei", 1939, nr.5
7. Chicu, Vasile. *Războiul*. „Viața Basarabiei, 1939, nr.11-12.
8. Cioran, Emil. *Schimbarea la față a României*. București: Editura Humanitas, 1990.
9. Culianu. Ioan Petru. *Mircea Eliade*. Ediția a II-a revăzută. Traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu. Cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o Postfață de Sorin Antohi. București: Editura Nemira, 1998.
10. Diaconu, Marin. *Un model ontologic al omului românesc*. Introducere la ediția: Mircea Vulcănescu *Dimensiunea românească a existenței*. București: Editura Fundației Culturale Române, 1991.

11. Diaconu, Florica, Diaconu Marin. *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica. Introducere prin concepte.* București: Editura Univers Enciclopedic, 2004.
12. *Dicționarul operelor filosofice românești.* Coordonator general Ion Ianoși. București: Editura Humanitas, 1997.
13. Duică, Bogdan. *Viața șl opera întâiului țărănist român Ion Brad*, Craiova, 1922.
14. Eliade, Mircea. *Profetism românesc*. București, Editura *Roza Vânturilor*, 1990, vol.I
15. Eliade, Mircea, *Texte „legionare" și despre „românism".* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001.
16. Eliade, Mircea. *Istoria credințelor și ideilor religioase. Traducere din limba franceză de Cezar Baltag. Chișinău: Editura Universitas, 1992.*
17. Eliade, Mircea. *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*. Traducere de Cezar Baltag. București: Editura Humanitas, 1994.
18. Fay, Ștefan J. *Sokrateion sau mărturie pentru un om*. București: Humanitas, 1991.
19. Georgiu, Grigore. *Istoria culturii române moderne*. București: Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Oglivy" –SNSPA, 2000.
20. Halippa, Pan.. *Un Cuvânt înainte.* „Viața Basarabiei", 1932, nr.1.
21. *Istoria filosofiei românești.* Vol.II. București: Editura Academiei, 1980.
22. Lungu, Traian.*Viața politică în România la sfârșitul secolului al XIX-lea (1889-1900).* București: Editura politică, 1967.
23. Meniuc George. *Personalitate și creație*. „Viața Basarabiei", 1939, nr.6.
24. Mușat, Mircea. Ardeleanu, Ion. *Viața politică în România. 1918-1921.* Ediția a II-a completată. București: Editura politică, 1976.
25. Neaga, Vladimir. *Evoluția noțiunii de inconștient în psihologia modernă.* „Viața Basarabiei", 1934, nr.10.
26. Neaga. Vladimir. *Spre noi forme de viață românească*. „Viața Basarabiei", 1938, nr.1-2.
27. Noica, Constantin. *Amintiri despre Mircea Vulcănescu.* În: Vulcănescu Mircea. *Către ființa spiritualității românești.* Vol.I. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*. București: Editura Eminescu, 1996.
28. Noica, Constantin. *Modelul cultural european*. București, Editura Humanitas, 1993.
29. Noica, Constantin. *Jurnal de idei. București, Editura Humanitas, 1990,*
30. Noica, Constantin. *Rostirea filosofică românească.* București: Editura Științifică, 1970
31. Noica, Constantin. *Istoricitate și eternitate. Repere pentru o istorie a culturii românești*. București: Editura Capricorn, 1989.
32. Noica, Constantin. *Modelul Cantemir în cultura noastră sau memoriu către Cel de Sus asupra situației spiritului în cele trei țări românești*. București: Editura ATHENA, 1995.
33. Noica, Constantin. *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes.* Studiu introductiv Sorin Lavric. București: Editura Humanitas, 1998.
34. Noica, Constantin. *Șase maladii ale spiritului contemporan.* București: Editura Humanitas, 1997.
35. Noica, Constantin. *Pagini despre sufletul românesc.* București: Editura Humanitas, 1990.

36. Ornea Z. *Viața lui C. Stere*. Vol.II. București: Editura Cartea Românească, 1991.
37. Rădulescu-Motru C. *Scrieri politice*. București: Editura Nemira, 1998.
38. Rădulescu-Motru C. *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități.* București, 1992.
39. Rădulescu-Motru C. *Ideologia Statului român.* București: Editura Bucovina, 1934.
40. Rădulescu-Motru, C. *Timp și Destin*. În C. Rădulescu-Motru *Opere alese*. Vol. 2. București: Editura Academiei Române, 2006.
41. Ralea, Mihai. *Constantin Stere*. În *Scrieri*. Volumul 5. București: Editura Minerva, 1988.
42. Stere, Constantin. *Social-democratism sau poporanism?* În Constantin Stere. *Documentări politice.* Editor Iurie Colesnic. Chișinău: Editura Muzeum, 2002.
43. Stere, Constantin. *Scrieri. V. În viață, în literatură*…Ediție îngrijită și note de Vasile Badiu. Chișinău: Editura Hiperion, 1991.
44. Stere, Constantin. *Partidul Țărănesc din Basarabia și acțiunea lui politică.* Iași, 1921.
45. Schifirineț Constantin. *Filosofie românească în spațiul public. Modernitate și europenizare.* București: Editura Tritonic, 2012.
46. Vedinaș Traian. *Proiecte și paradigme în gândirea socială românească.* 1848-2000. Cluj-Napoca: Editura Diotima, 2004.
47. Vlăduțescu, Gheorghe. *Neconvențional despre filosofia românească*. București: Editura Paideia, 2003.
48. Vulcănescu Mircea. *Către ființa spiritualității românești.* Vol.III. *Dimensiunea românească a existenței*. București: Editura Eminescu, 1996.
49. Vulcănescu, Mircea. *Spiritualitate*. În Mircea Vulcănescu. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței* (vol.I). București: Editura Eminescu, 1996.
50. Zavitchi M. *Individualismul uman în epoca contemporană.* „Viața Basarabiei", 1939.

CONCEPȚII ESTETICO-SPIRITUALE ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ LA INTERSECȚIA SEC. XIX-XX

dr. în filosofie, Lidia TROIANOWSKI

Modernizarea procesele și efectele ei asupra culturii tradiționale a constituit subiect de abordări constante de-a lungul timpului, provocând și abordând un număr serios de probleme ce vizează în mare dinamica socioculturală și în particular cele de ordin estetic, artistic, proprii spațiului românesc. Confruntările ideatice care au marcat spiritualitatea românească prin copioase polemici manifeste deceniilor de la intersecția sec. XIX-XX nu lasă indiferent niciuna din personalitățile eminente ale culturii naționale: T. Maiorescu, B.P.Hașdeu, E. Lovinescu, N. Iorga, G. Ibrăilenu, C. Stere, C. Dobrogeanu –Gherea ș.a. Constatăm, deși aceste confruntări, polemici se desfășoară sub diferite generice sau titulaturi, important este că în mare ele pot fi substituite și reunite sub calificativul *forme fără fond* care înglobează problematica ce elucidează tendințele, provocările, efectele, riscurile și problemele cu privire de aspirațiile de modernizare, dispozițiile integraționiste a poporului român și căile, principiile și valorile pe care și le asumă în calea acestui parcurs. Sub același generic *forme fără fond* numai că din perspectiva estetico-artistică sunt abordate un spectru larg de probleme ce vizează autonomia artei și artistului, critica estetismului pur; caracterul angajat al artei și artistului, rolul și locul artei în societate, funcțiile artei, minciuna și adevărul în artă, arta cu caracter militant ș.a. alături de care se pronunță cele mai de seamă personalități ale culturii românești. Am decis să apelăm la o astfel de formulă de abordare a problemei impulsionați de lucrarea lui M. Călinescu *Cinci fețe ale modernității* în care explică modernitatea ca epoca în curs de dezvoltate constituită din cinci paradigme: decadența, avangarda, kitschul, modernismul și postmodernismul, în cazul concret cercetările noastre se vor axa doar pe primele două. Accentuăm că, de fapt, modernismul reprezintă dezvoltarea artei și a gustului ei „este componenta formatoare a capitalului simbolic...care își delimitează perioada de formare la sfârșitul sec. XIX și XX, translând din lumea artistică în cea social-politică o serie de mode și modele, unindu-le sub impulsul de a instaura noutatea cu orice preț...”[1]

Oportună mențiunea, problema modernizării rămâne în topul subiectelor care focalizează interesul lumii intelectuale din spațiul național mai mult de două secole, de aceea este simplu să ne dăm seama de caracterul acelor confruntări ideatice care au periclitat cultura românească în procesul de trecere către societatea industrială de la cea agrară, or „trecerea spre epoca modernă se situează dincolo de veacul fanariot"[2]. Prin urmare, putem constată că procesul de tranziție a culturii românești spre modernitate se realizează „în toată amploarea ei"[3] în prima jumătate a sec. al XIX-lea. Atât cadrul istoric al tranziției către modernitate, cât și procesele, tendințele manifeste traduse în evenimente și idei ce vizează viața social-politică și culturală a națiunii din acest segment temporal (prima jumătate a sec.al XIX-lea) simbolic legat de Mișcarea Pașoptistă și Școala din Ardeal a constituit subiect pentru multiple și complexe reflecții și investigații.[4]. Cercetări care au gravitat în jurul sensurilor și imaginii modernității, i-au permis lui M. Călinescu să desemneze două concepte de modernitate pe care le atestă ca incompatibile ideologic – istoric și artistic. Ideile pe marginea acestui aspect sunt clare și argumentate: „ …în cursul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, a apărut o sciziune ireversibilă între modernitate în sens de etapa în istoria civilizației occidentale – rod al progresului științific și tehnologic, al revoluției industriale, al valului de schimbări economice și sociale produse de capitalism – și modernitate în sens de concept estetic. De atunci, relațiile dintre cele două modernități au fost în mod ireductibil ostile, permițând însă si chiar stimulând o diversitate de influențe reciproce, cu toata furia lor de a se distruge una pe cealaltă […] ceea ce definește modernitatea culturală este respingerea deschisă a modernității burgheze, pasiunea ei negativă si devoratoare "[5].

De fapt, modernizarea este o problemă ce vizează dinamica socioculturală a întregii lumi, iar teoriile despre procesele modernizării includ concepții cu privire evoluția de la societatea agrară la ce industrială și de la cea industrială la cea postindustrială, în sec. XX compartimentul enunțat fiind completat cu un număr considerabil de concepții cu caracter futurologic și de diagnosticare și pronosticare (Weber M. P. Berger A. Comte, E. Durkheim, A.Giddens, A.Peccei, U.Beck, Z.Baumann etc). Nu ne propunem să elucidăm maniera în care clasicii explică procesele și mecanismele evoluției sociale. Elucidăm că în lucrările lor sunt evidențiate câteva tipuri de modernizare: endogenă /organică și exogenă (neorganică), ultima mai este nominalizată ca westernizare. Până a clarifica deosebirile dintre cele două tipuri de modernizare - endogen și exogen, precizăm, însuși procesul la care replicăm –

modernizarea, se configurează ca trecerea de la societatea arhaică/ tradițională, pe care o mai specificăm ca preindustrială, la societatea industrială, una dezvoltată ca efect al rezultatelor PTȘ, al transformărilor social structurale și a sistemelor valorice și normative. În aceeași ordine de idei, subliniem, că însuși conceptul de modernizare înglobează un spectru larg de esență stilistică, pe acest temei el poate fi utilizat pentru identificarea efortului țărilor slab dezvoltate în vederea racordării la valorile, modelele, principiile și standardele celor bogate (occidentale), situație particulară și pentru cultura națională de-a lungul a două secole, cu excepția modificării parțiale a vectorului care corelează dinamica socioculturală. Prin acest termen, pe care îl atestăm sinonimic noțiunii de contemporaneitate (*modernity*), subînțelegem întreaga totalitate de transformări manifeste politicii, economiei, culturii care au debutul în sec XVI în Occident și care azi au atins apogeul dezvoltării. Conceptul de modernizare mai este identificat, după cum deja am desemnat mai sus, că procesul de transformare a societății tradiționale în societatea industrială (prin analogie, societatea industrială prevalează asupra celei tradiționale prin caracterul dezvoltat al industriei și tehnicii). Azi, din înălțimea sec.al XXI, consemnăm că societatea modernă a cunoscut trei etape de dezvoltare: a. tradițională, în care factorul dezvoltării rezidă în agricultură; b. industrială –factorul dezvoltării este industria; c. postindustrială – catalizator al dinamicii este informația. Cât privește cele două tipuri de modernizare endogenă și exogenă, subliniem, pentru primul tip de modernizare sunt particulare transformările culturale spontane provocate de factorii interni (*endon* - intern). Pentru genul de modernizare endogenă alături de caracterul spontan și sincronic al proceselor care la rândul lor sunt manifestare a dezvoltării organice, transformările în spațiul cultural spiritual preceda pe cele din domeniul economic, politic și social. Exemplu de modernizare endogen, atestăm pentru Anglia și Franța. Al doilea tip de modernizare exogenă, care este complementară și spațiului național, se caracterizează prin tendințe de imitare, aspirații de racordare la valorile și modelele țărilor mai dezvoltate, în cazul concret ale celor din Occident, este un tip de modernizare neorganic, secundar, un fel de modernizare subordonată (M. Levy). În cazul modernizării exogene dezvoltarea se realizează de sus în jos, mai întâi reformele vizează domeniul economiei și politicii, ele se desfășoară sub impulsurile din exterior, având modele pe cele ale țârilor care au acces deja pe calea modernizării. În lucrarea *Modernizarea și structura societăților: un cadou pentru relațiile internaționale* cercetătorul M. Levy dezbate aspectele care au constituit fundamentul criticilor și

iritațiilor lui T. Maiorescu, M. Kogălniceanu și G. Ibrăileanu, cunoscute sub genericul *forme fără fond*. În teoria sa despre modernizarea tardivă M. Levi demonstrează argumentat că deși elementele vieții moderne se adoptă și implementează în mediul patriarhal al societăților tradiționale, în cazul nostru spațiul național, aceste elemente au mai repede un impact negativ, deoarece ele produc haos în structurile societale, și nu o apropie nici cu un pas de industrializare. Aceeași situație de dezordine și reticență sunt înregistrate în alte domenii, instituții ale societății în urma încercărilor de altoire artificială a modelelor și elementelor străine, chiar cu condiția că sunt net superioare celor patriarhale. Pe aceeași undă ideatică se prezintă și aserțiunile lui G. Almond, expert în științele politice, care afirmă că modernizarea exogenă conduce la apariția în culturile tradiționale a unui vădit efect cvasi, care se transformă în trăsătură indispensabila și manifestă a instituțiilor sociale – cvasiparlament, cvasipartid, cavasipiață. În cazul spațiului național, T. Maiorescu[6] vine cu completări alături de aserțiunile lui G. Almond în raport cu inovațiile și lipsa de logică în procesul de adoptare și implementare a lor în structurile sociale în vorbește despre un gen de cvasijurnalism, cvasijustiție, cvasiștiință. M. Kogălniceanu, G. Ibrăileanu, B.P. Hașdeu E. Lovinescu, N. Iorga în retorca cu privire la parcursul de modernizare atestă situații similare atât în literatură cât și în artă. Idei pe care le atestăm comune cu cele dezvoltate de către T. Maiorescu M. Kogălniceanu, G. Ibrăileanu, B.P. Hașdeu, E. Lovinescu, N. Iorga ș.a. despre impactul dintre cultura patriarhală și cea postindustrială excerptăm și din concepțiile lui G. Almond: ” Iraționalismul, paradoxalul și spontaneitatea sunt trăsăturile caracteristice ale societății, care se formează prin coliziunea dintre cultura occidentală rațională și cea locală tradițională”[7].

Abordând problema modernizării, una destul de sensibilă și atunci când T.Maiorescu, C, Dobrogeanu –Gherea, M. Eminescu, Rădulescu-Motru își înșirau părerile cu privire la procesele ce periclitau cultura romanescă și azi când încercăm să ne păstrăm valorile și tradițiile de procesele integraționiste, evidențiem nume de teoreticieni care au încercat să testeze subiectul modernizării din mai multe perspective, fapt care nu numai că facilitează o înțelegere corectă a proceselor cu care s-a confruntat societatea românească, dar și determină atitudini echilibrate față fenomenele și efectele, problemele și riscurile pe care nu le comportă prezentul, fără a ne priva de posibilitatea trasării unor planuri în raport cu viitorul țării și poporului. Printre numele de referință ale cercătorilor preocupați de probleme modernizării

menționăm pe O. Spengler (*Declinul Occidentului*), A. Toynbee (*Civilizația în fața istoriei*) C. Levi-Strauss (*Antropologia și problemele lumii moderne*), S. Huntington (*Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*), F. Fukuyama (*Sfârșitul istoriei și ultimul om Paideia*). Nu putem să nu evidențiem lucrarea care a avut un impact serios asupra teoriei modernizării *Etapele creșterii economice* semnată de W. Rostow. Înainte de a trece în revistă cele cinci etape pe care inițial sociologul american le argumentează ca obligatorii pentru dinamica oricărei societăți, consemnăm că 11 ani mai târziu, cele cinci etape sunt completate cu încă una, lucru pe care W. Rostow îl realizează în lucrarea *Politica și etapele creșterii.* Într-o manieră care nu se revendică hotărât de la ideile cu privire la etapele de dezvoltare a societății proprii concepțiilor lui H. Spencer (*Bazele sociologiei*), O. Comte (*Curs de filosofie pozitivă*) și K. Marx (*Critica economiei politice*), W. Rostow susține că parcursul dinamicii pentru toate culturile rămâne neschimbat, o țară nu poate să treacă prin etapele stabilite într-o ordine inversă, s-au să depășească vreo etapă. Autorul a instrumentat foarte corect anumite date, evenimente proprii dezvoltării diferitor țări și demonstrează caracterul individual pentru fiecare societate, cultură. Tot el admite că una și aceeași etapă de dezvoltare pentru diferite țări pate să cuprindă distincte segmente temporale. Prin urmare, cele șase etape obligatorii de dezvoltare a oricărei societăți sunt expuse de către teoretician în următoarea formulă:

1. etapa tradițională - producție agrară, structură socială ierarhică, nivelul științei nedezvoltat (Rosow îl identifică ca *prenewtonian*);

2. etapa de tranziție - se creează premise de trecere către un nou tip de societate bazată pe evoluția industrială (Rostow evidențiază următoarele așa-numite premise - edificarea statului centralizat, creșterea rolului ideii naționale/naționalismul, creșterea productivității sistemului agrar, apariția genului de antreprenori);

3. etapa ascensiunii – este concepută că epoca revoluției industriale, transformări manifeste la nivelul metodelor de producție, dinamica vădită în domeniul industriilor;

4. epoca maturității – proprie pentru societatea industrială, manifestă prin creșterea populației urbane, a rolului tehnicii și științei, se acordă atenție importanței forței de muncă calificată;

5. era avansată a consumului de masă (consumarismului) – pentru acest tip de societate, problema consumului devine centrală, lucru făcut în detrimentul sferei

producției, prevalează sfera serviciilor, interes scăzut față de industriile și ramurile economice tradiționale;

6. etapa constantei calității vieții – manifestă prin interesul față de dezvoltarea spirituală a omului[8].

Consemnăm în această ordine de idei momentul că teoriile cu privire la dinamica socială abordată de A. Comte, H. Spencer și K. Marx a fost importantă pentru perceperea și explicarea evenimentelor și fenomenelor proprii culturii românești. Abordări interesante înregistrăm în special alături de teoria lui K. Marx, care, spre deosibire de A. Comte, abordează dinamica socioculturală din aspectul dezvoltării relațiilor de producție, prin urmare, în *Critica economiei politice* elucidează cinci etape de dezvoltarea a societății umane: primitivă, sclavagistă, feudală, capitalistă și comunistă. Subliniem, A. Comte își fundamentează teoria în raport cu perspectiva progresului rațiunii umane, evidențiind trei etape: teleologică (fictivă), metafizică (abstractă) și științifică (pozitivă).Simptomatic faptul, formula înaintată de K. Marx cu privire la tipurile de societate din perspectiva istorică a fost preluată, cu anumite modificări în concepțiile reprezentanților Școlii din Frankfurt: E. Fromm, H. Marcuse, T. Adorno etc., în teoria capitalului cultural dezvoltată de P. Bourdieu, concepția analizei sistemului mondial ale lui I. Wallenstein ș.a. Interes pentru dinamica socială și etapele acesteia atestăm în creația filosofului și politologului american R.Aron (*18 lecții despre societatea industrială; Trei schițe despre epoca industrială*), unul dintre militanții consecvenți ai demersului de dezideologizare a științei lui, a economistului și futurologului J. Galbraith (*Societatea perfectă; Teoria economică și scopul societăț*ii), și, nu în ultimul rând, consemnăm aportul autorului concepției societății postindustriale A. Toffler (*Al treilea val; Șocul viitorului*). Remarcăm, din multitudinea de teorii și concepte pe marginea etapelor de dezvoltare umană în contextul evoluției istorice, la momentul actual cea mai operantă rămâne clasificarea elaborată de A. Toffler. Filosoful american evidențiază trei etape ale dinamicii socioculturale în evoluția istorică: agrară, industrială și postindustrială.

O retrospectivă asupra evoluției fenomenelor și proceselor culturii naționale vine să deconspire că în ultimele două veacuri atestăm constante tensiuni ideatice ce gravitează în jurul sensurilor ideii despre valoarea superlativă a paradigmelor universale ale civilizației occidentale, împrumutate sau implementate în spațiul românesc ca rezultat al tendințelor de modernizare sau, ulterior, de globalizare și integraționiste proprii sf. sec. XX - înc. sec. XXI. Modelele europene ce etalau

democrația, libertatea și egalitatea dintotdeauna au fost atestate ca o șansă naturală de parcurs civilizațional, constituind în permanență un impuls catalizator către dezvoltare, colaborare și cooperare pentru unele culturi mai puțin dezvoltate, ca, de exemplu, cea românească. Un lucru rămâne cert, ca și atunci, adică în sec. XIX, când România accede pe calea modernizării, și azi, în debutul Mileniului III, când cultura națională cade sub impactul globalizării și politicilor integraționiste, sesizăm că atitudinile față de modelele și valorile occidentale sunt distincte. Convingerea că politicile de unificare, omogenizare și vesternizare ale culturilor naționale inevitabil conduc la degradarea tradițiilor și specificului național determină un diapazon larg de poziții față de procesele și tendințele înregistrate, care variază de la simple intenții de ignorare a valorilor și stereotipurilor străine la manifestări critice, rigid concentrate de contracararea valorilor occidentale.

Actualmente, procesul de difuziune culturală, devenit manifest ca unul de „…răspândire a unui item cultural de la locul originii sale spre alte locuri...”[9], sau ca o formă de împrumut al inovațiilor caracteristice unor societăți și implementare, simultan, asimilarea acestora, prin urmare, apare și ca o componentă eminentă a globalizării, care provoacă disensiuni ideatice și atitudini contradictorii în special în raport cu problema estompării hotarelor culturale prin detașarea de la tradiții, valori și stereotipurile identitar-naționale. Plauzibil să decelăm, în mare, evoluția și realizările istorice, în permanență au avut la bază elementul difuziunii culturale, rezultatele căreia erau transmise din generație în generație și din epocă în epocă, însă acestea apar ca un aliaj, rezultat din complexe sinteze ale elementelor culturale. Evaluând rezultatele impactului asupra identității naționale a expansiunii practicilor manifeste ca sateliții globalizării, cum ar fi imperialismul cultural al valorilor occidentale, consemnăm, atât azi, cât și aproape de două sute de ani urmă, când România își asumă parcursul modernizării, dispozițiile față modificările manifeste la nivel cultural-valențial rămân pregnante. Anume acest fapt imprimă actualitate și caracter imperativ importanței promovării și implementării unor proiecte la nivel de stat ce ar viza securitatea și neatârnarea specificului național prin consolidarea suveranității cultural-naționale. Cert faptul, anume cultura care este identificată ca „…lumea dialogului total, rezultatul generării unor relații semnificative între om și lume, procesul imuabil de construire a semnificațiilor existenței umane”[10]; “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”[11]; ” sfera ei include 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”[12] etc., rămâne a fi domeniul cel mai susceptibil în raport cu intențiile de a o coordona și dirija, particulare proiectului globalizării.

Rămâne ineluctabil faptul, opoziția dihotomică *tradiție – modernizare* a constituit stabil punctul vulnerabil în așa-numitul proces de ciocnire a civilizațiilor, moment determinat de tendințele de racordare a culturilor naționale la parcursul de dezvoltare civilizațional european și universal. Deși teoriile civilizaționale au constituit temă de interes pentru N. Danilevski, O. Spengler, A. Toynbee, S. Huntington, totuși se pare că filosoful, sociologul britanic, acerbul critic al concepției europocentristului ne convinge în unul din capitolele lucrării *Civilizația în fața instanței istoriei* că rezultatul ciocnirii dintre două civilizații este extrem de previzibil, cea mai puternică în urma expansiunii ajunge s-o înfeudeze pe cea mai slabă[13]. Cât privește politica de expansiune, aceasta, în opinia autorului monumentalei lucrări *Studiu asupra istoriei*, este o trăsătură intrinsecă a naturii civilizației occidentale, care pretinde prin toate căile accesibile să imprime caracter universal al propriilor valori. Aserțiuni ce nu lasă nici un dubiu alături de conceptul ciocnirea civilizațiilor sunt lansate de politologul american S. Huntington, care la fel de rigid critică Occidentul pentru patronarea practicii imperialismului cultural, însă prețul adevărat al pretențiilor acestora la universalism rezidă în „ipocrizie, morala dublă, jocul în *da* și *nu*”[14], iar scopul spre care aspiră aceste state ” este includerea întregii umanități într-o societate unică și controlul asupra a tot ce există”[15].

T. Maiorescu, N. Iorga, G.Ibrăileanu: eforturi concertate în vederea contracarării influențelor străine

Problema neatârnării culturale și spirituale a stat pe ordine de zi aproape două veacuri, iar mințile cele mai eminente ale spiritului românesc au abordat-o cu insistență, în acest sens teoria *formelor fără fond,* care se configurează ca una cu semnificații culturale, literare, estetice, ideologice, economice și sociologice, o atestăm ca o confruntare dinte valorile naționale și cele occidentale, sau mai simplu, dintre vechi și nou, dintre tradițional și modern. Propunând-ne în calitate de punct de contemplare parcursul de modernizare a societății românești, consemnăm că acesta nu a avut o traiectorie similară organică cu Occidentul, deși eforturile de racordare la

modelele europene, de multe ori exagerată, rămân dovadă incontestabilă. Or, importarea abuzivă a modelelor europene și tendințele de implementare a acestora la specificul național în scopul edificării unui sistem instituțional și dezvoltării culturii învățământului, literaturii și media vine să elucideze discrepanța dintre nivelul de dezvoltare social-economică și culturală dintre spațiul european și cel românesc, mai mult chiar, T. Maiorescu, întemeietorul teoriei formelor fără fond, constată că imbold pentru acceptarea și asimilarea a tot ce ține de valorile occidentale reprezintă dorința neîntemeiată de a demonstra, chiar prin ignorarea adevărului și abandonul bunului simț, faptul că „le suntem egali în nivelul civilizațiunii"[16]. În mod indubitabil, anume tribulațiile de ordin spiritual cu privire la starea social-culturală a societății românești sub impactul procesului de modernizare au dat impuls pentru elaborarea teoriei formelor fără fond. Autorul critică caracterul negativ al intențiilor de importare și implementare a unor reforme gen european care erau absolvite de fundamentul specific național, astfel Maiorescu susține că gravitatea direcției noi e de natură nocivă, pe acest temei, intelectualitatea trebuie să se preocupe de identificarea, studierea și combaterea ei, în caz contrar, impactul acestuia asupra spiritualității va avea consecințe devastatoare. Maniera și modul de acceptare a modelelor și valorilor occidentale au constituit subiect și ax director pentru preocupările ideatice și ale lui M. Eminescu, M. Kogălniceanu, Gh. Asachi, B. P. Hașdeu, C. Dobrogeanu-Gherea, G. Ibrăileanu, E. Lovinescu, C. Stere, N. Iorga ș. a.

Acum un secol spiritualitatea românească avea să fie vitregită odată cu trecerea în neant a celui care prin opera și activitatea sa prodigioasă nu numai că a participat la alcătuirea fizionomiei epocii sale (nu întâmplător este supranumit arhitectul formelor culturii naționale române moderne), dar a lăsat generațiilor următoare un impresionant tezaur spiritual care te cucerește, chiar umilește, prin complexitatea și diversitatea problematicii și domeniilor, prin profunzimea pătrunderii și abordării aspectelor, abilitatea analizelor și sintezelor și, nu în ultimul rând, caracterul original al concepțiilor, multe dintre care, la timpul respectiv, au provocat judicioase disensiuni ideatice, chiar polemice, ce au marcat și influențat în mod incontestabil imaginea culturii naționale la intersecția dintre două secole - XIX-XX, ne referim la Titu Maiorescu. Personalitate complexă, Maiorescu se poziționează prin opera și concepția sa ca un deschizător de drumuri, este considerat creatorul esteticii în cultura națională și animatorul teoriei *formelor fără fond*. Concentrându-ne asupra tribulațiilor lui Maiorescu cu privire la formele fără

fond, remarcăm că, de fapt, fenomenul în cauză se reliefează ca parte indispensabilă a procesului de modernizare a culturii românești, cât privește propriu- zis subiectul dat, a constituit ax director și pentru preocupările ideatice ale lui M. Eminescu, M. Kogălniceanu, Gh. Asachi, B. P. Hașdeu, C. Dobrogeanu-Gherea, G. Ibrăileanu ș. a.

Purtând cu demnitate și titlul de „îndrumător cultural"[17], T. Maiorescu acordă culturii spațiu major în preocupările sale, manifeste prin realizări materializate în mai multe studii critice, care nu numai că deconspiră o eminentă gamă de aspecte ce constituie, simultan, principii directoare în confruntarea cu *importul de cultură*, ignoranță, lipsă de talent și cu mediocrițăile. O impresionantă dovadă a meritelor lui Maiorescu pentru spiritualitatea națională o legăm nu numai de estetică, cultură, dar și de implicările acestuia în viața social-politică, adică în calitatea de prim –ministru, diplomat, director al publicației *Timpul*, membru fondator al Academiei Române, în această ordine de idei, nu putem face abstracție nici de prestația sa în ipostază de pedagog, eseist, scriitor, filosof. Maiorescu a avut destinul de a crea într-o perioadă în care spiritualitatea și cultura română realiza eforturi de sincronizare cu cea universal, de aceea, anume pe acest temei pretinde, dacă e să ne referim la spațiul literaturii, de la colegii de breaslă, atât cei uniți sub egida societății *Junimea:* Th.Rosseti, I.Negruzzi, P.P.Carp, I.L.Caragiale, I.Slavici, M. Eminescu ș.a.*,* cât și cei ce împărtășeau alte idealuri estetice, creații pe măsura celor europene, dar nu imitații proaste.

Intelectual adevărat, cărui spiritul critic i se pare unicul semn de normal, T. Maiorescu oferă prin intermediul operei sale un spectacol al ideilor, prin urmare, rămâne în posteritate ca indiscutabilul animator al teoriei sociologice a *formelor fără fond* și, cu certitudine, a autonomiei esteticului, probleme care pericliteză și azi liniștea criticilor, teoreticienilor, cert că nu în așa măsură ca pe vremea proletcultismului și realismului socialist, or mai ales ultima - autonomia esteticului a fost și rămâne „curată fatalitate inexorcizabilă"[18]. Dacă discursul său de speță estetică devine relevant, *sui-generis*, prin studiile și articolele pe care cu fidelitate le publică în **Convorbiri literare***: Eminescu și poeziile lui, Comediile d-lui Ion luca Caragiale, Asupra poeziei noastre populare, Poeți și critici etc.,* atunci prin aserțiunile ambalate într-un limbaj acaparativ prolificul exeget ne face complici ideilor cu privire la refuzul *formelor fără fond,* consecințe indubitabile ale procesului de modernizare a culturii românești, raționamente pe care le expune în articolul *În contra direcției de astăzi în cultura română,* lucrare ce rămâne și până azi mostră de pertinență a comentariilor, de obiectivitate și inteligență critică.

Analiza lucrării la care replicăm permite să desemnăm că, chiar din debutul studiului T. Maiorescu critică cu dezinvolt starea de lucruri pe care o atestă alături de activitatea diferitor publicații din România la 1868, printre care și T*ransilvania* - organul public al Asociației pentru literatura și cultura poporului român, care în opinia exegetului întârzie să utilizeze slova corectă, „să scrie după gramatică, se declară incapabile de a avea o ortografie și stil bun”[19] și se prezintă pe arena publică fără să țină cont de faptul că prin propria prezență publicațiile vizate (*Familia, Telegraful, Federațiunea, Săptămâna*) au a altera și nu a dezvolta cultura. Adoptând o poziție ce se revendică hotărât de la tendințele ce domină cultura epocii sale - imitarea, adaptarea și implementarea unor modele occidentale, străine culturii și tradițiilor naționale, Maiorescu atestă la diferite nivele ale culturii predispoziții vicioase de occidentalizare, manifeste prin caracterul de împrumutare și reproducere a aparențelor culturii apusene, fapt care-l face să constate că „în toată direcția de astăzi a culturii noastre este *neadevărul*”[20]. Regizându-și cu suplețe ideile, pe care le justifică prin argumente bine cantonate, Maiorescu constată și lipsa unor adevăruri mobile în cultura românească din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, de care în mod principial ar trebui să se călăuzească pătura intelectuală, cât privește interesul învederat, mai ales a publicului intelectual, față de cultura occidentală, aceste porniri e necesar să fie prioritar alimentate în opinia sa de „prețuire inteligentă”[21] a acelor valori ce fără cumpătare sunt aduse în circuitul cultural. Prezența neadevărului Maiorescu o înregistrează atât în aspirații, politică, poezie, gramatică, cât și în toate formele de manifestare a spiritului public.

Aplecând-se exclusiv asupra situației reliefate, drapat de stilul critic, T. Maiorescu excerptează din imaginea generală a culturii epocii că imbold pentru acceptarea și asimilarea a tot ce ține de valorile occidentale constituie dorința neîntemeiată de a demonstra, chiar prin ignorarea adevărului și abandonul bunului simț, faptul că „le suntem egali în nivelul civilizațiunii”[22]. Prins în această capcană ideatică, fără a evita și tonul moralizator, Maiorescu își afirmă răspicat superioritatea de critic, fapt deconspirat cu lux în capacitatea de a pătrunde subiectul, astfel ajunge în urma unor sinteze să constate că *moda* față de valorile străine și formele din afară este un *vițiu* ce a afectat viața publică, cele din urmă acceptate și asimilate în exces, lasă să se creeze impresia că aceasta „este o stringență a timpului sau este suficiența cu care oamenii cred și sunt crezuți că au făcut o faptă atunci când au produs sau tradus o formă goală a străinilor”[23].

Într-o netă opoziție cu tendințele culturale ale timpului, consecințe pe care le atestăm ca naturale procesului de modernizare a culturii, Maiorescu departe de a cocheta cu adepții fenomenului *formelor fără fond* susține că gravitatea direcției noi e de natură nocivă, pe acest temei, intelectualitatea trebuie să se preocupe de identificarea, studierea și combaterea ei, în caz contrar impactul acestuia asupra spiritualității va avea consecințe devastatoare. Atitudinea declarată negativă cu privire la schimbul cultural, este justificată de momentul că teoria identității culturale Maiorescu o corelează la conceptul evoluționismului organicist, care presupune că orice influență din exterior poate afecta cultura. În conformitate cu teoria evoluționismului organicist, cultura, fiind rezultatul unei dezvoltări unice, poate să mizeze în exclusivitate pe schimbări ce vin din interiorul ei.

Consemnăm în această ordine de idei, cu câțiva ani mai înainte ca Ch. Darwin să-și fundamenteze teoria despre selecția naturală, lupta pentru existență și evoluția în lumea biologică, lucrul acesta este realizat și de către filosoful englez H. Spencer, unul dintre animatorii pozitivismului. Preocupat de problemele corelației dintre natură și societate, ideea de evoluție sociologul o aplică în egală măsură atât pentru fenomenele naturii, cât și pentru cele ale culturii. Pentru el cultura are rădăcini naturale, prin urmare, tot ce este natural se dezvoltă în conformitate cu legile naturii și ale evoluției. Legile evoluției, decretează în nenumărate rânduri Spencer, sunt aplicabile pentru societate în general și procesele, fenomenele sociale în particular. La fel și fundamentul metodologic pe care-l utilizează la investigarea naturii organice este aplicat de exeget și la cercetarea societății, inclusiv a culturii. Pe lângă faptul că este animatorul teoriei generale a evoluției sociale, Herbert Spencer este recunoscut ca teoreticianul a două orientări în sociologie - organicismul și evoluționismul.

Organicismul apare ca o orientare metodologică în sociologie, care cercetează prin analogie societatea ca organism, iar procesele sociale le analizează din perspectiva celor biologice. În lucrările *Bazele sociologiei* și *Statica socială,* prin analiza comparată a funcțiilor societății și organismului, Spencer fundamentează bazele organicismului social, căutând să identifice tangențele și deosebirile dintre ele. Notabil faptul că, sprijinit pe un mănunchi de idei, noțiuni și concepte operaționale evoluționismul se postează ca o orientare care admite o singură formă de dezvoltare – continuă, afirmă ideea creaționismului în cultură, insistă asupra tezei despre creator, rezultatele activității căruia au menirea de a o îmbogăți prin

intermediul formelor variate și complexe (H. Spencer, D. Frazer, M. Miller). *Sine dubio*, în spatele acestor afirmații interceptăm și unele erori de interpretare, cum ar fi tezele despre creatorii culturii (creatorii anonimi), catastrofe și regres etc. asupra cărora insistă în special autorul *Filosofiei sintetice*, despre care nu ne vom pronunța.

Din amestecul tendințelor eterogene ale sec.al XIX-lea înregistrăm un interes aparte vizavi de problema culturii, mai manifestă în acest sens devine perspectiva civilizațională de cercetare, de care legăm numele unor teoreticieni ca O. Spengler, M. Veber, N. Danilevsky, D. Frazer, W.Schmidt, A. Toynbee ș.a. De exemplu, în conformitate că concepția lui Spengler, cultura este un organism cu hotare bine conturate, care de-a lungul evoluției trece prin aceleași etape similare oricărui organism viu, inclusiv și omul; Danilevsky susține că cultura este un organism impermeabil și ostil față de influențele din exterior; P. Sorokyn evidențiază două tipuri de cultură - senzitivă și ideațională, care se substituie una pe alta prin intermediul unui tip de cultură intermediar idealist; D. Frazer și V. Bogoraz, preocupați de cultura spirituală a comunei gentilice în calitate de reprezentanți ai tradiției evoluționiste, identifică dezvoltarea umană pe traiectoria magie- religie-știință.

Teoreticienii evoluționismului O. Spencer, A. Toynbee și R. Worms susțin că cultura umană poate fi cercetată prin apel la legile și noțiunilor științifice, or aceasta este determinată de cauze naturale, iar dinamica ei este o legitate, astfel se încearcă o marginalizare a concepțiilor anterioare care pretindeau să demonstreze că istoria umanității, cultura este o multitudine de evenimente unciale ce nu pot fi supuse unor legități.

În conformitate cu tezele evoluționismului cu privire la cultură, remarcăm că reprezentanții concepției în cauză reliefează câteva trepte de dezvoltare a ei, astfel procesul de trecere de la *primitivism- barbarism- civilizație* este elucidat ca unul continuu. Precizăm în acest sens, în opinia lui Spencer cultura reprezintă un tip de transformări manifeste ce se desfășoară în hotarele ce încadrează omogenismul nedeterminat până la heterogenismul determinat, transformări catalizate de procesele de diferențiere și integrare. Din speculațiile evoluționiste despre cultură, Spencer ajunge la o absolutizare a criteriului cantitativ de dezvoltare, prin urmare, se omite faptul legat de caracterul pluridimensional al relațiilor și formelor pe care se dezvoltă cultura. Oportună menționea, confuzia respectivă este rezultatul unor simplificări, reduceri ale formelor complexe ale culturii, totodată se încearcă o negare a resurselor interioare de dezvoltare, cum ar fi contradicțiile, ultimele fiind

atestate de evoluționism ca simple impedimente accidentale în procesul cultural. Spencer elucidează mai multe particularități comune între organismele culturale și cele biologice, moment abordat în arhicunoscuta lucrare *Bazele sociologiei,* atât în organismul social, cât și în cel biologic, atestă că diferențierea structurii este însoțită de diferențierea și funcțiilor; în procesul evoluției diferențierea structurii și funcțiilor organismelor sociale și a celor biologice este manifestă prin interacțiunea dintre ele; pe măsura creșterii organismului are loc dezvoltarea lui multilaterală, la fel și societatea, care odată cu evoluția se complică și gradul structurii ei, având începutul în societatea primitivă (progresul)"...se dezvoltă în direcția agregării economice a întregului gen uman, dând naștere varietății, în sensul diferențierii unor funcții aparte, adoptate de diferite popoare, funcții aparte, care își însușesc o parte sau alta ale fiecărui popor..."[24]. Analogia dintre organism și societate, susține Spencer în teoria sa, deconspiră nu numai naturalism și mecanicism vulgar, dar rămâne în mare speculativă, poate fi identificat și din perspectiva faptului că fiecare organism este o societate, care este organizat din mai mulți indivizi.

Cert faptul că, în conformitate că opinia lui Spencer difuzată în capitolul *Societatea este un organism* din lucrarea amintită mai sus, atât în societate, cât și în organism, când vitalitatea lor la general este afectată, unele părți componente ale lor pot supraexista cel puțin o perioadă mică. Aduce și alte detalii bine instrumentate menite să demonstreze apropierea dintre societate și organismul individual, din demersul lui selectăm că „multe organisme cresc de-a lungul întregii vieți; altele cresc de-a lungul unei părți bune a ei: cât privește dezvoltarea socială, aceasta se desfășoară până la momentul când societatea se divizează în două, sau mai multe părți sau până când va fi asimilată de o altă societate"[25]. În plan referențial, precizăm că o teorie organicistă apropiată ca sens cu cea a lui H. Spencer înregistrăm dezvoltată în lucrarea *Organismul social* semnată de sociologul francez Rene Worms, care la fel caută să depisteze analogii între funcțiile, structura organismului biologic cu cel al societății umane pe care le vede determinate de legi generale de dezvoltare, evoluție. Conotații adiacente cu cele ale lui Spencer despre tangențele dintre societate și organism demonstrează Wroms, pentru care „lipsa de proporționalitate în spațiu și deficitul de durabilitate în timp reprezintă două trăsături, particulare formei generale a societății și organismului. Particularitățile exterioare ale organismului viu nu constituie proporționalitate geometrică și aceasta se modifică permanent. Același lucru este propriu societății. Forma

exterioară a societății este condiționată de hotarele țării, care reprezintă cele mai stranii linii. Ele permanent se modifică în urma războaielor sau migrației”[26].

Pe acest fondal spiritual, numai că orientat spre dominanta socioculturală, își dezvoltă teoria despre *formele fără fond* T. Maiorescu, în acest sens nu facem abstracție de faptul că difuziunea, împrumutul modelelor culturale de care se preocupă Patriarhul *Junimii* constituie unul din factorii care alături de cei naturali, premisele sociale și cuceririle condiționează evoluția socioculturală. Cât privește faptul că acesta a cunoscut opera și a împărtășit viziunile lui H. Spencer nu încape nici o îndoială, or „...este influențat în formarea propriei teorii estetice de: idealismul kantian, formalismul lui J. Fr. Herbart, pozitivismul lui A. Comte și empirismul lui H. Spencer, precum și de teoria estetică a lui Schopenhauer sau filosofia greacă antică ”[27].

Imitațiile, împrumuturile modelelor, adică a *formelor fără fond,* ce nu deconspiră nici un spor de similitudine cu spiritul autohton, Maiorescu le surprinde nu numai în artă, ci și în viața politică și administrativă, nu în ultimul rând și în știință. Din perspectiva unei retorici fals ludice, Maiorescu încearcă să sesizeze cauzele care au determinat și facilitat procesul de difuziune a valorilor și modelele străine în spațiul românesc. Pe acest temei, coboară în cercetările sale până la hotarul de unde își are începuturile procesul de modernizare a societății românești, formele fără fond fiind o consecință, poate chiar inevitabilă a acestor remanieri. Printre premisele enunțate de critic atestăm ignoranța spirituală determinată de barbaria orientală, în care a fost cufundată cultura autohtonă până la debutul sec. al XIX-lea, care, trezită din această letargie, conform lui Maiorescu, se contagiază de ideile Revoluției Franceze, de concepțiile filosofice și cele din domeniul științelor naturii. Transferul de idei ce purta caracter unilateral era realizat prin intermediul tineretului studios. Lipsa unei pregătiri corespunzătoare a celor care au încercat să aducă și să implementeze în orizontul culturii naționale o parte din “lustrul societăților străine” n-a avut un efect pozitiv, or aceștia s-au lăsat copleșiți nu de “fenomenele mărețe ale culturii moderne, ci doar de efectele ei”[28]. Eșecul tinerilor intelectuali, în opinia lui Maiorescu, a fost marcat de faptul că aceștia extrem de mult și-au simplificat sarcina de a așeza „gintea română pe bazele civilizațiunii”[29], cât privește aspirațiile de a reproduce aparențele culturii apusene, acestea s- au soldat cu *direcția nouă,* care-și propune să realizeze artă, știință, chiar libertatea pe măsura și după tiparele celei din Est.

Rămâne ineluctabil faptul că, în mare, dezamăgirile lui Maiorescu cu privire la starea de lucruri din cultura națională pe care o găsește afectată de influențele procesului de europenizare sunt determinate cu preponderență de decalajul ideatic a celor două concepții: evoluționistă împărtășită de autorul studiului *O cercetare critică asupra poieziei române,* convicțiune care nu numai că nu admite, ci critică acid intențiile de adaptare și adoptare a valorilor culturale, a sistemelor instrucționale administrative și politice străine ce au la bază alte tradiții și o altă istorie, pe când în viziunea modernismului societatea organizată după un model comun este salutată și tirajată cu succes. Se pare că adresarea la valorile, normele, idealurile străine și adoptarea lor, mai ales în cazul unor culturi mici, ca celei românești, este un lucru absolut natural, important ca acest transfer valențial să nu poarte caracter exagerat anarhic și nedirijat, dar și în acest caz știm că procesul de difuziune și cel de asimilare nu corespund calitativ sau mai ales cantitativ. Azi, interacțiunea, schimbul cultural, dialogul cultural rămân a fi printre problemele majore ale filosofiei contemporane. Fenomenele din orbita procesului de mondializare au condus la faptul ca interacțiunea dintre culturi să devină o componentă principială a tuturor tipurilor de activitate umana. Arta, știința, învățământul rămân a fi domeniile care cel mai activ s-au inclus în procesul dialogului cultural, pe care îl identificăm ca unul extrem de contradictoriu, pe de o parte, realizăm eforturi bine regizate de depășire a diferențelor și de integrare culturală, pe de alta, condiționarea dintre diferite spații culturale alimentează tendințe de particularizare a culturii și intenții nevoalate de a plasa în securitate anume diferențele naționale, religioase și etnologice. În ce măsură o cultură mica, cazul Republica Moldova, este capabilă să-și promoveze propriile valori și tradiții și cât de pregătită este să realizeze o selectare și racordare rezonabilă la universaliile culturale străine, pentru ca acestea să nu-i afecteze tradițiile și identitatea și, nu în ultimul rând, progresul, care suscită atât de la stat, cât și de la fiecare cetățean eforturi considerabile. Nu putem face abstracție nici de momentul că anume tendințele de particularizare culturală ce devin destul de evidente pe fondalul evenimentelor din ultimul deceniu al sec. XXI-lea conduc în mod natural la ciocnirea dintre diferite culturi, disensiuni manifeste prin intoleranță culturală, chiar violență fizică, toate fiind alimentate de caracterul contradictoriu al principiilor, normelor și sistemului de coordonate valorice tradiționale. În acest sens, nu uităm că autorul concepției divizării etnoculturale a civilizațiilor, sociologul american S. Huntington,

încă la 1993 dezbătea în articolul *Ciocnirea civilizațiilor* că anume "dimensiunea culturală și cea mai periculoasă a politicii globale pe cale de apariție va fi conflictul dintre grupuri ce aparțin de civilizații diferite" [30]. Ideile colportate de sociologul american, constatăm, își găsesc deja reflectare în evenimentele ce ne periclitează liniștea și pacea la început de mileniu, or, putem consemna, că problemele intoleranței și neacceptării altor tradiții culturale pot conduce nu numai la conflicte locale, dar chiar ca ciocnirea civilizațiilor.

Revenind în albia concepțiilor lui Maiorescu despre caracterul distructiv al formelor absolvite de originalitate și care în mod orientat omit specificul național românesc, subliniem că este imposibil să nu apreciem eforturile regizate ale exegetului de a rezolva ecuația în care confuzia dintre valori și nonvalori, artist și mediocritate era una evidentă. Spre deosebire de premergătorii săi, printre care și cel atestat de G.Călinescu ca a doua personalitate a culturii românești după D.Cantemir - I. Heliade Rădulescu, care la 1829 într-un articol din *Curierul românesc* se adresează către tineretul creator îndemnând-i să creeze or, în opinia sa, nu este timp de critică, e vremea de a scrie și scrieți cât veți putea și cum veți putea, Maiorescu, convins că radicalismul critic poate fi utilizat ca un instrument eficace de contracarare a mediocrităților și nonvalorilor, face apel la conștiința scriitorilor în vederea realizării unor opere ce le-ar justifica esența și corespunde canoanelor de creație artistică. Pentru a nu încuraja o diminuare a eforturilor și pledoariile lui I.Heliade Rădulescu pentru o literatură în particular și cultură în general cu specific național, comparativ cu T. Maiorescu, remarcăm că într-adevăr în perioada timpurie a activității sale a încurajat traducerile și adaptările care poate nu excelau prin calitate, în schimb cantitativ satisfăceau așteptările publicului larg. Un argument cât se poate de rezonabil în intenția de a reabilita *aceste rătăciri* ale lui Heliade Rădulescu rămâne a fi însuși timpul și contextul istoric, în care "…reformatorul de tip prepașoptist…anticipatorul formelor fără fond…"[31] pledează pentru această cale de fortificare a culturii naționale, mai târziu însă atitudinea față de împrumuturile din alte culturi capătă caracter diametral opus.

Proiectul de refuz al *formelor fără fond* dezvoltat în cele două articole - *În contra direcției de astăzi în cultura română* și *Direcția nouă în poezia și proza română*, - ce se materializează prin critici acide la adresa tendințelor pe care Maiorescu le atestă ca deplasate în zone sterile - de imitare sau traduceri din culturile străine, astfel, în ultimul studiu într-o manieră care nu admite careva

obiecții elaborează un nou canon al epocii, pe care îl difuzează prin intermediul publicației *Convorbiri literare*. Din moment ce am semnalat despre contribuția lui Heliade Rădulescu la procesul de afirmare a literaturii românești, nu putem trece sub tăcere aportul lui M. Kogălniceanu care la fel a contribuit substanțial la dirijarea opiniei publice cu privire la importanța criteriului originalității operelor artistice, criteriu care în creația sa este investit cu grad maxim de valoare estetică, simultan autorul sugerând că acesta poate fi atins numai prin reflectarea specificului național.

Pătrunderea ideilor lui Kogălniceanu despre importanța reflectării specificului național nu derivă spor suplimentar de efort mai ales în urma lecturii editorialului *Introducție la* ***Dacia literară,*** în care imitațiile sunt absolvite de orice valoare estetică, fiind catalogate la categoria maniilor primejdioase. Enunțurile programatice, justificate din perspectiva unui proiect canonic dezvoltate în *Întroducțiune*…, demonstrează cu lux că Kogălniceanu este departe de a cădea ispită unor idei unilaterale și puțin flexibile despre impactul politicii de asimilare a culturii europene, or redactorul șef al ***Daciei literare*** critica abuzurile și lipsa de originalitate, care pot fi depășite prin concentrare asupra istoriei, trecutului eroic al neamului, folclorului, tradițiilor și moravurilor naționale: „Istoria noastră are destule fapte istorice, frumoasele noastre țări sunt destul de mari, obiceiurile noastre sunt destul de pitorești și de poetice ca să putem găsi și noi sujeturi de scris, fără să avem pentru aceasta trebuința să ne împrumutam de la alte nații”[32]. Raportul dintre fond și formă Kogălniceanu îl aplică și la dezbaterea problemei creației istorice, conștient de nivelul de dezvoltare al culturii românești comparative cu alte state și culturii europene, gânditorul nu disperă, el, ca și Maiorescu, pune preț pe potențialul spiritual al neamului, care trebuie pus în valoare, numai astfel vom putea fructifica procesul de modernizare social-culturală și sincronizare cu tendințele universale ale epocii dar să nu uităm că „Europa nu-și dă simpatiile și sprijinul decât părților care aspirează a-și potrivi instituțiile lumii civilizate”[33].

Deși cele relatate mai sus nu permit o disociere a bunelor intenții a celor doi gânditori - M.Kogălniceanu și T.Maiorescu - cu privire importanța realizării unei literaturi originale cu specific național, tribulații care capătă expresie prin intermediul publicațiilor *Dacia literară*, *Convorbiri literare* și ale Societății *Junimea,* totuși putem atesta mai multe diferențe de atitudine în probarea și abordarea fenomenului formelor fără fond. *Verbi causa*, spre deosibire de Kogălniceanu, Maiorescu etalează mai mult spirit pesimist atunci când vorbește de potențialul poporului în vederea

realizării unor opere apte să ne legitimeze la nivel european, în aserțiunea sa randamentul acestuia este unul cantitativ mărginit, „averea națională...energia intelectuală...se află într-o cîtime fixate", de aceea jocul cu această "sumă a puterilor, cu capitalul întreprinderii de cultură "[34], decretează el, trebuie pedepsit. Fără să evite tonul moralizator, Maiorescu speculează cu maximum de efecte confuzia despre potențialul „mărginit" al poporului român, care este „consumat de profesori ignoranți, de funcționari netrebnici, de academicieni, secretar, membri onorifici..."[35], în așa fel, cultura este în deficit de școlari modești, meseriași naționali, poeți și prozatori buni, de oameni de știință adevărați.

Marcat de un filon social-estetic, Maiorescu rimează într-un stil prea dramatic deplasarea către artificialitate a culturii românești, pe care o surprinde ca o simplă și derizorie caricatură a celei europene, astfel cantonează cu acidă deriziune argumente menite de a convinge cititorul de veritabilitatea celor susținute și de necesitatea care, pentru el, la acel moment se transformă într-un imperativ - renașterea spiritualității românești prin marginalizarea ei de direcția falsă croită la începutul culturii moderne. Concentrat pe anumite aspecte definitorii ale unei societăți, Maiorescu, prin reflecții, uneori lacunare față de situația dramatică a culturii care etalează „false forme ale civilizațiilor moderne"[36] prin disprețul față de jurnalistică, deprecierea spiritului de societăți artistice, plastografiată instrucțiunea publică, denaturată ideea de academie, constată că în conformitate cu o statistică a formelor împrumutate cultura românească excelează, pe când, realitatea tristă descoperă că „acestea sunt producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr, și astfel cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă și fără valoare"[37]. Ideea discrepanței dintre formele externe și fondul intern Maiorescu încearcă s-o acrediteze cu cea mai pregnantă insistență, deoarece o situație nefirească în urma importului nedirijat al formelor și modelelor îl atestă, după cum am ilustrat mai sus, nu numai în domeniul artelor, în special în literatură, ci vede afectată în general structura socială de formele moderne. Atitudinea nevoalată a lui Maiorescu față de această situație este una exclusiv negativă, însă o desemnează ca anormală, mai ales din considerentul că tendințele mimetice nu numai că poartă însemnul unui peremptoriu deficit de originalitate, dar apare și ca o confirmare temeinică a impotenței spiritual-creatoare.

Din demersul său critic cu privire la prestația negativă a formelor fără fond, elucidăm încă un aspect constitutiv al problemei care se pare că cel mai mult îl exasperează pe autorul *Criticelor* - introducerea instituțiilor după modele străine în

viața socială, care este un fenomen nefiresc, ce apare ca un impediment serios în fața evoluției normale a societății. Conform convingerilor lui Maiorescu, inițiativele vizavi de anumite schimbări din viața socială trebuie să vină de jos în sus, și nu invers. Atitudinea rezervată față de procesele de modernizare pe care le monitorizează în cultura românească este alimentată în mod principial de convingerea că poporul, „plângerea căruia a ajuns la culme", nu posedă nivelul necesar de dezvoltare care i-ar permite o utilizare corectă a instituțiilor împrumutate, prin urmare, „tot artificiul și toată caricatura civilizațiunii noastre, și formele deșarte cu care ne-am îngâmfat până acum își vor răzbuna atrăgând cu lăcomie fondul solid din inima străină"[38].

Articolul *În contra direcției de astăzi în cultura română* se prezintă nu numai ca un apel energic la trezirea conștiinței naționale pentru a nu lăsa ca nepăsarea să afecteze spiritul public prin acceptarea și asimilarea unor valori străine, dar pe finalul lui ai impresia că Maiorescu prezintă un program de activități în care stipulează în mod imperativ ce trebuie de făcut în vederea remanierii situației dezbătute. Nu produce efect de surpriză nici faptul că exegetul încearcă să atenționeze că încurajarea mediocrităților, pe care o vede aproape ca pe o trăsătură națională, ce a condus la o situație alarmantă în cultura modernă românească - ca poezia (adevărată, originală – *n.n*.) să dispară, iar jurnalistica și politica să-și piardă influența. Opinează că avansarea mediocrităților este o manifestare specifică a perioadelor istorice când poporul cade în criză spirituală, similară la cea replicată, pe acest temei, subliniază Maiorescu, ele trebuie descurajate de la viața publică. Concluzia pe marginea subiectului enunțat este una explicită: ceea ce este valoros nu are nevoie de indulgențe și susținere. Plauzibil să decelăm, că dilema alegerii dintre o cultură falsă și una inexistentă (nulă) nu-l pune pe Maiorescu în dificultate, el fără ezitare mizează pe ultima, convins că, spre deosebire de cea artificială, de esență străină spiritului și specificului național, poporul rămâne cel puțin cu șansa de a spera că la un moment firesc al evoluției se va ivi această "formă binefăcătoare a vieții omenești"[39].

Subiectul *formelor fără fond* este unul valorizator distinct din gama complexă a problematicii abordate de T Maiorescu, totodată constituie și unul din obiectivele majore ale societății *Junimea,* care în comun acord au manifestat împotriva importului de civilizație europeană. Deși ideea centrală care guvernează subiectul preocupărilor lui Maiorescu nu este una absolut originală, totuși modul, expresivitatea cu care este abordată problema influențelor străine, adaptarea unor modele artificiale menite să afecteze specificul național și să deschidă undă verde

mediocrităților este una elocventă și actuală nu numai pentru a doua parte a sec. XIX, dar și pentru începutul sec. XXI. Maiorescu a fost și rămâne pentru cultura romanescă cel dintâi spirit critic care era convins că a demonstra adevărul înseamnă a face cultură, certitudine pe care mizează în proiectarea demersului estetic de reclamare și negare a *formelor fără fond* cât și făuritorul epocii literare clasice, în special al mitului eminescian.

Problema ecuației modelelor europene și manierei de operare cu inovațiile de esență apuseană în solul specificului național a reprezentat subiect de interes major și pentru orizontul spiritual al lui N. Iorga - una dintre cele mai redutabile personalități ale spiritualității naționale și universale. Vectorul relației fondului cu forma, pe care îl atestăm și ca pe un imperativ al timpului, capătă dezvoltare inaugurală în creația lui Iorga în două volume fundamentale întitulate *Istoria literaturii românești contemporane*[40]. Cu toate acestea, problema enunțată o întâlnim abordată sporadic și în alte lucrări ale eminentului gânditor.

Inteligența, vasta înzestrare intelectuală îi permit lui N. Iorga să sesizeze adecvat lipsa de concordanță între modelele apusene și cele naționale, or relația neadecvată dintre forme și fond fiind lipsă, conduce în mod inevitabil la apariția unor vulgare pseudomodele nu numai în domeniul artei și literaturii, dar și în viața socială, iar punerea în circuit a imitațiilor, traducerilor, adaptărilor va conduce inevitabil la apariția unei civilizații superficiale și false. Animat de același spațiu ideatic, N. Iorga afirmă că o cultură absolvită de tangențialitate cu fondul național, axată pe imitarea modelelor străine, și „…părăsirea completă a oricăror tradiții, disprețul absolut pentru tot ce a fost, robirea față de simbolismul apusean”[41] ajunge să vulgarizeze valorile identitare ale unui popor.

Abordând dintr-o perspectivă sceptică tendințele de adoptare și suprapunere artificială a formelor și modelelor europene, pe care le sesizează în diverse domenii de activitate social-culturală, vine să susțină rezolut că trebuie să se mizeze pe un modernism sănătos, or cel care va rămâne în istorie ca un prolific filosof al istoriei, istoric al artelor, slavist, bizantinist, romanist și medievist percepea că este imposibil o cultură pentru o dezvoltare normală să mizeze pe autonomie, o evoluție ascendentă fructificată doar în baza elementului interior este un nonsens. Dialogul cultural, cooperarea, schimbul valoric echilibrat și asimilarea sunt procesele care stau la baza unei dezvoltări normale a unei culturi. Semnificativ și acel moment că integritatea oricărui tip de cultură este determinat de o totalitate de factori - istorici, geopolitici,

natural-climaterici, totodată ea nu apare sub formă de narativ singular, ci creează aparența unei totalități de narative ce etalează hotare rigide. De aceea, atunci când se purcede la analiza unor influențe dintre diferite culturi, important să se aprecieze corect transformările manifeste pe care le suportă anumite sau aparte elemente culturale. Se poate demonstra explicit că fiecare din formele culturale (religia, arta, morala, politica, dreptul) manifestă diferite nivele de interacțiune cu formele corespunzătoare particulare altei culturi, la fel și faptul că una și aceeași cultură la diferite etape istorice poate manifesta caracter asincronic de permeabilitate.

Susținător al culturii și spiritualității naționale prin eforturi concentrate, N. Iorga oferă, alături de subiectul avizat, atitudini chibzuite fundamentate pe raționamente, ce deconspiră luciditate analitică, spirit critic, pătrundere pluridimensională în esența subiectului. Notabil că poziția lui Iorga față de problema formelor fără fond este una care solicită atitudine echilibrată față de inovațiile apusene „...fondul propriu trebuie cultivat...dar trebuie să-i citim pe străini, trebuie să-i imităm...să ne adaptăm la mediu în literatură cum am făcut cu organizarea politică...această întrebuințare a elementului străin să se facă în chip inteligent: plagierea niciodată, ci neapărat asimilarea, organizarea acelor elemente...”[42]. Dirijat de aceste convingeri, N. Iorga cere atitudine calculată și prudență în procesul de importare și aplicare a modele străine, fără să sugereze compatrioților săi ideea unei autonomii culturale, fapt care realizabil era imposibil.

Din moment ce cultura constituie subiect al acelor notorii confruntări ce nu lasă pe nimeni indiferent, or fiecare publicist, scriitor, critic a aspirat să-și declare atitudinile față de parcursul de modernizare a societății românești și față de relația cu modele și valori europene, în acest sens lucrările semnate de N. Iorga și enunțate mai sus aduc un impresionabil număr de exemple în care figurează nume de personalități, titluri de opere și denumiri de publicații.

N. Iorga militează cu perseverență pentru păstrarea fondului autohton, pe care îl atestă afectat de influențele străine, mai mult, el cere, în unele cazuri, aplicarea unor interdicții alături de abuzurile și împrumuturile în special din literatură, care, la rândul lor, facilitează apariția unor lucrări ce promovează valori și principii străine, or specificul național trebuie, în aserțiunea autorului, să fie și să rămână unul distinct, puternic și bine limitat. Pericolul alterării dimensiunii specific tradiționale a culturii naționale de efectele procesului de modernizare o pune pe seama influențelor culturii francize, alături de care atestă și câteva etape de

influență mai manifeste, în rezultat conchide că am ajuns să „avem un stat național, fără o cultură națională, ci cu spoială străină”[43].

Excerptăm din opera lui Iorga nu numai temeiul justificat de a ierarhiza și a da verdicte alături de situația culturii naționale, dar și un manifest timbru de alarmă animat și imprimat de aceleași circumstanțe. Se poate glosa că simplele constatări ale stării de lucruri pur și simplu nu se înscriu în tiparele de gândire ale lui Iorga, *eo ipso* vine cu un program bine conturat față de compatrioții săi, ideile programatice, expuse uneori sub formă de manifest, le depistăm și în numeroase materiale publicate în revista *Sămănătorul*. Dominând în mod desăvârșit subiectul dezbătut, N. Iorga militează pentru o cultură comună tuturor, adică expresie a diverselor etnii și nații care habiteză pe teritoriul României, concomitent, manifestare a idealurilor și aspirațiilor diferitor pături sociale „de sus până jos, dintr-un hotar al românimii până în altul, o cultură care să fie a noastră, cărți în rândurile căreia să cadă deopotrivă lacrima înaltei, bogatei doamne, și a sătencei, cărți smulse de mâni nerăbdătoare până unde răsună graiul acestui neam”[44]. Frecventarea acestui subiect și concluziile pe care le postulează denotă nu numai comprehensiunea stării de criză a culturii naționale, dar nu lasă nici un dubiu despre importanța concentrării eforturilor în vederea depășirii acestei situații. Or, N.Iorga înțelegea foarte corect starea de lucruri și riscurile cu care se confruntă cultura românească în parcursul său de modernizare, și mai ales cazul permeabilității avansate a culturii-recipient, cum era cea națională, catalizează procesul de dizolvare/asimilare în cultura – donator, cea apuseană.

Clivajul valoric care apare în rezultatul raportului modernizare-tradiție rămâne unul imuabil, la fel ca și consecințele lui, însă procesul de asimilare culturală practic nu poate fi monitorizat, el apare ca rezultat a contactului dintre diferite culturi, care manifestă diferite nivele de dezvoltare și permeabilitate. Lipsa de echivalență în procesul schimbului cultural inevitabil poate conduce la destabilizarea personalității în particular, și a societății per general. Cauzele unei permeabilități culturale excesive, A. Toynbee[45] consideră că este imprimat de condiția caracterului de autodeterminare a unei societăți, manifest prin multitudinea de aspirații și idealuri menite să reprezinte fundamentul spiritual și să condiționeze direcțiile de dezvoltare a membrilor ei.

Personalitate complexă și erudită, N. Iorga înțelegea corect importanța relației culturii naționale cu cele europene, mai avansate, moment care le conferea acel grad de atractivitate, cât și faptul că o cultură nu se poate dezvolta autonom.

Conștient de faptul că prin acceptarea și asimilarea modelelor și valorilor străine are loc deplasarea de la reperele specific naționale de dezvoltare (limbă, tradiții, folclor) pentru a nu se tolera, dar mai ales a preveni astfel de situații, N. Iorga postulează necesitatea unor programe care ar pune în valoare cadrul specific tradițional. Dacă lucrurile vor lua o altă turnură, adică se vă accede pe formula importului de modele și valori străine, atunci, susține el, vom muri, sigur că și spiritual. Tot el reiterează cu tenacitate condiția unor atitudini calculate și programe reprezentative menite să țină sub control inovațiile cu caracter distructibil pentru nucleul culturii naționale, la aceste eforturi ne îndeamnă responsabilitatea în fața viitoarelor generații, susține N. Iorga, și de aceea „...rândurile lungi de strămoși cinstiți... n-avem dreptul să-i înstrăinăm de copii”[46]. Securitatea integrității și perpetuării culturii naționale însemnă pentru N.Iorga „...legitimarea existenței noastre, dreptul de a trăi deosebiți de state mai mari și de popoare mai multe la număr”[47].

Rămâne ineluctabil și faptul că N. Iorga în nici una din lucrări nu s-a pronunțat tranșant și unilateral pentru un fond în exclusivitate tradițional. A emis concluzii judicioase-cumpătate vizavi de ideea eventualității împrumuturilor modelelor străine aplicabile în diferite domenii de activitate umană, acordând atenție principială domeniului literaturii. Poziția pe care o etalează față de acest gen de inovații rămâne una constantă, cere atitudine echilibrată și inteligentă. Cât privește concret domeniul literaturii, gânditorul manifestă o certă poziție față de plagieri, deoarece este convins că „...o literatură frumoasă pe lingă faptul că constituie centrul unei culturi”, celelalte domenii ca arta știința se rânduiesc alături de dânsa și puțintel în dosul ei, anume de aceea, ea „trebuie să se inspire de la ce avem mai caracteristic, viața satelor...”[48]. Fără a deroga de la acest subiect, N. Iorga formulează următoarele aserțiuni despre relația dintre cultura apuseană și cea autohtonă I. admirația față de această cultură a fost determinată de caracterul ei armonios, sănătos și benefic; 2. că au existat multe îndemnuri de inspirație din creațiile engleze, spaniole, franceze, germane, slave, cu toate acesta, conchide autorul, „...nu voim această cultură, decât ca un îndemn pentru cultura proprie ce trebuie s-o întemeiem noi pentru noi”[49].

Urmând cu strictețe flerul acestui mesianism spiritual, N. Iorga înaintează un set de cerințe cu caracter imperativ în raport cu rolul, locul și menirea literaturii și, bineînțeles, a scriitorului în societate. Luând în calitate de reper ideea că tendințele de asimilare violentă a unor valori și tradiții străine specificului național nu vor avea

nicicând efectul scontat, deoarece sunt absolvite prin esență de potențialul necesar în vederea parturiției unor sinteze valorice, pe acest temei, anume literaturii îi revine rolul și responsabilitatea de fi expresie a sufletului unui popor, în forme care corespund timpului. În acest sens, N. Iorga formulează o prepoziție asertorică despre caracterul unei literaturi cu adevărat românești care „să pornească de la el (popor - *n.a.*), de la ce e mai răspicat și mai caracteristic în el, și de a da în același timp literaturii universale, în formele cele mai bune ale ei, un capitol nou și original”[50]

În consonanță cu ideile altor mari gânditori ai timpului - T. Maiorescu, G. Ibrăileanu, C. Dobrogeanu- Gherea, E. Lovinescu, C. Rădulescu-Motru, C. Stere ș.a., care au fost preocupați de segmentul ideatic enunțat, mai mult chiar fiecare din ei vin cu poziții distincte în ceea ce privește problema emancipării cultural-naționale în contextul parcursului de modernizare a societății românești, N. Iorga vine prin intermediul celor două lucrări fundamentale desemnate și a unui număr impresionabil de articole în care își materializează atitudinile, militând pentru o cale de modernizare organică ce n-ar afecta în niciun fel substratul specific tradițional și valoric al culturii românești. Notabil, N. Iorga evită cu suplețe tendințele de discreditare a altor culturi, fiindcă percepe adecvat importanța colaborării, dialogului dintre culturi, simultan, fără a luneca către conceptul unui localism primitiv, susține actualitatea și impetuozitatea necesității unității și solidarității naționale ca factor de garanție pentru securitatea tradițiilor și identității naționale.

În aceeași ordine de idei se prezintă redutabile și tribulațiile lui G.Ibrăileanu cu privire la traiectul de conștientizare a publicului larg a impetuozității armonizării relației dintre influențele străine și specificul național în literatura românească la fel și concepțiile criticului despre necesitatea păstrării echilibrului dintre modele străine și specificul național. Oportună menționea problema pericolului pentru identitatea națională, cultura națională sub impactul proceselor de modernizare, globalizare și mai recent a celor de integrare nu este una nouă pentru spiritualitatea noastră însă, o atestăm manifestă în preocupările și operele înaintașilor noștri încă în sec. al XIX-lea, care reflecta pe marginea parcursului de modernizare a României și rolul, aplicabilitatea modelelor străine pentru spațiul autohton. Ponderea de a revizui valorile și modelele străine și impactul lor *pro sau contra* asupra spiritualității, culturii, politicii, economiei naționale rămâne intrinsecă operei celor mai remarcabile personalități ale poporului nostru: M. Kogălniceanu, B.P. Hașdeu, Gh. Asachi, T. Maiorescu, C. Dobrogeanu –Gherea, G. Ibrăileanu, C. Stere, N. Iorga, C. Rădulescu-

Motru, E. Lovinescu etc. Important că și atunci, adică în sec. XIX, când Kogălniceanu, Asachi, Hașdeu, Maiorescu militau pentru păstrarea fondului tradițional afectat de modelele străine implementate în urma procesului de modernizare și atenționau necesitatea fortificării unei culturi naționale de talie europeană și universală, și azi, când cultura, identitatea națională este amenințată de procesele de uniformizare, omogenizare, se pare că trăim un *déjà vu* numai că un alt nivel de dezvoltare temporal-culturală, iar numărul actorilor implicați în această ecuație a crescut. Actualitatea teoriei *formelor fără fond* și pentru acest început de Mileniu III rămâne una incontestabilă, la fel cum rămâne stringentă securitatea valorilor, tradițiilor și identității naționale confirmate cu mai mult de un secol în urmă de perspicacele viziuni ale lui B.P. Hașdeu, care dictate de prudențele etalate alături de rolul cardinal al salvardării specificului național și originalității poporului român în procesul de racordare la parcursul de dezvoltare european și universal susținea că: „este timpul însă, acum sau niciodată, de a ne lepăda de hainele altora și de a înțelege, în fine, că la boalele noastre, care sunt cam multe, fiind efecte cornice ale unui trecut păcătos, nouă ne trebuie niște repere scrise anume pentru noi”[51]

Din vasta și prodigioasa creație a lui Ibrăileanu ne propunem să abordăm problematica unui articol scris și publicat în timpul activității la *Viața Românească*, si anume, *Influențe străine și realități naționale,* în care, pe lângă subiectul pe care îl putem facil sesiza chiar din titlul lucrării, Ibrăileanu abordează direct sau tangențial un șir de aspecte de teorie estetică și critică literară, multe din care rămân actuale și azi. Chiar din debutul materialului remarcăm eleganța și sobrietatea comentariului critic, maniera și stilul de reliefare a gândurilor și argumentelor pe care îl mânuiește cu abilitate și care, la rândul său, facilitează percepția și comprehensiunea mesajului. Ibrăileanu anunță din start că cercetarea aspectului enunțat, împrumuturile străine constituie o problemă cardinală pentru istoria literaturii românești, influențe care nu permit o atitudine simplistă de apreciere, or ele au avut atât efecte pozitive, cât și impact mai puțin benefic asupra evoluției literaturii de la 1800 la 1880, segment temporal în care, conform criticului, are loc apariția și devenirea literaturii beletristice. Un prim efect pozitiv al efectelor influențelor străine, se referă în special la cele de origine franceză, autorul îl sesizează în posibilitatea punerii în valoare a valențelor spirituale ale poporului românesc, situație care în mod natural a demarat un alt proces, la fel de remarcabil, „afirmarea tot mai puternică a spiritului național în această literatură creată cu ajutorul modelelor străine”[52].

Decupăm din speculațiile criticului cu privire la importanța rolului influențelor străine, și a literaturii franceze în special, mai multe justificări. Astfel, Ibrăileanu susține că modelele străine au constituit nu numai subiecte de inspirație, dar și impuls pentru apariția și dezvoltarea beletristicii, care până la 1800 din anumite considerente istorice nefavorabile nu exista. Culegerile de folclor, ideea de a aduna poezie populară, apelul la motivele naționale, la fel abilitatea de a scrie o bucată literară, cunoștințele și măiestria de a compune sau a dialoga au fost stimulate, declară el, în exclusivitate de influențele străine. Nu uită să alinieze în această listă opera lui Creangă și Alecsandri și „...*Junimea* și *Convorbirile* produse și ele de influențele literare străine". Glosând asupra facturii influențelor străine, punctează câteva traseuri care în aserțiunea sa au fost expresie a manifestărilor acestor împrumuturi, care, dacă să urmăm firul logicii lui Ibrăileanu, au avut forme de manifestare ce nu pot fi atestate ca negative, or, conform lui, scriitorii români au împrumutat doar formele noi, prin urmare, n-au încercat să transplanteze literatura străină, fapt pe care îl consideră absolut inacceptabil. Vorbind despre gradul de impregnare a influențelor străine în orizontul cultural și artistico-literar, Ibrăileanu demonstrează că permeabilitatea sau impermeabilitatea manierei și creației unui artist este până la urmă determinată nu de simpla tentativă a deschiderii către segmentul valoric străin, ci de nivelul de libertate și talentul scriitorului, și, nu în ultimul rând, de gradul de familiarizare a acestuia cu literatura națională și proveniența proprie socială. Năzuința pătrunderii în structura complexă a situației abordate îl determină să ia caz nu numai de componentele de manifestare a influențelor la nivel major, adică asupra structurii, calității creației artistice, dar și a personalității artistului, or, fidel metodei biografiste, nu poate face abstracție de momentul care reliefează anumite aspecte particulare artistului și care au capacitatea de a lăsă o amprentă definitorie și asupra creației proprii: „scriitorul care a avut un organism sufletesc destul de robust (ca talent și ca originalitate națională) ca să-și asimileze modelele străine, să și le transforme în substanță proprie, a dat operă literară națională și viabilă; ceilalți au fost mai mult niște pastișori, și opera lor n-a putut „rămânea"[53].

Consemnăm că Ibrăileanu rezumă o hipersensibilitate activizată pentru mediul din care provine artistul, acest moment nu este întâmplător, într-un fel el reprezintă reminiscențe clare ale teoriei pe care o dezvoltă într-un material publicat în *Critica socială* (1892)[54], scris cu trei decenii înainte de *Influențe*..., în care pune problema reformării societății. Reformarea societalii criticul o vede posibilă prin

selecția naturală și lupta de clasă, două teorii care îi par mai adecvate pentru traducerea în viață a scopului pe care îl sesizează în egală măsură nobil, și anume prin corelația dintre teoriile lui C. Darwin și K. Marx. Cât privește conceptul de clasă[55], este transferat de Ibrăileanu și în critica literară, care, cu timpul, mai precis odată cu eșecul socialist, va fi înlocuit cu unul care practic nu deconspiră conotații ideologice și politice – mediul. Iată ce consemnează/argumentează în publicația *Evenimentul literar* importanța conceptului de mediu la care apelează alături de cel de temperament înnăscut al artistului - artistul poate fi sugestiv și poate influența pe cei din clasa sa, prin urmare, va înrâuri asupra lor, căci numai aceștia vor fi sugestibili de simțirea sa. Problema conceptului de mediu și rolul lui în selecția literară este preluat de la scriitorul, teoreticianul francez F. Brunetière.

Vine să susțină că numai acele modele care se conformau cu spiritul național și nivelul de inteligență a păturii culte erau acceptate și puse în circuit, ca prin urmare să-și aducă prinosul la progresul cultural artistic. Criticul realizează o trecere în revistă a unor aspecte și evenimente începând cu sec. XVIII, pe care le consideră mai esențiale pentru a-și susține poziția despre rolul și importanța influențelor străine asupra culturii în general și a literaturii românești în particular. Consemnăm, problema respectivă nu este una originală, ea și până și după Ibrăileanu a suscitat atenția unora dintre cele mai strălucite personalități ale culturii românești: M. Kogălniceanu, P. Eliade, V. Alecsandri, T. Maiorescu, G. Călinescu, C. Petrescu, A. Holban.

Cât se poate de parcimonios cu cantonarea argumentelor, prin reliefarea unor detalii bine instrumentate, Ibrăileanu demonstrează că doar acele modele care deveneau conforme sufletului și, gradului de dezvoltare și specificului național au fost asimilate ca ulterior să favorizeze la devenirea literaturii românești. Simptomatic faptul, criticul își dă bine seama că progresul literaturii naționale a fost posibil prin tendințele de emancipare de modelele străine – franceze, slavone, turcești, grecești etc., însă aceasta nu înseamnă dispoziții de autonomie față de influențele din exterior. O permeabilitate exagerată nedirijată, necontrolată are aceleași efecte negative atât pentru literatura unui popor, cât și pentru cultura acestuia la fel ca și o impermeabilitate neselectivă a ei: „orice literatură, cât de veche, de mare și de autonomă, nu poate să nu se influențeze de alte literaturi”[56]. Precizăm, cultura franceză și cea germană de-a lungul veacurilor au constituit pentru cultura națională subiect de inspirație și model intelectual. Iată cum se pronunță pe marginea acestor influențe filosoful L. Blaga, care în concluziile sale încearcă să

elucideze gradul de libertate, în vederea unei eventuale emancipări intelectuale a individului, oferit de cele două culturi: "... franceza te înfeudează, dictându-i fiecărui străin: „Fii cum sunt eu!"; o atitudine de neacceptare din partea acestuia i se pare de-a dreptul monstruoasă; cultura germană are conștiința măreției sale, dar se simte particulară, își cunoaște bine înălțimile și adâncimile. Nerecomandându-se ca model, pe străin ea îl sfătuiește mereu: „Fii tu însuți!" Este deci modelul care-ți stimulează felul de a fi; este modelul care, de fapt, te automodelează"[57].

În scopul unei comprehensiuni cât mai adecvate a subiectului abordat, Ibrăileanu își regizează în așa fel ideile, încât cititorul să poată trece în revistă fenomenele, evenimentele fără nici o dificultate, astfel să perceapă că printre primele forme atestate de influență a literaturii franceze devine remarcabilă prin poezia pseudoclasicistă, una de speță pompoasă, manifestă prin abuz de elemente retorice, lipsită de conținut, însemnul cardinal al căreia rămâne elocvența emfatică. Acest tip de poezie inferioară convine boierimii primitive și decadente a sec. al XVIII-lea. Subliniem, pseudoclasicismul este o orientare în literatură ce manifestă interes sporit față de modelele și idealurile poeziei clasice antice.

Rigiditatea etalată cu tact de Ibrăileanu nu este una alimentată de incompetență sau perspective exclusiv ancorate dogmatic, ci este fundamentată pe convingerea că caracterul ordinar al poeziei pseudoclasice, chiar cu tot talentul lui C. Conachi și A. Văcărescu, a fost determinat în mod indubitabil de faptul că acest tip de poezie n-a fost estetizat de influențele poeziei populare, deși Conachi era un bun cunoscător al poeziei lăutărești. Notabil în această ordine de idei, versurile lui C. Conachi (*Poezii, alcătuiri și tălmăciri*, 1856) sunt realizate în maniera galantă a clasicismului decadent, astfel, pe lingă caracterul erotic elucidează și peremptorii dimensiuni de solemnitate filosofică, care anume fac să fie apreciată mult de Eminescu.

O altă etapă alături de care Ibrăileanu cercetează impactul literaturii franceze, în special al poeziei romantice, asupra celei naționale este perioada pe care criticul o identifică ca sinonimică creației lui V. Alecsandri. Glosând asupra facturii influențelor franceze după 1830, evitând a cădea în vulgaritate, speculează cu maximum de efecte momentul că din vasta poezie romantică a devenit familiară românilor doar creația lirică a lui V. Hugo și A. Lamartine, pe când poezia filosofică a lui Alfred de Vigny și cea a lui Alfred de Musset n-au găsit calea către sufletele românilor, or era una cu un mesaj mai dificil cu veleități de singularizare.

După aceste constatări, vectorul gândirii lui Ibrăileanu se orientează către creația lui M. Eminescu, care este „întruparea celei mai puternice influențe străine și în același timp a celui mai pronunțat spirit specific național, ilustrează admirabil teza noastră”[58]. Susține aproape patetic că influența străină –manifestă prin literatura reacționară, pesimistă germană asupra liricii lui Eminescu, este nu pur și simplu adecvată dar chiar armonioasă. Geniul poeziei românești s-a lăsat influențat nu numai de elementul literar străin/german, dar a asimilat și filosofia germană, mai ales acel gen de filosofie care este conformă spiritului și naturii sale și care este dezvoltată în operele unor gânditori eminenți ca Im. Kant, A. Schopenhauer, Hegel și J.G. Fichte.

Nu trebuie uitat, sau cu premeditare neglijat, că M. Eminescu a studiat timp de cinci ani filosofia la Viena și Berlin, unde a avut în calitate de dascăli de notorietate incontestabilă așa ca filosoful și esteticianul - R. Zimmermann (1824-1898), autorul unor lucrări de referință în domeniul esteticii: *Istoria esteticii ca disciplină filosofică*; filosoful E. Zeller (1814-1909): *Istoria filosofiei, scopurile și perspectivele ei*; *Filosofia greacă în procesele ei de dezvoltare istorică; Schițe de religie și filozofie romană; Statul și Biserica* filosoful și specialistul în istoria filosofiei antice, un cunoscător eminent al operei lui Aristotel și Platon - H. Bonitz ș.a. Fără îndoială, timp de cinci ani Eminescu a cunoscut din aproape nu numai filosofia, arta, tradițiile, dar și cultura germană în general, despre care avea să consemneze că este „una înaltă întemeiată de veacuri și are școala cea mai perfectă”[59].

Fără a încerca o diminuare a interesului lui Ibrăileanu față de influențele străine asupra culturii românești în general și impactul culturii germane asupra creației lui Eminescu în particular, subliniem că interesul față de acest aspect îl atestăm în creația mai multor critici, opera cărora anticipează lucrarea *Influențe străine…*: C. D. Pencioiu, N. Petrașcu și W. Rudow, E.Cristea, I. Chendi. În acest sens, nu facem abstracție nici aportul lui R. Ionescu-Rion, care implicându-se în polemica cu *Junimea,* cercetează un segment destul de dificil, și anume, similitudinile în creația lui Eminescu și ale poetului Lenau, practic Ionescu-Rion face eforturi serioase în vederea reabilitării reputației autorului poemului *Luceafărul,* care era învinuit de plagiere. Cât privește impactul filosofiei clasice germane asupra operei literare eminesciene, subiectul enunțat va căpăta o dezvoltare pe măsura genialității marelui Eminescu în opera unor cercetători ca I. E. Petrescu, G. Călinescu, T. Vianu ș.a. Deși exegetul I.E. Petrescu insistă cu prisosință că „mai mult decât în Schopenhauer, în confluențele parțiale cu hegelianismul se află premisele marii modernități a gândirii eminesciene”[60], totuși

nu putem nega faptul unei influențe cardinale asupra gândirii și creației lui Eminescu a lui A. Schopenhauer, în mesajul filosofic al căruia poetul " a găsit calea nu numai către vechile izvoare ale înțelepciunii indice, dar și către fântâna mângâierii a stoicismului greco-roman"[61]. Filosoful pesimist Eminescu avea să trăiască pe socoteală proprie, conform lui Ibrăileanu, filosofia lui Schopenhauer, idealismul lui Kant și Fichte și idealismul budist. Cercetarea operei, dar și corespondenței lui Eminescu permite să afirmăm că poetul a cunoscut, mai mult chiar s-a inspirat din gândirea filosofică germană, însă trebuie să recunoaștem că n-a demonstrat nicicând epigonism teoriilor lui Kant, Schopenhauer sau Hegel, ci doar a încercat să le asimileze și sintetizeze într-un sistem propriu. Simptomatic faptul, Eminescu apreciază opera și meritele autorului *Criticilor,* împărtășește în special ideile lui Hegel despre dialectică, iar cele ale lui Schopenhauer au un impact decisiv asupra ideilor poetului despre filosofia istoriei. Plauzibil să decelăm, Eminescu n-a fost nicicând sclavul spiritual sau epigonul învederat al filosofiei clasice germane „...Kant mi-a întrat relativ târziu în mână, Schopenhauer de asemenea. Îi posed într-adevăr, dar renașterea intuitivă a cugetării lor în mintea mea...nu s-a desăvârșit încă"[62].

Estimând contribuția filosofiei clasice germane, cel puțin a părții reprezentate de cei mai redutabili gânditori (Kant, Hegel, Schopenhauer) asupra operei și concepției lui Eminescu, Ibrăileanu se pronunță explicit că starea spirituală a poetului nu este o simplă expresie a trăirilor unui om, fie el și un geniu, ci a unei pături de intelectuali, prin urmare, lirica eminesciană devine în mod inevitabil manifestare a emoțiilor, aspirațiilor, idealurilor păturii intelectuale românești, poziționându-se în opinia lui Maiorescu ca expresia cea mai pură, mai spiritualizată a sufletului popular.

Glosând asupra facturii creației lui Eminescu, Ibrăileanul stăruie să demonstreze că, spre deosebire de perioadele anterioare, când creația unor artiști deconspira fără dificultate prin manieră, stil, problematică, atitudine față de lume ș.a. influențele străine, atunci în cazul marelui poet al spiritualității românești acest lucru nu mai e cu putință. Afișând atitudini elogioase față de creația lui Eminescu, lucru care de fapt și este explicabil, Ibrăileanu repudiază cu vehemență atacurile și acuzațiile cu privire la presupusele plagieri din opera lui Nicolaus Lenau, Heinrich Heine, August von Platen-Hallermünde, Gottfried Keller. În cazul concret, adică opera lui Eminescu, putem să atestăm doar influența generală a unei literaturi și a unui curent - romantismul, care cu timpul se face tot mai puțin vădit în creația

poetului, argument în favoarea celor enunțate, susține Ibrăileanu, ne poate servi chiar forma poeziei. “Stilul, la început înflorit, "figurat", spre sfârșit devine sobru, alcătuit mai mult din termeni proprii, căci acum Eminescu devine mai analist, mai "realist" și mai subiectiv -- mai el”[63].

Criticul formulează aserțiuni probatorii cu privire la creația lui Eminescu, care s-a lăsat influențată de romantica germană, dar nu numai, Ibrăileanu vorbește și de prezența folclorului în opera poetului, iar faptul că s-a lăsat înrâurit de cultura europeană este atestat de critic mai degrabă ca un merit al geniului literar românesc. Într-adevăr, confluențele și similitudinile ideatice între toți artiștii care au împărtășit idealurile romantismului sunt cele mai temeinice manifeste ale spiritualității universale, exemplu indubitabil în acest sens ne poate servi impactul creației unuia dintre cei mai cunoscuți romantici englezi, viața și opera căruia a cucerit imaginația întregului vechi continent prin egoismul său sumbru, transformându-se și în mișcare literară[64] – G.G. Byron.

Suficient de constructive sunt aserțiunile și concluziile sale despre perioada post eminesciană, care devine remarcabilă prin literatura proletarilor intelectuali, descendenți din clasele inferioare, ca de exemplu, I. Creangă, G. Coșbuc, Duiliu Zamfirescu și A. Brătescu-Voinești, care creează o altfel de literatură, primii doi, susține Ibrăileanu, au realizat propria operă în maniera clasicismului țărănesc, ultimii doi - în cea a clasicismului boiernașilor.

Fără să preluăm *in corpore* ideile lui Ibrăileanu cu privire la criteriul originalității creației, moment pe care în niciun fel nu-l putea omite în contextul problematicii abordate, remarcăm în atitudinile sale o ușoară indulgență față de unele situații jenate, pe care el, se pare, că nu le observă referitor la cazul lui G. Coșbuc, și le interpretează ca pe niște chestii de etică, dar nu de estetică. Ne referim la situația când în volumul de texte originale *Balade și idile* semnate de G. Coșbuc s-au strecurat din greșeală niște traduceri. În susținerea celor afirmate despre cel care făcea o poezie de o virtuozitate extraordinară - Coșbuc, fapt consemnat de N. Iorga, Ibrăileanu desemnează și poziția clasicului literaturii românești C. Negruzzi, care la fel nu disprețuia plagiatul.

Fără a eluda latura emoțională, criticul se concentrează cu precădere și asupra evenimentelor ce se precipitează la intersecția dintre cele două secole - XIX –XX, afirmând că interspațiul enunțat este perioada de debut a literaturii decadente, manifestă prin opera lui A. Macedonski și simultan pentru literatura țărănistă.

Incursiunile pe care le realizează alături de aceste două curente literare –simbolismul, or A. Macedonski este primul reprezentant al acestui curent literar în România, și sămănătorismul –mișcare literară care se cristalizează în jurul revistei *Sămănătorul*, au scopul de a elucida prin exemple clare cum trebuie, mai precis care sunt criteriile și canoanele unei literaturi adevărate, bineînțeles că în opinia lui G. Ibrăileanu. În acest sens el alunecă spre enunțarea și chiar preambularea unor criterii pe care le consideră cardinale în vederea realizării unei imagini despre o literatură normală, prin care subînțelege acel tip de creație care „...s-a influențat de literaturile străine, dar care a asimilat acele influențe organismului sufletesc național -- căci aceste două condiții au fost necesare creării literaturii române....”[65]. Nu produc efect de surpriză nici următoarele argumente pe care criticul le cantonează: o literatură incompatibilă elementului străin se face absolvită de școala, fermentul, elementul cultural și progresist, iar lipsită de influența națională va fi vitregită de originalitate.

Problemele care îl preocupă pe G. Ibrăileanu cu privire la păstrarea specificului național și a identității culturii sunt împărtășite în egală măsură de T.Maiorescu, N.Iorga, B.B.Hașdeu, le atestăm actuale și azi, când ne confruntăm cu fenomenele de omogenizare, uniformizare a valorilor și tradițiilor sub impactul politicilor integraționiste globale. Suntem martorii unei ere istorice, după cum consideră unii, pregnantă pentru toate aspectele vieții, segment temporal în care vechiul se încearcă a fi destructurat, sau pur și simplu marginalizat, în timp ce formele noi de organizare a lumii și omului în întreaga ei diversitate sunt implementate și asimilate cu greu. Secolul XX, unul al “extremelor care a avut ca finalitate o perioadă de descompunere, incertitudine și criză...și trecerea omenirii spre un viitor necunoscut și problematic”[66], vine să deconspire că maladia pe care o transformă într-un mod de a fi a tuturor este pierderea identității. Concluzii la care subscriem, sec. XX, mai ales cea de-a doua jumătate a lui, a trecut sub semnul acestei maladii – identitatea pierdută, or o identificăm ca pe una generală a întregii contemporaneități. În intenția de solidarizare cu aserțiunile reprezentantului cel mai de excepție a romantismului - A. Musset, care susținea că orice veac suferă de o afecțiune distinctă, iar în cazul concret - *le mal de siècle* – identitatea pierdută, subliniem, rămâne problema cea mai stringentă din agenda de lucru a umanității în acest debut de mileniu.

Parcurgem o etapă nouă în istorie, care conduce nu numai „la estomparea hotarelor culturale, la distrugerea identității și creșterii situației de conflict în lume“[67], dar conferă o stare de incertitudine alături de securitatea integrității și

identității culturale a statelor amenințată de multiculturalism și politicile de uniformizare. Noua ordine mondială fundamentată pe ideologia unei lumi unipolare deconspiră o situație de haos și simultan pericol pentru culturile național-identitare.

Situația de haos și incertitudine este subminată de caracterul controversat al proceselor manifeste globalizării, printre cele mai notorii evidențiem:

- tendințele de unificare și uniformizare suplimentate de pluralismul cultural;

- eforturi de formare a unei conștiințe transnaționale vs. dezvoltarea multiculturalismului (care chiar în debutul apariției în anii '70 ai sec. al XX-lea printre obiectivele de bază își propune lupta cu hegemonia culturii europene și promovează ideea renașterii etosurilor mici și a culturii etnice);

- contradicțiile dintre două sisteme valorice: valori ale prosperității vs. valori ale supraviețuirii (problema divergenței dintre cele două sisteme valorice se configurează ca opoziția cea mai controversată a globalizării și a constituit subiect de reflecții pentru mai mulți cercetători [68];

- popularizarea anumitor tipuri de cultură națională și transformarea lor în internațională/ vesternizarea culturală *vs* marginalizarea culturilor naționale prin exportul accentuat de valori, norme, principii, modele și standarde străine;

- ascendența comunicării, cunoașterii și cooperării culturale stimulează dialogul dintre popoare *vs* împrumuturile exagerate ale modelelor și valorilor străine, adică o permeabilitate abuzivă implică afectarea specificului cultural național etc.

Alături de așa particularități proprii politicii culturii globalizării care contravin idealurilor culturii naționale și valorilor ei, *verbi causa*: cultivarea unui anumit stil de viață divergent tradițiilor naționale; unificarea și omogenizarea culturilor naționale și prin intermediul culturii de masă; prestarea valorilor ci caracter individualist occidentale în mediul majoritar cultural; standardizarea stilului de viață și a creației; diversitatea informației și sporirea tendințelor de manipulare a conștiinței sociale ș.a., remarcăm încă una asupra căreia insistă S. Huntington – marginalizarea istoriei și tradiției naționale de către politica multiculturală, care inevitabil conduce la estomparea valorilor naționale.

Problema identității în spațiul național capătă amploare sub impactul efectelor și provocărilor contemporaneității, azi constatăm nu numai Europa, dar întreaga lume este o piață pentru identități concurente. Faptul că în această conjunctură de circumstanțe unele culturi se confruntă cu „amenințări recurente la adresa existenței

este un lucru obișnuit, or unele sunt capabile să-și amâne sfârșitul, oprind și schimbând sensul proceselor de declin, înnoindu-și vitalitatea și identitatea"[69], altele nu. Mai mult chiar, identitatea națională în ultimul timp nu numai concentrează mai accentuat atenția alături de influențele socioculturale regionale, europene și mondiale, a dialogului cultural, a migrației și tehnologiilor informaționale care nu cunosc hotare sau limite, dar capătă și noi semnificații. Aspectul dat trebuie să rămână unul cardinal în proiectele perspectivei de aderare a Republicii Moldova la UE, or realizarea multrâvnită la comunitatea europeană va implica revizuirea și corelarea cu tendințele timpului și a contextului, mare parte din aspectele ce vizează naționalul, cultural-naționalul și tradiționalul, mai ales că ele în ultimii 200 de ani au suferit modificări palpabile, purtate fiind de politicile imperiale și ale totalitarismului, cum ar fi degradarea limbii naționale prin procesele de rusificare, condiționate de hegemonia culturii/limbii ruse, serioase restanțe la capitolul studierea istoriei naționale.

Decalajul dintre adevăr și fals pe care îl atestăm în elucidarea istoriei naționale și a celei din RSSM este unul evident dar și foarte controversat. Pe acest temei, necesarul exercițiu de păstrare și afirmare a identității naționale prin recurs la cultură trebuie să se transforme în scopul major al planurilor de dezvoltare a țării. Actualitatea acestei probleme mai este stimulată de dispozițiile controversate cu privire la statutul limbii române ca simbol al identității naționale. De-a lungul anilor ni s-au altoit teorii despre faptul că poporul român este o entitate distinctă de populația majoritară din spațiul istoric al Republicii Moldova, care a fost privat de posibilitatea de a-și forma o conștiință identitară cu privire la limbă, cultură, istorie și națiune, toate falsificate pe motive ideologice și totalitariste. Nu putem face abstracție în acest sens de opoziția manifestă a minorităților naționale la eforturile de edificare a statului cu nucleu reprezentativ al națiunii titulare și limbii române. Procesele secesioniste pe care le atestăm în zonele de est și de sud ale Republicii Moldova, le constatăm animate de adoptarea noii legislații lingvistice (1989) și de pericolele iluzorii ale unirii cu România.

Demersul de afirmare a *artei adevărate* și lupta cu prozeliții *artei pure:* C.Stere, C. Dobrogeanu –Gherea, R.Ionescu-Rion, G.Ibrăileanu

În acest subcapitol ne propunem să analizăm eforturile de afirmare a artei cu tendințe sociale manifestă prin creația lui Stere, Ibrăileanu și Ionescu-Rion și demersul critic desfășurat de cei evidențiați în raport cu decadentismul, principiile esteticii pure care neagă funcția socială a artei și artistului. In aceeași ordine de idei

se va analiza: aportul lui C.Stere în procesul de afirmare a poporanismului în publicistica desfășurată în publicațiile **Evenimentul literar** *și* **Viața Românească***; problema condiției artistului și artei din perspectiva concepției lui C.Dobrogeanu – Gherea; se vor elucida tangențele ideatico-estetice dintre creația lui C.Stere și R.Ionescu-Rion. Pentru o pătrundere adecvată a tribulațiilor grupului de la* **Evenimentul literar** *și luptei acestora cu decadentismul vom contura: critica curentelor literar estetice identificate reacționare și snobiste; polemica cu exponenții estetismului pur; mediatizarea problemei specificului național și propagarea rolului social și moral al artei etc.*

Obiectivitatea evaluării fenomenului Stere în contextual spiritualității românești, considerăm, că în mod principial trebuie să evite capcanele unor concluzii judicioase animate din unicul instrument de estimare – ideologia, și nu mai puțin de atitudine echidistantă, moment, respectarea căruia ar permite aprecierea la justa valoare a talentului, rolului și locului marelui român basarabean. Reiterându-l pe Pan Halippa, remarcăm că este complicat în aceeași măsură a-l critica sau a-i face elogiu lui Stere, deoarece "a fost un om de știință, a fost un luptător politic, a fost un ideolog, a fost un literat, a fost un orator, a fost un publicist și, mai presus de toate, a fost Om"[70]. Din complexa activitate desfășurată de Stere de-a lungul prodigioasei vieți, vom încerca să ne raliem la un mic segment al dimensiunii sale publicistice, și anume colaborările la *Evenimentul literar*. Oportună mențiunea, activitatea lui Stere la *Evenimentul literar* (1893–1894), publicație la care de altfel participă și ca unul din fondatori, corespunde cu o perioadă destul de tensionată din istoria spiritualității naționale, pentru că anume deceniile de la intersecția sec. al XX-lea au fost marcate de acerbe tribulații economice, politice, sociale și spirituale. În sens univoc, cultura națională nu atestă o perioadă similară când într-un termen atât de scurt apar un număr impunător de curente, orientări, doctrine, marea majoritate a cărora, sesizăm, erau inspirate din experiența universală, apoi modificate și ajustate cu suplețe la specificul românesc. Frământările social-politice și ideologico-literare proprii segmentului temporar enunțat determină înrolarea scriitorilor, artiștilor, ziariștilor în particular, cât și a intelectualității în general în tabere adverse, antrenate în limitele unui peremptoriu duel ideatic/mediatic care viza cele mai stringente probleme de ordin cultural, cât și metodele și căile de soluționare a lor. Guvernat de necesitatea consacrării operei cauzei naționale și prosperării social-economice a păturilor largi, Stere se încadrează cu ardoare în activitatea publicistică, pe care o practică nu ca pe o

simplă meserie, ci generat de imperativul promovării ideologiei poporaniste în care sesizează o valabilă și viabilă cale de depășire a mizeriei materiale și spirituale. *Sine dubio*, *Evenimentul literar*, supliment la publicația socialistă *Evenimentul*, poate fi atestat ca un ziar care rămâne fidel principiilor de speță social-politică și moral-estetică promovate anterior de *Contemporanul* – tribună a școlii socialiste, ce îl avuse în frunte pe recunoscutul patriarh C. Dobrogeanu-Gherea, or, începând cu primul număr ce apare la 20 decembrie 1893, ziarul va milita prin intermediul publicisticii realizate de G.Ibrăileanu, I. Nădejde, S. Nădejde, R. Ionescu.-Rion și, bineînțeles, Stere, pentru importanța apropierii literaturii de popor, caracterul social al artei, poziționarea artei în opera de iluminare și culturalizare a maselor.

Până a analiza facturii ideatice dezvoltate de Stere în *Evenimentul literar*, ținem să precizăm că epura spirituală a doctrinarului ne prefigurează următoarele raționamente, și anume: activând în rândul socialiștilor, acesta n-a avut fermitatea de a-și preciza lipsa de tangențialitate cu ideologia enunțată; cunoștea teoria marxistă, nu o ignora, recunoscându-i importanța doar în calitate de teorie științifică; caracterul aplicativ al marxismului pentru țările agrare, absolvite de industrie, era negat de către Stere. În această ordine de idei, subliniem, pentru C. Stere socialismul n-a reprezentat un curent canonic, strict definit, ci o mișcare de care-și lega anumite speranțe care devin parțial manifeste în propria ideologie poporanistă. De fapt, asemenea atitudini nu contrariau pe nimeni, deoarece în perioada desemnată atestăm și alte nume de socialiști care aveau opinii dacă nu întru totul diferite, cel puțin proprii despre aceea cum trebuie să fie socialismul în România. Chiar și pentru patriarhul școlii vizate, Dobrogeanu-Gherea, mișcarea socialistă trebuia să aibă un caracter prioritar cultural, cu perspectiva de a crea o orientare hotărâtă spre viața spirituală și politica românească. Indubitabil, datorită publicației *Evenimentul* și suplimentului *Evenimentul literar*, concepțiile lui C. Stere devin cunoscute nu numai în cercul socialiștilor din Iași, ecoul lor ajungând până la București. În această perioadă favorabilă pentru compatriotul nostru, constatăm că orice publicație de orientare socialistă era flatată de a avea printre colaboratori pe martirul siberian, drept consecință tribuna socialiștilor bucureșteni – *Adevărul* – îi pune la dispoziție spațiul necesar pentru ciclul de foiletoane *Din notițele unui observator ipohondric*. Prin urmare, în opt foiletoane, avizatul autor, aprofundează, definitivează ideatic concepțiile trasate în *Evenimentu*l, propagând ideea că misiunea intelectualilor nu rezidă în lupta pentru înfăptuirea unui progres utopic omenesc, dar a lucra pentru "o

națiune care e un tip etnic particular" [71]. În aceeași ordine de idei, propune crearea unei mișcări național-culturale în favoarea țărănimii, moment determinat de certitudinea că îmbunătățirea condițiilor de trai și a vieții în general a celei mai numeroase pături poate fi realizată doar prin culturalizare – "pentru ea (țărănimea) mișcarea culturală poate avea o însemnătate enormă" [72]. *Ad notanda*, similitudini de atitudini despre culturalizare ca factor principial în opera de depășire a mizeriei materiale și prosperare a țărănimii le atestăm în *Evenimentul literar, Adevărul literar* și, tangențial, în *Viața Românească*, deși e lesne să ne dăm seama de caracterul eronat sau cel puțin exagerat al tezei militate de către Stere. Reflectând asupra creației publicistice desfășurate de Stere în *Evenimentul literar*, sesizăm că vectorul preocupărilor îl reprezintă în special frecventarea codurilor estetice de o pronunțată factură poporanistă. Pe acest temei, avizându-ne asupra rolului și locului poporanismului în universal cultural-național, subliniem că ideologia dată a demonstrat poziții militante, chiar radicale, manifestându-se ca un propagator al transformării în viață a idealurilor legate de problemele democratizării culturii și realizării reformelor țărănești. Or, poporanismul a fost un curent social-politic cu o bine precizată ideologie literară, descifrată cu exces de lux în ciclul de foiletoane și articole *Din notițele unui observator ipohondric, Socialiștii și mișcarea națională*, manifestele literare *Poporanismul, Poporanismul în artă și literatură* și, bineînțeles, în fundamentalul tratat *Social-democratism sau poporanism?* Prins în devastatoarea capcană a frământărilor social-politice și culturale, caracteristice interspațiului celor două secole - XIX și XX, Stere ne oferă cu generozitate și tenacitate o ideologie care, deși nu întru totul originală, însă datorită insistenței pe care o pune în alcătuirea și promovarea obiectivelor și principiilor, sesizăm că în mod indiscutabil doctrina în cauză a fost un imperativ al timpului.

Orientându-și predilecțiile spre problemele de ordin estetic, menite la rândul lor de a fundamenta concepția despre artă ca factor principial în opera de culturalizare a maselor, Stere în tratatele și manifestele literare publicate în *Evenimentul literar* se lasă preocupat de așa aspecte: locul, rolul și misiunea artei, în corelație cu care abordează următoarele momente: funcțiile sociale ale artei, genurile și categoriile ei; simbioza dintre estetică și viața politică; relația dintre artă și știință; menirea și rolul artistului în societate; veridicitatea și originalitatea operei de artă; caracterul moral și imoral al unei opere; problema idealului ș.a. În tratatul *Arta și poporul* din aceeași publicație capătă dezvoltare și momentele legate de relația artistică, în același

context, publicistul examinează problema specificului național în sfera esteticului, unde, simultan, de pe pozițiile poporaniste încearcă să dea apreciere conceptului de tendință în estetică, aspect pe care le atestăm și în unele lucrări publicate în *Viața românească* și *Lumea nouă*. Înscris în cursa de conturare și difuzare a poporanismului, la această fază a activității publicistice Stere contribuie substanțial la dirijarea opiniei publice prin dezbaterea unor subiecte ca: definirea criteriilor de apreciere a unei creații; sesizarea asupra caracterului specific al unității dintre conținut și formă; critica curentelor literar-estetice reacționare și snobiste; abjurarea preceptelor estetismului pur; polemica cu epigonii artei pure etc. Parcurgând materialele proprii acestui segment temporar, observăm că, apelând la argumente probatorii, Stere ilustrează atitudinea curentului nu numai asupra problemelor de ordin estetic, ci insistă și asupra traseului politic al poporanismului, pe care-l califică ca pe un "program pentru popor, dar nu popor pentru program" [73]. Totodată, inventarierea studiilor și manifestelor literare din *Evenimentul literar* ne învederează că mentorul poporanist militează destul de consecvent pentru o modificare a criteriilor, principiilor de apreciere a operelor artistice, fapt ce înregistrează un derapaj de accente din zona estetică în cea etică și chiar sociologică. Astfel, "dacă vom găsi că opera artistului respiră de ură sau indiferență față de masele poporului, fără să-i contestăm talentul sau geniul, vom declara fără șovăire că această operă este imorală și antisocială"[74]. Notabil, expuse sub formă de teze, și nominalizate de autor ca minimum de cerințe, recomandările enunțate se prezintă de fapt ca un minimum de directive înaintate oamenilor de creație, cât și criticilor – toate, evidențiem, elaborate și fundamentate pe itinerarul ideologiei poporaniste. Cadrul prioritar de referință în această ordine de idei reprezintă manifestele literare *Ce cerem de la artiști*?, *Motivele artei* și *Poporul în artă și literatură*. În lucrările desemnate, Stere examinează arta ca mijloc specific de cunoaștere și transformare a realității, iar menirea ei de bază o sesizează în culturalizarea și înnobilarea omului. Conform autorului, scopul artei rezidă în reprezentarea idealurilor, intereselor, aspirațiilor și realităților cotidiene ale societății în special ale păturilor de jos, deoarece în aserțiunea lui numai țăranii sunt capabili de a aspira spre ceva nobil. Anume păturile de jos trebuie să reprezinte în exclusivitate obiect de inspirație pentru artiști, deoarece viața lor, deși este săracă material și spiritual, are o prioritate de care nu trebuie să se facă abstracție – oamenii simpli sunt cei unde tradiția, înțelepciunea de veacuri, folclorul autentic este cunoscut și păstrat cu sfințenie, iar comportamentul lor este absolvit de aroganță, infantilism moral,

tembelism spiritual etc. Fără a contesta alte merite ale doctrinarului în fundamentarea estetică a poporanismului, subliniem că aserțiunile în cauză pe care le atestăm ca prezență constantă în *Evenimentul literar* le apreciem ca eronate și, în mare măsură, nejustificate. Vehicularea cerințelor care impuneau artiștilor orientarea procesului creației în spațiul social, unde subiect și obiect al inspirației să fie cu excepție o pătură socială – țărănimea, avea în consecință sărăcirea arealului problematic, factologic și spiritual-informativ al artei, fapt pe care Stere îl ignora. Animarea unor valori, în egală măsură utopice și exagerate, au fost, probabil, alimentate de dorința reorientării interesului artiștilor către problemele cotidianului țărănimii, tentativă ce prin intermediul subiectelor din sânul poporului arta urma să atragă o dată în plus atenția asupra vieții acestora. Lansând această dublă provocare, impunerea de rigori canonice menite a servi modele în procesul de creație, apreciere a operelor, pe de o parte, și incitarea polemică a prozeliților artei pure, pe de alta, Stere, de pe pozițiile netpoporanismului, militează pentru primordialitatea mimesisului social (vezi țărănimea) ca unicul și cel mai impetuos subiect și obiect al aspirației artistice. Plasat în limitele ideologiei enunțate, Stere consideră că arta adevărată trebuie să reflecte viața și să fie purtătoare a celor mai înalte idealuri sociale. Astfel, artiștii care nu sunt copleșiți de problemele vitale ale poporului, care evită să ilustreze în operele lor aspirațiile și țelurile lui fug de subiectele din viața țăranilor și o elucidează intenționat exagerat sunt criticați și calificați de Stere ca susținătorii unei societăți de descompunere.

În flagrantă opoziție cu adepții și epigonii metodei nonrealiste în artă, care în mod tendențios încearcă să demonstreze că arta „superioară leapădă povara spiritului omenesc și câștigă mai multe dintr-un mediu sau dintr-un material proaspăt”[75], „nu are alt țel decât propria perfecțiune” (76), Stere, însă, inventariind obiectivele artei, glosează pentru creațiile care propagă idealurile umane “ – arta cea mai înaltă și mai înălțătoare e tocmai aceea care își pune drept țel să servească idealurilor omenirii fericite” [77]. Un corolar pluridimensional de aserțiuni referitoare la importanța estetică a idealului vin să completeze interesele steriene din această perioadă: opinii, ipoteze, raționamente în care idealul este interpretat ca măsură, criteriu ce favorizează omul să judece și să-și cântărească faptele, dându-i imbold spre universuri noi, necunoscute. Tot el se pronunță explicit pentru faptul că idealul trebuie în mod principial să fie stea călăuzitoare pentru oamenii de creație, care la rândul lor e necesar să tindă cu perseverență spre un singur scop – apropierea realității de

idealul propus. Concentrându-și atenția asupra problemei idealului, Stere realizează o tipologizare a lui, iar raționamentele, concluziile emise de publicist la acest capitol nu lasă niciun fel de dubii. Deși, nici nu-și propune să ne prezinte o tipologizare în conformitate cu teoriile avizate, doctrinarul tradițional acordă prioritate celui social în detrimentul idealului artistic. Locul secundar rezervat pentru idealul artistic este condiționat de convingerea că nu există și nici nu poate exista ceva mai redutabil decât slujirea idealurilor sociale, adică omenirii fericite. Plauzibil să decelăm că o radiografiere a operei steriene ne elucidează abordări și a altor tipuri de ideal, așa ca: moral, politic, economic, pe care le atestăm în lucrările ce corespund perioadei sale de activitate la *Viața Românească*. Luând drept reper ipoteza că orice om, indiferent de cenzul de vârstă, studii, situația materială, apartenența de clasă, trebuie să tindă spre ideal, în consecință, conform acelorași pledoarii steriene, o societate nu poate exista fără un ideal. Dacă idealul social este văzut de publicist ca un proces natural, de culturalizare și de iluminare a maselor, atunci cel economic este desemnat pluridimensional, fiindcă socialul și politicul sunt înglobate în el – „o țărănime liberă pe pământul ei; dezvoltarea maselor și a industriei mici, cu ajutorul intensei mișcări cooperative la sate și orașe; monopolizarea de către stat în principiu a industriei mari…" [78]. Nu produc efect de surpriză, în aceeași ordine de idei, nici persiflările sale cu privire la genul de ideal propus de arta burgheză, or, guvernat de aserțiunea că idealul constituie criteriul de diferențiere între frumos și urât, bine și rău, adevăr și minciună, Stere, ca și în situația polemicii cu puriștii, unilateral și judicios, îl apreciază ca fals. Deși consemnăm că termenul de fals vizavi de problema idealului artei burgheze nu-l atestăm în textul tratatului *Arta și poporul*, totuși, faptul că noțiunea de ideal e încadrată de către autor între ghilimele vădește peremptoriu atitudinea publicistului. Acreditându-l ca pe „ceva cețos, neguros, frumos și mai mult sau mai puțin porcos; în orice caz lipsit de idealismul adevărat, de cel pătruns de năzuințele cele mai înalte ale lumii cugetătoare și muncitoare…" [79], doctrinarul excelează în formularea și exacerbarea acestor suspiciuni și acuzații, simultan sugerând cititorului, mai precis enumerând un șir de funcții proprii idealului în artă care se reduc la „înnobilarea omenirii, îi îndeamnă la luptă, muncă, le oferă aspirații, toate supuse scopului învingerii și stăpânirii forțelor oarbe ale naturii și istoriei"[80]. Fără a eluda latura emoțională, Stere constată că idealul estetico-social nu poate exista în afara preocupărilor și manifestărilor particulare cotidianului sociumului, deci e și natural ca ele să-și găsească reflectare și realizare în idealul estetic al artistului, or, ele pot fi în

același timp și sociale, și individuale. Această ambivalență funciară a idealului a susținut animozitatea teoretico-ideatică steriană, constituind turnantă pentru mai multe manifeste literare [81]. O viziune generală asupra concepției estetice a lui C. Stere cu privire la problematica evocată ne deconspiră că, deși acordă prioritate idealului social, până la urmă nu-și face iluzii, realizând că, de fapt, de rând cu alte tipuri de ideal cel social înregistrează o perioadă relativă de existență și un caracter subiectiv ca esență, fiindcă odată cu scurgerea vremii el se depășește, pierde valabilitatea, actualitatea – spre ceea ce s-a aspirat într-o epocă, nu poate fi viabil în alta, cu toate că există valori care rămân neschimbate, la care a aspirat și va aspira umanitatea – frumosul, binele, adevărul și dragostea. O altă latură complementară și imanentă a problematicii estetice dezvoltate în *Evenimentul literar* constituie travaliul său de denigrare și contestare a artei pure, orientare care se înrădăcinase de-a binelea la perioada dată, având un șir de adepți cu renume, printre care T. Maiorescu, O. Densușeanu, M. Dragomirescu, A. Macedonski.

De fapt, purismul/ estetismul se prezintă ca o formă specifică de protest, în care-și găsește expresie, pe de o parte, stigmatizarea utilitarismului, mizeriei materiale și spirituale, a moralei ipocrite și a valorilor false prin contrapunerea frumosului pur, care este propagată de animatorii și adepții noului elenism nu numai prin operele lor, dar materializat și în stilul vestimentar, un exemplu indubitabil ne poate servi O. Wilde, teoretician avizat al orientării enunțate. Adoptându-și chiar din start un ton polemic, tendința frumosului pentru frumos rămâne a fi una din orientările care în a doua jumătate a sec. al XIX-lea își anunță apariția prin cele mai crâncene dezbateri valorice, divizând reprezentanții culturii în două tabere adversare. Diametral opus metodei realiste, purismul/estetismul, în scurt timp, cucerește dacă nu admirația, cel puțin atenția unei bune părți a cercurilor intelectuale europene, iar cochetarea cu astfel de idei ca: realitatea – antiestetică și dezgustătoare; competența frumosului de a provoca fericirea; arta – mijloc unic de formare și educare a individului uman; frumosul – categorie percepută doar datorită artistului și artei; creația interpretată nu ca imitație a vieții, ci invers implică majorarea numărului de prozeliți atât din rândurile oamenilor de creație, cât și al celor care nu aveau tangențialitate cu domeniul dat.

Estetismul – concept subiectiv-idealist împărtășit și parțial fundamentat de Wilde, în care tendențios se pretinde a desemna că „arta superioară leapădă povara spiritului omenesc și câștigă mai mult dintr-un material proaspăt” [82], că ea „nu

are un alt țel decât propria perfecțiune" [83], este fundamentat în conferințele desfășurate cu genericul Renașterea artei engleze, pre- cum și în eseurile *Decăderea minciunii (1889), Condei, cărbune și otravă* (1889), *Adevărul măștilor (1889), Sufletul omului în socialism (1889), Criticul văzut ca artist (*1890). În mare, estetismul se conturează ca o formă specifică de protest a animatorului noului elenism, în care își găsesc expresie stigmatizarea utilitarismului, mizeriei materiale și spirituale, a moralei ipocrite și valorilor false prin contrapunerea frumosului pur, moment care este propagat nu numai prin spectrul ideatic al creației sale, dar materializat și în stilul vestimentar: „E imposibil să nu te minunezi de asemănarea dintre mai multe aserțiuni ale lui Nietzsche, cu atacurile împotriva moralei a estetului englez O. Wilde, ce aproximativ în același timp au șocat și distrat publicul" [84].

Ad notanda, estetismul, principiile căruia sunt împărtășite de multe personalități redutabile din domeniul literaturii românești: „O, cât ne sunt de cunoscute aceste motive, care găsesc răsunet, ca moneta de schimb, pe paginile clorotice ale *Vieții noi* a d-lui O. Densușeanu, și în foiletoanele pretențioase ale d-lui Lovinescu și chiar, din când în când, în cadrul atât de sănătos, îndeobște al *Luceafărului din Budapesta*" [85], este stigmatizat aspru de ideologul poporanismului, adeptul concepției priorității fondului și nu formei, a artei cu caracter social, care „ar rezuma în ea cele mai geniale aspirații ale milioane de oameni" [86], fapt ce i-ar facilita posibilitatea de a „rămânea veșnic vie și tânără în decursul mai multor veacuri" [87]. Prin urmare, în flagrantă opoziție cu adepții și epigonii metodei non-realiste în artă, care în mod tendențios încearcă, potrivit lui, să demonstreze că arta „începe odată cu decorația abstractă, cu munca strict imaginativă și făcută de dragul plăcerii, tratând aceea ce este ireal și neexistent" [88], în așa fel, ea „nu are alt țel decât propria perfecțiune" [89] pe care o găsește „înlăuntru și nu în afara ei" [90]. Cât privește că „adevărul este în întregime și la modul absolut o problemă de stil" [91], Stere, inventariind obiectivele artei, acordă statut de încredere creațiilor care propagă aspirațiile umane – „arta cea mai înaltă și mai înălțătoare e tocmai aceea care își pune drept țel să servească idealurilor omenirii fericite" [92]. Specificăm în aceeași ordine de idei, că imperativul relevanței estetice în creația wildiană se lasă ușor testabil, deoarece pledoariile sale se înscriu în arealul ideatic particular esteticii idealiste-subiective: autonomia artei de lumea materială; prioritatea lumii frumosului iluzoriu asupra celei adevărate, aserțiuni care, la rândul lor, rimează cu convingerea că scopul fiecărui artist rezidă în opera de renaștere a frumosului și, *subintelligitur*, a idealurilor

estetice. Poziționându-se ferm pe concepțiile estetismului pur, vehiculează ideea că „arta nu trebuie să se inspire anume din viața reală, pe acest temei ea nu trebuie judecată după niciun criteriu de asemănare: e un văl mai curând decât o oglindă”[93]. Aserțiuni împărtășite și de Nietzsche, cel pe care critica contemporană [94] îl identifică alături de Wilde ca fiind pionierii postmodernismului: „Până nu demult se permitea să căutăm frumosul numai în binele moral: aceasta explica de ce atât de puțin l-am găsit, și de ce atâta timp am pierdut în căutarea frumuseților serbede, închipuite. Dar este adevărat, că în rău este inclus o mie de tipuri de fericire, despre care n-au idee virtuoșii, în el există și sute de feluri de frumos care nu-i descoperit” [95]. Nu ni se par discutabile speculațiile filosofului german W. Welsch despre faptul că estetismul practicat de controversatul scriitor englez reprezintă unul din punctele de reper ale postmodernismului, orientare culturală care ia amploare în a doua jumătate a sec. al XX-lea. În calitate de argument poate servi însuși faptul că filosofia estetismului wildian reflectă aceleași principii proprii postmodernismului: ironia, eclectismul, jocul, paradoxul gândirii s.a.

Revenind în albia descifrării diferențelor ideatice dinte cele două concepții – arta cu tendințe sociale și arta pură, ultima reliefându-se ca piscul estetismului, constatăm că dacă C. Stere se pronunță pentru o literatură accesibilă, inspirată din idealurile și motivele populare, destinată păturii cele mai numeroase, atunci O. Wilde susține că arta nu trebuie nicicând să tindă a fi accesibilă publicului larg. Pe marginea acestui subiect ofertant Wilde se pronunță nuanțat și elegant – de datoria poporului, susține el, este să se străduie a fi artistic. A scrie pentru popor, relevă cu sensibilitate prost voalată în demersul său Wilde, este complicat și ambiguu: „... prea ușor pentru că cerințele publicului în privința stilului, subiectului, psihologiei, tratării vieții și tratării literaturii se situează între limitele celei mai mediocre capacități și celei mai necultivate inteligențe. Este dificil, deoarece pentru a face față unor astfel de cerințe artistul ar trebui să-și nege cu brutalitate propriul temperament, să scrie nu pentru bucuria artistică de a scrie, ci pentru distracția semidocților” [96]. Astfel, Wilde nu numai că tinde să afirme o dată în plus estetismul, dar, simultan, neagă necesitatea creațiilor pentru publicul larg, puțin cultivat. Scopul principal al artei este propria impecabilitate, iar a ține cont de preferințele publicului e o mare eroare. Or, „când (publicul) afirmă că o operă este absolut neînțeleasă, înseamnă că a spus sau a făcut ceva frumos și care este nou: când descrie o operă ca fiind total imorală, înseamnă că artistul a făcut sau a spus un lucru adevărat” [97]. Concepția

sa atrage atenția, după cum observăm, asupra anumitor principii, criterii, valori pe care le percepe și, concomitent, le tratează intolerabil convins că astfel evită tendința de alterare profundă a sentimentului estetic proprie realismului.

Prin urmare, Wilde, la fel ca și prozeliții artei pure, vede în poporul muncitor, în mulțime, „o adunătură de dobitoace oarbe, surde, respingătoare, grave și nerușinate" [98], incapabile a trăi emoția estetică veritabilă și a aprecia adecvat creația, frumosul. Notabil că problema autonomiei artei, a abstractizării ei de realitate este abordată de autor atât în corelație cu cele ale menirii și esenței artistului, a subiectului și obiectului inspirației, cât și a inevitabilei interferențe dintre artă și public. În plan referențial, Wilde dezavuează situațiile când un grup etnic, un grup social sau un guvern încearcă să dicteze artistului ce are de făcut. De aceea prin exemple stimulate de argumente concludente esteticianul demonstrează că în situații de așa soi „arta fie că dispare cu totul, fie că devine stereotipă sau degenerează" [99]. Structurat sufletește pe pozițiile estetismului, „poetul trândăviei elegante" [100] conchide că din clipa în care un artist ține cont de doleanțele publicului, el încetează a fi artist și devine meseriaș, un negustor. Și, *ultima ratio,* menită a-i rezuma convingerile, tribulațiile orientate spre afirmarea principiilor estetismului, artistul, după cum susține infatigabilul gânditor, „poate crea un lucru frumos și de nu o face pentru propria plăcere nu este câtuși de puțin artist" [101]. Parcă anticipând evocările lui O. Wilde pe marginea principiilor legate de creația artistică, C. Stere își pronunța ferm opinia ce vizează același areal problematic: artistul, replica el, n-are dreptul de a se închide într-un cerc de frumuseți imaginare, ci „trebuie să stea într-o strânsă legătură cu acei pentru care ea (arta - n. n.) constituie un adevărat factor de progres, pentru că în artă sunt îngrămădite emoțiile cele mai înalte" [102]. Într-o netă opoziție se prezintă atitudinile celor doi teoreticieni și în privința criteriilor de apreciere a creațiilor artistice. În acest sens, ținem să subliniem că perceperea morfologică a creației estetice a lui Wilde ar fi incompletă fără investigarea opiniilor despre rolul publicului în calitate de evaluator al creației. Ziua când publicul a descoperit că pana este mai grea decât piatra de pavaj, consemnează cu sarcasm în *Sufletul omului în socialism* autorul controversatei și totodată mult apreciatei piese *Salomeea*, a fost fatală, astfel gazetarul, criticul devine sluga plătită a publicului. Ideile sale în favoarea autonomiei esteticului, expuse la prima impresie într-o manieră nonșalantă, ce anevoie voalează aciditate și ironie, sunt susținute prin aserțiunea că „un artist autentic nu este câtuși

de puțin atent la public, deoarece pentru el publicul nu există" [103]. De fapt, dispoziția de a rupe arta de realitate, tentativa de a o prezenta ca domeniu prioritar al păturilor cultivate, indiferența politică și socială morală îl determină s-o nege ca expresie a socialului istoric, ce are capacitatea de a influența prin metodele și mijloacele sale spiritual, emoțional și ideologic asupra publicului larg.

C. Stere demonstrează o hipersensibilitate activizată și pentru spațiul problematic, ce vizează criteriile și principiile de evaluare a operelor artistice. *In summa*, pornind de la principiul moralității operei de artă, Stere expune un șir de exigențe, sau mai bine zis un minimum de cerințe față de creațiile artistice și față de artiști. Propune ca oamenii, atunci când se va judeca, aprecia o operă de creație, să se conducă de aceste imperative: „iubirea sinceră pentru popor, apărarea intereselor sale, lucrarea cinstită spre a-l ridica la nivelul unui factor social și cultural conștient și neatârnat" [103]. În această ordine de idei, menționăm că exigențele enumerate de Stere nu se înglobează în niciun fel în reprezentările despre artă susținute de puriști. Deși se pronunță ca un adversar al tezismului în artă, adică a ideii că artistului nu i se poate impune, dicta să elucideze ceea ce nu simte sau nu-l interesează, totuși, atunci când e vorba de aprecierea operei artistice la justa valoare, peremptoriu în consonanță cu preceptele doctrinei sale, Stere rămâne neclintit – una e să ceri de la poet să cânte ceea ce nu simte și nu crede „și alta e să apreciezi din punctul de vedere moral și social pozițiile lui" [104]. O recapitulare a impresiilor de pe urma analizei studiului *Petroniu al secolului al XIX-lea* îți lasă o stare de ebuliție spirituală, generată de sentimentul că Stere își articulează la rece programul estetic, încercând să întindă tiparele viziunii poporaniste asupra filosofiei estetismului, orientare prezența căreia o atestă și în cultura autohtonă. Astfel, lupta cu epigonii purismului devine o trăsătură indispensabilă a vieții doctrinarului. Studiul la care replicăm rămâne a fi unul dintre cele mai emoționante și contradictorii: pe de o parte ne reliefează pasaje ce ulcerează pe adevărurile teoretico- estetice ale purismului, pe de altă parte realizează o contextualizare a vieții zbuciumate a lui Wilde. Față de destinul „prințului paradoxului", rivalul ideatic virtual, Stere demonstrează parcimonie conjugată cu rigiditate, ambele diluate cu scintilații de regret, ceea ce nu putem afirma și despre convingerile puriste ale acestuia: „Oscar Wilde și-a răscumpărat toate păcatele. Nu vorbesc aici de faptele ce i-au atras fulgerele legii, ci de teoriile lui egoiste și dușmănoase pentru mulțimea celor ce zidesc viața în durerile și munca lor – teorii ce îmbracă haina strălucitoare a cultului pentru arta pură" [105], precum și a apologeților

frumosului pentru frumos proprii culturii românești care „n-au curajul să mărturisească ce se ascunde în spatele artei pure – teorie curentă comodă pentru a combate „idei subversive", cât și pentru a justifica nedreptățile străvechi" [106].

Arta și poporul, Motivele artei, Ce cerem de la artiști?, Basmul cucoșului roșu, Poporul în artă și literatură etc. sunt materiale în care Stere condamnă purismul, care, în opinia sa, "nu este altceva decât un mit, o nălucă născocită de cei bogați și sătui" [107]. În opoziție ideatică cu reprezentanții orientării puriste care sesizau menirea artei în mod principial în elucidarea frumosului, indiferent de realitatea înconjurătoare prin acordarea primatului formei și nu conținutului, Stere examinează arta ca pe un mijloc specific de transformare și percepere a realității. Reticența față de canoanele artei pure devine și mai palpabilă din moment ce doctrinarul își exprimă dezacordul pe marginea tradiției, metodelor acestora de a evita subiectele inspirate din cotidian, problemele, aspirațiile maselor largi, preferând subiecte cu context pozitiv, adică teme ce sunt legate de luxul, bogăția și fastul cotidian. În consecință, operele lor, în opinia lui Stere, denaturau flagrant legile de reprezentare a lumii reale.

Una dintre concluziile steriene în care percepem o bine pronunțată tentă de sentențiozitate constantă este că dacă toți artiștii ar fi fideli principiilor esteticii pure, atunci arta ar înceta de a fi veridică, autentică și s-ar transforma într-o idealizare neveritabilă și morbidă a realității. Multitudinea perseverentelor tentative de a blama purismul contribuie esențial la dirijarea interesului compatriotului nostru spre un alt moment destul de angoasant, aspect ce implică un polivalențial caracter teoretico-aplicativ, și anume problema moralității și imoralității operei artistice. Din abordările sale în general, cât și a celor din *Evenimentul literar,* constatăm că pentru el caracterul moral sau imoral al unei opere rezultă din atitudinea directă a artistului față de lumea reală. *Verbi causa*, în manifestul *Poporul în artă și literatură* Stere adoptă un punct de vedere explicit care nu reclamă precizări și elucidări suplimentare. Acele opere, subliniază el, care respiră de ură și dispreț înjosesc masele populare și seamănă desfrâul, vor fi atestate ca imorale și antisociale. În această ordine de idei, tot el adiționează că astfel de aprecieri se vor face fără a contesta talentul sau geniul artistului. Programul elaborat în manifestul enunțat nu este infuz, ci, dimpotrivă, declarat, iar autorul revine asupra principiilor promovate ori de câte ori are ocazia „dacă cineva și acum crede că asemenea tendinți ar înjosi literatura și ar izgoni-o din sfera eternului frumos, noi nu vom discuta cu dânșii, de vreme ce, desigur, niciodată nu vom putea înțelege: vorbim în două limbi cu totul deosebite" [108].

Fără a intenționa diminuarea însemnătății doctrinei poporaniste, a valorii conceptului ei estetic, a importanței ei sociale pentru perioada în care a fost elaborată, și de astă dată nu putem face abstracție de o intolerabilă eroare de optică estetică comisă de doctrinar – problema moralității sau imoralității în operele artistice la el se bazează pe confuzia artei cu realitatea, altfel spus, atunci când autorul se pronunță pe marginea unei creații, mai precis critică tenta ei imorală, de fapt, el se referă la imoralitatea subiectului operei date. Efortul de promovare și armonizare a poporanismului la realitățile spirituale, economice și politice românești a implicat și importanța pătrunderii, perceperii adecvate a funcțiilor artei, pe care Stere le abordează în contextul problemei despre menirea, rolul și locul ei. Din toate funcțiile, de atenția doctrinarului se bucură în special trei: socială, educativă – pentru a fi elogiate, și funcția hedonistă – abordarea căreia urmărea scopul blamării și repudierii. Momentul de contemplare a publicisticii steriene ne suscită concluzia că aspectele despre rolul, scopul artei, funcțiile ei, rolul și locul artistului, problema idealului elucidate în materialele publicației la care replicăm nu poartă un caracter sorginte. Însuși autorul ne mărturisește cu seninătate că este departe de a se considera un prim explorator în acest context. Prin urmare, în majoritatea lucrărilor depistăm referințe, tangențe la și cu creația și concepția a așa personalități ale culturii europene precum: E. Riech, profesor de filosofie la Universitatea din Viena; A. Comte, opera căruia o studiase încă în anii de exil; J.M.Guyau, pozitivist, ideile căruia despre funcția sociologică a artei le acceptă totalmente; N.Mihailowsky, N.Dobroliubov, C. Dobrogeanu-Gherea – teoreticienii preferați ai lui Stere.

Un tur de orizont asupra creației publicistice steriene ne permite să constatăm că arta pentru el nu a fost altceva decât un produs și o expresie a tendințelor sociale. Tangențialism ideatic depistăm și în raționamentele sale cu privire la rolul, locul și misiunea esteticii. Referitor la aserțiunile despre rolul, scopul și menirea artei, a procesului de creație, hotarului dintre posibil și imposibil în artă, componentele caracteristice ale geniului creator, valoarea dominantă a adevărului estetic etc. putem depista unele filiații comune cu concepția despre artă a filosofului și esteticianului francez J.M. Guyau. Deși preferă un areal problematic similar în abordarea unuia și același aspect – rolul artei, ambii demonstrează o manieră diferită de interpretare: Stere prefera să analizeze mai mult laturile generale ale problemei în cauză, pe când pozitivistul francez pretinde să pătrundă în esență, să depisteze mijloacele, procedeele, categoriile și formele cu care operează arta. Dacă pentru Stere arta are

un singur scop – slujirea aspirațiilor și idealurilor omenirii, atunci Guyau deosebește două scopuri, pe care le definește în felul următor: „arta urmărește două scopuri distincte: pe de o parte, caută să producă senzații plăcute (senzații de culoare, sunet, formă etc.), pe de altă parte, fenomene de inducție psihologică, ajungând la idei și sentimente de natură mai complexă (simpatie pentru personajele înfățișate, interes, compasiune, indignare), într-un cuvânt, toate sentimentele posibile. Aceste fenomene de inducție fac din artă o expresie a vieții“ [109]. Scopul suprem al artei Guyau îl vede în competența de a „expune viața” [110] și de a produce emoție estetică, având un caracter social. Oportună mențiunea că filosoful francez, spre deosebire de Stere, pune speranțe mult mai complexe în capacitatea, posibilitățile, rolul, locul și menirea creațiilor artistice decât opera de iluminare și culturalizare. Apud lui, arta trebuie cât mai cuprinzător să reprezinte societatea în care a trăit, din care se trage, pe care o prevede și pe care în viitor o va realiza artistul. Spirit complex, înzestrat cu un perfect dar al analizei, Stere izbutește să împletească cu dibăcie problemele de estetică cu cele de ideologie, pentru care optează de la bun început și reușește să le mediatizeze începând chiar cu lucrările sale de debut, amplasate, reiterăm, în *Evenimentul, Evenimentul literar* și *Adevărul literar*. Suficient versat în materie, pentru a explica și a argumenta poziția sa ideologică, Stere în mai multe rânduri frecventează aspectele ce vizează particularitățile procesului de creație sugerând cititorului doar acele idei și acea direcție care se conformau doctrinei poporaniste. În acest context, menționăm că de fapt problema creației și ideologia poporanistă în publicistica lui Stere formează, *verba tenus*, un corp comun, de aceea este dificil a examina un aspect, neglijându-l pe celălalt. Abordând problema valorii artistice, adevărului artistic, Stere coboară până la didacticism, străduindu-se să explice că adevărat valoroase și veșnice au fost și sunt acele creații care au știut să se pătrundă de “aspirațiile acelei clase…care în epoca dată coincideau cu direcțiile progresului general al omenirii..” [111]. Acest mix dintre estetic și ideologie vine să ne confirme că aserțiunea evocată este în același timp și credoul doctrinarului referitor la esența și menirea artei, opinie promovată și de alți gânditori – Ibrăileanu, Tolstoi, Riech, Mihailowsky. Punctând traiectul ideatico-estetic elaborat de Stere, conchidem că publicistul ne oferă o relevantă gamă de aspecte abordate în manifestele literare și tratatele sale, idei care, deși nu respiră de originalitate, totuși, maniera de prezentare, materialul factologic te copleșesc prin remarcabila stringență a observațiilor, fluența stilistică, vivacitatea și competența discursului.

Axați pe ideea de a elucida în întreaga complexitate activitatea, meritele și eșecurile grupului de la *Evenimentul literar*, vom stărui asupra tribulațiilor celor mai activi și hotărâți publiciști, în opinia noastră, creația, și cu siguranță, concepția cărora marginalizează cu rigiditate vădită și lipsă de compromis. Ne referim în acest sens la C.Stere și R.Ionescu- Rion, care au promovat idealul artei sociale, concepție ce cu certitudine denotă anumite erori de optică estetico-artistică, însă care, la acel interspațiu social-cultural, le părea soluția cea mai adecvată de rezolvare a ecuației ce viza criza social-spirituală *de la fin de siecle* pe care o interceptau. Au fost colegi de redacție la *Evenimentul literar*, publicație pentru care în mod natural, ca una de speță social-democratică, „…pe prim plan era nota socială, din care nu lipsea nota națională”[112].

Intenția clarificării aportului realizărilor pentru cultura națională a lui Stere și Ionescu-Rion solicită să reliefăm că ultimul a fost și va rămâne în istoria culturii românești o personalitate purtătoare a unei sorți de revoluționar care a lăsat generațiilor ce l-au urmat un impresionant tezaur, materializat prin multiple studii, articole, manifeste literare, ce vizează așa domenii ca sociologia, filosofia, estetica, critica literară. A fost un intelectual adevărat, ce cu dezinvolt, de-a lungul a celor șase ani cât i-au fost rezervați de funestul fatum, perioadă similară cu ora relevantei sale notorietăți, a demonstrat nu numai „sclipiri de geniu”[113], dar chiar și „atitudine mai combativă”[114] decât a mentorului său C. Dobrogeanu- Gherea.

Plauzibil să decelăm, că Ionescu- Rion își începe activitatea în cadrul redacției *Evenimentul literar* când avea deja în activul personal colaborări prodigioase la *Școala nouă, Critica socială, Munca*, publicații care nu numai că îi oferă posibilitatea de a „aborda cu curaj și consecvență cu totul remarcabilă”[115] pentru vârsta sa, debutează la revista *Școala nouă* doar la 17 ani, cu probleme dintre cele mai importante ale filosofiei, sociologiei politicii, esteticii, criticii literare, dar și de „a se afirma prin poziția sa fermă și consecvent militantă”[116]. Discipol nu întotdeauna fidel a lui Dobrogeanu-Gherea, Ionescu-Rion nu-și voalează preferințele pentru arta cu tendințe sociale, una din problemele cardinale în polemica dintre cele doua școli maioresciană și gheristă, prin urmare, se situează în plin centrul dezbaterilor teoretice ale perioadei, inclusiv cele de speță estetică, astfel atitudinile sale capătă dezvoltare în studiile și articolele: *Arta tendenționistă, Iobăgie intelectuală, Artiștii muște, Între pisici și oameni, Datoria artei, Din psihologia socială, Literaturile decadente* ș.a.

Oferindu-ne să urmărim vectorul canoanelor, principiilor, valorilor de speță estetică promovate de revista amintită, consemnăm că aceasta devine identic cu tribulațiile celor doi publiciști, care demonstrează peremptorii pledoarii pentru afirmarea principiului artei cu tendințe, promovarea și poziționarea idealului social și impetuozității mimesisului social, simultan optând pentru o artă realistă, nefalsificată, inspirată din cotidianul maselor largi și destinată cu siguranță tot poporului, negând așa aspecte decadente cum ar fi pesimismul, purismul, individualismul, formalismul și simbolismul.

Notabil, atestăm similitudini de atitudine vădite între concepțiile celor doi redutabili colaboratori ai *Evenimentului literar* în maniera de abordare a problematicii, mai mult chiar, remarcăm și aceleași erori de interpretare, *verbi causa*, problema subiectului și obiectului inspirației pentru artiști. Singurul moment care-i deosebește este că Stere apelează la principiile artei cu tendințe, *lato sensu*, nu numai ca fundament capital pentru afirmarea doctrinei poporaniste, cât privește Ionescu-Rion, acesta își anemiază convingerile vizavi de ponderea idealului social în artă alături de polemica dintre cele două publicații - *Convorbiri literare* și *Contemporanul*, preluată de sateliții ideologici ai acestora, pe de o parte, *Viața*, pe de altă parte, *Literatura și știința, Evenimentul literar*, altfel spus, polemica dintre cei doi Patriarhi – Gherea și Maiorescu.

Dacă doctrina poporanistă îi conferă lui Stere o imagine de precursor și animator al ideologiei care, subliniem, găsește reflectare nu numai în dimensiunea estetică, fapt despre care celebrul cercetător Z. Ornea, atât al biografiei compatriotului nostru, cât și al fenomenului doctrinei în cauză, avea să constate că acesta „nu a fost numai un curent politico - ideologic, după cum nu a fost numai un curent literar cultural. Ca mai toate curentele noastre, poporanismul a fost o orientare poliformă în care aflăm de o potrivă social-politicul, culturalul, esteticul sau literatura” [117]. Concretizăm, afinitățile cu concepția lui Gherea despre rolul social al artei reprezintă nu o elementară acceptare a teoriilor mentorului, deoarece nu o singură oară Ionescu- Rion îi replică, chiar îl critică pe acesta[118]. La fel, consemnăm, afirmarea prevalenței idealului social al artei în opera publicistică a lui Ionescu-Rion nu constituie rezultatul unor reflecții superficial- lacunare sau un simplu carnaval al banalității.

Remarcabila preocupare de problema artei, cât și vădita dispoziție de canonizare a artei cu tendințe sociale, îl determină pe Ionescu-Rion să prezinte un set

de argumente menite să fundamenteze particularitățile artei sociale, pe care o vede tangențială cu arta adevărată, mai mult decât atât, el este convins că și „societatea a început a cere artei să fi e un produs omenesc a părăsi închipuirile nouroase și fantasmagoriile ca să devină forță socială…”[119], deoarece scopul ei magistral rezidă în faptul: „să se lase de cântat atât de mult psihologia restrânsă individuală, egoistă și să-și coboare ochii asupra vieții reale, sociale, unde sunt drame mai sângeroase și mișcătoare….”[120], așa și numai așa, arta are perspectiva de „ a deveni o forță socială, care n-ar putea produce decât sentimente morale, intelectuale, sociale”[121]. Utilizarea în exces a termenului de social reprezintă nu o simplă stângăcie stilistică a lui Ionescu-Rion, ci mai degrabă este o particularitate a manierei sale de accentuare a unor viziuni, noțiuni. În aceeași ordine de idei, subliniem, că junele critic și publicist rimează cu perseverență importanța artei de a deveni forță socială, insistând cu prisosință pe acest aspect, îl conturează ca pe un imperativ de prima calitate, care, în mare, presupune și prezența calitativului revoluționar al artei.

Pentru prolificul publicist și doctrinar Stere, examinarea problemelor artei cu tendințe sociale în corelație cu doctrina poporanistă se configurează ca un dat absolut natural, teorie pe care o poziționează ca pe o expresie a viitoarelor reforme și transformărilor manifeste din societate. Pe acest temei, el explică prin intermediul unor studii și manifeste ce este poporanismul, fără însă a trena să înainteze un șir de cerințe față de artă și artiști. Exigențele expuse în materialele *Motivele artei, Ce cerem de la artiști?* se profilează nu numai ca un program minim față de creație și creatori[122], dar devin o dovadă incontestabilă a pledoariilor pentru idealul social al artei. Scopul artei, conform tiparelor gândirii lui Stere, constă în reprezentarea intereselor, idealurilor, aspirațiilor vieții de toate zilele a păturilor de jos, deoarece în aserțiunea doctrinarului numai țăranii sunt capabili de a aspira spre ceva sacru. Simptomatic și faptul că tendințele cele mai nobile ale timpului C. Stere le depistează în rândurile țărănimii, care reprezintă, în opinia sa, „unica clasă conștientă de sine”[123].

Demersul celor de la *Evenimentul literar* despre scopul social al artei în perioada respectivă atestă numeroși adepți ai principiului la care facem referință, de altfel cercetători preocupați și de problema artei în general, a rolului și menirii ei, atât în țară, cât și departe de hotarele ei, drept exemplu ne pot servi operele democraților ruși, în Europa numărul lor fiind și mai palpabil. Apelând în acest sens la creația celor doi publiciști, evidențiem din demersul lor intenții de a se sprijini,

adică a-și valorifica concepțiile prin apel la opere și idei ale unor teoreticieni față de care împărtășeau considerație și respect, în mare, chiar lăsându-se guvernați de ele. Menționăm în acest context pe teoreticianul anarhismului, filosoful, publicistul și sociologul francez P. J. Proudhon și lucrarea *sa Principiile artei și destinația ei socială*, cât și *Arta din punct de vedere sociologic* semnată de filosoful francez J.M. Guyau, referințe sistematice identificăm și alături de P. Lavrov, A. Comte, L. F. Ward, H. Spencer, W. Wundt s.a.. Notabil, un raport de complementaritate ideatică, este vorba de afinități elective, depistăm în opera lui Stere și a esteticianului J.M. Guyau. Subliniem, de creația și concepția lui J.M. Guyau autorul romanului *În preajma revoluției* se familiarizează în perioada exilului în Siberia și pe care îl considera ca pe unul din preceptorii săi. Exemplu probatoriu, nu produc efect de surpriză concluziile pe marginea investigațiilor axate pe analiza comparată consacrată dimensiunii estetice, mai concret, a problemei rolului și menirii artei proprie operei lui Stere și Guyau: deși abordează același areal problematic, în cazul dat putem evidenția nu numai filiații, dar și diferențe de interpretare. Prin urmare, dacă Stere își exprimă declarat opțiunea despre rostul artei, care trebuie să urmărească un singur scop – slujirea aspirațiilor și idealurilor omenirii, atunci pe marginea aspectului analog, filosoful francez se pronunță în felul următor: „arta este o expresie a vieții”[124]. Conform lui, scopul cel mai înalt al artei este de ” a expune viața”[125] și de „a produce emoție estetică având un caracter social”[126]. Concluzia definitivă pe marginea scopului artei J.M. Guyau îl postulează laconic și explicit: „Opera cea mai importantă trebuie să fi e cea mai socială, cea care reprezintă cel mai cuprinzător societatea în care a trăit artistul, societatea din care se trage artistul, societatea pe care o prevede în viitor, și pe care viitorul o va realiza”[127].

Ca o confirmare firească a ideii desemnate cu privire la naturaleţea prezenței anumitor diferențe conceptuale, chiar în contextul uneia și aceleiași școli, orientări, se prefigurează și accentele ideatice ale lui Dobrogeanu – Gherea despre rolul artei și artistului în societate, mentorul lui Ionescu-Rion, opera și concepția căruia îi era familiala și lui Stere. Gherea este cunoscut printr-o operă de o mare bogăție și varietate structurală, cât privește problema despre arta cu tendințe sociale în care ancorează sistematic, acesta ne oferă numeroase articole și studii critice demne de atenție datorită coerenței sintezei și mizei teoretice pe care o îmbină cu o junglă de comentarii, analize și clasificări din care concluziile nu se lasă mult așteptate: 1. ideile și tendințele sociale sunt chiar sângele cald și hrănitor care nutrește și face

viețuitor organismul numit artă; a spune că ideile și tendințele sociale sunt ceva cu totul deosebit de artă este tot așa cum ai zice că sângele e ceva cu totul străin de organismul omenesc; artă fără tendințe n-a existat, nu există și nu va exista, căci dacă arta va atinge viața socială, va exprima tendințe sociale[128].

Problema idealului social în artă reprezintă o dimensiune aparte, chemată să deconspire similitudini vădite de concepție proprie celor doi publiciști - Stere și Ionescu-Rion. În cazul ambilor, consemnăm, idealul este investit cu o notabilă semnificație socială. În publicistica stereană depistăm fragmente edificatoare despre alte tipuri de ideal: moral, politic, economic, artistic, „fals" și „adevărat". Stere colportează cu insistență problema primordialității idealului social în artă, care pentru autor nu înseamnă altceva decât prosperarea omenirii, culturalizarea, iluminarea maselor pe care le vede asuprite, analfabete, tratate cu dispreț și nedreptate de clasele aristocrate. Suita viziunilor stereene pe marginea idealului social permite să constatăm că acesta nu numai că-i rezervă locul de frunte, dar și faptul că ideologul poporanismului absolut adecvat intuiește: odată cu scurgerea timpului, unele idealuri, chiar dintre cele sociale, sunt depășite, ele își pierd valoarea și actualitatea – spre ce s-a aspirat într-o epocă, este perimat și nu prezintă interes în alta [129].

Tratarea aceluiași areal problematic de către Ionescu-Rion reprezintă demonstrații nu tocmai originale destinate să reliefeze codurile idealului social, iar interferențele ideatice descoperite sesizăm nu constituie un simplu efort de armonizare cu ideologia social-democratică, deoarece anume la acest capitol înregistrăm mai multe disensiuni conceptuale cu dascălul său – Gherea, pe care junele publicist nu ratează ocazia de a-l critica și a-i desemna erorile. Pledoariile, cât și interesul față de acest subiect, sunt animate de convingerea că „societatea trece printr-o criză morală foarte grea: lipsa de voință, de idealuri însuflețitoare…"[130], fapt, ce în mod indubitabil, susține Ionescu-Rion, are o incidență distructivă atât asupra culturii în general, cât și a artei în particular. Arta, domeniu de activitate umană, care în loc de a însufleți poporul spre progres și fapte nobile, de a „servi întotdeauna marilor cauze sociale"[131], scăpătată în mâinile puriștilor, se concentrează pe elucidarea subiectelor insignifiante pentru masele largi, „nu vreau și nici nu pot admite o artă imorală, o artă care sub formă și culori frumoase, în cuvinte emoționale și tablouri mișcătoare să ascundă durerea de a-și fi pierdut cheia de la casa cu bani…"[132]. Ancorând în acest subiect, Ionescu-Rion critică acid creația și concepțiile artiștilor decadenți, în acest sens, aduce o pleiadă de exemple

că aceștia fac abstracție de importanța idealului social pentru o operă, care trebuie să pretindă a deveni forță socială, însă în cazul concret, atât idealul parnasienilor, cât și a altor școli decadente este anarhismul; individualismul și egoismul. Raliindu-și viziunile ideatice în concordanță aproape definitivă cu cele ale lui Stere, Ionescu-Rion evidențiază în speculațiile sale că „cele mai înalte idealuri sociale sunt ale clasei proletarilor”[133]. În cultura românească, semnalează el, puțini se lasă afectați de ele și de viața păturilor largi în general. Cel mai mult, publicistul se pare deranjat de faptul că nici Dobrogeanu- Gherea nu acordă atenție necesară aspectului respectiv, mai mult chiar, opiniile fostului mentor care nu percepe complex impetuozitatea idealului social în calitate de obiect și subiect al inspirației sunt atestate ca deplasate.

O lectură non-canonică, întemeiată pe analogii și sugestii exploatate din perspectiva comparatismului, în mod natural nu depistează temeinicia irevocabilă a acestor opinii, animate ulterior de Ionescu-Rion în Gherea și *Junimea, Literaturile decadente, Arta tendenționistă* ș.a. Această ingratitudine vizavi de fostul dascăl ne pare exagerată, deoarece problema dată este prezentă în criticile lui Gherea. Nu lipsesc verdictele lui Ionescu-Rion alături de situația desemnată, cât și a altor aserțiunii ale dascălului care desemnează o deplasare ideatică comparativ cu cele proprii. Anume pe acest temei el repudiază cu vehemență intenția lui Gherea de a reliefa și promova o formulă riscantă despre unitatea concepțiilor și aspirațiilor grupului proletarilor intelectuali de la *Literatura și știința* și mișcarea social-democratică. Afirmațiile ex-mentorului despre faptul că scriitorii A. Vlăhuță, B. Delavrancea, I.L. Caragiale și P.P. Carp fac parte din clasa proletarilor intelectuali sunt contracarate fără reticență, estimate ca false, la fel ca și faptul că cei nominalizați sunt capabili de a percepe și reprezenta mizeriile sociale. Intenția de recapitulare a viziunilor despre esența și menirea idealului social pentru artă, celui care nu mai aspira spre „idealuri mari”, dar ” era foarte citit, pe lingă cunoștințe literare și filosofice mai știa și întreaga literatură socialistă …o grămadă de cunoștințe erau grămădite în creierul lui, deși, poate nu erau destul de clarificate…”[134], permite să constatăm că în aserțiunea lui Ionescu- Rion aceasta este propriu, după cum deja am elucidat, doar clasei proletare.

În fundamentarea și explicarea acestei idei adiționează multiple pasaje care-l ulcerau pe Gherea pentru atitudinile prea democratice, indulgente ale acestuia, care admitea reala posibilitate a existenței idealurilor sociale pentru fiecare clasă în parte. Antinomia conceptuală a conducătorului ideologic al revistei *Contemporanul* este nu

numai revizuită, dar și cu îndârjire renegată de fostul discipol: „Gherea se înșală dacă crede că în literatura românească a purces un nou curent [proletarii intelectuali - n.n.] care s-ar caracteriza prin revolta contra mizeriei sociale”[135], iar „idealurile sociale ale marilor noștri scriitori sunt aceleași ca și cele a junimiștilor”[136]. Concluzia capitală vizavi de această problemă care a constituit nucleul polemicilor acerbe dintre epigonii artei realiste și cei ai artei pure, atât în România, cât și departe de hotarele ei, îngăduie să distingem din detaliile și raționamentele abil instrumentate adevăruri pe care publicistul le percepe intolerabil: 1. idealul social nu poate fi găsit nici la cei de la "Junimea", nici la cei „dimprejurul lui Gherea”; 2. literatura românească nu poate fi însuflețită de idealuri sociale. Ionescu- Rion abordează un vast areal problematic estetico-artistic, care permite să identificăm și alte filiații cu concepția lui Stere prin abstracție a celor deja oglindite - locul, rolul și misiunea artei; problema idealului, verbi causa: funcțiile artei; genurile și categoriile ei; simbioza dintre estetică și cotidian, morală, religie; relația dintre artă și știință; menirea și rolul artistului în societate; veridicitatea și originalitatea operei de artă; caracterul moral și imoral al unei opere ș.a. Se prefigurează implicit și problemele angajate să reliefeze segmental creației artistice, și anume, relația dintre conținut și forma operei de artă; metodele de identificare și interpretare a subiectului inspirației; creația artistico-valorică și principiile ei la diferite etape de dezvoltare social-culturală. Investigarea similitudinilor și conexiunilor ideatico-problematice de tip estetic caracteristică creației celor doi publiciști, determină să evidențiem faptul că în mare aspectele abordate cu zel, spirit critic și consacrare nemediată sunt concertate unui scop comun – repudierea purismului și concomitent promovarea principiului social în artă.

În cazul lui Stere aceste tribulații devin similare cu opera de afirmare a poporanismului. Actul critic animat de Stere și Ionescu-Rion în scopul atenționării asupra primordialității principiului social în creație înglobează în traiectul critic încă un subiect, consacrat rostului și locului artistului în societate, care ilustrează cu pregnanță similitudini particulare itinerarului problematic valorificat de talentații publiciști în studiile și manifestele literare din revista amintită. Aspectului desemnat – rolul și menirea omului de creație, îi sunt subordonate, prin frecventarea de către Stere și colegul său de redacție, așa subiecte ce dezbat: validarea comparată a principiilor artei pure și celei cu tendințe; conceptul de artist și artă angajată; noțiunea de artist adevărat; subiecte de inspirație, libertatea creației ș.a. Inventarierea accepțiilor despre rostul artistului în societate proprie operei lui Ionescu-Rion elucidează că

criticul rezervă un rol și o misiune deosebită omului de creație, fapt justificat în special de perspectiva viziunilor sale: „artistul este servitorul omenirii", moment ce trebuie să-l determine să-și pună talentul aservirii societății și, susține el categoric, să nu pretindă „libertatea absolută de a lucra liber"[137]. Ideea de libertate a creației, explică Ionescu-Rion, este o invenție și concomitent o inovație a sec.al XIX-lea susținută de puriști și critici, trăsătură indubitabilă a conceptelor estetico-artistice care devine „un distinctiv semn al imoralității vieții"[138].

Găsind formula cea mai simplă de confruntare și afirmare a propriei poziții, Ionescu-Rion blamează acerb preferințele, intuite ca egoiste ale reprezentanților artei decadente, de a se concentra asupra unor subiecte neînsemnate, legate de propriile probleme egoiste, adică, de tot ce-i mai abject, mai urât și dezgustător, fără să admită că arta trebuie să fie o forță socială. În acest sens trece în revistă un număr impunător de poieți, romancieri, testați de autor ca epigoni ai estetismului care împărtășesc aceeași convingere că „arta superioară leapădă povara spiritului omenesc și câștigă mai mult dintr-un material proaspăt"[139], totodată, ea "nu are un alt țel decât propria perfecțiune"[140]. Crima, minciuna, murdăria nu înspăimânta artiștii europeni la fel ca și pe cei români, dimpotrivă, ei le caută, constată Ionescu-Rion, deoarece, după cum consideră prozeliții artei pure, aceste dispoziții sunt o dovadă a autonomiei morale. Îmbinând rigorile demonstrației cu o susținută companie de argumentare eficientă, publicistul ilustrează emoțional că „un artist adevărat nicicând nu se pune conștient în serviciul clasei sale, „la fel și faptul că acesta să prefere „să trăiască într-o lume de ficțiuni impersonale"[141]. Discursul său e complex, temeinic elaborat și argumentat furnizează cititorului, în care Ionescu-Rion vede și un arbitru, indicii chemate să identifice în conformitate cu convingerile proprii specificul artiștilor adevărați, care posedă potențialul necesar de a lua „parte adâncă la durerile altora…fondul literaturii adevărate nu e deloc egoismul, ci altruismul", iar arta lor, subliniază el, străin de mostrele de platitudini puriste, „a sprijinit mersul înainte al omenirii"[142]. In acest context el face apel la opera vieții a unora dintre cei mai reprezentativi oameni de artă, gânditori, critici care au lăsat moștenire un indubitabil tezaur spiritual: Goethe, Schiller, Heine, Shelly s.a.

De pe același punct de contemplare a cadrului ideatic, ce se raportează la rolul și locul artistului în societate, Stere, într-o manieră ce se revendică rezolut de la principiile școlii lui T. Maiorescu, se pronunță ca un adversar al tezismului în artă, adică al ideii că artistului nu i se poate impune să reprezinte ceea ce nu simte sau nu-l

preocupă. Însă atunci când apare problema aprecierii operei de artă, Stere, de pe poziția doctrinei sale, susține, apelând la constantele conexiuni și contiguități comparatiste, că una e să ceri de la poet să cânte ceva ce nu simte sau crede și alta "e să apreciezi din punctul moral și social motivele poziției lui"[143]. În năzuința descifrării resorturilor menite să deconspire arealul teoretico-problematic ce vizează rolul și menirea artistului, Stere se lasă copleșit de acest orizont ideatic și în *tratatul Basmul cucoșului roș*, în care decretează că orice operă de artă are o tendință, la fel după cum în mod natural fiecare creație posedă capacitatea de a surprinde atitudinea artistului față de opera sa. Pe fascinanta undă a mesianismului poporanist. Stere susține aceleași idei difuzate de colegul său de redacție despre caracterul și importanța creațiilor marilor corifei ai literaturii universale ce perpetuă în spiritualitate umană veacuri întregi. Acest lucru s-a întâmplat, conchide el, datorită faptului că marii exegeți universali "au avut o inimă destul de largă ca să se cuprindă și să se pătrundă de aspirațiunile și interesele acestei clase, a cărei aspirațiuni și interese în epoca lor coincidea cu direcțiune progresului general"[144]. Ținut captiv în limitele acestui subiect, Stere pune în dezbatere mai multe aspecte ce elucidează viața și activitatea artiștilor. Apelând la premisa că în toate epocile artiștii au fost și rămân subordonați „de mizerabilul metal" care nu e un „lucru de cea mai puțină însemnătate"[145], Stere critică dur această situație când se creează numai la comandă sau în conformitate cu oferta și gusturile celor capabili să cumpere aceste opere. Idei similare depistăm și în orizontul preocupărilor critice și estetice ale lui Ionescu Rion, materializate în mai multe tratare, printre care *Din psihologia socială, Artiștii muște, Literaturile decadente*, unde publicistul consemnează cu regret că societatea influențează enorm asupra sentimentelor, cu siguranță, și asupra subiectelor pe care artiștii trebuie să le zugrăvească pentru a plăcea.

În sens univoc, Ionescu-Rion se raliază perfect la viziunile lui Stere, demonstrând similitudini evidente și ușor explicitabile, „în scopul organizării desfacerii mănoase artistul preferă să se aplece cu obedință în fața a două, trei sentimente comune pentru toți: o iubire nevrozată și pornografi că, o jelanie prefăcută, corpuri goale de bacante…"[146]. Impulsionat de teoriile artei cu tendințe sociale și cu certitudine structurat sufletește pe temelia unor idealuri sociale în artă, tânărul publicist conștientizează perfect că din moment ce într-o societate există diferențierea de clase, iar această delimitare e peremptorie ca formă de viață culturală, economică, politică, morală și spirituală, situația desemnată devine un impediment serios, chiar

cardinal pentru artiști. Criticul remarcă, și teza respectivă nu rămâne la singular, că un om de creație nu este capabil să realizeze opere agreabile și acceptabile pentru toate păturile sociale: ceea ce este frumos și pasibil pentru lumea mondenă, devine neinteresant, insignifiant, plictisitor și rău pentru masele largi umilite și obidite și invers, subiectele din viața țăranilor nu pot copleși prin moravuri și valori pe cei din lumea aristocrată. Ambii cu facilitate testează o gamă amplă de probleme ce nuanțează principiile, criteriile, canoanele artei și creației, anume acest compartiment indispensabil publicisticii lor conturează cu pregnanță dispozițiile bine conjugate ale lui C.Stere, dar și ale lui R. Ionescu-Rion, în opera de afirmare a artei cu tendințe sociale, care cu certitudine presupunea negarea artei pure. Adăugând la liniile de forță ale discursului lor înclinația polemică, preocupare acceptată sub impulsul unei somații interioare, când travaliul intelectual e substituit unei marote stringente - a importanței principiilor artei cu tendințe, Stere și Ionescu-Rion perseverează o operă publicistică care, în mare, datorită conjunctivelor hortative și prezenței imperativelor sociale poartă amprenta de proclamație sau manifest.

Polemica pe marginea aceluiași spațiu ideatic de speță estetică susținută de C. Dobrogeanu-Gherea cu T. Maiorescu către sfârșitul sec.al XIX-lea se configurează una din confruntările ideatice care au mobilizat nu numai pe cei doi critici - cel de la *Contemporanul* și pe cel din fruntea *Junimii*, dar dă impuls pentru dezbateri, conferințe în care se antrenează și discipolii celor doi patriarhi, adepții unei sau altei concepții despre primatul estetic în artă. În mare, confruntările dintre adepții artei militante, adică cu tendințe sociale, și cei antrenați în partizanatul modernismului artistic și reprezintă efigia etapei de la intersecția cu sec. al XX-lea întitulată sugestiv *fin de siècle*. Atmosfera social- culturală *fin de siècle*, examinată prin lentila concesivă a timpului, permite să constatăm că problema autonomiei artei și, în mod natural, a unui amplu spectru aspectual este una la ordinea de zi nu numai pentru spiritualitatea românească, dar și pentru cea universală. Febrilitatea spiritului critic a celor doi critici, T. Maiorescu și C. Dobrogeanu-Gherea, se axează pe promovarea a două direcții diametral opuse în literatura românească, care au în calitate de ax director corelarea dintre fond și formă în contextul unei creații artistice.

T. Maiorescu prin intermediul a două studii de referință - *O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867* și *Comediile dlui I. L. Caragiale* - declară răspicat primatul esteticului asupra ideologicului în artă. Poziția celui care mai ales în ultimele decenii este cu insistență identificat cu ideologia comunistă – Dobrogeanu-

Gherea, e și ea clar elucidată în mai multe studii critice[147], în care autorul militează nu pentru forma originală, expresia și plasticitatea mesajului, indiferent care ar fi acesta, ci pentru caracterul și mesajul operei. Multe din studiile semnate de Gherea lasă ca cititorul să deconspire cu dezinvolt un vădit caracter de manifest, lucru posibil datorită densității conjunctivelor hotărâte și a imperativelor sociale pe care le enunță contra doctrinei și esteticii maioresciene, care proclama primatul esteticului, autonomia artei și gratuitatea operei artistice, adică a artei pentru artă.

Meditațiile pe marginea cazului Dobrogeanu-Gherea, devenit complice mișcării marxiste, te predispun să pricepi că poți accepta sau nu verdictele sale cu privire la prevalența fondului în arta cu tendințe sociale, pe care acesta le emite și le argumentează, multe deja depășite și devenite azi istorie, trebuie însă să recunoști că o bună parte din ele rămân actuale și continuă să suscite interesul. Dincolo de împrejurările de conjunctură politică și ideologică menite a constitui factura operei și concepției exegetului, e de menționat, în același context, că "se impune o analiză obiectivă a teoriilor gheriste în special cele de speță sociologică, deoarece a fost mult mai important ca sociolog decât critic literar, căci a pus probleme cu mult mai grave decât cele pur literare"[148], iar faptul că meritele sale nu sunt prețuite la justa valoare, după cum consemnează antropologul cultural și istoricul H.H. Stahl, „e probabil pentru poziția sa politică"[149]. Demersul estetic gherist se deosebește de cel maiorescian nu numai prin modul diferit de a vedea rolul, menirea artei și artistului, dar și prin fluenta sau proprietatea noțiunilor utilizate, pe argumentele, conexiunile și continuitățile comparatiste.

Dacă Maiorescu percepe rolul și menirea artei ca o finalitate fără un scop bine determinat, or acesta rezidă în "deșteptarea publicului român din nepăsarea lui, trebuie prezentate numai formele estetice cele mai curate, și, în mijlocul agitărilor politice și sociale, arta este anume chemată a ne da un liman de adăpost"[150], adică cel estetic pur, atunci Dobrogeanu-Gherea demonstrează argumentat că arta trebuie să se inspire din cotidian, din problemele care frământă viața, pe acest temei sunt înșirate într-o manieră rigidă, paradigmică chiar, cerințele și mai ales obligațiile omului de creație. Apelând la un peremptoriu stil polemic, Dobrogeanu –Gherea operează cu argumente convingătoare pentru a-și face plauzibilă convicțiunea că orice" creațiune artistică, la urma urmei, este pricinuită de înrâurirea mijlocului natural și social, și mai ales acest din urmă are înrâurirea hotărâtoare, el e cel de căpetenie"[151], astfel de datoria artistului să nu prefere a fi creatorul de frumos pur, care, la rândul său, apare

inutil, ci să reflecte ideile și tendințele sociale ce „sunt chiar sângele cald și hrănitor care nutrește și face viețuitor organismul numit artă” [152].

Glosând asupra facturii creației lui Dobrogenu-Gherea, specificăm în concordanță cu cele desemnate mai sus, dacă realizările în domeniul sociologiei constituie o parte a versantului realizărilor sale, în special Neoiobăgia, atunci cealaltă constituie studiile critice consacrate esteticii, prin intermediul cărora promovează conceptul de artă militantă pe care o contrapune celei despre autonomia esteticului. Un moment cardinal al concepției sale este rezervat atitudinii artistului față de realitățile sociale, or, conform lui Dobrogenu –Gherea, arta este un produs care este determinat în egală măsură atât de societatea, cât și de talentul artistului. Adept al metodelor de cercetare sociologică și biografică a literaturii, or la fel ca și mulți dintre cei care împărtășeau idealurile artei cu tendințe sociale (C.Stere, G.Ibrăileanu, R.Ionescu- Rion), rezervă acestui gen artistic unul de frunte, capabil să promoveze idealuri, să determine și să canalizeze aspirații, să culturalizeze și să ilumineze masele.

Metoda criticii sociologice percepe literatură ca una din formele conștiinței sociale, domeniu explicat de pe poziția legilor materiale ale existenței, ea având în calitate de ax director procesele ce se derulează, dar nu individualitatea / individualitățile. Simptomatic faptul că la anumite etape de dezvoltare a unor culturi metoda critică sociologică rezervă deliberat literaturii dreptul și sarcina de animare a luptei de clasă și a vieții sociale. De menționat, deși își ocupă locul binemeritat alături de alte metode, ca, de exemplu, deterministă, formală, biografistă, structurală, comparativă-istorică ș.a., se încearcă la anumite etape să fie poziționată ca unica și cea mai adecvată pentru cercetarea literaturii, fapt care în mod inevitabil conducea la erori de interpretare, vulgarizare și caracter unilateral. În plan referențial, dacă problema naturii sociologice a literaturii la fel ca și metodele de cercetare a caracterului social determinat apar la ordinea de zi în a doua jumătate a sec. XIX-lea, când sociologia devine o disciplină independentă, atunci ideile despre interacțiunea artei cu mediul social le înregistrăm încă în Antichitate, *verbi causa* în opera lui Aristotel (*Poetica, Retorica*).

Rămâne ineluctabil momentul, problema relației bilaterale dintre lume și artă nu dispare din orizontul problematic estetic, pur și simplu în dependență de anumite segmente culturale/temporale ea poartă un specific aparte, la fel și interesul față de ea poate să deconspire diferite grade de intensitate. În calitate

de testimoniu concludent ne pot servi convergerile și eforturile concentrate de suscitare a atenției criticii și opiniei publice despre influența mediului natural și a societății asupra creației, poziției și atitudinii artistului, particulare reprezentanților diferitor orientări estetice (Lessing, Voltaire, J.B. Dubos, G. Stael). Odată cu sec. XIX și afirmarea idealurilor și principiilor realismului, metoda criticii sociologice a artei se dezvoltă sub impactul filosofiei pozitivismului și determinismului (I. Taine, J.M. Guyau, G. Spencer). Către finele secolului la care replicăm, înregistrăm tendințe manifeste vizavi de analiza artelor și, în special, a literaturii, obiectivul prioritar de surprindere al căreia se conformă perspectivei psihofiziologice (M. Nordau) și psihanalizei (S. Freud și O. Rank).

Oportună menționea, asupra operei critice și concepției lui Dobrogeanu – Gherea un impact deosebit a avut filosoful, criticul și scriitorul francez I. Taine, care, preocupat de fundamentarea legii dezvoltării sistemului, adică a unei metode științifice universale de cercetare care ar integra arta, psihologia socială și științele pozitive, ajunge alături de alte multe realizări care l-au scos din anonimatul culturii universale să elaboreze principiile metodei criticii cultural-istorice, or concret arta, literatura este privită de autorul *Istoriei literaturii engleze* și *Filosofi ei artei* din perspectiva realității istorice; criticul, poetul francez Ch. Sainte-Beuve, care elaborează metoda biografistă, argumentând-o teoretic ca pe una din formele valabile științifice de cercetare a literaturii și artei. În contextul itinerarului teoretico-critic emis de Sainte-Beuve, personalitatea, biografia acesteia sunt identificate ca moment culminant ce determină criteriile, specificul creației artistului[153], important e că criticul privește biografia în sens larg, adică în corelație cu mediul social, politic și cultural.

O lectură atentă a studiilor critice semnate de Dobrogeanu-Gherea demonstrează explicit că acesta, în calitate de adept al pozitivismului, pedalează ideea importanței aplicării științei la critica artistică, ajungând să semnaleze că știința nu este destul de dezvoltată și pe acest temei nu are un arsenal bine determinat de instrumente și metode apte de a sesiza punctul sensibil, care adesea se lasă a fi imperceptibil cercetării. Momentul cel mai vulnerabil care îi scapă criticii de sub control este relația dintre mediul social/natural cu creația propriu- zisă, remarcă Gherea. Această concluzie reprezintă punctul de debut pentru o pistă ideatică în abordările exegetului, menită să imprime un interes predominant față de complementaritatea relației celor două aspecte enunțate, adică lume și creație.

Rămas în solul acestei problematici, Dobrogeanu-Gherea dezavuează cu vehemență critica realizată de specialiștii care" nu știu a se folosi îndeajuns de știință și mijloacele de cercetare"[154], cerându-le cu insistență să-și dezvolte abilitățile intelectuale. Cât privește preocupările cu privire la izvoarele de inspirație a artistului, idei derivate din dispoziția afirmării criteriului social, îl provoacă pe Dobrogeanu-Gherea nu numai să abordeze un set impresionant de aspecte menite să confirme argumentat valabilitatea aserțiunilor susținute: diferențele dintre subiectul inspirației între arta cu fond și cea fără fond; obiectul și subiectul inspirației; elementul etic în contextul esteticului, artisticului; relația dintre social și artistic; metodele, rolul și natura criticii operei artistice; utilul și inutilul în artă; problema și tipurile idealului în creație etc., dar să contracareze și arta care nu este înfeudată unui scop, care „în esența ei este ideală, căci ne prezintă reflexul unei lumi închipuite"[155].

Propunând-și să analizeze esența și rolul artei și cu certitudine a omului de creație, Dobrogeanu-Gherea face apel la teoriile lui Taine și Sainte-Beuve despre metoda biografistă, căreia îi rezervă locul central în analiza aspectelor enunțate. Fără a face uz de multă suplețe și flexibilitate stilistică, mizând însă pe cea ideatică, exegetul speculează într-o manieră programatică că omul de creație în final poate să ofere publicului "numai ceea ce primește și nu poate să ne dea decât din ceea ce primește… așa și cu arta"[156], adică, justifică Gherea cele afirmate, atât artistul, cât și omul în general nu este decât un simplu produs al mediului cultural, politic, economic, domenii care nu numai că facilitează dezvoltarea spirituală, moravurile, atașamentul față de anumite valori, tradiții, dar lasă amprenta pe cele realizate, însă și „producțiile artistice se reduc la înrâurirea mijlocului natural și celui social"[157]. Preluată de-a lungul întregului studiu *Tendenționismul și tezismul în artă* problema relației bilaterale dintre artă și mediul social, se încearcă să fie cercetată și din perspectiva naturii psihologice proprie omului, care în aserțiunea criticului este una complexă, însă rămâne incomparabil de insignifiantă alături de plurivalența spirituală și emoțională proprie artistului.

Rămas ancorat în solul problematicii enunțate, Dobrogeanu-Gherea realizează o serioasă tentativă de a clarifica și cealaltă parte a subiectului, adică a principiilor cum se reflectă în creația artistului influențele din exterior - a naturii și socialului, insistând în special asupra edificării criteriilor armoniei dintre idealurile artistice și cele sociale. Este conștient de faptul că din moment ce omul de creație nu este o simplă mașină inventată pentru un scop anume, și sentimentele și

predilecțiile acestuia pot fi indirect proporționale cu idealurile general acceptate. Concluzia pe care o formulează Dobrogeanu-Gherea față de aspectul anunțat este una care nu se înscrie în tiparele teoriei sale despre caracterul militant orientat al artei și datoriei artistului, în acest sens criticul specifică că omul de creație, de altfel ca și fiecare om, se poate racorda la „sentimente și credințe mai mult ori mai puțin străine, ba chiar sentimente și credințe protivnice acestui ideal”[158]. Aducând într-un fel de la evaluări arbitrare, Gherea își dă seama că idealul are capacitatea de a conferi prin prezența proprie semnificație și temeinicie, cât privește însă calitatea, valoarea operei, aceasta este până la urmă asigurată în exclusivitate de talentul artistului. Fără a abjura preceptele artei cu tendințe sociale, criticul vine să declare de această dată, puțin confuz, că în cazul necesității aprecierii a două talente egale preferință se va acorda celui care se inspiră din idealurile sociale, deși tot el remarcă că nu există o măsură cu care s-ar putea să se cântărească producțiile artistice, după cum nu a fost inventat un criteriu de măsură ce poate și ce nu poate fi publicat.

Plauzibil să decelăm că ecuația care în mod ineluctabil îi condiționează lui Dobrogeanu-Gherea o stare de incertitudine, mai precis îl pune în dificultatea elucidării explicite și comprehensibile cu privire la normele de apreciere a operei artistice, care, constatăm, erau deja elaborate[159] de adversarul său ideatic T. Maiorescu, considerat, pe bună dreptate, întemeietorul esteticii literare în cultura română, care „oferă pentru prima oară principii și criterii estetice bine întemeiate, necesare interpretării operei de artă”[160]. Singur Maiorescu avea să postuleze elementul de perpetuare a principiilor și criteriilor estetice, menite să constituie obstacol pentru acele mediocrități care fără nici o chemare interioară pretind a fi poeți, travaliu susceptibil și important, despre specificul căruia criticul nu lasă nici un dubiu, iar realizarea acestuia o reenervează prin excepție esteticii.

Într-un alt studiu critic - *Idealurile sociale în artă* - Dobrogeanu-Gherea formulează mai multe raționamente despre caracterul, particularitățile idealului menit a reprezenta nucleul ideatic de atracție pentru inspirația artiștilor. Criticul cercetează prin comparație menirea și impactul idealului în două domenii de manifestare creativă în artă și știință. Tangențial asupra problemei la care replicăm criticul de la *Contemporanul* insistă și în studiul Personalitatea și morala în artă. Într-o manieră menită să confirme o dată în plus spiritul școlii de la *Contemporanul*, Gherea, în temeiul polemicii pe care o susținea, explică mizând și de această dată pe pedalatele mostre de platitudini proletcultiste, că din moment ce idealurile

sociale sunt parte componentă a dezvoltării culturale, la latitudinea artistului rămâne să decidă forma creației, adică să scrie versuri, proză, dramă etc., însă însemnătatea scrierii va depinde de altele, mai ales că este dificil să judeci despre talentul artistului, luând ca reper descrierea unui peisaj, acei care au devenit simbol al mândriei spirituale universale „au fost preocupați de sentimentele, de destinele, de simpatiile și idealurile omenești”[161].

Pentru afirmarea propriilor convingeri, Dobrogeanu-Gherea suprasolicită modul afirmativ de desemnare a gândurilor, apelează cu insistență la ierarhizări, îngăduind cu nonșalanță verdicte menite să-i deconspire și clarifice favoarea accepțiilor despre faptul că atât idealurile, cât și tendințele sociale au fost și vor rămâne subiect de inspirație pentru artiști, iar încercarea de a infirma acest lucru ar însemna să declari că sângele e ceva cu totul străin cu organismul omenesc. Din această perspectivă, aduce în mai multe rânduri nume de artiști geniali care prin creația lor nu numai au cântat ideile, aspirațiile și idealurile sociale, au exprimat tendințele timpului și neamului, *în summa* au elucidat, orientat și făcut epoca, precum Eschil, Homer, Sofocle, Dante, Leopardi, Byron, Shelley, Musset, Hugo, Goethe etc. Provocat și impulsionat de datoria de contracarare a concepției autonomiei artei percepută ca o activitate care nu rezidă într-un scop final în afară de cel pur estetic, Dobrogenu-Gherea se lasă preocupat de o dimensiune extrem de solidă și pe măsură de complexă, menită să complinească concepția proprie despre arta cu tendințe sociale, este vorba despre esența și criteriile de apreciere a caracterului moral al creației artistice. Principiul aprecierii - subiect care constituia și el către finele sec. al XIX –lea punct de confruntare ideatică, polemică pentru cele două orientări – arta pentru artă și arta cu tendințe sociale. Demersul critic a lui Dobrogeanu-Gherea ne reliefează cu prisosință și decepțiile trăite vizavi de caracterul moralizator al operelor artistice și cu siguranță a artistului pe care le sesizează cultivate în teoriile artei neangajate, promovată de Maiorescu și cei de la *Junimea*. Notabil, Gherea încearcă să se apropie cu dezinvoltură și familiaritate de arealul problematic anunțat, pentru a ne convinge ca arta în sine și morala oricând vor fi două paralele absolvite de șansa de a se intersecta. Pledoariile sale pentru o artă cu caracter moral se lasă a fi simplu de descifrat din considerentul că numai operele cu caracter social pot îngloba moralul. Cât privește cele două condiții pentru producerea operelor artistice cu caracter moralizator, patriarhul de la *Contemporanul* le expune într-un stil programatic, simultan, acordând-le și poziție

imperativă: 1. înălțarea morală și ideală a omului de creație și 2. puterea, potențialul creator, talentul, genialitatea artistului.

Predispoziția de a se pronunța pe marginea aspectului similar o sesizăm și la Maiorescu, în special în studiul *Comediile d-lui I. L. Caragiale*, lucrare în care întemeietorul esteticii literate române printr-o regizare elegantă a ideilor și argumentării lor ajunge să afirme, fără a se înstrăina de limitele preceptelor autonomiei artei și frumosului în sine, că este greșit să pretindem de la creațiile artistice caracter moral în sensul practic, deoarece unica moralitate care se cere de la ele este "înfățișarea unor tipuri, simțăminte și situații adevărat omenești" care să ne faciliteze posibilitatea de a persevera "la o privire curat obiectivă a operei produse"[162]. Proiectul creării unei imagini plauzibile și în egală măsură autentică a relației dintre moralitatea artei/artistului și funcția socială a artei, neobositul explorator al problemelor angoasante ale timpului, Dobrogeanu-Gherea, rimează tema dată din mai multe perspective, fapt care i-ar permite să argumenteze caracterul, în opinia sa, eronat și nefundat al aserțiunilor și concepțiilor lui T. Maiorescu despre același câmp ideatic: transportarea caracterului personal al artistului asupra operei; relația și hotarele dintre moral și imoral în creația artistică; impactul factorului social, moral, politic, religios asupra caracterului artistului; criteriile și factorii ce imprimă potențial moralizator creației; morala vs arta în sine/arta cu tendințe sociale; relația bilaterală dintre idealul moral și alte tipuri de ideal; raportul dintre moralitate și genialitate ș.a.

Deși în studiile lui Gherea clivajul dintre estetic și ideologic se lasă pe la locuri simplu de deconspirat, totuși, în mare, impresionantul palmares de lucrări menite să susțină idealurile artei militante, angajate își face efectul și datorită ebuliției intelectuale alimentate din erupțiile vulcanice ale spiritului la fel de combativ, fără însă a fi apte să voaleze influențele concepției lui Ch.Sainte- Beuve, care susținea că în aserțiunea lui „literatura, creația literară este indispensabilă omului și naturii lui: pot să mă delectez cu o operă sau alta, dar îmi este dificil s-o apreciez făcând abstracție de însuși autorul; aș spune: cum este pomul, așa și roadele lui"[163].

Oportună mențiunea, năzuința descifrării resorturilor complexe ale relației dintre autor și opera sa, efort care Dobrogeanu-Gherea cu suplețe îl fundamentează, apelând la acuitatea inteligenței și spiritului critic, ce îi permit să concluzioneze următoarele: opera artistică rămâne expresie a caracterului autorului, cu remarca că aceasta este suficient de extinsă pentru a reproduce acest

caracter; nivelul de moralitate pe care îl atestăm mesajului unei creații corespunde cu gradul de moralitate posedată de artist; profunzimea, complexitatea și pluridimensionalitatea impactului moralității este direct proporțional geniului artistic, cu condiția că ea, opera, cuprinde elementul moral. Și de astă data îl depistăm captiv de limitele concepției și metodei critice a lui Sainte-Beuve.

Reconstituirile estetico-artistice ale vastei și complexei opere gheriste permit să atestăm pe lângă numărul impresionant de lucrări ce vizează domeniul creației și o tematică, care în mod natural este mult mai vastă, toate realizate în umbra abordărilor desfășurate sub însemnul unor tensiunii inclemente cu adversarii ideatici, polemici ce au constituit sol fertil pentru a-și elabora o metodă critică proprie, una științifică. Intenția înțelegerii morfologice a esteticii și criticii lui Dobrogeanu –Gherea te orientează inevitabil într-un spațiu cultivat mult prea opulent cu fenomene, principii, valori, unele dintre care cu fermitate absolvită de parcimonie au fost nu numai promovate de exeget, dar și cu febrilitate controlate de dispozițiile adversarilor de a fi renegate, sau de a le demonstra netemeinicia și valoarea nulă pentru progresul culturii și spiritualității. Rămâne ineluctabil faptul, deși se pedalează tendințe de interpretare a ideilor lui C. Dobrogeau -Gherea ca unele înfeudate idealurilor comuniste, acuzații în mare fondate pe adevăr, totuși a insista emoțional pe această dimensiune considerăm o greșeală, susținem aceasta nu din calculul de a elogia nejustificat meritele acestuia, ci de a chema la o analiză a vastei și prodigioasei activități care la timpul oportun a fost aptă să determine tendințe și fenomene proprii culturii naționale

Se poate demonstra implicit că predilecții pentru metoda de analiză a operei prin apel la identitatea autorului ei înregistrăm este familiară în spațiul național, de exemplu C. Dobrogeanu- Gherea, R. Ionescu-Rion, G. Ibrăileanu, care fac referințe la lucrarea *Degenerarea* lui Nordau. Testimoniu convingător ne poate servi și această listă de lucrări care, conform afirmațiilor biografului lui G. Ibrăileanu Al. Piru, constituiau cărțile de căpătâi ale excepționalului publicist, critic literar și romancier: „*Genio e follia* (1864) de Cesare Lombroso, *Précis de médicine legale*, de Charles Vibert, *La folie erotique* (1891) de Benjamin Ball, *Entartung*, de Max Nordau, *Esquisse d'une morale sans obligations ni sanctions* (1885) de Guyau, *Psychopatia sexualis* de R. Von Krafft Ebing s.a"[164]. În scopul unei comprehensiuni adecvate a celor susținute în fundamentalul studiu *Psihologia de clasă,* cât și în alte lucrări nu mai puțin valoroase, mizează pe reliefarea profilului psihologic al artiștilor și realizează o

radiografiere severă a personajelor, ca de exemplu, cadru prioritar de referință ne pot servi romanele *Intim (*T. Demetrescu*)* și *Dan (*Al. Vlahuță). Determinat să exalte problemele structurii psihologice a artistului, Ibrăileanu, constatăm, nu acceptă determinismul biografic, fără a-l repudia însă pe cel social, or este absolut convins că o operă demnă de atenție e și critică socială. Accentuăm, manieră comună de abordare și interpretate a creației artistice prin prisma psihologică a autorului interceptăm în creația celor de la *Contemporanul* și *Evenimentul literar*.

Degenerarea, semnată de filosoful, medicul Max Nordau, se configurează în topul celor mai cunoscute, simultan originale și, nu în ultimul rând, lucrări menite să devoaleze particularitățile, dispozițiile, cromatica ideatico- estetică și ideologică proprie caracterului complex al diversității de orientări, stiluri, curente de la intersecția sec. XIX-XX. *Degenerarea* este una dintre cele mai controversate lucrări ale sec. al XIX-lea, prezentând o critică acerbă la starea de lucruri în cultura europeană, aceasta până la urmă rămâne și un ghid despre arta decadentă din spațiul temporal amintit. Fără a se solidariza euforic cu agiotajul determinat de curentele noi - simbolismul, pesimismul, estetismul, dandismul, parnasianismul etc., autorul își rezumă cercetările nu numai pe marginea fenomenelor manifeste concret domeniului artei, dar și altora: filosofie, morală, jurnalistică, care își găsesc reflectare în moda sau moravurile societății europene din deznodământul sec.XX, simultan în investigațiile sale atestăm mai multe degresiuni menite să desemneze în mod principial cauzele ce au pregătit terenul pentru apariția numeroaselor curente, stiluri, metode. Toate acestea fiind trecute de discipolul și epigonul psihiatrului italian Ch. Lambrozo prin grila sensibilității intelectuale proprii, finalizează prin lucrarea *Degenerarea,* titlu care aparte derivă deja un spor de tensiune, în care Nordau realizează o analiză psihopatologică pe o dimensiune cultural – diacronică a epocii *fin de siècle*.

Luând în calitate de punct de reper noțiunea pedalată pentru identificarea curentelor non realiste - *decadentismul*, subliniem că, de fapt, această realitate estetică la care replicăm determină o *Weltanchauung* decadentă și, cu siguranță, un stil decadent, devenind manifestă prin artă, în special literatura de la intersecția dintre ultimele două secole ale Mileniului trecut. În aceeași ordine de idei, consemnăm, acest interspațiu temporal atestă o multitudine de polemici dintre diferite orientări, stiluri, tehnici de reprezentare a realității, animatorii cărora insistă pe diferite dimensiuni, principii, valori, menite să le consemneze favoarea

concepțiilor și idealurilor. În mare, aceste confruntări de ordin estetico-artistic, secundate de elementul social-politic, în unele situații poartă un peremptoriu caracter autohton, însă de cele mai multe ori le găsim stimulate, după cum deja a fost menționat, de curentele realiste, proletcultiste, realist-socialiste sau marxiste, pe de o parte, și cele adunate sub egida artei decadente, pe de alta, toate particulare culturii universale *fin de siècle.* Se creează impresia că acest duel conceptual divizează lumea intelectuală și artistică în doua tabere, or pe marginea caracterului valoric, particularităților și principiilor specifice a anumitor metode artistice, a impactului acestora asupra spiritualității și potențialului de depășire a crizei culturale și materiale nu ratează să-și expună aserțiunile atât cei mai eminenți exegeți ai culturii universale, cât și tineri publiciști la început de carieră.

Drapată de stilul critic, lucrarea sa este regizată în așa manieră, încât totul să graviteze în jurul sensurilor degenerării pe care o sesizează în societatea afectată de această maladie. Oportună mențiunea, M. Nordau apelează cu nonșalantă la diagnoza desemnată chiar în titlul lucrării, pentru a o atribui celor mai redutabili artiști și filosofi: H. Ibsen, L. Tolstoi, F. Nietzsche, A. Schopenhauer, Ch. Baudelaire, E. Zola, P. Verlaine, J. Rimbaud, J. K. Huyismans, O. Wilde, J. Ruskin, S. Mallarmé ș.a., astfel autorul nici nu încearcă să-și voaleze aserțiunea că întreaga civilizație *fin de siècle* reprezintă un spital. Traiectoria aproape canonică a investigațiilor, întemeiate pe analogii și sugestii exploatate, mai ales din perspectiva comparatismului, facilitează intenția lui Nordau de a realiza o interpretare sorginte a *declinului Occidentului*. Refuzul obstinat de acceptare la calm al transformărilor manifeste din ultimele decenii ce anticipau sec. XX îl face să alunece pe Nordau către o intoleranță vădită față de arta degenerescentă *fin de siècle*, expresie ce vine să desemneze "caracterul multiplelor fenomene… simultan și dispoziția care reflectă starea de spirit a lor, tradițional numită *sfârșitul veacului"*[165], deși mai corect ar fi, concretizează el, să vorbim despre *fin de race*, deoarece trăsătura primordială a lui este sentimentul pieirii, dispariției"[166].

Chiar din primele capitole ale lucrării, sprijinit pe un mănunchi de idei, noțiuni și concepte operaționale, Nordau insistă asupra decadenței ca fenomen de degradare biologică, oferindu-ne și argumente presupus medicale, menite să atace metodele, principiile, valorile artei *fin de siècle*. Glosând asupra facturii climatului cultural și artistic *fin de siècle,* ce înglobează esența pluridimensionalelor manifestări și fenomene unificate sub egida expresiei, care ulterior devine simbol al acelor transformări radicale, Nordau constată că în artiștii, esteticienii timpului aceasta se

afirmă prin negarea idealului artistic și incapacitatea de a afecta, produce impresii prin intermediul formelor tradiționale. Pe acest temei, el nu întârzie să ne prezinte o selecție de diverse tipuri psihofiziologice și social-morale umane: egoiști, sceptici, religioși sau desfrânați, reliefând pentru fiecare din ele maniera de a concepe schimbările ce se derulează pe finalul secolului, specimene, pentru care, în egală măsură, semnalează cu stupoare autorul, este particulară indiferența față de legile ce de-a lungul a mii de ani au satisfăcut necesitățile logicii și au „menținut în frâu tendințele criminale, astfel facilitând apariția de opere magnifice"[167]. Speculează, apelând cu sfidare la o junglă de argumente, clarificări din care ideile cer o selectare riguroasă, că numai minoritatea găsește plăcere refugiului spiritual în noile curente decadente, sesizând în ele salvarea, speranța, viitorul, minoritate care, în aserțiunea lui Nordau, constă din oameni bogați și influenți sau fanatici. Semnificativ, dacă față de minoritatea purtătoare și animatoare sau cel puțin admiratoare a idealurilor decadente autorul demonstrează rezerve neconspirate, atunci gloata este testată cu o sententiozitate metalică, imputând-i-se lipsă de inteligență, ipocrizia vădită și lașitatea spirituală de a accepta principii și idealuri străine. Lăsând să se creeze impresia că întreaga umanitate inteligentă își asumă gusturile oamenilor *fin de siècle,* Nordau adoptă un sentiment de dispreț neremediabil față de tot ce tradițional în acest interspațiu era considerat Frumos, Adevărat și Bine.

Efortul de armonizare a echilibrului dintre modelele străine și cele complementare specificului național, la fel și critica față de decadentism este, după cum am menționat o trăsătură distinctă și a creației lui G.Ibrăileanu. Decadentismul se configurează ca o paradigmă a modernismului. În opinia lui Ibrăileanu, cele două curente - simbolismul și sămănătorismul - pun preț pe o metodă eronată, or ambele sunt exclusiviste, decadentismul/simbolismul repudiază tradiția literară, spiritul național și se inspira dintr-o literatură străină spiritului național, iar sămănătorismul/țărănismul cade într-o altă extremă, neagă influențele din afară prin afirmarea caracterului specific național. Într-o manieră ce se revendică hotărât de la spiritul sămănătorismului, Ibrăileanu încearcă să indice careva perspective ideatico-canonice față de cum trebuie să fie țărănismul literar, cu toate acestea, speculațiile sale rămân a fi confuze față de aspectul dezbătut: țărănist este acel care imită pe țăran, și aici vine cu mai multe indicații drapate de stilul critic, care în mare se reduc la contracararea tendințelor de a idealiza, caricaturiza sau parodia viața, tradițiile, limbajul omului de la țară, prin urmare, a bădărănia literatura.

Poziția poporanistă pe care și-o adoptă Ibrăileanu față de cele două curente devine una ușor palpabilă pe care o excerptăm din două materiale destul de semnificative pe care acesta le publică în revista *Viața Românească*: *Cuvânt către cititori*; *După 27 ani*, în care autorul consemnează că, spre deosebire de cei care pur și simplu idealizau viața țăranilor, revista enunțată vede în țăran altceva. Țăranul *social*, țăranul sărac, țăranul care are nevoie de reforme, de ridicare, de transformare. Iar această transformare presupune totala occidentalizare a țării, distrugerea pe de-a-ntregul a formelor vechi. Așadar, Ibrăileanu se pronunță împotriva conservatorilor și a țărăniștilor literari, cerând ca *Convorbirile literare* și *Sămănătorul* să apere formele noi, să ceară împroprietărirea țăranului și introducerea votului universal. *Viața românească* solicita transformarea „plăieșilor lui Ştefan cel Mare în cetățeni”[168].

Activitatea în vederea promovării doctrinei poporaniste, cât și lupta cu o multitudine de curente, orientări divergente orientării enunțate în debutul sec. XX, atât pentru Ibrăileanu, cât și pentru C. Stere, devine o dimensiune indispensabilă activităților. În acest sens, prezintă interes activitatea lui Ibrăileanu la revista *Curentul nou,* care se face sinonimică cu lupta împotriva semănătorismului. Divergențele ideologice cu adepții sămănătorismului: N. Iorga, A. Vlăhuță, G. Coșbuc, I. Agârbiceanu, M. Sadoveanu etc. (nici unul dintre scriitori n-a fost integral sămănătorist-n.n.) reprezintă un larg orizont de polemici cu caracter politic, estetic, etic și social, confruntări ideatice animate cu consacrare de poporaniști. Ibrăileanu face ravagii din ideologia celui care pe lângă publicația *Sămănătorul* a mai fondat și: *Drum Drept, Cuget Clar, Floarea Dăruirilor, Neamul Românesc* – N. Iorga. Reticența față de valorile promovate de sămănătorism îl determină pe Ibrăileanu să stigmatizeze ideologia curentului respectiv pentru tendințele șovine, intenția de a milita pentru o idilă trandafirie despre sat și, cu certitudine, pentru trădarea intereselor adevărate a țărănimii, fapt pe care îl atestăm și în *Influențe străine*….

În scopul unei comprehensiuni adecvate a momentului ce a alimentat controversele de ordin social-ideologic și estetico-artistic dintre Ibrăileanu/poporanism și N. Iorga/sămănătorism, evidențiem următoarele: ideologia sămănătoristă se prezintă nu numai ca o dimensiune imanentă a orientării revistei cu același generic, ci și a unui număr impunător de opere artistice realizate de apologeții ei. Printre elementele distinctive ale esteticii sămănătorismului reliefăm tendința de oglindire a vieții de la sate într-o manieră pastorală, idilică;

prezența manifestă a trei subiecte – trecutul istoric; tradiții, moravuri, obiceiuri și natura; critica vehementă și impetuoasă a atitudinii loiale față de influențele străine. Amintim, anume această marginalizare a influențelor străine și este criticată de Ibrăileanu. Cât privește protestul sămănătoriștilor față de influențele străine era alimentat de convingerea că impermeabilitatea culturii și creației vizavi de ele va conduce inevitabil la regenerarea și avansarea pe scară culturală nu numai a țăranilor de la sate, ci și a locuitorilor de la orașe.

Cert faptul, decodificarea semnificațiilor programului ideologico-estetic al sămănătorismului permit să evidențiem următoarele: s-au preocupat, în mare, de emiterea și popularizarea opiniilor despre ponderea dezvoltării momentului spiritual în viața țăranilor, cât privește momentul practic - traducerii în realitate a acestor tendințe nobile, consemnăm că ei le subordonau naționalului, cu alte cuvinte, lozincile pompoase pe care le poartă cu mândrie rămân la nivel de discuții sterile. Evitând etichetarea, sau contestarea meritelor și indubitabilului aport spiritual al sămănătorismului pentru cultura națională, totuși așa momente programatice poziționate de ei ca cardinale - elogiul față de trecut, repudierea influențelor străine, prezentarea tendențios-eronată a vieții țăranilor, ne instigă să-l apreciem ca conservator, comparativ cu poporanismul, care acorda primatul socialului în detrimentul naționalului. Cu alte cuvinte, apreciem că poporanismul manifestă mai evidentă deschidere pentru racordarea la procesele modernizare decât sămănătorismul.

Confruntările cu această extremă în literatură – decadentismul - cei de la *Evenimentul literar, Viața Românească* și de la *Contemporanul* vor lupta cu consacrare, *verbi causa,* C.Stere, R.Ionescu –Rion, I. Nădejde, S. Nădejde, G.Ibrăileanu ș.a. Prin urmare, *Intim (*T. Demetrescu*)* efortul de armonizare a influențelor străine și specificul național în creația artistică determină ca Ibrăileanu să fie la fel de rigid și cu reprezentanții poeziei „noi", simbolismul, care, în aserțiunea sa, pe lângă faptul că caricaturează artificialismul parizian, ei mai repudiază din creație elementul național. Intenția de a duce și implementa valori străine, simultan a marginaliza elementul specificului național trezește nemulțămirea lui Ibrăileanu, care critică subiectele pedalate de simboliști, atestându-le lipsite de fond, de speță bacanalică. Pentru acest artificialism, estetism exagerat și tendințe de adoptare a primatului formei în detrimentul fondului, Ibrăileanu va nega dreptul la existența acestui gen de poezie, care, opinează el, nu este decât imitație caricaturală a

realității, or printre temele cele mai pedalate în simbolism evidențiem stările sufletești confuze, tema evadării, singurătății, plictiselii și nevrozei. Simbolismul apare în Franța către sfârșitul sec. al XIX și are în calitate de reprezentanță așa artiști ca Ch. Baudelaire, P. Verlaine, A. Rimbaud. Printre trăsăturile definitorii ale simbolismului evidențiem: prozodia, muzicalitatea, utilizarea simbolului, principiul corespondentelor, mimesisul. Printre cei care și-au adoptat pentru creația proprie principiile estetice ale simbolismului, a poeziei noi îi evidențiem pe G.Bacovia, I.Minulescu, Ș.Petică, D.Anghel.

Din suita tribulațiilor Ibrăilene cu privire la poezia „nouă", sintagmă pe care intenționat o cuprinde în ghilimele, pentru a ilustra o dată în plus caracterul ei *terre à terre*, pe care le desprindem din *Influențe străine*, dar și din multe altele, constatăm că criticul nu pune preț pe acest tip de poezie, și nici nu-și imaginează că ea ar putea fi superioară poeziei de până la 1880, adică poeziei vechi de până la A. Macedonski. O altă cauză a atitudinii critice față de poezia nouă este că Ibrăileanu se manifestă ca un adversar înveterat al tendințelor de introducere, sincronizare forțată a modelelor literare românești cu cele europene, în special cu cele franceze. Aceste dispoziții de inacceptare a poeziei noi sunt dictate de momentul că publicistul intuiește dispoziții peremptorii de deformare și evadare de la modelele veridice ale poeziei lui Ch. Baudelaire (*Florile răului*), pe care o apreciază ca pe una sinceră și firească, și căderea simboliștilor către artificialism, urbanism exagerat, maladivitate și amor pervers. Plauzibil să decelăm că, pentru Ibrăileanu, autorul culegerii *Florile răului* „e un poet în toată puterea cuvântului... lectura lui nu poate aduce decât foloase, …din lectura unui poet român trebuie să facă parte orice poet mare…care poate da îndrumări tehnice"[169].

Estimarea contribuției lui G. Ibrăileanu la opera de armonizare a influențelor străine și specificului național permite să consemnăm că criticul a militat cu perseverență pentru un echilibru dintre aceste două elemente cardinale care constituie fundamentul unei literaturi adevărate. Leitmotivul dezbaterilor din cadrul articolului *Influențe străine…*, este că criticul se poziționează în mod intenționat, nu ca un adversar al inspirației din alte culturi, în cazul concret, din literatura franceză, ci dimpotrivă, unica condiție care trebuie respectată de artist, declară criticul, ca modelele să corespundă momentului istoric și spiritului locului/artistului, totodată să nu se încerce niște sincronizări artificiale la tradițiile străine, intenții ce vor avea doar un impact negativ pentru literatură națională în particular și cultură în general.

Intențiile de a scoate din ordinea de zi a istoriei, a moștenirii spirituale tentativele orientate de implementare a unor valori și idealuri divergente celor tradiționale în cultura unui popor, constatăm, nu poate să aibă un impact negativ asupra mentalității naționale a capacității de percepere și retrăire a vieții, care este unul specific și conștiinței istorice a acestuia. Moment susținut și de eminentul om de cultură L. Rebreanu, care consemna că în pofida faptului că cultura națională a avut un destin nefast ce de-a lungul anilor a avut de suferit din cauză că "zeci de neamuri străine l-au hărțuit și l-au schingiuit; veacuri multe a gemut a gemut sub multe stăpâniri vrăjmașe", însă toate acestea „n-au fost în stare să ne atingă inima"[170].

Articolul în care L. Rebreanu își descrie ideile cu privire la problema pe care o identificăm ca cea a procesului de modernizare demonstrează elocvent atașamentul și grija scriitorului pentru adevăratele valori specifice neamului care au reușit să supraviețuiască tuturor vicisitudinilor și cataclismelor timpului. Suficiența culturii pentru el constituie criteriul definitoriu al vieții unui neam, deoarece "cultură e organic legată de un popor, precum poporul e legat de pământul născut"[171]. In maniera lui T. Maiorescu, B.P. Hașdeu, M. Kogălniceanu, N. Iorga autorul Ciuleandrei atrage atenția asupra caracterului destructiv ale modelelor și standardelor europene pentru specificul național, or imitația mecanizează și mecanizarea este moarte. Aportul substanțial și „adevărat la progresul omenirii", consideră L. Rebreanu, poate fi adus doar prin elementul specific, adică acele realizări care poartă acest atribut. Un edificiu demn de sufletul românesc poate fi clădit doar pe temelii solide, declară L. Rebreanu, convins că trebuie căutate nu forme originale, „ci cuprinsuri vii", fiindcă „ formele sunt schimbătoare, cuprinsul pătrunde în suflete și le reîmprospătează"[172].

Orice cultură națională reprezintă o formă specifică de automanifestare și manifestare a indivizilor ei așa cum ar fi mentalitatea, sistemul de valori, tradițiile, modul *de a fi.* În aceeași ordine de idei, nu putem face abstracție încă despre o trăsătură distinctivă pentru un popor, și anume, cea a individualității istorice, care, la rândul ei, configurează coloana vertebrală a culturii acestuia. Problematica respectivă și în special modul de a fi, de a percepe și trăi specific viața a constituit subiect de sistematice cercetări pentru L. Blaga care o testează în teoria *satului – idee* a *aprioristelor românești* și a *geniului național.* Nu mai puțin edificatoare pe marginea similarei problematice se poziționează și concepțiile lui M. Eliade etalate în teoria *paradisului pierdut*. În plan universal, subiectul la care replicăm a

reprezentat ax director pentru investigațiile lui O. Spengler [173], A.Toynbee [174], M.Weber [175], J.P.Sartre [176] etc.

Demersul lui C.Stere, G.Ibrăileanu și R.Ionescu-Rion rămâne redutabil în opera de configurare a unei concepții estetice în care arta își adoptă funcția socială de culturalizare și iluminare a maselor, de perpetuare a specificului național, adică a hainei identitare a națiunii. Consemnăm, eforturile întreprinse de cei enunțați constituie tribulații naturale provocate de procesele de modernizare a societății românești. Or, devine ineluctabil faptul că în special procesul de reconsiderare a identității naționale identificată sugestiv de marii premergători spirituali ai culturii noastre și prin sintagmele: *suflet românesc* (C. Noica), *spiritualitate românească* (M. Vulcănescu); *spațiu mioritic* (L. Blaga); *specific național* (G. Ibrăileanu; C.Stere; R.Ionescu-Rion); *fenomenul românesc* (M. Ralea) și atunci și azi solicită la fel de multă atenție și flexibilitate. Azi, reconsiderările, redescoperirile noastre alături de identitatea națională, cultură, limbă, istorie trebuie complementate cu maturitate, deziderat și demnitate pentru a rezista șocului identităților pe această piață a concurenței identitare.

Oportună menționea problema securității culturii, identității, tradițiilor și valorilor naționale, configurate de impactul proceselor de modernizare, globalizare și mai recent a celor de integrare nu este una nouă pentru spiritualitatea noastră or, o atestăm manifestă în preocupările și operele înaintașilor noștri încă în sec.al XIX-lea, care reflectă pe marginea parcursului de modernizare a României și rolul, aplicabilitatea modelelor străine pentru spațiul autohton. Ponderea de a revizui valorile și modelele străine și impactul lor *pro sau contra* asupra spiritualității, culturii, politicii, economiei naționale rămâne intrinsecă operei celor mai remarcabile personalități ale națiunii: M. Kogălniceanu, B.P. Hașdeu, Gh. Asachi, T. Maiorescu, C. Dobrogeanu-Gherea, G. Ibrăileanu, C. Stere, N. Iorga, C.Rădulescu-Motru, E. Lovinescu etc. Important că și atunci, adică în sec. al XIX-lea, cînd Kogălniceanu, Asachi, Hașdeu și Maiorescu militau pentru păstrarea fondului traditional afectat de modelele străine implementate în urma procesului de modernizare și atenționau necesitatea fortificării unei culturi naționale de talie europeană și universală, și azi, când cultura, identitatea națională este amenințată de procesele de uniformizare, omogenizare se pare că trăim un *déjà vu,* numai că un alt nivel de dezvoltare temporal-culturală, iar numărul actorilor implicați în această ecuație a crescut. Actualitatea teoriei *formelor fără fond* [177] și pentru acest început de Mileniu III

rămâne una incontestabilă, la fel cum rămâne stringentă securitatea valorilor, tradițiilor și identității naționale confirmate cu mai mult de un secol în urmă de perspicacele viziuni ale lui B.P. Hașdeu, care dictate de prudențele etalate alături de rolul cardinal al salvgardării specificului național și originalității poporului roman în procesul de racordare la parcursul de dezvoltare europeană și universal, susținea că: „…este timpul însă, acum sau niciodată, de a ne lepăda de hainele altora și de a înțelege, în fine, că la boalele noastre, care sunt cam multe, fiind efecte cornice ale unui trecut păcătos, nouă ne trebuie niște repere scrise anume pentru noi”[178].

Problema proceselor modernizării și impactului asupra culturii naționale reprezintă în perioada enunțată - sec. XIX-XXI se pare, subiectul cel mai des frecventat. Chiar cu condiția că abordările au în mare două dimensiuni social-politică și filosofico-estetică acestea vin să înglobeze și să vizeze un număr impresionant de aspecte care de-a lungul timpului a captat atenția celor mai marcante personalități ale neamului, reflecțiile cărora rămân exemplu incontestabil manifest prin tribulațiilor traduse în numeroase teorii și opere. Problema de reconsiderare a tradițiilor și specificului național a neadmiterii alterării valorilor românești prin asimilarea sau imitarea modelelor europene și ajustarea ultimelor lor la realitățile a concentrat atenția păturii intelectuale. Prin urmare, acest subiect ce presupune o gamă complex de aspect devine începând cu a doua jumătate a sec.XIX un exercițiu indispensabil preocupărilor celor mai luminoase și fecunde minți ale spiritualității noastre. Una din teoriile pe marginea parcursului de modernizare a culturii naționale este cea a sincronismului elaborată și promovată de către E.Lovinescu.

Cu certitudine, o atitudine deosebită, autorul manifestă față de literatură[179] unde ne prezintă o analiză complexă a mișcării de idei, concepțiilor, realizărilor din perioada sec. XIX-începutului sec. XX, prin urmare oferindu-ne un tablou vast concentrat pe „inventarierea spațiului originar al modernismului literaturii române”[180]. Concluzia pe care o realizează în urma analizei concepțiilor cu privire la ascendența efectelor modernizatoare în toate domeniile, procesele care începând cu a doua jumătate a sec. XIX devin tot mai vădite, este că conservatismul împărtășit de reprezentanții *Junimii* și în particular de autorul formelor fără fond T. Maiorescu nu este calea adecvată pentru dinamica socioculturală a României, or atât formele fără fond cât și spiritul critic reprezintă impedimente serioase în dezvoltarea normală a culturii. În acest context, subliniem că atât T. Maiorescu, cât și G. Ibrăileanu privesc modernizarea ca un proces fatal

pentru cultura națională, etalând rezerve chir și pe marginea unui tip de modernizare temperată, dar mai ales a mutației valențiale a adoptării și adaptării modelelor și valorilor străine. E. Lovinescu declară răspicat că sincronismul, imitația și interdependența trebuie să constituie pilonii pe care se sprijină o cultură mai puțin dezvoltată, deoarece spre deosebire de „invenție care poate porni de oriunde, imitația nu pornește decât de sus în jos, adică de la superior la inferior”[181]. În conformitate cu demersul explorativ lovinescian sedimentat pe argumente pertinente și comentarii personalizate, sincronismul însemna *spiritul veacului* care este catalizator al evoluției civilizațiilor europene, inclusiv și celei românești, tradus fiind prin acțiuni de omogenizare a popoarelor din acest spațiu

Ideile pe care le înșiră în cele două *Istorii*... demonstrează ferma convingere a lui Lovinescu că anume sincronizarea la /cu valorile și modelele europene constituie adevărata cale către progresul națiunii. La fel ca și T. Maiorescu, G. Ibrăileanu, C. Dobrogeanu-Gherea, prin demersul său de afirmare a sincronismului valoric, Lovinescu este străin de ideea renegării tradițiilor și specificului național în favoarea valorilor și modelelor europene. Iar imitarea și sincronizarea la valorile străine este soluția pe care o înaintează E. Lovinescu. Autorul teoriei mutației valorilor estetice își dădea foarte bine seama de efectele modernizării asupra culturilor naționale, manifeste prin procese de uniformizare și omogenizare valorică, însă aceasta era privită de E. Lovinescu ca unica cale ce presupunea sincronizarea în dinamica a culturilor mai puțin evolute la cele dezvoltate/occidentale. În opoziție cu concepțiile lui L. Blaga, optează hotărât că „lumina nu vine de la sate”[182], prin urmare, calea de racordare a civilizației române la modelele și valorile occidentale, consemnează Lovinescu, este una normală și naturală, ” iar critica junimistă ca și critica mai tuturor istoricilor noștri evoluționiști, împotriva direcțiunii de sus în jos nu mai are obiect”[183].

Reflecțiile cu privire la parcursul de modernizarea a culturii naționale, constatăm sunt atent elucidate pentru a nu admite opoziție neargumentată cu pretinsa obiectivitate pe care mizau scepticii conservatori de la *Junimea*. Astfel cantonează un șir de argumente cu privire la obiecțiile despre lipsa de tangențialitate în procesul de dezvoltare a culturilor, fapt care face remarcabilă situația diferențiată a dinamicii unor culturi dezvoltate și altor culturi mai puțin evoluate. Prin urmare, ultimele au de învățat, împrumutat obligate fiind să se sincronizeze cu primele, susține E. Lovinescu, și dacă pentru cele dezvoltate este

caracteristic evoluționismul, dinamica organică, care presupune echilibrul armonios dintre fond și formă, atunci pentru culturile neevoluate, gen cea românească, singura cale de dezvoltare este cea revoluționară. Și în acest context, E. Lovinescu aduce exemplu literaturii române care nu s-a dezvoltat evolutiv, adică „n-a refăcut fazele dezvoltării literaturii universale, ci s-a dezvoltat revoluționar, pe baza sincronismului, fără să fi avut un clasicism, am avut romantism, pentru că această mișcare europeană a coincidat cu însuși momentul formației noastre literare”[184].

Imprimă teoriei sincronismului o evidentă tentă polemică mai ales alături de registrul primatului în relația dintre fond și formă, spre deosebire de T. Maiorescu care miza pe păstrarea fondului tradițional și nealterarea acestuia prin modele străine, Lovinescu admite adoptarea valorilor și formelor străine care în timp pot configura fondul. Nemulțămirile care de fapt constituie sol bogat pentru polemica vizavi de modernizarea societății românești și care sunt pedalate de Maiorescu, Ibrăileanu, Gherea ș.a. E.Lovinescu le consideră animate de lipsa de cadre și cunoștințe care ar sprijini implementarea multiplelor proiecte inspirate din vasta cultură occidentală. Pornind de la ideea că în epoca modernă imitația deconspiră un potențial nelimitat pentru progresul unei națiuni, E. Lovinescu conchide că nu trebuie evitată calea occidentală de edificare nu trebuie evitată, anume sincronismul este soluția de racordare revoluționară la cultura occidentală.

Oportună menționea, parte din aserțiunile lui E. Lovinescu care au configurat teoria sincronismului una de speță europenistă, completate și fructificate prin conceptul mutației valorilor estetice le atestăm valabile și viabile și peste aproape un secol. Teoria sincronismului rămâne a fi considerată una din teoriile sociologice care a constituit un serios instrument de luptă conservatismul maiorescian.

Suntem martorii unei ere istorice, pregnantă pentru toate aspectele vieții, în care vechiul se încearcă a fi destructurat, sau pur și simplu marginalizat, în timp ce formele noi de organizare a lumii și omului în întreaga ei diversitate sunt implementate și asimilate cu greu. Secolul XX, unul al “extremelor a avut ca finalitate o perioadă de descompunere, incertitudine și criză...și trecerea omenirii spre un viitor necunoscut și problematic” [185] vine să deconspire că maladia pe care o transformă într-un mod de a fi a tuturor este pierderea identității ca efect al proceselor modernizatoare și integraționiste. Secolul XIX, mai ales cea d-ea doua jumătate a sec.XX, au trecut sub semnul acestei maladii – identitatea pierdută, omogenizarea valorică, stereotipizarea modelelor și gusturilor. În intenția de solidarizare cu

aserțiunile lui A. Musset, care susținea că orice veac suferă de o afecțiune distinctă, iar în cazul concret - *le mal de siècle* – identitatea pierdută, subliniem, rămâne problema cea mai stringentă din agenda de lucru a umanității nu numai pentru sec.XIX- XX, dar o găsim la fel de valabilă și pentru debutului Mileniului III.

Referințe bibliografice:

1. Geneza culturală modernă. // https://vdocuments.mx/geneza-culturala-moderna.html accesat 21.03.2018.
2. Hurezeanu D. Civilizația română modern. București: Editura Institutului de Teorie Socială, 2000, p36.
3. Georgiu.G. Istoria culturii române moderne. București: Comunicare.ro, 2007, p.93.
4. Grigore Georgiu, Istoria culturii române moderne. București: Editura Comunicare.ro, 2002; Iorga N. Istoria sociologiei românești. București: Editura Fundației „România de Mâine“, 1998; Iorga N.Istoria literaturii românești contemporane.Crearea formei (1867-1890).București: Minerva, 1986; Hitchins K. Românii (1774-1866); România (1866-1947). București: Humanitas, 1998; Hitchins K. Ortodoxie și naționalitate. Andrei Şaguna și românii din Transilvania (1846-1873), București: Editura Univers Enciclopedic, 1995; Schifirneț C. Geneza modernă a ideii naționale. Psihologie etnică și identitate românească, București: Albatros, 2001; Lungu I. Şcoala Ardeleană, București: Viitorul Românesc, 1995etc.
5. Călinescu M.Cinci fețe ale modernității. București: Univers, 1995, p.23.
6. Maiorescu T. În contra direcției de azi în cultura română.Opere. Critice. București: Editura Fundației Naționale Univers Enciclopedic pentru Știință și Artă, 2005.
7. Almond G. Political development: essays in heuristic theory. Boston: Little Brown, 1970. p.8.
8. Ростоу В. В. Стадии экономического роста: некоммунистический манифест. Нью-Йорк, 1981.
9. Titiev M. Introduction to Cultural Anthropology New York: Henry Holt and Co, 1959, p.446
10. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. Москва: Искусство, 1986, p. 390.
11. Tylor E. Cultura primitivă. *În*: Bonte P., Izard M. Dicționar de etnologie și antropologie. Iași: Polirom, 1999, p. 682.
12. Drimba O. Istoria culturii și civilizației. București: Editura Vestala și Saeculum I.O., 2001, vol.1, p. 6.
13. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. Сборник. Москва: СПб, 1995. p. 129.
14. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка. *În:* Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. Москва: Academia, 1999, p. 537.
15. Maiorescu T. În contra direcției de azi în cultura română. Opere. Critice. București: Editura Fundației Naționale Univers Enciclopedic pentru Știință și Artă, 2005, p. 161.
16. 16.Ibidem.
17. 17 Lovinescu E. Istoria literaturii române contemporane. Chișinău: Litera, 1988, p.484.

18. Cistelecan A. Un general peste literele române. În: *Euphorion*, 2010, nr.11-12.
19. Maiorescu T. În contra direcției de azi în cultura română.Opere. Critice. p.158.
20. 20.Ibidem, p.159.
21. 21.Ibidem, p.160.
22. Ibidem, 161.
23. Idem.
24. *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1897.// *http://modernlib.ru/books/g_spenser/osnovnie_nachala/*
25. Спенсер Г. Основания социологии. Москва: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996, p. 212.
26. Вормс Р. Общественный организм. Москва: Издательство Книжный дом Либроком, 2012, p.20.
27. Negomireanu A. "Frumosul" la Titu Maiorescu. În: Socio-Umane Gorj, 25 august 2013.
28. Maiorescu T. Op. cit., p. 159.
29. Ibidem, p. 160.
30. Hutington S. Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale. București: Editura Antet, 1997, p.11.
31. Popovici D. Ideologia literară a lui I.Heliade Rădulescu. București: Editura Cartea Românească, 1935, p. 302.
32. Kogălniceanu M. Introducțiune la Dacia literară. În: Dacia literară, Iași, 1840, nr.1.
33. Kogălniceanu M. Opere. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, vol.1, p.594.
34. Maiorescu T. Critice (1866-1907). Prefața autorului la ediția 1874. În: Opere. Critice. București: Editura Fundației Naționale Univers Enciclopedic pentru Știință și Artă, 2005, p.4.
35. Maiorescu T. În contra direcției de azi în cultura română, p.163.
36. Ibidem, p.166..
37. Idem.
38. Ibidem, p.164.
39. Ibidem, p.166.
40. Iorga N.: Istoria literaturii românești contemporane. Crearea formei (1867-1890).București: Minerva, 1986, vol.1; Istoria literaturii românești contemporane. În căutarea fondului (1890-1934). București: Minerva, 1985, vol.2.
41. Iorga N. Istoria literaturii românești contemporane. În căutarea fondului (1890-1934). București: Minerva, 1985, vol. 2, p.230
42. Ibidem, vol.2, p.20.
43. Ibidem, vol.2, p.63
44. Idem
45. Тойнби А. Op. cit.
46. Iorga N. Istoria literaturii românești contemporane. În căutarea fondului (1890-1934). p.65.
47. Idem
48. Iorga N. Rostul închipuit și cel adevărat al literaturii. *În*: Sămănătorul, 1903, nr.34.

49. Iorga N. Op.cit., vol. 2, p.64
50. Idem.
51. Hașdeu B.P. Caracterul naționalității române ca bază a legislațiunii sale. În: Scrieri literare, morale și politice. București, Fundație Regală pentru Literatură și artă, 1937, vol.2, .p.165.
52. Ibrăileanu G. Influențe străine și realități naționale. În: Viața Românească, 1925, nr.2.
53. Ibidem.
54. Vrajă C. Darwinismul social. În: Critica socială. 1892, nr.6-7.
55. Vrajă C. Înrâurirea artei. În Evenimentul literar, 1894, nr.9.
56. Ibrăileanu G. Influențe străine și realități naționale.
57. Blaga L. Trilogia culturii. București: Editura pentru literatură universală, 1969, p.243.
58. Ibrăileanu G. Influențe străine și realități naționale.
59. Eminescu M. Opera etico-socială. Ediția Georgescu-Delafras, 1989, p.538.
60. Petrescu I. Eminescu - modele cosmologice și viziune poetică. București: Editura Minerva, 1978, p. 71.
61. Vianu T. Eminescu. Iași: Editura Junimea, 1974, p.53.
62. Torouțiu I. Studii și documente literare. București: Editura de arte grafice Bucovina, 1933, vol.IV, p.102.
63. Ibrăileanu G. Influențe străine și realități naționale.
64. Byronism- mișcare romantică în literatura europeană care apare la începutul sec. XIX sub influența operei lui G.G. Byron. Se caracterizează prin atitudine individualistă și anarhică față de lume, stare spirituală determinată de decepția față de societate, împărtășesc cultul *supraomului*, dispoziții de *tristețe universală*.
65. Ibrăileanu G. Influențe străine și realități naționale.
66. Hobsbawm E. Secolul extremelor. București, Lider, 1999, pp. 17-27.
67. Хантингтон С. Кто мы ? Вызовы американской национальной идентичности. Москва, 2008, p.3.
68. Йонас Х. Принцип ответствености. Опыт этики для технологической цивилизации. Москва, Айрис- пресс, 2004; Ласло Э.Точка хаоса. Москва СПб, 2001. Мандзаратис Г. Глобализация и глобальность: химера и истина.// https: //azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/globalizatsija-i-globalnost-himera-i-istina/.
69. Samuel P. Huntington, Cine suntem? Provocările la adresa identității naționale americane, traducere Nicolae Năstase, București, Editura Antet, 2005, p. 8.
1. P.Halippa. C.Stere în Basarabia // Viața Românească, 1931, nr. 1-3, p.33.
70. C.Sorțescu. Răspuns lui Doniroff // Evenimentul, 22 august 1893.
71. Ibidem.
72. C. Şercăleanu.Poporul în artă și literatură // Evenimentul literar, 1893, nr.19.
73. Ibidem.
74. O. Wilde.Adevărul măștilor. – București, Intențiuni, 1972, p.230.
75. O. Wilde.Decăderea minciunii. – București, Intențiuni, 1972, p.60.
76. C.Şercăleanu.Filosofia tendințelor sociale în artă // Evenimentul literar, 1894, nr.15.
77. C.Stere.Social democratism sau poporanism? // Viața Românească, 1908, nr. 4, p.69.
78. C.Şercăleanu. Arta și poporul // Evenimentul literar, 25 iulie 1894.
79. C.Şercăleanu.Filosofia tendințelor sociale în artă // Evenimentul literar, 21 martie 1894.

80. Motivele artei, 1 aprilie 1894; Ce cerem de la artiști, 7 martie 1894; Arta socială,
81. 1 decembrie 1893.
82. Письмо Оскара Уайльда Джону Рёскину. Июнь 1888 г. // http: //oscar-wilde.ru/pisma/pismo73.html 10.05 2015
83. Wilde.O. Adevărul măștilor. În: Intențiuni. București: Editura Univers, 1972, p. 230.
84. Wilde O. Decăderea minciunii. Op.cit. p. 60.
85. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта. În: Художник и общество. Статьи и письма. Москва: Радуга, 1986, p. 178.
86. Stere. C. Petroniu al secolului al XIX-lea. În: Viață și literatură, v. 5. Chișinău: Editura Hiperion, 1991, p. 118.
87. Şercăleanu C. Arta socială. În: Evenimentul literar, 27 decembrie 1893, nr. 2.
88. Şercăleanu C. Poporul în artă și literatură. În: Evenimentul literar, 1894, nr. 19.
89. Wilde O. Decăderea minciunii. În: Intențiuni. București: Editura Univers, 1972, p. 44.
90. Idem, p. 60.
91. Idem, p. 50.
92. Ibidem.
93. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия. În: Путь, 1992, nr. 1, p. 112.
94. Nietzsche F. Genealogia moralei.// https: //archive. org/stream/Friedrich_Nietzsche-Genealogia_Moralei_04_ 10.05 2015
95. Wilde O. Sufletul omului în socialism. Idem, p. 266.
96. Idem, p. 280.
97. Stere C. Petroniu al secolului al XIX-lea, p. 118.
98. Wilde O. Sufletul omului în socialism. Idem, p. 263.
99. Stere C. Petroniu al secolului al XIX-lea, p. 121.
100. Wilde O. Sufletul omului în socialism. Idem, p. 263.
101. Stere C. Petroniu al secolului al XIX-lea, p. 119.
102. Wilde O. Sufletul omului în socialism. Idem, p. 181
103. Şercăleanu C. Ce cerem de la artiști. În: Evenimentul literar, 14 martie 1894, nr. 12.
104. Şercăleanu C. Motivele artei. În: Evenimentul literar, 1 aprilie 1894.
105. Stere C. Petroniu al secolului al XIX-lea, p. 127.
106. Ibidem, p. 118.
107. Şercăleanu C. Ce cerem de la artiști.În: Evenimentul literar, 14 martie 1894.
108. Şercăleanu C. Poporul în artă și literatură. În: Evenimentul literar, 1893, nr.19.
109. Guyau J.M. Arta din punct de vedere sociologic. București, Editura Meridiane, 1991, p.70.
110. Ibidem p.29.
111. Şercăleanu C. Filosofia tendințelor sociale în artă. În: Evenimentul literar, 1894, nr.15.
112. Lăzărescu I. Colaborarea lui George Coșbuc la „Viața românească”.//http: //www.alil.ro/wp-content/ uploads/ 07.07.2015.
113. Felea I. Raicu Ionescu-Rion polemist și pamfl etar incisiv în publicistica vremii. În: Raicu Ionescu –Rion. Centenar. Iași, 1973, p.102.
114. Ibidem, p.112.
115. Grigorescu M. Raicu Ionescu-Rion – publicist, p.92.

116. Ibidem.
117. Ornea Z. Poporanismul. București: Editura Minerva, 1972, p.15.
118. Ionescu-Rion R. Gherea și "Junimea". În: Arta revoluționară. Scrieri de critică literară și social-politică. București: Editura Minerva, 1972.
119. Ionescu-Rion R. Artiștii muște. În: Scrieri. București: Editura științifi că, 1964, p.238.
120. Ionescu-Rion R. Arta tendențională. Op.cit.p.244.
121. Ibidem, p.245.
122. Şercăleanu C. Ce cerem de la artiști? În: Evenimentul literar, 7 martie 1894.
123. Şercăleanu C. Filosofia tendințelor sociale în artă. În: Evenimentul literar, 21 martie 1894.
124. Guyau J.M. Arta din punct de vedere sociologic. București: Editura Minerva, 1991, p.70.
125. Ibidem, p.71.
126. Ibidem, p.29.
127. Ibidem, p.43.
128. Dobrogeanu-Gherea C. Tendenționismul și tezizmul în artă// https: //ro.wikisource.org/wiki/Tendenționismul_și_tezismul_în_artă accesat 12 05 2015.
129. Şercăleanu C. Motivele artei. În: Evenimentul literar, 1 aprilie 1894.
130. Ionescu-Rion R. Intim. În: Arta revoluționară. Scrieri de critică literară și social-politică. București: Editura Minerva, 1972, p.4.
131. Ionescu-Rion R. Literaturile decadente. Idem, p.30.
132. Ionescu-Rion R. Intim. În: Arta revoluționară …, p. 5.
133. Ionescu-Rion R. Gherea și "Junimea". În: Arta revoluționară …, p.23.
134. Nădejde S. Prefață. În: Ionescu-Rion R. Scrieri. București: Editura științifi că, 1964.p.357.
135. Ionescu-Rion R. Gherea și "Junimea". În: Arta revoluționară … p.22.
136. Ibidem, p.23.
137. Ionescu-Rion R. Datoria artei. În: Arta revoluționară …, p. 222.
138. Ibidem.
139. Wilde.O. Adevărul măștilor. În: Intențiuni. București: Editura Univers, 1972, p.230.
140. Wilde O. Decăderea minciunii, p.60.
141. Ionescu-Rion R. Artiștii muște. În: Scrieri. București: Editura Ştiințifi că, 1964, p. 239.
142. Ionescu-Rion R. Literaturile decadente. Op.cit., p.30.
143. Şercăleanu C. Motivele artei. În: Evenimentul literar, 1 aprilie 1894.
144. Şercăleanu C. Filosofi a tendințelor sociale în artă. În: Evenimentul literar, 21 martie 1894.
145. Şercăleanu C.. Arta și poporul. În: Evenimentul literar, 25 august 1894.
146. Ionescu-Rion R. Literaturile decadente, p.39.
147. Dobreogeanu- Gherea C. Asupra criticii; Personalitatea și morala în artă; Decepționismul în literatura română; Asupra criticii metafi zice și științifi ce; Idealurile sociale în artă; Asupra mișcării literare și științifi ce; Materialismul economic și literatura; Arta pentru artă și arta cu tendințe; O problemă literară ș.a.In: Critice. București: Editura Minerva, 1983.
148. Stahl H.H. Gânditori și curente de istorie socială romanescă.// http: //ebooks.unibuc.ro/Sociologie/henri/
149. Ibidem.
150. Maiorescu T. Direcția nouă în poezia și proza română.// https: //ro.wikisource.org/wiki

151. Dobrogeanu-Gherea C. Tendenționismul și tezismul în artă. În: Critice. București: Editura Minerva, 1983, p. 69.
152. Ibidem, p.73.
153. Нефедов Н. Возникновение биографического метода. În: Нефедов И.Т. История зарубежной критики и литературоведения. Москва, 1988, p. 116–118.
154. Dobrogeanu-Gherea C. Tendenționismul și tezismul în artă, p.70.
155. Maiorescu T.Critice. București: Editura pentru Literatură.1967, vol. II, p. 281.
156. Dobrogeanu-Gherea C. Tendenționismul și tezismul în artă, p.69.
157. Ibidem, 70.
158. Ibidem, 83.
159. Maiorescu T. O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867 (1867); Comediile lui I.L. Caragiale 1885) vezi: .// https: //ro.wikisource.org/wiki.
160. Ianoși I. O istorie a filosofiei românești în relația ei cu literatura. Cluj: Editura Biblioteca Apostrof, 1996, p.39.
161. Dobrogeanu-Gherea C. Idealurile sociale și arta. În: Critice, p.235.
162. Maiorescu T. Comediile d-lui I. L. Caragiale. // https: //ro.wikisource.org/wiki
163. Сент-Бёв Ш. Шатобриан в оценке одного из близких друзей в 1803 г. În: Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты. Статьи. Эссе. Москва: Издательсво МГУ, 1987, p.40.
164. Piru A. Prefață. *În:* G. Ibrăileanu. Opere. București: Editura Minerva, 1974, vol.I, p. 10.
165. Нордау М. Вырождение. Современные французы. Москва: Издательство Республика, 1995, p.23.
166. Ibidem, p.24.
167. bidem, p.26.
168. Ibrăileanu G. Opere. București: Editura Minerva, 1977, vol.V, 302.
169. Ibrăileanu G. Scriitori români și străini. În: Opere. București: Editura Minerva, 1976, vol.3, p.151.
170. Rebreanu L. Europeism sau românism? România, 31 ianuarie 1924.
171. Ibidem.
172. Idem.
173. Spengler O. Declinul Occidentului.Craiova, BELADI, 1996.
174. Toynbee A. Studiu asupra istoriei. București, Humanitas, vol.1-2, 1997.
175. Вебер М. Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре.Москва, ИНИОН, 1991; Вебер М. Избранное. Образ общества.Москва, Юрист, 1994.
176. Сартр Ж.П. Очерк теории эмоций. Психология эмоций. Москва, Издательство Московского университета, 1984.
177. 177.Maiorescu T. În contra direcției de azi în cultura română. Opere.București: Minerva, 1978, vol.I; Zeletin Ș. Teoria formelor fără fond.București: Minerva, 2007; Lovinescu E. T. Maiorescu. București: Minerva, 1972 etc.
178. Hobsbawm E. Secolul extremelor. București: Lider, 1999, pp. 17-27.
179. Lovinescu E. Istoria literaturii contemporane române. // https: //ro.wikisource.org/wiki/Istoria_literaturii_române_contemporane. accesat 12.02.2018.

180. Boca M. Etica modernizării în viziunea lui Eugen Lovinescu. În: Meridian Critic, nr.2, tom.23, 2014, p.94.
181. Lovinescu E. Istoria civilizației contemporane române. P.36 https: //www.academia.edu/ 31657356/Eugen_Lovinescu_Istoria_civilizației_române_moderne accesat 12.02.2018.
182. Ibidem, p. 38.
183. Ibidem, p.39.
184. Ibidem, p.42.
185. Hașdeu B.P. Caracterul naționalității române ca bază a legislațiunii sale. În: Scrieri literare, morale și politice. București: Fundație Regală pentru Literatură și Artă, 1937, vol.2, p.165.

VALORIFICAREA PERSPECTIVEI INTERDISCIPLINARE ÎN ANALIZA SISTEMULUI SOCIAL NORMATIV

dr. în filosofie, Rodica CIOBANU

În conținutul acestui compartiment, pornind de la particularitățile societății bazate pe cunoaștere, de la problemele majore ale umanității de la începutul secolului al XXI-lea, punem în discuție necesitatea unor abordări consecvente și convergente, orientate spre identificarea de soluții alternative asigurării echilibrului în interiorul societăților, percepute ca realități esențiale pentru existența noastră. Astfel, ne propunem redefinirea și reconceptualizarea societății umane, prin conexiunile sale cu toate sferele vieții și activităților tradiționale, cu particularitățile societății bazate pe cunoaștere. În special, revenim asupra sistemului social normativ prin aplicarea metodologiei intedisciplinare, dat fiind faptul că vom considera ordinea socială o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru stabilitatea și funcționalitatea societății.

Organizarea domeniilor vieții sociale prin intermediul normelor, subordonate principiilor, au menirea de a stopa sau diminua tendințele negative din mediul social, constituind unul dintre cei mai importanți referențiali ai acțiunilor sociale și mecanism de trecere de la dezordine (haos în termenii sinergeticii) la ordine, de la dezintegrare la integrare. Într-o atare perspectivă, încercarea de a identifica soluții problemelor lumii și omului contemporan trimit la necesitatea reevaluării cadrului normativ și valoric al existenței sociale. Astfel, contextul general în care se revine la reflecții asupra normativității (atât din perspectiva eticii, cât și a dreptului) este cel al incertitudinilor, fobiilor, crizelor sociale și umanitare, globalizării, complexității, a societății dominate de conflicte etc. Problema majoră este, în acest caz, cum putem reuși validarea și legitimarea la nivel social a unora și acelorași norme și principii care se regăsesc în sisteme etice și juridice, dar care se pare că nu și-au pierdut din actualitate, ba mai mult ca oricând se resimte cu acuitate necesitatea revenirii la acestea în vederea practicării acțiunii sociale conforme prescripțiilor normative. În consecință, parcurgând evaluarea modului în care *homo sapiens* devine un *homo juridicus*, analizăm două modalități de abordare a acțiunii umane: - acțiunea umană guvernată de principii normative care-i asigură necesitatea și universalitatea, pentru

că ceea ce e valabil pentru toți e obligatoriu pentru fiecare; - apropierea teoriilor etice de practica vieții sociale, prin raportare la situații particulare de viață, la practici juridice concrete.

Realitățile societății bazate pe cunoaștere impun reevaluarea paradigmei științifice contemporane din perspectiva noilor realități sociale, dar și indică epuizarea a oricăror alte modalități de menținere a ordinii sociale, decât cel de natură normativ juridică. Conform acestei constatări am considerat prioritară valorificarea a două variabile normative dominante ale realităților sociale actuale: una etică, alta juridică.

În primul rând, menționăm că prin intermediul analizei acestor două variabile a ordinii sociale s-a urmărit transformarea modului reflexiv în unul normativ și invers, fapt ce provoacă o transformare paralelă în cunoașterea pe care o produce. Cunoștințele normative și cele reflexive nu au fost întotdeauna incomensurabile. Transformarea normativității în reflexivitate și invers reprezintă dimensiunea cheie a epistemologiei contemporane, dar și a angajamentului normativ.

În al doilea, indicăm că în varianta actuală nu se mizează pe excluderea tradițiilor și fundamentelor istorice a filosofiei, ci pe revenire la tradiția și concepțiile filosofico-juridice, revizuirea realității actuale prin raportare la acestea.

În al treilea, împărtășind afirmația lui Habermas prin care contemporanietatea a epuizat instrumentele în asigurarea ordinii, unicul viabil fiind instrumentul normativ juridic, tratăm problematica normativității dreptului din perspectiva complexității și a necesității tratării acesteia prin relaționare pe intern, dar și pe extern, cu alte demenii. Într-un caz, istoria gândirii juridice ne oferă repere în abordarea dreptului în calitate de sistem social normativ, și model ce reflectă realități sociale concrete, motiv pentru care este necesară abordarea acestuia prin corelații și dependențe. În altul, recursul la gândirea filosofică, politică și juridică, care cuprinde o îndelungată și bogată tradiție de cercetare, care facilitează identificarea unor dimensiuni noi în teoria și practica juridică actuală.

În al patrulea, vom valorifica și argumenta avantajele metodologiei interdisciplinare prin intermediul punctelor de vederea existene, care au reușit să scoată în evidență nu doar contextul conceptual, dar și cel aplicativ.

Într-un final, argumentăm că valorificarea intedrependențelor pe plan intern cât și extern poate fi realizată doar prin intermediul metodologiei interdisciplinare care oferă imagini clare și complete ale sistemelor social normative concrete.

Totodată, indicăm că funcționalitatea metodologiei interdisciplinare își dovedește utilitatea în valorificarea ideii de a unifica domeniile clasice ale unor științe etc. pentru a construi teorii sau discipline cu profil integrator, capabile de a identifica soluții, sau cel puțin de a contribui la situarea pe prim-plan a analizei privind laturi încă insuficient explicate, a practicilor sociale existente. În particular, argumentăm că prin sistemul de cercetare interdisciplinar, știința dreptului se amplifică, obține dimensiuni noi, acoperind obiective științifice diferite și obținând sinteze asupra modului în care diversele realități ale dreptului reușesc să se încadreze într-o finalitate unică.

PERSPECTIVE ALE INTERDISCIPLINARITĂȚII ÎN REALITĂȚILE SOCIETĂȚII BAZATE PE CUNOAȘTERE

Premise sociale ale abordării de tip integrativ: de la teorii etice la practici juridice

Perioada în care se află societatea contemporană este cu totul alta decât cea de la sfârșit de secol XX, iar ceea ce se întâmplă în lumea din jurul nostru se cere a fi obiect de cercetare, de analiză și de reflecție nu doar pentru oamenii de știință (filosofi, juriști, politicieni, fizicieni, geneticieni etc.), dar și pentru ziariști, reprezentanți ai confesiunilor religioase etc., membrii societății civile, și aceasta fiindcă mediul ce ne înconjoară este unul din ce în ce mai complex, cuprinzând în egală măsură omul, societatea și natura.

Încă de la începutul secolului XX, problematica fundamentelor ordinii sociale a devenit o permanență pentru dezbaterile științifice contemporane, dar și prioritate pentru spiritul comun. Acest fapt se datorează mai multor evenimente la care am asistat în ultimele decenii: în unele state s-au făcut pași în direcția democratizării societății, spre redefinirea bazelor de legitimare ale guvernării, în altele au avut loc prăbușiri de totalitarisme. Evenimentele care s-au perindat și mai continuă să bulverseze organizarea socială au adus cu sine atât beneficii cât și probleme care au impact direct asupra individului și asupra societății. Datorită evenimentelor prin care trec societățile contemporane, în special facem referință la cele din Estul Europei, precum Republica Moldova, Ucraina ș.a., dar și tragediile care s-au tot înmulțit în toate colțurile lumii ultimii ani (acte de terorism, războaie, catastrofe naturale ș.a.) ne fac să conștientizăm că consolidarea sistemului social și ordinea socială au ajuns să reprezinte un izvor de angoase și necunoscute. Prin raportare la acest cadrul social, caracterizat de neclarități, conflicte, dezordini etc.

volens-nolens ne punem întrebări asupra mecanismelor și modalităților prin care putem depăși starea de haos și obține consolidarea în cadrul unui sistem social din care facem parte, o stare de echilibru și de ordine socială.

Probabil că subiectul pe care îl punem în discuției se înscrie printre cele mai indezirabile, și aceasta datorită proceselor ce au loc la nivelul național și transnațional, care prin amploarea sa creează impresia dezintegrării societăților tradiționale, organizate în baza principiilor democrației participative și a celei reprezentative, a respectului drepturilor fundamentale. „Civilizația occidentală poate, într-o primă aproximare, să se definească, efectiv, prin statul de drept, democrație, libertăți intelectuale, raționalitate critică, știință, economie liberă întemeiată pe proprietatea privată [...], iar valorile și instituțiile construite de-a lungul istoriei culturale a Occidentului fac parte din ceea ce Karl Popper a numit „lumea a 3" – lumea ideilor, a reprezentărilor, a doctrinelor, a realităților exclusiv culturale. Ele sunt accesibile astăzi tuturor popoarelor lumii, cu condiția că acestea le cred bune" [1, p.7-9]. Dar poate că, cel mai potrivit titlu pe care am putea să-l folosim ar fi, *democrația în vremuri întunecate*, formulă inspirată de la denumirea similară a lucrării lui Jeffrey Isaac [2] în care acesta tratează semnificațiile reale ale democrației în contextul actual și modul în care democrația după 1989, nu reușește să se adapteze la nevoile oamenilor.

În acest context, spiritul din ce în ce mai mult se axează pe probleme, care nu sunt noi, care au existat dintotdeauna, dar care revin în actualitate cu o deosebită acuitate. Una dintre ele ne interesează în mod special: redefinirea și reconceptualizarea societății umane, prin conexiunile sale cu toate sferele vieții și activităților tradiționale, cu particularitățile societății bazate pe cunoaștere. Or, dacă suntem interesați de problema redefinirii și reconceptualizării societății umane marcate de progresul tehnico-științific, crize sociale, teroare etc. trebuie să pornim de la o atitudine critică față de mediul în care ne aflăm, valorile pe care le promovăm și al gradului de responsabilitate pentru propriul viitor în condițiile societății tehnologiilor de vârf și globalizării.

Autori contemporani, precum J. Baudrillard, D. Harvey, M. Castells, Z. Bauman, D. Bell, D. Kellner ș.a – alătură globalizarea societății postindustriale, tehno-societății în care tehnologia, cunoașterea și informația sunt principiile organizante centrale. J. Baudrillard [3] pretinde că în mișcarea către postmodernitate, umanitatea a depășit concepțiile moderne și această aventură postmodernă e marcată de o implozie a tehnologiei care generează o nouă specie postumană. Autorul francez afirmă că

civilizația umană s-a înstrăinat continuu de realitate. De fapt, realitatea obiectivă și-a sistat existența, în locul ei desfășurându-se acum un îngrozitor *Deșert al Realității*. În cadrul unei conferințe susținute în 1999 la Biblioteca Universității din California, Baudrillard a afirmat că tehnologiile de comunicație au realizat un adevărat *Masacru al Realității*, descriind scenarii apocaliptice legate de disoluția lumii într-o *irealitate.* F. Nemo [1] împărtășește aceeași opinie în *Ce este occidental*, opinând că, în ziua de azi crizele geopolitice de la începutul secolului al XXI-lea zdruncină o realitate pe care noi o percepem ca esențială pentru existența noastră, dar despre care nu avem o conștiință destul de limpede. Autorul citat, opinează că construcția europeană, puțin contestată până nu demult, suscită scepticismul, deoarece nu se vede foarte clar conform căror criterii promotorii săi înțeleg să lărgească Europa la Est și la Sud. Dacă până nu demult existau viziuni disparate asupra realului, atunci în societatea postindustrială este foarte complicat de a desemna o problemă ce ține doar de domeniul social, ori cel uman, doar de național etc. La început de secol s-a accentuat tot mai mult necesitatea de a soluționa cele mai complexe probleme sociale, politice, economice, în special - problemele globale ale omenirii, din punct de vedere al unei atitudini de ansamblu (inter, multi și transdisciplinare). Caracterizată de un înalt nivel de dezvoltare a științei, societatea contemporană determină creșterea interesului pentru viitor, pentru scopurile pe care trebuie să le urmărească și orientările valorice, deoarece conceperea uneia ca superioară celeilalte sau dezvoltarea uneia în detrimentul alteia determină anumite riscuri. Riscurile implicate de dezvoltarea tehnologiilor în detrimentul valorilor general-umane, a drepturilor fundamentale, a moralității etc. au fost puse în evidență încă în secolul trecut de autori precum H.von Keyserling, G.Bernands, A.Schweitzer, J.Nef și alții [4] care au încercat să atragă atenția asupra faptului că preponderența tehnicii provoacă o creștere a instinctului de autodistrugere, explicând criza societăților prin preponderența valorilor materiale în raport cu valorile morale (capabile de a asigura realizarea binelui) și că tehnologiile ar fi incompatibile cu libertatea. Preponderența valorilor materiale în raport cu valorile morale, în acest context se profilează în calitate de argument solid al actualității studiilor raportate normativității acțiunii umane, revizuirii standardelor educaționale, regândirii fundamentelor organizării sociale.

Astfel, trebuie să revenim la unele aspecte legate de influențele globalizării asupra componentelor de bază a societății, a integrității acesteia, asupra valorilor umane și asupra ființei umane. Un alt aspect ce trebuie luat în seamă și care trebuie

să ne preocupe este influența normelor asupra aprofundării și extinderii fenomenelor din societate, considerând normele un factor important al integrării, care contribuie la prioritizarea acțiunilor umane prin prisma unor abordări interdisciplinare sau hibride [5]. Civilizația postmodernă, aflată în era globalizării, caracterizată de un șir de particularități, cum ar fi: apariția și dezvoltarea noilor tehnologii, în care informația și cunoașterea au rolul major; trecerea de la societatea modernă la societatea postmodernă informațională; creșterea proceselor de interrelaționare la nivel global; intensificarea relațiilor sociale la nivel mondial, intensificare ce leagă localități îndepărtate, astfel încât evenimente locale sunt modelate de evenimente ce au loc la mare distanță și invers (*Teoria haosului/Butterfly Efect*); dominarea proceselor sociale, politice și economice naționale de procesele de la nivel internațional, mondial; apariția „satului global" [6] implică disoluția particularului în general, a tradiționalului în global, producându-se o nouă configurație globală a lumii.

Caracterizată de o mare diversitate de conotații, adesea controversate, globalizarea în calitate de fenomen actual se regăsește în toate domeniile vieții, determinând schimbări majore la nivel social [7, p. 8]. Despre globalizare putem vorbi din mai multe perspective: a efectelor asupra economiei, tehnologiei, migrației, oamenilor, culturii etc. Unele studii de specialitate afirmă că sunt cinci domenii fundamentale asupra cărora are influențe și efecte globalizarea (economia, politica, mediul, societatea și cultura) [8, p.12]. În toate aceste aspecte globalizarea are tendința de universalizare, de a evidenția ceea ce este comun și afectează în ansamblu fiecare dintre aceste aspecte în parte. Astfel, conotațiile pozitive ale globalizării mai puțin ne interesează în acest context (creează oportunități, oferă condiții de mobilitate etc.), în schimb ceea ce se înscrie în conotațiile negative, unele fiind mai puțin motivate, altele totuși sunt de importanță și trebuie să ne preocupe. În acest sens, în primul rând, trebuie să ne intereseze pierderea individualității, intimității și dreptului la decizie individuală a omului, în calitate de membru a unei societăți tradiționale, în care nu mai există siguranță și ordine, ci mai degrabă un haos planetar, în care omul devine doar o unealtă în planurile și interesele globale. Şi aceasta pentru că evenimentele la care asistă omul societății contemporane, în afara voinței sale sau chiar fiind impus de circumstanțe de a fi printre actorii implicați activ în diverse realități, face ca să ne punem semne de interogație, să medităm asupra posibilității sau imposibilității integrității societăților umane. Conform DEX [9], termenul integritate are câteva semnificații: 1. Însușirea de a fi integru; cinste,

probitate; incoruptibilitate; 2. Însușirea de a fi sau de a rămâne intact, întreg; 3. În sintagma *Integritate teritorială* = principiu de bază al dreptului internațional potrivit căruia fiecare stat are dreptul să-și exercite deplin și nestingherit suveranitatea asupra teritoriului său. În cazul nostru, cel de-al doilea sens este atribuit societății în care există omul contemporan. Paradoxal, dar globalizarea la fel este definită ca *reunirea într-un tot a elementelor disparate; a judeca o problemă în ansamblu* [10] ceea ce în fond este apropiat sensului atribuit termenului integru.

Orientați spre identificarea unor variabile de referință în organizarea socială, a modului în care poate fi obținută înțelegerea, consolidarea, cooperarea și integritatea socială considerăm oportună revenirea și la modurile de înțelegerea a ordinii sociale. Astfel, premisa de referință este cea după care ideea de ordine trebuie să fie una esențială pentru organizarea socială, dar și un instrument teoretico-metodologic în consolidarea forțelor în numele integrității sociale. Totodată, prin asumarea concepției lui F. A. Hayek [11], care introduce în circuit conceptual de „ordine spontană", ce apare în rezultatul unui proces de adaptare continuă a indivizilor la noile realități, iar regulile și instituțiile sunt rodul evoluției social-culturale, scopul acestora fiind de „a consolida certitudinea așteptărilor", vom considera ordinea socială o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru stabilitatea și funcționalitatea societății. În acest context, suficiența condiției necesare poate fi asigurată de respectarea principiului responsabilității umane și asumarea unui comportament, acțiuni conforme normelor sociale (indiferent de originea, forma de manifestare și utilizare, dat fiind faptul că normele întotdeauna au constituit un reper esențial al acțiunii umane).

Organizarea domeniilor vieții sociale prin intermediul normelor, subordonate principiilor, au tendința de a stopa sau diminua tendințele negative, constituind unul dintre cei mai importanți referențiali ai acțiunilor sociale și mecanism de trecere de la dezordine (*haos* în termenii sinergeticii) la ordine, de la dezintegrare la integrare. Problema majoră este, în acest caz, cum putem reuși validarea la nivel social a unora și acelorași principii și practicarea acțiunii sociale conforme acestora?

Răspunsul la această întrebare se regăsește într-o altă interogație: omul prin natura sa este o ființă individuală, dominată de egoisme, interese personale etc., așa cum afirmă Hobbes în *Leviathan*, sau una socială, interesată de binele comun, bunăstarea sa, dar și a celor din jurul său? Aristotel este cel care ne oferă răspunsul, afirmând în *Politica* că „ …este clar de ce omul este o ființă mai socială decât orice

albină și orice ființă gregară; căci natura nu creează nimic fără scop. (….) că singur el are simțirea binelui și a răului, a dreptului și a nedreptului și a tuturor celorlalte stări morale. Pentru Aristotel socialul este atât de propriu omului încât fără el nu ar mai fi om: „… căci, dacă nu poate ori nu are trebuință să se întovărășească în societate, din cauza suficienței sale, atunci nu este membru al statului, ci ori fiară ori zeu" [12].

Astfel, revenind la întrebarea cum putem reuși validarea la nivel social a unora și acelorași principii și practicarea acțiunii sociale raționale în condițiile actuale, atunci teoriile etice sunt cele care formulează și oferă principii universale ale acțiunii umane, prin definirea conceptelor de bine, rău, just, injust, precum și așa numitele etici aplicate care optează pentru analiza unor situații concrete de viață și valori determinate de tradiții etc. În consecință, dacă pentru unii acțiunea umană e bună numai dacă e guvernată de principii normative care-i asigură necesitatea și universalitatea, pentru că ceea ce e valabil pentru toți e obligatoriu pentru fiecare, atunci alții încearcă să apropie teoriile etice de practica vieții sociale, prin raportare la situații particulare de viață, la practici juridice concrete. Indiferent de abordare, opiniile nu mai sunt divergente în ceea ce privește faptul că conduita umană, în perimetrul social, trebuie să fie supusă permanent unui proces de normare, cu alte cuvinte ea nu se desfășoară haotic, ci se derulează în mod organizat, după reguli și principii sociale, în care un loc aparte este și trebuie atribuit normativismului. Şi aceasta fiindcă „omul dacă se smulge singur din această poziție, indicată lui de ordinea naturală și divină, între animal și Dumnezeu, se transformă într-o ființă cumplită … Căci, după cum omul în perfecțiunea sa este cea mai nobilă dintre ființe, tot astfel lipsit de lege și de dreptate, este cea mai rea dintre toate" [12].

Deci două variabile sau poate dominante se profilează: o **dimensiune morală**, care va pune miza pe contribuția adusă în formarea și educarea individului, după cum afirma și Kant că „Omul poate deveni om numai prin educație. El nu e nimic decât ceea ce face educația din el" [13, p. 17.]; alta, o **dimensiune juridică,** care va opta pentru responsabilizarea acestuia prin realitatea unei sancțiuni. Ambele (dimensiunea etică și cea juridică) își dau întâlnire în capacitatea individului de conștientizare a prestației sale sociale, istorice și culturale pe care o are. Astfel, devine actual acel *trebuie*, dar și acea *datorie* care domină moralitatea kantiană. Im. Kant practic este unicul dintre gânditori care considera că moralitatea este o chestiune ce privește respectarea regulilor absolute - reguli ce nu admit nici o excepție, ce trebuie respectată orice s-ar întâmpla. Pentru Kant există numai un tip

de norme ce au valoare general-umană, care trebuiesc transformate într-un imperativ de conduită [14].

Fără a intra în dezbateri asupra concepțiilor promovate de diverse teorii morale, dar luându-le în calcul, cu ușurință deducem că cele mai răspândite concepte explicative ale atitudinilor și situațiilor morale sunt direct proporționale esenței raționale a ființei umane și pot fi generalizate în așa concepte ca voința, datoria și obligația, libertatea și responsabilitatea, iar teoria alegerii raționale să devină una dintre variabilile de referință a integrității societății umane. Oare omul contemporan să fie unul irațional? Ne-ar plăcea să nu fie așa. Or, așa cum considera Hayek, în teoria alegerii raționale ordinea spontană este un concept central. Ordinea spontană poate servi la urmărirea mai multor scopuri individuale, sau chiar conflictuale, căci nu se bazează pe scopuri comune, ci pe reciprocitate - pe reconcilierea scopurilor diferite spre avantajul reciproc al indivizilor. Prin urmare, conceptul de bine public într-o societate liberă ar trebui definit ca o ordine abstractă, care nu urmărește nici un scop individual, oferindu-i fiecărui membru al ei cea mai mare șansă de a-și folosi cunoștințele pentru atingerea propriilor scopuri. De aceea, Hayek își dorești o societate în care statul își asumă sarcina de a face să fie observate regulile pe care ordinea spontană este stabilită și de a realiza alte servicii pe care ordinea spontană nu le poate furniza în mod adecvat, adică un stat care să-l oblige pe fiecare să vadă și dincolo de propriul interes: reguli care-i privesc pe toți, dar nu și pe fiecare în parte. În consecință, cea dea doua variabilă în asigurarea integrității sociale pe care o invocăm este moralitatea publică, concept pe care îl regăsim în expunerile analitice ale gândirii pozitive în dezbaterea problemelor societății contemporane [15]. Anume în acest concept se regăsesc întâlnite în egală măsură pragmatismul, pozitivismul, normativismul, individualismul și universalismul. Pentru moralitatea publică funcția normei (legii), este de a proteja ordinea publică și decența, de a proteja cetățenii de ceea ce este dăunător și vătămător și de a asigura suficiente garanții împotriva exploatării și coruperii altora. În susținerea acestei afirmații pot fi aduse cel puțin două argumente plauzibile: unul, orice societate are dreptul de a se proteja; altul, orice societate are dreptul de a-și conserva propria existență. Deci, dacă recunoaștem acest drept al societății, înseamnă că ea are dreptul de a folosi instituțiile sale și sancțiuni pentru a aplica conținutul normelor. „Societatea poate folosi legea pentru a proteja orice lucru care este esențial pentru existența ei și compatibil cu integritatea societății.” Oare să ne fi luat cineva acest drept?

Revizuirea statutului epistemic al normativității sociale - între istorie și actualitate

Una dintre constatările făcute este cea după care actualitatea pune semne de interogație asupra elementelor distinctive ale existenței umane în condițiile unor societăți aflate în tranziție și a eforturilor de constituire a unui stat cu valori democratice. „Contextul în care se realizează democratizarea societăților contemporane este globalizarea sau creșterea unor forme tot mai profunde ale interconectivității dintre societăți, cetățeni și organizații, dincolo de granițele statelor". [16]. În aceste condiții, problematica normelor și valorilor sociale, revenită în actualitate, impune revizuirea din punct de vedere teoretic, cât și din perspectiva experiențelor practice, trăite de individ a conceptelor bine, dreptate, justiție, egalitate, drepturile omului ș.a. A ne întoarce, *gândind asupra deja gânditului în căutarea identității*, așa cum menționa M.Haidegger nu mai este valabil pentru că trăim alte timpuri, caracterizate de alte realități și scopuri. În acest sens Grugel Jean în *Democratizarea. O introducere critică* [17] opinează că democrația descrie un set particular de relații între stat și societate. Dacă în prima perioadă de democratizare (realizată în sec. XIX-XX) societățile se aflau în căutarea egalității, securității, protecției și drepturilor, adică lupta pentru drepturi și cetățenie, atunci la moment putem să vorbim despre căutarea asigurării unui echilibru al puterii în interiorul societății civile. După părere lui Huntington procesul de democratizare a derulat odată cu cel de-al treilea val și are ca trăsătură distinctivă dimensiunea globală. Astfel, dimensiunile cheie ale democratizării sunt statul, societatea civilă și ordinea globală sau globalizarea. „La nivel global și național dezvoltarea economiei poate crea premise favorabile pentru democratizare, dar poate crea și multe inegalități sociale..." [18, pp.18-19], deoarece democratizarea este o inițiativă profund umană, consideră autorul citat. Nemulțumirea cea mare este determinată de decalajul dintre ceea ce este în realitatea socială și ceea ce își dorește individul să fie, între este și trebuie, într-un final, între aspirații, dorințe, cunoștințe, așteptări și realități cotidiene pline de dezamăgiri. Omul cetățean solicită respectarea drepturilor sale în realitatea de azi și nu în cea de ieri sau de mâine, chiar dacă ritmul vieții sociale este unul foarte alert, rapid și schimbător. „Faptul că există inegalitate la nivel global este dincolo de orice îndoială. Preocuparea morală față de nevoile, drepturile, bunăstarea și oportunitățile oamenilor împovărați și sărăciți este de asemenea de netăgăduit" [19]. În condițiile în

care discuțiile asupra democrației scot în evidență faptul că „democrația formală care este un set de reguli, proceduri și instituții, nu este completată de democrația substanțială, caracterizată de un proces care trebuie reprodus continuu, un mod de reglare a relațiilor de putere, astfel încât să se maximizeze oportunitățile indivizilor de a influența și participa la dezbaterile privind deciziile cheie care afectează societatea" se face utilă și necesară revenirea la fundamentele de natură normativă a societăților contemporane, indică Grugel cu referire la articolul *Central and East European Countries,* scris de de Kaldor M. și I.Vejvoda în *International Affairs. Democratization* [17, p.20]. O astfel de dezbatere, asupra fundamentelor normative a societății, devine cu atât mai mult necesară cu cât o societate este mai divizată și cu cât apelurile la cooperare nu sunt auzite. De aceea, *problematica normativității, abordată în corelație cu realitățile societății bazate pe cunoaștere, cu globalizarea etc. necesită prezența unei metodologii consecvente raportată domeniilor ce și-au asumat menținerea ordinii și echilibrului social*.

Legislațiile contemporane, în particular Constituțiile contopesc în egală măsură „chestiuni juridice și morale, făcând validitatea unei legi să depindă de răspunsul la probleme morale complexe, precum problema dacă o anumită lege respectă egalitatea inerentă tuturor oamenilor […] Actul este calculat astfel încât să sporească ceea ce filosofii numesc interes general - fiind calculat să producă mai mult beneficiu global decât prejudiciu" [15, p.167 și p.172]. Cu toate acestea încercăm să înțelegem care sunt lacunele ce determină ca în secolul tehnologiilor de vârf, a societății bazate pe cunoaștere, a raționalității să înregistrăm încălcări flagrante a normelor sociale și să asistăm la decadența morală umană.

Orice societate umană organizată, în evoluția sa a mizat pe un minim de normativitate, în sensul de reguli, prescripții, norme sociale de cea mai diversă natură (morale, economice, juridice, politice și instituționale care sunt instituite la un moment dat într-un anumit spațiu socio-cultural) create, transmise din generație în generație cu scopul obținerii echilibrului social. Astfel, normativitatea este cea care creează condiții favorabile funcționalității societății, prin diversele elemente structurale ale sistemului social. Pentru Habermas problema normativității este parte din conceptul larg al înțelegerii moral-practice, iar „dreptul și morala sunt factori de învățare în baza cărora se asigură coerența sistemului social și unitatea acestuia" [21, p. 490]. În corelație cu acest mod de abordare și înțelegere a normativității se pune problema relațiilor dintre diversele forme de reglementare și normare (standartizare)

a comportamentelor sociale - problematică asupra căreia s-au expus personalități marcante ale teoriei și filosofiei dreptului [22], cum ar fi Giorgio del Vecchio, Benthan, Toma d'Aquino, S. Pufendorf, D. Hume, A. Comte, H. L. A. Hart, I. Kant, Hegel, M. Djuvara, S. Popescu, E. Aramă, Gh. Avornic, D. Baltag. A. Negru, A. Smochină ș.a. Şi atunci, dacă atâtea minți luminate au valorificat acest teren al experiențelor practice, au elaborat rețetele unei *vieți bune în comun*, de ce trăim în timpurile nihilismului normative, timpuri dominate de confuzii și conflicte etc.?

Prin dimensiunea sa imperativă, cadrul normativ actual ne prescrie comportamente, ne obligă la conformism. Raportându-ne realităților sociale, dintr-o perspectivă ontologică, putem încerca odată în plus legitimarea existenței puterii/autorității statului, or căuta răspunsuri plauzibile la interogațiile ce apar în relațiile dintre indivizi, sau dintre individ și instituții, pentru a identifica premise ale echilibrului în interiorul societății civile. Precum și putem reveni, dintr-o perspectivă axiologică asupra fundamentelor valorice a organizării sociale. Astfel, în căutarea de răspunsuri, fie unii rămân pe terenul conformismului și indiferenței, devenind docili, alții rebeli, preluând atitudini critice, dar știu constructive, alții optând pentru comportamente extreme. Sau poate ar merita efortul, încercarea de a găsi mijlocul de aur (cum ziceau anticii), al relației dintre interesul individual și cel social, dintre persoană și comunitate, astfel încât să fie identificate premise ale echilibrului social care satisfac individul, reflectă interesul general al societății și care creează condiții favorabile conștientizării complementarității drepturilor și obligațiilor, normelor morale cu cele juridice.

În această direcție rămâne, paradoxal ar părea, totuși să revenim la surse teoretice, doctrinare anterioare care modelează forme de organizare social, scoțând în evidență avantaje și dezavantaje, modele dezirabile de comportamente umane, precum și elaborează teorii etice care scot în evidență valori și principii ale vieții în comun. Uneori contestate, alteori apreciate acestea totuși oferă șansa de a putea înțelege cel puțin teoretic, care sunt factorii, motivațiile, cauzele comportamentelor antisociale și a rostului vieții în comun (în sensul de societate). „Dreptatea își joacă în continuare rolul central în relațiile interumane pentru că permite persoanelor să emită cereri cu privire la modalitatea în care anumite drepturi, bunuri etc. să fie distribuite" [19].

Recursul asupra istoriei umanității demonstrează că dreptul în diferite perioade istorice a reușit organizarea și coordonarea eficientă a societății, întrucât are la bază

chiar comportamentele și activitățile umane din societate, pe care le evaluează și mai apoi intervine și le reglementează prin intermediul normei juridice, în corelație cu celelalte sisteme normative a societății: morala, religia, tradițiile, cutume. Dreptul, care a substituit normele și instituțiile puterii din societățile primitive, rămâne a fi până în prezent unicul mod de organizare social (un model normativ de organizare și cunoaștere instituționalizată), expresie a drepturilor și libertăților subiecților de drept, în raporturi publice și private. Sistemul normativ al societății se exprimă predominant prin normele de drept, fapt confirmat-fundamentat de faptul că: - norma juridică este creată pe terenul normativității unei societăți particulare (obicei, cutumă, moralitate); - norma juridică are caracter integrator, datorită faptului că înglobează toate celelalte reguli existente în societate, fiind formulată clar, precis, având caracter public și general; - norma juridică are caracter instrumental, fiindcă are mecanisme ce permit aplicarea practică; - norma juridică este funcțională, dat fiind faptul aducerii la îndeplinire, la nevoie, prin forța de constrângere a statului. Astfel, una dintre distincțiile majore dintre normativitatea juridică și oricare alta (existentă sau posibilă), scoasă în evidență de marea majoritate a teoreticienilor dreptului, se află în caracterul obligatoriu al normelor juridice, rezultând din caracterul integrator, instrumental și funcțional al acestora.

Fără a ne aprofunda în detalii, indicăm că în general, pot fi sesizate două tendințe majore în abordarea dreptului: una care apreciază ideea de drept în calitate de idee a priori dată și care exprimă o organizare socială ideală; alta, cercetarea dreptului existent sau a existenței istorice a dreptului. Dacă în primul caz, dreptul existent este abordat prin raportare la dreptul ideal, corespondența cu idealul, atunci în cel de-al doilea caz, este vorba despre conținutul relativ al dreptului care se modifică în conformitate cu necesitățile vieții sociale. Fiecare dintre aceste două tendințe, fac trimitere la necesitatea unor abordări de natură complexă care ar lua în calcul mai multe dimensiuni (istorică, spațio-temporală, realitatea socială și proiecții de viitor) ce într-un final ar însemna abordarea dreptului prin prisma trecut, prezent, viitor.

Urmărind istoria concepțiilor despre organizarea socială cu ușurință putem identifica pentru fiecare perioadă concepții dominante ce au marcat cercetările din domeniu și conceptualizarea fundamentelor normative ale societății. De la antichitatea clasică până la modernitatea târzie, autori precum: Aristotel, Cicero, Toma d'Aquino, Kant, Hegel ș.m.a. susțineau în diverse interpretări fundamentele normativității atribuite fie teoriei dreptului natural, fie relațiilor acestuia cu dreptul

pozitiv. Selectiv și foarte episodic vom trece în revistă câteva dintre concepțiile dominante din etapele evoluției spirituale a umanității ce pun în evidență fundamental normativ al organizării sociale.

Problematica normativității a fost una ce se regăsește încă în lucrările anticilor, cum ar fi spre exemplu lucrările lui Aristotel *Etica nicomahică* și *Politica.* Personalitate marcantă a culturii grecești, Aristotel, în clasificarea domeniilor realizează întâlnirea dintre drept și moralitate, valorificând dimensiuni importante ale dreptului, în calitate de instrument normativ. Din marea diversitate a concepțiilor aristotelice vom indica doar câteva aspecte, relevante demersului în cauză: reunirea normelor societății pe terenul dreptului; identificarea scopului major al dreptului; și delimitarea funcțiilor acestuia. În *Politica* Aristotel percepe dreptul în calitate de instrument de menținere a ordinii sociale. "După cum omul în perfecțiunea sa este cea mai nobilă dintre ființe tot astfel, lipsit de lege și de dreptate, este cea mai rea din toate: căci cel mai groaznic lucru este nedreptatea înzestrată cu arme; însă omul se naște având ca arme firești inteligența și voința fermă, care sunt foarte proprii a fi întrebuințate în scopuri contrarii. De aceea el este creatura cea mai nelegiuită și cea mai sălbatică, fiind fără virtute; și privitor la pofta de dragoste și de mâncare este cel mai nesățios. Pe când dreptatea este o virtute socială, căci dreptul nu este decât ordinea comunității politice (ori dreptul este hotărârea a ceea ce este just) [12, p.19; 22-23]. Fiind domeniul în care se regăsesc reflectate și conservate normele sociale, dreptul mai reflectă și prioritățile societății în care funcționează, astfel menținându-și eficiența. Raportat funcțiilor dreptului, în *Etica Nicomahică*, Aristotel indică funcția educativă și de constrângere a dreptului. "…Este dificil să primești încă din copilărie o îndrumare corectă îndreptată spre virtute, dacă nu ești educat după legi corecte; căci o viață sobră și fermă nu este pe placul mulțimii sau mai ales a tineretului. De aceea, genul de viață și ocupațiile tinerilor trebuie reglementate prin legi. „ […]. Regulile trebuiesc transformate în obișnuințe […]. Într-un cuvânt, avem nevoie de legi întreaga viață, căci mulțimea se supune mai degrabă necesității decât rațiunii și mai degrabă pedepselor decât frumosului moral" [23].

Concluzionând, menționăm că în opera stagiritului dreptatea (implicit și dreptul) este caracterizată atât de o dimensiune morală cât și de una rațională. Aristotel sublinia necesitatea unei legislații raționale și a unui temei moral al dreptului în paradigma ideii de dreptate. Filosoful antic susținea însă că *voința dreaptă* are prioritate asupra *relei voințe,* iar voința dreaptă este *rațională.*

Dreptatea, concretizată în prescripțiile și normele imperativ-coercitive ale justiției, fiind o virtute, ar trebui să fie și o medie între nedreptate și exces de dreptate, fapt ce nu este cu putință dacă-i lipsește temeiul moral [24].

Dacă în antichitatea Greacă dreptul este parte integrantă a concepțiilor filosofice, atunci în cea romană este o entitate independentă a înțelepciunii spiritului, totodată dacă grecii au dezvoltat teorii despre normativitate (drept și morală), romanii au fost cei care au transpus concepțiile celor dintâi în practica dreptului pozitiv. Astfel, Cicero a înaintat opinia că dreptul nu este un produs al voinței ci e dat de la natură, "dreptul nu este bazat pe opinia arbitrară, ci există o justiție naturală, imutabilă și necesară, pe care o mărturisește conștiința însăși a omului" [25, p.70].

În pofida atitudinilor distincte față de dimensiunea normativă a existenței umane și critica relației dintre stat (implicit drept) și religie instituită în perioada medievală totuși merită atenție, cel puțin din perspectiva unei logici a abordării în cauză, să revenim și la unele opinii ale reprezentanților acestei perioade. Fie prioritizată legea morală, fie cea religioasă, fie cea juridică oricum important rămâne a fi faptul prezenței unui instrument normativ absolut necesar la nivel de organizare socială. „Păcătoșii ei înșiși se gândesc la cele veșnice și laudă sau condamnă cu dreptate multe dintre acțiunile oamenilor. Prin ce norme judecă ei atunci, dacă nu prin acelea prin care văd cum trebuie să trăiască fiecare, deși ei nu trăiesc în acest fel? Unde le văd ei? Nu în esența lor proprie. Este în afară de îndoială că aceste lucruri se văd prin spirit și spiritul lor este schimbător în timp ce fiecare vede, dacă este capabil să le vadă astfel, că aceste reguli sunt neschimbătoare. Ei nu le văd în modul de a fi al spiritului lor, fiindcă sunt reguli ale dreptății și că spiritul lor este nedrept. Unde sunt înscrise aceste reguli, prin care cel nedrept însuși recunoaște ceea ce este drept, prin care crede că el trebuie să aibă ceea ce el nu are?" [25, p.101]. Toma d'Aquino apreciază moralitatea și dreptul în calitate de domenii normative, ca ordine a rațiuni, impusă pentru binele comun, de către cel care este însărcinat să aibă grijă de comunitate, ordine îndeajuns de promulgate, iar dreptul este proporția unui lucru la altul [26].

Spre deosebire de antichitate care a determinat înrădăcinarea distincției dintre dreptul natural și cel pozitiv, perioada medievală pune semne de interogație asupra izvoarelor dreptului, oferind explicații mai complexe, decât în perioada precedentă. Perioadele ce au urmat totuși revin asupra delimitării drept natural-

drept pozitiv, canalizând dezbaterile științifice asupra unor direcții mai specifice, care în consecință au determinat segmentări și abordări fragmentate, conceptualizarea și cristalizarea statutului epistemic al dreptului, în calitate de dominantă normativă a societății.

Teoria modernă a dreptului natural (*jus naturalismul*) își află sursele în concepția lui Cicero, în particular în lucrarea *Despre supremul bine și supremul rău* [27] și în antropologia optimistă a lui H.Grotius și J.Locke, după cum ideia dreptului subiectiv și pozitivismul juridic își au originile în nominalismul medieval (W.Occam și D. Scott) și în antropologia pesimistă a lui T.Hobbes.

Printre primii, autori care au încercat să structureze știința dreptului a fost teoreticianul dreptului H. Grotius [28], după care gânditori precum Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu ș.a. să pună în evidență diverse dimensiuni ale dreptului (proprietatea, individul/persoana, contractul, suveranitatea etc.), dar și să opereze distincții dintre public și privat, drept național și drept internațional ș.a. Pentru Grotius dreptul – normativismul juridic este produsul reflecției raționale, orientate de patru precepte fundamentale: respectul față de tot ceea ce este al altuia; respectarea angajamentelor; repararea prejudiciilor pricinuite altora, pedeapsa echitabilă a celor care încalcă aceste principii. Anume datorită acestor principii înțelegem că dreptul nu este arbitrar, ci o manifestare a rațiunii. „Regula dreptei rațiuni…ne arată că fiecărei fapte îi este inerentă ticăloșia morală sau necesitatea morală, după potrivirea sau nepotrivirea ei cu însăși natura noastră rațională și socială” [25, p. 117].

Hobbes [29] este autorul care consideră necesară instituirea unor instrumente de normare a comportamentelor umane din considerente de conservare a speciei umane, construind o societate în care ar fi posibilă satisfacerea rațională a intereselor individuale și asigurarea ordinii. Doar din motive de securitate oamenii acceptă organizarea socială și nicidecum din considerente de natură morală. În aceste condiții fiind nevoie de o putere exterioară, cea a Statului, instituit prin contract - stăpân al legii, normelor și binelui, al religiei, opiniilor și credințelor. Distinctă, concepția lui J. Locke [30] este una care scoate în evidență dimensiunea rațională a existenței umane și afirmă că oamenii creează societatea politică, în sensul de organizare social statală, atunci când “creează și înscăunează Judecători și Suverani pe pământ, pe care-i investesc cu autoritatea de a le judeca principiile, de a pedepsi nedreptățile care pot fi făcute oricărui membru al societății. Astfel statul, rezultat al creației umane, însărcinat cu exercitarea puterii majoritare, creează reguli, legi, le execută și

protejează indivizii, garantând respectarea drepturilor naturale ale cetățeanului. Cu referire la natura nomelor dintr-o societate, indică că dacă magistratul ordonă practicarea virtuților, nu o face pentru că ele sunt virtuoase și deci ar fi obligatorii, ci pentru că ele sunt folositoare pentru om în raporturile sale cu ceilalți.

„Am cercetat oamenii și am fost încredințat că în această imensitate a legilor și moravurilor ei nu se lasă conduși doar de imaginația lor", declară Montesquieu CH. în prefață la *Spiritul legilor* [31] Încercând descoperirea raționalității societăților umane, autorul *Spiritului legilor* indică, într-un mod argumentat, că dreptul este și trebuie să fie creat potrivit obiceiurilor, religiei, comerțului și sistemului politic specific, constituit după climatul fiecărei țări, calității solului, principalelor activități ale locuitorilor. Pentru Montesquieu legile unei țări nu sunt arbitrare, asociate factorilor ce contribuie la configurarea dreptului, ele au o raționalitate proprie care le leagă de o rețea cauzală complex.

Conceptele ce pretind înțelegerea și analiza dreptului din perioada lui I.Kant au fost influențate într-o manieră destul de grăitoare de gândirea acestuia în conceperea dreptului ca modalitate de coexistență a voințelor libere și subordonarea dreptului de către morală. I.Kant a respins posibilitatea constituirii unui drept just și legitimarea lui cu ajutorul unor scopuri politice. Intenția lui era de a face diferența între un drept provenit dintr-un scop, un drept care nu merită numirea de drept și un drept just care nu trebuie să se sprijine pe scopurile politice ale oamenilor pentru a stabili conținutul și valoarea sa. I.Kant respinge empirismul din drept, care este doar o expresie a dorințelor umane. Acest sens atribuit dreptului îl poate configura ca instrument de putere, însă nu poate institui dreptul ca drept just.

Nevoia reală de protecție personală cu ajutorul legii (Hobbes) și scopul general de a conserva proprietatea cu ajutorul legii (J.Locke) nu contează într-o perspectivă metafizică a dreptului. Important este de a recunoaște ceea ce omul trebuie să dorească în și prin drept, chiar dacă, subiectiv, el nu vrea. Pentru I.Kant dreptul trebuie să posede atât formă cât și conținut. I.Kant folosește termenul de metafizică a dreptului în sensul că dreptul în calitate de drept pur trebuie să garanteze demnitatea și libertatea omului. Dreptul este „totalitatea condițiilor conform cărora liberul arbitru al unui om se poate uni cu liberul arbitru al altui om, conform unei legi universale a libertății" [32, p. 87]. Pentru Kant dreptul este totalitatea condițiilor, după care bunul plac al unui om se poate uni cu bunul plac al altuia, conform unei legi universale a libertății, iar teoria dreptului este totalitatea legilor pentru care este posibilă o

legislație. Conceptul de drept la Kant include relații exterioare, ce exprimă interese reciproce și acțiuni libere conforme unei legi universale, conceptul de drept fiind rezultatul întâlnirii dintre teorie și practică. "Un ansamblu de reguli practice este numit teorie atunci când aceste reguli sunt gândite la un anumit nivel de generalitate ca principii, făcându-se abstracție de o mulțime de condiții, care au totuși o influență necesară asupra aplicării lor. Invers, nu orice activitate se numește practică, ci numai acea realizare a unui scop care este concepută ca aplicare a unor principial de procedură, reprezentate în mod general." [32, p. 87].

Astfel, sesizăm o abordare distinctă și totodată mult mai complexă, în opera lui I.Kant [33] care scoate în evidență caracterul normativ și aprioric al dreptului, dar și sursa comună a dreptului și moralității - rațiunea practică, precum și finalitatea acestuia – realizarea libertății prin drept. G. Pohoață cu referire la opera lui I. Kant afirmă că: „există o strânsă legătură în filosofia eticii și a dreptului, acestea cuprinzând sugestii deosebit de profunde cu privire la natura datoriei, a legii, și a libertății" [25, p. 161]. Din bogata operă kantiană indicăm câteva idei esențiale, conținutului tematic asumat: argumentarea necesității unui minim normativ pentru existența socială a persoanei; dimensiunea rațională a ființei umane; existența și universalitatea relațiilor de cauzalitate (cauzalitatea determină existența științei, normele universale există pentru a avea, în calitate de ființe raționale, argumente morale); determinarea originii dreptului și definirea conceptului de drept (în metafizica moravurilor) în calitate de lege generală și datorie; organizarea tuturor statelor pe principii raționale; principiul ultim al dreptului public – pacea eternă care se bazează pe domnia dreptului.

La fel, relevante și de importanță sunt concepțiile lui Hegel [34], după care dreptul este o știință a spiritului și parte a filosofiei. Punând semne de interogație asupra relației dintre drept și morală Hegel va considera că dreptul e inferior moralei, sau va identifica dreptul cu morala, va fundamenta raționalitatea dreptului. Sfera dreptului este aceea în care omul se desprinde de instinct, se manifestă în opoziție sau polemic față de natură. În analiza dreptului abstract în centrul atenției lui Hegel este plasată persoana, în calitate de fundament al dreptului, și libertatea acesteia. Mai mult ca atât Hegel reușește să pună în valoare și dimensiunea rațională a ființei umane raportată calității sale de ființă socială, insistând pe dimensiunea obiectivă a libertății și afirmând că omul este cu adevărat liber doar atunci când urmărește scopuri identificate rațional.

Începând cu secolul XIX studiul dreptului este realizat în cadrul unor curente ce dominau gândirea științifică sistemică: cum ar fi istorismul, pozitivismul, normativismul, liberalismul, pragmatism (utilitarism), idealism, existențialism etc. Fiecare dintre acestea încercând promovarea unor tipuri de abordare specific care urma să ofere șansa unei realități social-politice și juridice ordonate, implementări practice a concepțiilor și standartizărilor teoretice.

Suspiciuni și incertitudini, legate de viața socială și drept, apar foarte frecvent în perioada postmodernă. O poziție influentă și o înclinație deosebit de accentuată pentru drept și teoria juridică au ajuns să aibă condițiile postmoderne și critica postmodernă datorită legăturii strânse existente între formarea societăților în sensul modern și instituția juridică în formă contemporană. Tendința proprie dreptului a fost de a ține distanța de tot ce este non-juridic, străin, exterior. În acest sens *Teoria pură a dreptului* a lui Kelsen este reprezentativă.

Postmodernismul juridic i-a naștere o dată cu contestarea unității și coerenței dreptului, acceptat de concepțiile anterioare privind jurisprudența. Postmodernismul juridic a evoluat în trei versiuni: -versiunea critică reprezentată, în special, în *Critical Legal Studies* și în teoria juridică feministă; -cea pragmatică exprimată în opera lui Stanley Fish; și - cea etică, ilustrată de operele lui Costas Douzinas, Peter Goodrich și Ronnie Warrington [35]. Prima orientare este o critică a dreptului. În centrul atenției este plasată respingerea tendinței moderniste a dreptului de a-și atribui un caracter universal. În consecință, autorii lucrării *Critical Legal Studies* (Duncan Kennedy, James Boyle, Gari Peller, Roberto Unger etc.) încearcă să demonstreze că dreptul nu îndeplinește nici un rol firesc în societate. Cea de-a doua direcție se caracterizează prin faptul că, pentru Fish, la fel ca și pentru mulți alți critici postmoderni ai dreptului, nu există esențe, adevăruri ultime sau fundamentale, valori absolute sau imuabile: totul este contingență, retorică și istoricitate.

Jurisprudența asociată cu opera lui C. Douzinas, R. Warrington și P. Goudrih subliniază incomensurabilitatea judecății și a justiției, sau a dreptului și a eticii. Legalitatea postmodernă reclamată de C. Douzinas și colaboratorii săi este bazată pe opinia că etica este o forță distrugătoare, care zdruncină mulțumirea de sine și formalismul relațiilor juridico-politice [35, p.91-96].

Insistând asupra rolului regulator al dreptului, trebuie să încercăm să înțelegem modul în care totuși acesta se schimbă în condițiile actuale, atunci când se creează impresia lipsei totale de coerență a acestuia. Literatura de specialitate

ne oferă o mare diversitate de definiții asupra dreptului care scot în evidență caracterul extins al domeniului, punând în valoare subiecte precum: organizare, ordine și control social, schimbare socială și legală, norme sociale și juridice, conștiință și cultură juridică, ideologie și putere ș.m.a. În consecință, fie tratat ca expresie a autorității statale, fie ca fenomen social distinct, dreptul – rămâne a fi un sistem de norme sociale și relații, apărate și impuse de autoritatea statului, care exprimă cerințele de natură formală a egalității sociale. În acest sens pot fi consultate lucrările autorilor: A. Negru, Gh. Avornic, B. Negru, I. Guceac., I,. Craiovean; S. Popescu, N. Popa ș.m.a. Prin intermediul unei aproximări vom constata că teoreticienii dreptului pun în valoare dimensiunea normativă a dreptului, dar convingerea că în ciuda schimbărilor majore, dreptul trebuie să-și păstreze statutul de referent al stabilității. „Dreptul poate deci deservi scopuri diverse și schimbătoare, la fel de bine în istoria sistemelor politice ca în cea a științelor și tehnicii, dar el le deservește subordonând puterea și tehnica unei rațiuni umane. Este așadar fals să-l reducem, după cum avem tendința astăzi, la o „tehnică pură" goală de semnificații, dar și să-l raportăm, cum o făceam deunăzi, la regulile consacrate ca imuabile ale unui presupus Drept natural. Căci, în ambele cazuri, ne scapă esențialul, care este capacitatea Dreptului de a raporta la rațiune formele cele mai diverse de exercițiu ale puterii sau ale forței tehnice … Resursele dogmatice ale Dreptului … pot da naștere unui echilibru fragil, amenințate perpetuu de tentația fundamentalismului (nihilismul juridic și fanatismul religios). Dreptul nu este mai mult decât un simplu instrument care ar putea fi apreciat după nivelul eficacității" [65, p.34].

Retrospecțiile făcute asupra opiniilor expuse de gânditori în diferite perioade de dezvoltare a societății umane, ne permit să concluzionăm, că în calitate de formă specifică de reflectare a relațiilor sociale, dar și de instrument normativ de reglementare a raporturilor dintre indivizi, dreptul a trecut prin relații de prietenie, mergând mână în mână cu etica, dar și prin perioade de divorț, cea au alimentat apariția mai multor modalități distincte de abordare. Totodată, este evident că dreptul este produsul unui proces de intercomunicare, în care se întâlnesc limbajul, rațiunea, obiceiurile, familia, principiile morale și aptitudinile creatoare de cultură ale ființei umane. Contemporaneitatea, aflată sub semnul tehnologiei de vârf, abundă în conflicte interne și internaționale, ceea ce ar semnifica pierderea capacității de relaționare și comunicare. Există un șir de incertitudini, iar regulile și

principiile de drept nu reușesc să afle cauza nemulțumirilor care se manifestă la tot pasul. Din aceste considerente interesul pentru științele sociale, în general, și pentru cele juridice în special, aflate într-un efort de a realiza organisme de ordine socială, care să satisfacă exigențele perioadei în care ne aflăm se află în creștere. „Există o foame de dreptate, s-ar putea spune, și ea se manifestă în cele mai diverse domenii și în toate părțile lumii" [36, p. 164-166.]. În atare condiții, perspectiva interdisciplinară de tip integrativ reclamă și permite situarea pe prim-plan a analizei privind laturi încă insuficient explicate, cum sunt: logica procesului de cunoaștere în domeniul dreptului, limbajul sistemelor juridice, arealul problematic al epistemologiei juridice, particularitățile disciplinare ale metodologiei juridice aplicată, abordarea sistemică a cadrului social normativ, logica acțiunii umane etc. O cercetare de natură interdisciplinară, funcțională la granița dintre domenii își dovedește utilitatea în valorificarea ideii de a unifica domeniile clasice ale unor științe, pentru a construi teorii sau discipline cu profil integrator. Prin sistemul de cercetare interdisciplinar, știința dreptului se amplifică, obține dimensiuni noi, acoperind obiective științifice diferite și obținând sinteze și răspunsuri la întrebarea: cum diversele realități ale dreptului reușesc să se încadreze într-o finalitate unică?

Or, atâta timp cât dimensiunea social-politică domină viața privată, atâta timp cât cetățeanul este prin formula hobbesiană a organizării social-statale cel care și-a cedat drepturile și și-a asumat obligații, iar prin cea a lui Locke, în drept de a desface contractul social, în condițiile în care una dintre părți nu-și onorează obligațiile, rămâne loc pentru perfecționare, revizuire, revendicare, raționalizare. Căci probabil, încercând să-și asigure una dintre necesitățile fundamentale, cea de securitate, individul continuă să mai spere într-o formulă perfectă de organizare socială în care îi vor fi asigurate condiții prielnice pentru dezvoltare și cel puțin va exista un mecanism, instrument prin intermediul căruia îi vor fi create condițiile sociale minime în care nu-i vor fi încălcate drepturile cetățenești și va trăi într-o *societate dreaptă*. „Democratizarea presupune ca statele să facă promisiuni: că oamenii vor duce vieți mai sigure, că sistemul judiciar va funcționa imparțial, că populația va avea șansa unui standart de viață mai bun etc. Pentru ca toate acestea să aibă loc, statele trebuie să fie capabile să îndeplinească funcții complexe. În fine, statele trebuie să se bucure de o suveranitate necontestată" [17, p.75].

Edgar Morin, citat de Lapierre, opinează că mutația în lanțul hominizării, care a dus la apariția *homo sapiens*, a făcut ca reglementarea socială să nu mai fie

homeostatică pentru că „indivizii din noua specie sunt organisme vii, dotate cu proprietate emergentă legată de depășirea unui stadiu de dezvoltare a centrilor nervoși, care îi face nesociabili, în vreme ce ei nu pot supraviețui decât în societate, prin cooperare regulată și permanentă" [37, p.254]. Această proprietate este imaginația, care înseamnă lipsa de limită a dorinței. Competiția dorințelor duce la lipsa permanentă de satisfacție. O altă proprietate emergentă este cea care permite oamenilor să coopereze conform unui nou mod de reglementare socială, fiind vorba despre coduri de comportamente și de comunicare, completate de reglementarea politică efectuată prin intermediul raporturilor de comandă și ascultare. „Ascultarea nu poate exista fără nesupunere. Nu există legitimitate fără contestație ... Raporturile de comandă-ascultare, proprii societăților umane, se bazează pe credința colectivă într-un mit, într-o doctrină, într-o ideologie a autorității legitime". [37, p. 254] Astfel, *homo sapiens* devine *homo juridicus*, așa cum afirmă și A. Supwrior că „datorită manierei occidentale de a lega dimensiunile biologică și simbolică esențiale ființei umane. Dreptul reunește infinitudinea universului nostru mental cu finitudinea experienței noastre fizice și tocmai prin aceasta el îndeplinește în noi o funcție antropologică de instituire a rațiunii" [65, p. 12]**.** Opinie similară regăsim în prefața la lucrarea *Era individului* unde se indică: „Dincolo de detalii este important de subliniat că anii 80 vor marca revenirea la umanism, regăsirea temei individului în contextul afirmării drepturilor civile ale acestuia și al resurecției drepturilor omului ca temă esențială în acțiunea politică globală... ca temă centrală a reflecției care se referă, în principiu, la două lucruri: statutul subiectivității într-o democrație – din punct de vedere politic și, pe plan speculativ, statutul rațiunii în raportarea sa la Celălalt" [66, p.14]. Lucrarea *Era individului* orientată spre redescoperirea creativă a subiectivității, oferi substanța necesară regândirii locului și rolului pe care individualitatea trebuie să îl ocupe într-o societate democratică. În această ordine de idei, conchidem că totuși cel mai puțin cercetat în contextul social actual complex rămâne a fi înțelegerea esenței raționalității acțiunii umane din perspectiva rolului său activ (social, moral, politic, juridic etc.), în special din perspectiva configurării unei antropologii juridice, printr-o abordare convergentă a diferitelor științe despre om.

Dat fiind faptul că adesea savanții au fost orientați de a supune criticii alte domenii, din afara arealului său profesional, în prezent se impune „necesitatea și importanța unor studii, cercetări științifice interdisciplinare, caracterizate de o reală cooperare și capabile să conteste limitele stabilite, între diferitele științe despre om

… oferindu-ne cunoașterea metodică și obiectivă a conduitelor și relațiilor umane, în condiții și situații diferite" [37, p.217].

O mare parte dintre autori consideră că precedentul, istoria sunt cele care ne învață și ne dau lecții de viață, deoarece retrospecțiile alimentează creativitatea, identifică greșelile predecesorilor și permit invenția, elaborarea unor modele de organizare socială capabile să satisfacă firea umană. Fiecare organizare socială își stabilește propriile forme de organizare, determină principiile fundamentale de legitimare, care sunt, credem, în mare parte aliatorii. Indiferent de ordinea socială și forma de organizare, a principiilor de organizare și de motivul care a determina implementarea practică (fie este voința strămoșilor, sau a eroilor fondatori, destinul, voința zeilor, dreptul divin, păcatul social, suveranitatea poporului, dictatura proletariatului, separația puterilor, statul de drept etc…) nu vom întâlni societăți în care să fie contestată legitimitatea autorității/puterii/forței. Nu există autoritate legitimă fără forța publică, indiferent de modurile în care este exercitată. În acest sens J. J Rousseau [38] cu referire la specia umană, afirma că cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic pentru a fi stăpân, decât dacă își transformă forța în drept, iar ascultarea în datorie. În condițiile societății globale, mersul lucrurilor nu a reușit să substituie constatarea lui Rousseau, cu alta mai inovativă.

Secolul XXI care a adus cu sine o multitudine de problem, la care încercăm cu toții să găsim soluții, a reușit să facă așa încât democrația și valorile democratice să devină o aspirație global, aspirație considerată realizată la finele secolului trecut, în special pentru statele din spațiul ex-sovietic. Dar mai multe evenimente, recente, chiar și pentru RM, au demonstrat vice-versa vorbindu-se despre stat capturat, despre încălcarea drepturilor omului pe scară largă, despre politizarea instituțiilor de stat etc., problema calității interpretărilor făcute de Curtea Constituțională ș.m.a. În acest context aspirațiile oamenilor, orientate spre democratizarea societăților, sunt raportate condițiilor social-politice concrete, dar și standartelor de viață a altor societăți. Deschiderile în exterior, cunoașterea realităților sociale din alte medii culturale ș.m.a., oferite de globalizare, mai determină și creșterea așteptărilor indivizilor, a speranței lor într-un viitor mai bun. În consecință, globalizarea poate fi în egală măsură un obstacol și un sprijin în implementarea valorilor democratice, deoarece în procesul de tranziție de la un regim la altul, unele state reușesc să realizeze o tranziție spre democrație; altele se prăbușesc; în cel de-al treilea caz avem state care întră în categoria democrațiilor problematice.

Totuși, societatea bazată pe cunoaștere oferă un pluralism valoric, invocat în cele mai diverse cazuri, dar și în cel al încălcării drepturilor, el însuși fiind o valoare în jurul căreia au fost construite comunități, state, societăți. Or, „o societate globală nu este un sistem, ci o totalitate concretă, formată din mai multe sisteme multistabile și asincrone" [37, p.258]. Analizele asupra realităților și naturii societății globale scot în evidență cinci mari sisteme relativ autonome:

- ansamblul proceselor prin care o populație umană se menține în viață și se reproduce (sistemul biosocial);
- ansamblul proceselor prin care locuiește și își amenajează spațiul, coabitând cu alte specii vii (sistemul ecologic);
- ansamblul proceselor prin care își produce și schimbă bunurile (sistemul economic);
- ansamblul proceselor prin care membrii ei comunică unii cu alții (sistem cultural);
- ansamblul proceselor prin care se efectuează reglementarea raporturilor sociale și direcționarea acțiunilor colective (sistem politic).

„Fiecare dintre aceste sisteme este multistabil, adică „format din sisteme parțiale ultrastabile, independente temporar unele de altele, dar legate prin ceea ce Ashby numește funcții parțiale. Suplețea legăturii introduse de aceste funcții parțiale" face ca sistemul multistabil să se adapteze perturbațiilor, spre deosebire de cel ultrastabil, provocând reacția unuia sau a mai multor componente ultrastabile, nu însă și a totalității lor. Fiecare dintre cele cinci sisteme sociale își are propriul ritm de schimbare, care nu se sincronizează cu al celorlalte. Rezultă că totalitatea concretă, care este societatea globală, posedă proprietatea de multifinalitate [37, p.259]. Astfel, concluzionăm că este o normalitate ca ritmul de dezvoltare și democratizare a societăților ce și-au asumat calea împărtășirii valorilor democratice este unul diferit. Şi înțelegerea realității prin prisma conceptelor cheie ale axiologiei (dreptate, libertate, justiție, etc.) va trimite la concepte corelative cum ar fi dreptate, justiție, libertate globală. Multe teorii științifice contemporane au formulat interogații, probleme și orientări teoretice cu referire la acestea, dar și raportarea unor subiecte tradiționale cum sunt „suveranitatea, autodeterminarea națională, drepturile omului, patriotismul, multiculturalismul, sărăcia globală, cosmopolitismul, inegalitățile, exploatarea prin muncă, natura păcii și a războiului, terorismul, violența politică, etica si dreptatea mediului" [19]. Totodată interogațiilor trimit la implicațiile practice,

caracterizate de o mare diversitate de probleme cotidiene, care ridică întrebări conceptuale, normative și teoretice fundamentale ce au menirea de a sprijini investigația și analiza pentru a le clarifica și pentru a identifica soluții. În consecință, realitățile societății bazate pe cunoaștere impun reevaluarea paradigmei științifice contemporane din perspectiva noilor condiții sociale. Optim, în cazul dreptului, ar putea fi actualizarea dimensiunii metodologice și epistemologice a domeniului, construcția unei antropologii juridice, determinate de:

1. Necesitatea fundamentării noilor realități, prin diversificarea modurilor de abordare, a metodelor utilizate cât și a modalităților de obținere a unui surplus informațional, a creșterii cunoașterii științifice juridice;
2. Necesitatea cercetării particularităților sociale actuale prin suprapunere cu tradițiile existente de cercetare a jurisprudenței;
3. Necesitatea determinării fundamentelor acțiunii sociale bazate pe normativitate;
4. Necesitatea abordării complexe a sistemului social-politic și juridic național prin raportare la contextul global.

Cea din urmă mențiune, ne „obligă" într-un anume fel, să preluăm principiul complexității, ca unul de referință. Formulat de profesorul universitar Herbert Reeves (*Ora beatitudinii. Are universul un sens*? Paris: Seul, 1986.) principiul complexității este chemat să identifice cel puțin un „motiv moral" pentru a evita sporirea numărului de comportamente iraționale, precum ar fi violența nejustificată. Complexitatea conferă universului, încă de la începuturi, proprietățile necesare materiei pentru a urca treptele complexității. Acest proces este ghidat de căutarea stabilității la nivel material și prin competitivitate la nivel animal. Deci, dacă trăim într-un mediul social complex, rezultă că pe potrivă este preluarea principiului complexității, ca unul de referință, specific metodologiilor de tip integrat, care își asumă tratarea fundamentului normative al societății cu scopul evitării comportamentelor iraționale și căutării stabilității la nivel social. Adică revenirea la dimensiunea teoretico-metodologică a științelor de tip normativ.

Actualizarea dimensiunii metodologice a dreptului trebuie să determine valorificarea fundamentelor, limitelor, posibilităților și rigorilor unei metodologii juridice, capabile de a utiliza arsenalul său științific (și nu numai) și, dintr-o perspectivă sistemică să realizeze cercetări pertinente asupra rolului factorului uman în contextul societății actuale, dominate de tendințe de schimbare, transformare, tranziție. De

asemeni, perspectiva metodologică prin valorificarea cercetării științifice interdisciplinare va determina identificarea reperelor acțiunii umane rezonabile, cooperante, corecte (din punct de vedere al normelor funcționale), aplicând-o în mod metodic diferitor societăți. Importanța abordării interdisciplinare ar putea fi contestată doar de „formalismul abstract exagerat al unor reprezentanți ai științei clasice sau de atașamentul conservator al acestora față de izolarea disciplinei lor, ori prejudecățile metafizice ale celor care au pretenția că fundamentează știința despre istorie sau societate prin negarea conceptului de om" [37, p.219].

În alt caz, cel al actualizării dimensiunii epistemologice a dreptului, avem ca punct de reper opinia reprezentantului pragmatismului american R. Rorty, [39] pentru care rațiunea este un instrument al acțiunii, iar adevărul rezultatul unui acord dintre persoane. Pledând pentru abolirea granițelor dintre discipline, R.Rorty consideră că cunoașterea trebuie să se afle în serviciul solidarității umane, deaceea între domenii trebuie de construit căi/punți de comunicare și nu granițe/frontiere. Chiar dacă căutarea adevărurilor imuabile este inutilă, totuși, după opinia lui Rorty un adevăr obiectiv se află în acordul la care ajung ființele umane prin dialog, iar cunoașterea umană își rezervă un scop: de a edifica o societate mai solidară, curățată de cruzime și suferință.

Astfel, cele trei dimensiuni (metodologică, epistemologică, antropologică) se vor edifica în jurul celor două forme de raționalitate (teoretică și practică). În această direcție, studiile teoretico-metodologice și cele epistemologice valorifică deosebirile dintre abordarea instrumentalistă și teoria instrumentală, dat fiind necesitatea și importanța înțelegerii genezei, logicii, structurii problemelor practicilor sociale, inclusiv a celor juridice. În ambele cazuri miza rămâne a fi raționalitatea și decizia, comportamentul, fapta rezonabilă. În general, însuși termenul rațional poate fi înțeles în calitate de metodic, și care desemnează o cunoaștere ce dispune de criterii prestabilite. De asemeni, poate fi considerat sinonim al termenului rezonabil, fiind atribuit unei persoane, comportamentului, deciziilor acesteia. Odată ce am ajuns la argumentarea importanței demersului asupra normativității prin prismă metodologică și epistemologică, devine inevitabilă o dezbatere ce vizează raționalitatea acțiunii umane, ce din perspective juridică se înscrie într-o antropologie a dreptului.

METODOLOGIA ȘI MODELUL INTERDISCIPLINAR

Raționalitatea - principiu metodologic al abordării interdisciplinare

Societatea contemporană este cea care a plasat omul în fața multor provocări. Una dintre cele mai mari provocării fiind însuși realitatea. Realitatea este cea care a impus în egală măsură implicarea subiectului cunoscător, indiferent de preocupări, statut, studii, avere etc., în condiții de egalitate, în cursa contra cronometru a supraviețuirii. Lumea contemporană se *zbate* între ordine și haos. Astfel, în direcția explicării realităților sociale, soluționării problemelor sunt orientați factorii de decizie, comunitățile științifice, oamenii simpli, încercând cu disperare să identifice soluții sau instrumente valabile în lupta pentru existență. În atare condiții, abordarea critică a prestației umane, a resursei intelectuale, a standardelor educaționale, într-un final a raționalității acțiunii umane sunt inevitabile, dar și favorabile

Vom demara cu opinia lui B. Nicolescu expusă în *Ce este realitatea*, unde sunt identificate două momente cheie care, după cum consideră autorul, trebuie să schimbe în profunzime viziunea noastră asupra realității: unul se referă la tripla revoluție din secolul al XX-lea – revoluția cuantica, revoluția biologică și revoluția informatică; altul, este evenimentul din 11 septembrie 2001, care a distrus credința dominantă a modernității precum că trăim într-o lume rațională, deterministă și mecanicistă, destinată unui progres nelimitat. „ …E aproape miraculos că specia umană mai există, „realitatea” este unul din cele mai degradate din toate limbile pământului. Noi toți credem că știm ce este realitatea, dar, dacă suntem întrebați, descoperim că există tot atâtea accepțiuni ale acestui cuvânt câți locuitori pe pământ. Prin urmare, nu e surprinzător că atâtea conflicte agită mereu indivizi și popoare” [40, p.7].

În compartimentul anterior, am opinat că odată ce contemporaneitatea este în căutarea de soluții conflictelor, asigurarea ordinii și echilibrului social etc. inevitabilă este revenirea la domenii de tip normativ ce și-au asumat în calitate de scop major promovarea, asigurarea și respectarea normelor și valorilor în jurul cărora s-a organizat și construit societatea umană, dar care la moment se dovedesc ineficiente. Diferite teorii despre organizarea socială, scot în evidență faptul că fie fiind, fie devenind din necesitate o ființă socială, omul se încadrează în diverse tipuri de raporturi reglementate prin intermediul normelor morale și de drept. Implicit dreptul fiind un domeniu, prin excelență uman, nu poate exista altfel decât prin manifestări ale acțiunii rațional-umane, este expresia relației dintre gândirea acestuia și

exteriorizarea ei prin diverse forme ale gândirii logice. Din acest context, putem deduce relația dintre gândirea juridică și limbajul juridic, în calitate de expresie materială a gândirii. Încă grecii antici apreciau importanța gândirii, exteriorizată prin limbaj, pentru practica socială. În acest sens, obligația cetățeanului atenian de a cunoaște legile statului și oratoria au contribuit la dezvoltarea din punct de vedere teoretic, dar și practic a legăturii între logică, retorică și drept. În consecință, posibilitatea de cooperare e dictată de posibilitatea de comunicare, asigurată de recunoașterea și la nivel formal a existenței unei limbi, în calitate de mijloc general utilizat în cadrul relațiilor sociale, între membrii societății în cauză. Deci, indiferent de sistemul de drept, de forma de organizare există prezențe obligatorii (gândire, vorbire, norme) pentru existență, cooperare și buna funcționare a statului. *Unde, la care capitol din relația cauzală rațiune, limbaj, acțiune, realitate este lacuna?*

Particularizând, indicăm că pentru elaborarea, dar și pentru punerea în aplicare a prescripțiilor normative devine importantă capacitatea omului de a-și formula și fundamenta opiniile, deciziile și pozițiile. Fundamentarea/argumentarea fiind instrumentul general admis pentru a convinge pe altul despre un lucru just, adică pentru a realiza, prin intermediul limbajului, trecerea unor convingeri de la subiect la auditoriu, în scopul formării unor opinii „cenzurabile juridic", zice I. Dobrinescu [42, p.5].

În consecință, similar modului în care pentru tradiția *Logicii de la Port-Royal*, logica este „arta de a gândi", exact în aceeași măsură pentru domeniile cu caracter normativ, precum este dreptul, gândirea este prioritară. Din acest unghi de vedere, relația cauzală rațiune, limbaj, acțiune, realitate poate fi tratată din perspectiva unității acestora în conținutul realității sociale complexe, și necesității formulării unui tip specific de raționalitate raportat acțiunii umane conforme normelor sociale. Chiar dacă, în căutarea de soluții la diverse probleme au determinat atitudini sceptice ce „pun semne de întrebare asupra raționalismului ca doctrină … depinde în cea mai mare măsură de înțelesul acordat termenului plurivoc (polisemic sau echivoc) raționalitate, care îmbină cel puțin două componente majore: – agentul este considerat rațional în gândire, dacă are capacitatea de a respecta normele raționamentului corect; – agentul este considerat rațional în acțiune, dacă are capacitatea să-și maximizeze utilitățile proprii" [42, p.26].

Care este natura raționalității pe teren juridic? Contactul nostru cu prevederile legale are loc prin intermediul cuvântului scris sau vorbit, înaintea căruia

ne întrebăm „Ce a vrut să spună?” dincolo de analiza gramaticală a unui text juridic, se profilează analiza logică a ideilor consemnate, menționează Gh. Mihai [43, p.23]. Același autor continuând, într-un alt context, cu afirmația că: „În cugetul nostru sau, adresativ, iar fără această întrupare (în formă de limbaj), gândirea nu are cum să fie în ordinea umanului … limbajul întrupează gândirea. Limbajul are dublă ipostază de exteriorizare a gândirii și de transmitere a normelor, de apreciere a faptelor. Limbajul este cel care organizează întâlnirea și unitate elementelor: rațiunea în rezultatul aprecierilor făcute asupra realităților se exteriorizează în limbaj, limbajul transmite și valorifică prin interpretări conținutul normativ al existenței sociale, limbajul generalizează asupra realităților și oferă aprecieri etc.” [43]. Dreptul este de fapt o profesie a cuvintelor, limbajul fiind vehiculul prin intermediul căruia sunt transmise normele. Autorii lucrării *Logica juridică* menționează că încă de la Montesquieu legăturile dintre drept și limbaj au reținut în mod constant atenția juriștilor și această preocupare a continuat până în ziua de azi, când lingvistica, semiotica și hermeneutica limbajului au dat naștere unor opere notabile în domeniu [44]. Astfel, altfel decât prin relaționare atât din perspectiva elementelor interne, precum și conexiunilor cu cele externe nu poate fi valorificat dreptul în calitate de domeniu normativ.

Problematica complexității dreptului și a necesității tratării acestuia prin relaționare pe intern și cu alte domenii, în exterior, nu este un subiect de absolută noutate. Într-un caz, istoria gândirii juridice ne oferă repere în abordarea dreptului în calitate de sistem social normativ și model ce reflectă realități sociale concrete, motiv pentru care este necesară abordarea acestuia prin corelații și dependențe. În altul, recursul la îndelungata și bogata tradiție de cercetare a gândirii filosofice, politice și juridice, facilitează identificarea unor dimensiuni noi în teoria și practica juridică actuală. Gaidenco P.P. [45] afirmă că știința contemporană este limitată în instrumente interne cognitive și reglatorii (obiectivitate, fundamentare, sistemecitate, probare, siguranță etc.), din acest motiv este necesară includerea într-o perspectivă unitară, integră a întregului complex cultural, axiologic, și umanitar al societății. Caracterizate de necesitatea unor abordări de tip integrativ, științele contemporane trebuie să-și asume cercetarea dinamicii proceselor sociale și a cunoașterii științifice, identificarea mecanismelor sintezelor de tip inter și transdisciplinar orientat spre cercetarea omului și societății în care acesta trăiește. Astfel, se profilează un nou tip de raționalitate, deschisă necesităților umane

concrete. Pentru valorificarea acestui tip de raționalitate pe terenul normativității sociale, în vederea aplicării la soluționarea problemelor cotidiene și ca instrument de echilibru vom deschide unele paranteze referitoare la ceea ce se numește raționalitate și care sunt avantajele acesteia pentru teorie și practica, pentru realitățile sociale actuale.

În general, raționalitatea științifică contemporană pune în centrul atenției cercetarea sistemelor complexe, fapt determinat de apariția unor concepte netradiționale pentru cunoașterea științifică disciplinară, cum ar fi ideea de dezvoltare, progres, ireversibilitate, întâmplare, imprevizibilitate etc. Știință neclasică a prioritizat relația subiect obiect, încadrând subiectul în structura acțiunii sociale și a celei de cunoaștere, optând pentru imposibilitatea excluderii acțiunii din procesul de cunoaștere, iar cea de tip post neclasic stabilește relația dintre cunoștințele despre obiect cu mijloacele utilizate și cu structurile valorice. Prin această relaționare, determinăm necesitatea adecvării instrumentelor utilizate la realitățile complexe aflate în schimbare. În vederea realizării acestei adecvări, o primă etapă ar fi contextualizarea și comprehensiunea formelor de raționalitate, dat fiind faptul că termenul raționalitate este unul dintre termenii cu care se operează în prezent în marea majoritate a domeniilor de activitate. Totodată, în concordanță cu acest termen au fost făcute anumite specificări, vorbindu-se despre mai multe tipuri de raționalitate: analitică, instrumentală, procedurală, normativă, barocă etc., dar și mai multe formulări explicative asupra noțiunii raționalitate. Constandache G. G. [46], făcând trimitere la L.J. Cohen, scoate în evidență următoarele explicații aduse raționalității:

- Într-un sens prioritar, raționalitatea este apreciată drept conformitatea cu *legile logicii deductive.*

- Un al doilea sens privilegiat al raționalității constă în *corectitudinea calculelor matematice*. Dar cerința raționamentului matematic, numită și „deductiv", nu poate reprezenta forma arhetipală pentru orice raționament.

- Al treilea sens cognitiv al raționalității reprezintă corectitudinea ce depinde numai de *înțelesul cuvintelor*.

- Un al patrulea sens al raționalității apare în *inducțiile amplificatoare* conforme criteriilor adecvate. De pildă, în cazul inferențelor ce transformă datele experienței într-o teorie generală, explicativă, se face apel și la testarea ipotezelor în contextul unei varietăți relevante de condiții controlate.

- Al cincilea sens al raționalității este prezent în evaluările corecte ale *probabilităților matematice*.

- Al șaselea sens al raționalității apare legat de inferențele permise în cadrul *generalizărilor factuale*.

- Un al șaptelea sens al raționalității are în vedere mai curând practica, decât cogniția, cum era cazul în primele șase sensuri deja menționate. Este vorba de raționalitatea prezentă în acțiunile ce conduc la atingerea scopurilor sau intereselor agentului (*acțiuni tehnice* sau mijlocitoare).

- Al optulea sens al raționalității se raportează tot la practică, dar are în vedere prioritar *alegerea scopurilor*, respectiv a valorilor, deci nu alegerea mijloacelor pentru atingerea altor scopuri.

Cel din urmă înțeles al raționalității din lista propusă de L.J. Cohen se raportează la practică, dar este legat mai curând de *comunicarea lingvistică*, decât de acțiune sau decizie. În această direcție trebuie să menționăm contribuția lui Paul Grice (1979) care face încercarea de depășire a logicii tradiționale pentru a capta limbajul natural utilizând *principiul de cooperare*. Acestui principiu ar trebui să i se supună vorbitorii, în sensul că fiecare trebuie să asigure interlocutorului elementele necesare înțelegerii enunțurilor produse. La fel, este cazul de menționat contribuția din cadrul pragmaticii a lui D. Sperber și D. Wilson (1989). În acest caz teoria se bazează pe un *principiu al pertinenței*, conform căruia fiecare enunț presupune o pertinență optimală, funcție de efortul depus pentru interpretarea enunțului și de efectele produse prin enunț în contextul la care se raportează interpretarea.

Generalizând indicăm, că conceptul de raționalitate este unul complex care nu poate funcționa (nu are sens) decât în anumite spații conceptuale, în prezența unor premise paradigmatice specifice. Toți empiriștii, urmașii lui David Hume limitează considerabil orizontul raționalității, permițând rațiunii să caracterizeze gândirea matematică și logică, dar nu se situează la baza proceselor empirice de formare a opiniei sau să aibă un anumit rol în judecățile practice, în special în cadrul diverselor forme de deliberare. Gilles-Gaston Granger menționa, că departe de a fi o formă definitiv elaborată, rațiunea „constituie în fiecare epocă o figură de echilibru provizoriu a imaginației creatoare”. A. Marga [47] în lucrarea *Raționalitate, comunicare, argumentare*, indică faptul că în ultima perioadă cele mai multe discuții se duc în jurul problemei raționalității cunoștințelor, acțiunilor și obiectivărilor lor. Pentru a găsi explicațiile adecvate, este necesar de a utiliza mai multe modalități,

zice A. Marga: descriptivă, normativă, deductivă. Aprecierea unui demers ca fiind rațional înseamnă a considera că acesta are înțeles, este coerent, este adecvat, respectiv necesar sau potrivit unui scop asumat. În opinia lui A. Marga, raționalitatea este atribut al prestațiilor umane; vorbim cu sens de raționalitate în cazul cunoștințelor și acțiunilor, și al obiectivărilor lor (sisteme de cunoștințe, sisteme sociale), precum și acțiunea umană conformă normelor de diferită natură. În compartimentul *Raționalitatea și limbajul acțiunilor* se indică că „raționalitatea, ca aptitudine a agenților umani, este totodată și proprietate a acțiunilor, respectiv a limbajelor, întrucât acestea satisfac anumite criterii". Totodată se consideră că se poate vorbi despre mai multe tipuri de raționare sau de raționalitate în dependență de domeniu, respectiv prin raportare la anumite discipline.

Conceptul de raționalitate este asociat, în general, cu acele sisteme teoretice care sunt orientate către individ, către acțiunile și deciziile acestuia. În concordanță cu acest mod de înțelegere, raționalitatea are sens numai în măsura în care este asociată cu individul care acționează, intenționează, deliberează. Pe de altă parte, pare dificil de separat acțiunea individuală de orice formă de raționalitate. Astfel, raționalitatea reprezintă unul dintre conceptele centrale în abordarea comportamentelor și interacțiunilor umane.

Astfel, vedem că în literatură raționalitatea este abordată fie ca instrument metodologic, fie ca premisă și problemă ontologică. Această separație este posibilă numai în situațiile în care, a discuta despre raționalitatea indivizilor, este considerat fie metodologic inutilă, fie inadecvat ontologic, zice G. G. Costandache [46].

În acest context, indicăm că în cadrul științei juridice raționalitatea poate și trebuie valorificată în cel puțin două direcții: una, în calitate de atribut al individului; alta în calitate de instrument metodologic. Tratarea în calitate de atribut al individului, duce la sursele existențiale ale societății umane, dar și spre valorificarea dimensiunii epistemologice a dreptului. În cadrul acestui mod de abordare problema fundamentală este cea a determinării criteriilor după care se poate stabili dacă o acțiune, decizie este rațională sau irațională. Și în cadrul acestui mod de abordare pot fi identificate două direcții distincte de analiză și aplicare: a) analize care suprapun, cel puțin parțial, raționalitatea cu logica, inteligența, educația; b) analize ce au ca scop identificarea unor criterii universale și obiective pentru a delimita acțiunile raționale de cele iraționale.

În cazul valorificării raționalității în calitate de instrument metodologic, nu se fac asumpții cu privire la raționalitatea efectivă a indivizilor, ci se explorează utilitatea explicativ/metodologică a conceptului, pe de o parte; pe de altă parte se recomandă conceperea raționalității ca instrument cu cea mai mare putere explicativă a unui fenomen și pornirea de la premisa că indivizii sunt în primul rând raționali. Teoriile explicative asupra raționalității, ce se înscriu în această perspectivă au tendința de a explica cât mai mult cu putință, folosind instrumentul raționalității. Variațiile în aplicarea conceptului de raționalitate în cadrul acestui grupaj sunt determinate de raportul optim dintre o conceptualizare cât mai simplă, îngustă, aplicabilă a raționalității și puterea explicativă cât mai crescută, dată de volumul fenomenelor care pot fi valorificate și elucidate.

În acest sens, J. Coleman (1990) este cel care consideră, în modul cel mai „utilitarist", că individul trebuie tratat ca rațional, ca maximizator de satisfacție (utilitate). Ludwig von Mises (1944), din punct de vedere praxeologic, consideră că pentru o știință a acțiunii umane, raționalitatea acțiunilor nu ar trebui să se pună în măsura în care ea este rezultatul unor evaluări. Evaluarea și calificarea unei acțiuni ca fiind rațională sau irațională nu face obiectul unei științe obiective și neutre, preocupată de stabilirea unor legi apriori ale acțiunii indivizilor. Știința acțiunii nu trebuie să evalueze obiectivele pe care și le propun oamenii și nici mijloacele pe care le aleg pentru a le atinge.

Un mod asemănător de abordare a raționalității este dezvoltat de epistemologul Karl Popper [48] care susține că raționalitatea este singurul principiu valid care poate anima modelele noastre explicative, nu se supune principiului falsificabilității deoarece este fals din start. Argumentarea lui K.Popper parcurge în esență următoarele puncte:

- Explicația și înțelegere în științele sociale se realizează numai cu ajutorul analizei situaționale. Se urmărește elaborarea unor modele de situații sociale tipice;

- Pentru a anima aceste modele avem nevoie de supoziția că persoanele acționează, în mod adecvat situației sau cum se cuvine. Acesta este principiul raționalității. Acest principiu nu are nimic de a face cu aserțiunile empirice sau psihologice asupra raționalității;

- Acest principiu nu are rol de teorie sau ipoteză. Acest principiu este esențialmente fals deoarece este o simplificare, o aproximare a realității;

- În orice explicație avem un model situațional și un principiu al raționalității care îl animă. Dacă explicația eșuează recomandarea este ca vinovat să fie făcut modelul și nu principiul care îl animă. Este mult mai interesant și instructiv să perfectăm modelele situaționale prin încercări și erori decât să încercăm să perfectăm capacitatea noastră de a acționa adecvat și de a înțelege ce este adecvat. Asta mai ales în măsura în care principiul raționalității deși este fals, el aproximează destul de bine adevărul. Folosirea oricărui alt principiu nu face decât să dea oricărui model un caracter arbitrar. Fiecare acționează adecvat în temeiul situației, cunoștințelor pe care le are.

Raționalitatea științifică este o formă specifică de gândire (teoretico-reflexivă), caracterizată de capacitatea de apreciere și selecție a criteriilor de fundamentare, descriere, explicare, construcție a cunoașterii științifice în dependență – corelație cu particularitățile socio-culturale și valorice a perioadei istorice concrete, a particularităților obiectului cercetării științifice, a raporturilor dintre subiect și obiect, a mijloacelor utilizate, dar și a particularităților limbajului științific utilizat.

Dacă în concepția lui David Hume [49] raționalitatea nu presupune decât respectul regulilor din cadrul logicii (deductive), matematice și semantică, astăzi, chiar utilizarea acestor reguli în științele cognitive evidențiază aspecte specifice. Astfel, raționalitatea poate fi raportată tuturor domeniilor, doar că în dependență de domeniul în care este abordată raționalitatea, vor fi scoase în evidență generalizări specifice domeniului dat. În consecință, conform acestor explicații deducem că raționalitatea este facultatea de a raționa și acționa a individului, ceea ce înseamnă transformarea modului reflexiv în unul normativ și invers, fapt ce provoacă o transformare paralelă în cunoașterea pe care o produce. Cunoștințele normative și cele reflexive nu au fost întotdeauna incomensurabile. Transformarea normativității în reflexivitate și invers reprezintă dimensiunea cheie a epistemologiei contemporane, dar și a angajamentului normativ.

Pornind de la sistematizarea explicațiilor asupra raționalității și de la rolurile facultății de a raționa poate fi legitimată și îndreptățită prezența raționalității în domeniul dreptului, care ar putea fi utilă în următoarele direcții:

- Valorificarea obiectivă a generalizărilor asupra realităților sociale;
- Identificarea conformității dintre gândire, limbaj, acțiune-faptă;
- Identificarea conformității legilor gândirii cu cele juridice și cele morale;

- Corectitudinea delimitărilor conceptual și aplicării instrumentelor conceptuale în practice juridice concrete;
- Determinarea mecanismelor de creștere a respectului față de normele și valorile sociale;
- Educarea capacității de evaluare obiectivă și imparțială a acțiunilor proprii și a celorlalți agenți sociali;
- Alegerea mijloacelor de creștere a eficienței practice a normativității (acțiuni favorabile atingerii scopurilor, intereselor societății umane);
- Adecvarea scopurilor acțiunilor individuale la normele morale și interesele generale;
- Determinarea conținuturilor normative în dependență de relevanța și necesitatea socială în vederea asigurării ordinii sociale;
- Creșterea gradului de eficiență și aplicare practică a cadrului normativ etc.

Așadar, raționalitatea pe lângă faptul că îmbracă diferite forme în practici sociale distinct, se dovedește a fi printre modele de acțiune și analiză existente, care ar putea fi utilizate în știința contemporană și practica social nu doar în direcția ridicării performanței gândirii, dar și pentru simplificarea înțelegerii, conștientizarea consecințelor și responsabilizarea acțiunii, creând punți, legături între diversități, interese, aspirații. Creând unitatea, valorificând dimensiuni (teoretică și aplicativă, metodologică și epistemologică), oferind instrumente raționalitatea reușește apropierea dintre rațiune, limbaj, acțiune și realitate, generând abordări de tip integrat.

Perspectiva instrumentalistă asupra normelor

Cercetările de natură teoretico-metodologice și epistemologice direcționează atenția asupra abordării structurilor social-normative din perspectivă instrumentalistă. În opinia lui Habermas, instrumentalismul normativ scoate în evidență identitatea structurilor conștiinței, care, pe de o parte, sunt concretizate în instituțiile dreptului și moralei, și care, pe de altă parte, își găsesc expresia în judecățile și acțiunile morale ale indivizilor. „În condițiile societăților contemporane, dominate de globalizare, mondializare, tehnologie etc. în care toate mecanismele de integrare socială au fost epuizate, dreptul rămâne domeniul care furnizează modalități de menținere a ordinii în societățile complexe și centrifuge, care în alte condiții ar putea să se dezintegreze. Din această perspectivă, dreptul este cel mai puțin valorificat. În

calitate de instrument de menținere a raporturilor sociale, coordonează și integrează compartimente sociale" [50, p.66-81]. Habermas menționează că normele, se referă la o teorie a consensului și nu sunt altceva decât modalități de cunoaștere, create cu scopul de a asigura interacțiuni, care urmăresc asigurarea coeziunii grupului social. „Sistemele sociale pot fi concepute ca rețele de acțiuni comunicative (...). Reglementările consensuale (realizate fără violență), ale conflictelor de acțiuni, atunci când se destramă consensul de fond al rutinelor cotidiene obișnuite, se îngrijesc de continuarea acțiunii comunicative cu alte mijloace" [51, p.535]. Din această perspectivă, considerăm că investigația de tip interdisciplinar asupra dreptului din perspectiva comunicării, se dovedește a fi un spațiu nevalorificat și favorabil pentru cercetarea teoretică și metodologică. Știința dreptului pe larg valorifică relațiile dintre drept și societate, indicând, creând categorii juridice ce reflectă realitatea, modelează comportamente sau depășesc-transcend realitățile sociale. Astfel, avem un proces de migrare dinspre societate spre drept și invers, proces ce scoate în evidență relația de cauzalitate, existentă între acestea, dar și procesul de schimb și îmbogățire reciprocă dat fiind procesul de migrarea a ideilor în spațiul dintre domenii și a dinamicii gândirii juridice, deschiderii pentru noi realități lingvistice.

Specifică pozitivismului juridic, abordarea instrumentalistă apropie dimensiunea teoretică cu cea empirică, forma de conținut, formulând un șir de probleme particulare, specifice celor mai diverse domenii ale dreptului. În particular, în cadrul teoriei dreptului în calitate de probleme specifice înaintate apare: valoarea socială a dreptului, calitatea de instrument de reglementare, funcțiile, formele, metodele, mijloacele, tipurile, mecanismele de acțiune a dreptului, realizarea normelor juridice etc. La fel, se întâmplă și în științele juridice ramurale, caracterizate de instrumente juridice particulare, printre care se manifestă: normele juridice, instituțiile, drepturile subiective, obligațiile, interdicțiile, formele de răspundere etc.

Problema majoră rămâne a fi transformarea, trecerea, tranziția sistemului social per ansamblu, și a celui juridic în particular la realitățile societății globale și stabilirea rolului factorului uman în acest areal tematic. Transformarea raporturilor sociale dintr-o societate globală, prin interacțiuni dintre sisteme și subsisteme sociale, dar și din interacțiunea dintre aceste sisteme și cele aparținând altor societăți globale, apar realități și fenomene noi. Procesul de schimbare a raporturilor sociale se realizează prin acțiunea grupurilor și indivizilor. "Într-o democrație, cel puțin într-o

democrație care respectă în principiu drepturile individuale, fiecare cetățean are datoria morală de a se supune tuturor legilor, chiar dacă el ar dori ca unele dintre ele să fie schimbate. El are această datorie față de concetățenii săi, care, spre binele lui, se supune unor legi care le displac." [15, p.168] Or „dacă o lege, chiar una proastă, nu este aplicată, atunci respectul pentru lege este slăbit, iar societatea pe ansamblul ei are de suferit" [15, p.174]. Iar autorul lucrării *Democratizarea* [17] își exprimă convingerea că democratizarea unei societăți este dependentă de doi factori: apariția unor societăți civile puternice și energice, care lucrează susținut pentru democratizarea politicii și pentru responsabilizarea statului, și existența unui stat capabil și flexibil de a asigura ordinea și echilibrul social.

Raymond Aron încercând identificarea unui regim politic capabil de a asigura echilibrul și ordinea, capabil de a satisface nevoile umane indică: „ 1) Este îndoielnic faptul că putem determina cel mai bun regim făcând abstracție de organizarea generală a societății; este posibil ca regimul cel mai bun să nu poată fi definit decât pentru un tip anume de organizare socială; 2) Noțiunea cel mai bun regim este legată de o concepție teleologică a naturii umane. Dacă adoptăm o concepție deterministă a naturii umane, problema pe care ne-o punem este aceea a instituțiilor care sunt cel mai bine adaptate la conduita spontană, obișnuită a oamenilor; 3) Obiectivele regimurilor politice nu sunt univoce și nu sunt neapărat consensuale. Regimul care asigură cea mai mare marjă de libertate cetățenilor nu asigură întotdeauna cea mai mare eficacitate a puterii, regimul întemeiat pe consimțământul celor guvernați, nu lasă întotdeauna deținătorilor autorității o marjă de acțiune suficientă; 4) Și în fine, fiecare recunoaște că la un anumit nivel de concretizare instituțiile sunt în mod inevitabil diferite. Problema celui mai bun regim nu se poate pune decât la un nivel înalt de abstractizare; în fiecare societate, instituțiile trebuie să fie adaptate la particularitățile unei constelații istorice singulare" [52].

Astfel, altfel decât în perimetrul noțiunilor stat, drept, cetățean nu putem să punem semne de interogație și să căutăm răspunsuri, mijloace, instrumente etc. care ar putea fi valorificate, fundamentate și utilizate în condițiile societății contemporane atât la nivel de relații dintre indivizi, dintre aceștia și societate, dar și dintre societăți, state, culturi, religii, zone geografice. Așa cum a fost la începuturi, societățile umane și în prezent „nu pot exista fără un cod al drepturilor și obligațiilor" trecute prin filiera unei abordări științifice complexe, sau poate antropologice care va integra „inteligența mișcărilor socio-istorice; …

raționalitatea strictă și deopotrivă suplă, propusă de analiza sistemelor și rigoarea metodologică în stabilirea faptelor" [37, p. 255 și p.311].

Totodată, considerăm că pentru a putea înțelege de ce o parte dintre societățile care au purces pe cale democratizării nu au reușit ca să parcurgă cele trei etape consecutive (liberalizare, tranziția și consolidarea) oprindu-se undeva la mijloc de cale și bătând pasul pe loc este necesară analiza realităților sociale în care au fost derulate procese de democratizare și care sunt factorii cheie ce vor contribui la realizarea unei tranziții treptate, calitative și responsabile de la o etapă la etapă. În acest caz se apropie, chiar am zice se suprapun, ariile filosofiei, teoriei și metodologiei dreptului. Dacă filosofia dreptului pune accentul pe dimensiunea ontică, epistemică și axiologică a dreptului, metodologia este axată pe studierea unor principii, metode, tehnici, instrumente din diverse domenii de activitate juridică, luând în calcul diferențierea și fragmentarea profundă a cunoașterii juridice, care solicită cunoașterea particularităților dreptului public și a celui privat, a dreptului penal, atunci teoria dreptului prin conceptualizări și generalizări asupra realităților juridice, oferă posibilitatea parcurgerii drumului de la teorie la practică, de la concept la aplicare și realizare, de la singular, particular la general, de la element la sistem. Astfel se cristalizează necesitatea fundamentării unei metodologii interdisciplinare în analiza structurilor normative a societății, în general, pentru a revizui și redimensiona relația dintre diverse instrumente sociale orientate spre asigurarea ordinii sociale, și a dreptului, în particular, dintr-o dublă perspectivă: în calitate de instrument de menținere și asigurarea a ordinii sociale (adică din perspectiva lui Habermas), dar și ca domeniu cu instrumente particulare care sunt prezente în interiorul sistemului dreptului, în temeiul cărora urmează revizuirea relației dintre gândire, limbaj, acțiune și realitate.

În general, metodologia dreptului nu prea a reușit să se cristalizeze într-un domeniu independent în arealul științelor juridice. Fie atribuită filosofiei științei, fie filosofiei dreptului, fie teoriei dreptului etc. În spațiul științific autohton, vom întâlni foarte sporadic studii sistematice ce pot fi atribuite domeniul metodologiei dreptului, în marea majoritate a cazurilor fiind considerate lipsite de utilitate. Întrebându-ne de ce o fi așa, nu am reușit să identificăm un răspuns clar, o motivație acceptabilă a acestei atitudini. Ca atare, arealul științifico-practic al metodologiei dreptului este destul de vast, cuprinzând atât o metodologie general științifică, o metodologie juridică fundamentală și una aplicativă. Prin cadrul său problematic

metodologia dreptului este un domeniu al activității raționale orientat spre cercetarea principiilor, metodelor și sistemului de valori a conștiinței juridice, scoaterea în evidență a specificității, naturii procedurilor juridice, de probare, argumentare, influențare, persuadare etc., dar și valorificare a relațiilor de colaborare cu alte domenii ale vieții sociale. Astfel, identificăm o dublă ipostază a metodologiei dreptului: una care urmează să-și dovedească eficiența în interiorul științei dreptului, alta în exterior adaptându-se la realitățile sociale, stabilind raporturi cu domenii din exterior, astfel încât să-și mențină eficiența și calitatea de instrument de asigurare a coeziunii, coerenței și ordinii sociale.

În acest context nu vom dezvolta particularitățile metodologiei dreptului în general, doar ne vom limita la mențiunea că pentru metodologia dreptului sunt importante noțiunile lege, normă juridică, reglementări juridice, principii juridice ș.a. și structurile conceptuale precum: surse juridice, documente juridice, fapte, practica juridică și tehnica juridică. Noțiunile, structurile conceptuale date indică prezența pe teren metodologic, pe de o parte a celor două dimensiuni care își dispută întâietatea: cea teoretic și cea practică, pe de altă parte trimit la necesitatea unor abordări de tip integrativ, care reușesc să trateze realitățile social-juridice prin prisma relaționărilor, ceea ce ar însemna valorificarea unei metodologii de tip interdisciplinar. Prin concursul abordării de tip interdisciplinar poate fi elaborat modelul paradigmatic al dreptului, care va cuprinde pe deoparte valorificarea realităților sociale concrete, déjà existente în structurile teoretice; pe de alta, va iniția valorificarea relațiilor umane din perspectiva unui spațiu conceptual unic și nu unul fragmentat, segmentat. Astfel, contribuția majoră a metodologiei interdisciplinare ar fi direcționarea spre:

- Descoperirea și soluționarea contradicțiilor dintre abordarea de tip reflexiv și cea de tip normativ, așa cum sunt sesizate la moment;

- Identificarea direcțiile prioritare și proiectarea cunoașterii și cercetării acestora.

Astfel, o metodologie interdisciplinară în drept ar avea sarcina identificării pieselor lipsă dintr-un puzzel, contribuind la creșterea productivității științifice în construcția imaginii juridice a societății, creștere gradului de cunoaștere juridică, în care coexistă normativul și reflexivul. În consecință, interdisciplinaritatea trebuie văzută nu doar în calitate de sursă de cunoaștere sau în calitate de un model de abordare, ci mai degrabă o tehnologie a gândirii juridice, care este abia la început de cale și valorificare.

Astfel, întrebarea la care încercăm să formulăm răspuns este: care sunt factorii ce determină valorificarea interdisciplinarității în drept și în ce constă caracterul inovativ, important, creator al acestui mod de abordare?

Nevoia de „MIT" în știința dreptului

Parafrazându-l pe Solomon Marcus [53] vom afirma că problemele lumii și omului contemporan nu pot fi rezolvate decât printr-o abordare interdisciplinară centrată pe valori umane. Din acest unghi de vedere trebuie să revenim asupra științelor contemporane particulare, preocupate de om și societate, (precum este și știința dreptului) pentru a determina criteriile de competitivitate, actualitate, eficiență și utilitate în condițiile unei societăți aflate în tranziție, a tehnologiilor de vârf, a cunoașterii și globalizării.

În articolul *Condiția comunicativă a dreptului* A. Marga [54] indică că „astăzi este temerar să se reia filosofia dreptului, deoarece deja Hegel a pus în fața disciplinei standarte foarte ridicate", iar „ceea ce se putea prelua....pretinde astăzi o abordare metodică plurală, din perspectivele teoriei dreptului, sociologiei și istoriei dreptului, a teoriei morale și ale teorii a societății", adică zice Habermas să „reconstruiască cunoștințele științifice" [55] ceea ce ar permite în condițiile actuale continuarea tradiției filosofiei dreptului.

Faptul că invocăm abordarea interdisciplinară pe terenul dreptului nu semnifică că aceasta este de noutate absolută. Mișcarea, schimbul dintre domenii și discipline a fost sesizată încă în secolul trecut, în unele dintre domenii fiind pe larg valorificată, iar în altele marginalizată. Direcția în care ne propunem să acționăm prin acest demers este sistematizarea și valorificarea interdisciplinarității în teoria dreptului, dar și promovarea studiilor de timp interdisciplinar în cercetările specializate, cu scopul creșterii interesului pentru aplicarea metodologiei interdisciplinare. Considerăm, două a fi direcțiile în care trebuie să fie valorificată și să se utilizeze interdisciplinaritatea: una, știința dreptului; alta, practica dreptului.

În general, analizând literatura vom identifica autori care sunt sceptici în ceea ce privește șansele, succesul interdisciplinarității nu doar pentru drept, dar pentru oricare alt domeniu. Noi, având o altă opinie, considerăm interdisciplinaritatea un teren fertil pentru inovații teoretice și soluții practice. Prin urmare, reconceptualizarea dreptului din perspectiva interdisciplinară ar însemna moduri distincte, abordări științifice a dreptului din perspective diferite (istorică, culturală, economică, politic,

etc.) dar plasate într-un context social concret. În general, interdisciplinaritatea ar putea fi percepută că instrument de reconsiderare a relațiilor dreptului cu alte științe, prin explorarea spațiului dintre domenii, dar și a dreptului cu societatea. Pentru a dezvălui esența și impactul pe care îl are sau ar putea să-l aibă interdisciplinaritatea asupra științei dreptului vom purcede la analiza contextului general în care s-a profilat interdisciplinaritatea. Un moment se referă la particularitățile spațiului public contemporan altul la evoluția științei și necesitățile sociale umane.

În primul caz, referitor la sfera sau spațiul public contemporan, vom întâlni o mare diversitate de autori și abordări care trimit la nume cunoscute precum Habermas, Leo Strauss, Hannah Arendt ș.a. Un alt moment al dezbaterilor se referă la revizuirea relației dintre teorie și practică. Dacă Strausse și Arend au dezvoltat conceptul de spațiu public din punct de vedere practic, politic și social, atunci Habermas este cel care a valorificat conceptul din perspectivă teoretică. Codruța Liana Cuceupune problema normativității în configurația contemporană a sferei publice și indică că în modelul conceptual de sferă publică propus de habermas „opinia publică joacă un rol mediator între domeniile chestiunilor practice și a leor tehnice" [56]. În lucrarea *Sfera publică și transformarea ei structurală* Habermas [57, p.36] elaborează modelul sferei publice, care trebuie să fie fondat pe cunoaștere și raționalitate. La Habermas conceptul sferă publică este unul central, definit ca o „chintesență a acelor condiții în care se poate realiza o configurarea discursivă a opiniei și voinței unui public de cetățeni", devine conceptul de bază al unei teorii normative a democrației, zice Codruța Liana Cuceu [56], iar analiza habermasiană a sferei publice moderne este una dintre resursele cele mai de preț în cercetarea configurației actuale a sferei publice.

În acest context, considerăm că abordarea științifică a dreptului contemporan necesită o reevaluare a standardelor teoretico-metodologice, a direcțiilor de cercetare orientate spre identificarea perspectivelor de viitor a domeniului dat, prin valorificarea dimensiunilor definitorii ale spațiului public contemporan. O revizuire atentă asupra cadrului teoretic actual este dictată de realitățile sociale în tranziție, de particularității societății bazate pe cunoaștere, de conflictele și crizele sociale și umanitare globale etc., de necesitatea raportării cadrului juridic național la standardele societății globale etc. care nu mai poate accepta viziuni înguste, segmentări și abordări disciplinare, având nevoie de alt mod de raportare la realitățile sociale complexe dominate de conflict, haos, dezordine. Alternativa, pe

care o propunem fiind valorificarea perspectivelor deschise de interdisciplinaritate pe terenul științelor juridice.

Știința contemporană optează în egală măsură pentru diverse abordări: disciplinare, multi-, pluri-, inter- și transdisciplinare a realităților sociale complexe. Pentru a înțelege mecanismul de funcționare a acestor tipuri de abordări pe terenul dreptului, în calitate de instrument normativ, dar și a avantajelor unei opțiuni anume în abordarea științifică, aplicarea practică, soluționarea celor mai diverse probleme ale societății umane, considerăm necesară delimitarea ariilor și mecanismelor acestor tipuri distincte cu care operează știința contemporană.

Astfel, ne propunem, în primul rând, conturarea perspectivelor deschise de abordarea interdisciplinară în drept, aplicată cadrului social normativ actual, susținută nu doar de necesitatea de a depăși fragmentarea și limitele impuse de disciplinaritate, dar și de particularitățile societății bazate pe cunoaștere, de globalizare, de realitățile complexe, de nevoia omului contemporan de a identifica norme, valori, principii necesare supraviețuirii umanității. În cel de-al doilea rând, identificarea în interdisciplinaritate a resurselor necesare pentru a parcurge etapă cu etapă reconstrucția statutului epistemic al științelor juridice, contribuind la depășirea nihilismului, fundamentarea necesității cultivării normelor, valorilor, principiilor sociale din perspectiva realităților sociale aflate în schimbare, orientate spre creșterea eficienței practice ș.a.

Abordarea interdisciplinară, în general, presupune viziunea unei persoane, cu pregătire în două domenii distincte (medicină și drept, inginerie - drept, informatică - drept, tehnologii informaționale - drept, comunicare - drept, istorie - drept etc.) asupra fenomenului dreptului, fapt ce prezumă că persoana cercetător este inițiată, versată, calificată în ambele domenii. Cercetarea interdisciplinară adevărată necesită o fundamentare temeinică în mai multe discipline. De multe ori vom întâlni opinii expuse de juriști care se consideră autosuficienți în domeniul pe care îl profesează, dând dovadă de atitudini preconcepute față de alte domenii, considerându-le inutile unui jurist. De asemeni, vom întâlni mulți reprezentanți a altor domenii, exterioare dreptului, care se vor considera în drept de a se expune asupra problemelor de natură juridică, considerându-se experți și în acest domeniu, capabili de a expertiză și a opina asupra celor mai diverse probleme sociale și umane de natură juridică (constituționale, procedurale, administrative, civile ș.a). Din păcate, ambele atitudini sunt în defavoarea unei abordări consecvente științifice a dreptului.

Oportună este descrierea contextului în care a apărut și a etapelor parcurse de cercetarea interdisciplinară, a provocărilor la care este expusă știința juridică în calitate de domeniu de tip normativ și care dictează necesitatea unor abordări științifice noi a practicii sociale. O opțiune este identificarea particularităților unei metodologii interdisciplinare a dreptului și definirea acesteia prin intermediului relațiilor de complementaritate dintre disciplinaritate, multi/pluridisciplinaritate, interdisciplinaritate si transdisciplinaritate. Iar o primă finalitate asumată este argumentarea utilității modelul interdisciplinar al cunoașterii științifice juridice din perspectiva eficienței practice. Finalitatea secundă, fiind conturarea unei noi paradigme științifice a dreptului, un nou model teoretico-metodologic și explicativ.

Etapele parcurse de știința contemporană au scos în evidență faptul că abordarea interdisciplinară a fost concomitentă celei disciplinare. A. Botez [58], pune în valoare particularitățile conceptuale specifice evoluției științei, conducându-ne la ideia că segmentarea și integrarea științelor au fost concomitente, doar că raportate anumitor etape ale istoriei științei a fost prioritizată una în defavoarea celeilalte.

Abordarea disciplinară s-a aprofundat în perioada modernă, astfel, încât domeniile științifice au început să meargă pe drumuri paralele și nicidecum complementare, astfel încât segmentarea, fragmentarea s-au aprofundat într-atât, încât fiecare dintre acestea și-a creat propriul său univers, diferit de celelalte, iar raționalitatea teoretică, gândită ca distinctă de raționalitatea practică.

Momentul cheie în istoria științei este conștientizarea necesității unor abordări convergente și nu divergente în ariile cunoașterii științifice, fiind resimțită cu acuitate importanța cooperării dintre discipline. În consecință, s-au profilat abordări diferite privind cooperarea dintre diferite discipline și domenii. „Nevoia stringentă de punți între diferite discipline s-a concretizat prin apariția, către mijlocul secolului al XX-lea, a abordărilor multidisciplinare, pluridisciplinare, interdisciplinare, transdisciplinaritatea și transdisciplinaritatea sunt cele patru săgeți ale unuia și aceluiași arc: cel al cunoașterii” [59].

Ce presupune fiecare dintre acestea în parte? Dacă în cazul disciplinarității situația este simplă și clară atunci în cazul celorlalți termeni utilizați pot apărea dificultăți de înțelegere, suprapuneri, neclarități. Astfel, abordările de tip multidisciplinar se regăsesc acolo unde mai multe discipline sunt puse/aduse laolaltă cu nici un fel de încercare de sistematizare informațională, de integrare. În

cazul acestei abordări, specialiști din diferite domenii se cooptează în activitatea de cercetare sau soluționare a unei probleme din perspectiva domeniului său de referință, folosind cunoștințele, deprinderile profesionale pentru a valorifica un aspect particular și distinct. Realizarea unei cercetări multidisciplinare, înseamnă tratarea unuia și aceluiași fenomen, soluționarea unei probleme de reprezentanți a diferitor discipline/domenii științifice [60]. Astfel atât procesul cât și rezultatul abordării multidisciplinarea este un efort de grup. Conform opiniei expuse de cercetători, acest tip de abordare este, cel mai simplu în comparație cu celelalte, dat fiind faptul că fiecare dintre cei implicați, va acționa conform particularităților disciplinare și folosi resursele acestuia, astfel încât pe final să încerce să reunească într-un tot integru rezultatele obținute de fiecare în parte. În general, rezultatul unei abordări multidisciplinare este produsul juxtapunerii rezultatelor disciplinare.

Pot fi întâlnite păreri care identifică multidisciplinaritatea cu pluridisciplinaritatea. Basarab Nicolescu delimitează clar pluridisciplinaritatea de alte tipuri de abordare menționând că: „Pluridisciplinaritatea se referă la studierea unui obiect dintr-una și aceeași disciplină prin intermediul mai multor discipline deodată. Cercetarea pluridisciplinară aduce un plus valoric disciplinei în cauză, dar acest “plus" se află în slujba exclusivă a disciplinei respective. Cu alte cuvinte, demersul pluridisciplinar se revarsă peste limitele disciplinelor, dar finalitatea sa rămâne înscrisă în cadrul cercetării disciplinare” [59].

Inițiind o abordare comparativă Axinte Dobre menționează că: „Pluridisciplinaritatea, care precede și pregătește abordarea interdisciplinară, s-a dovedit mai puțin „ambițioasă”; respectiv, prin pluridisciplinaritate sunt vizate situațiile în care realizarea unui proiect științific...implică cooperarea în echipă a specialiștilor din diferite discipline. Această cooperare este restrânsă de scopul urmărit de proiect și de regulă încetează după realizarea proiectului, respectiv a obiectivului său. Interdisciplinaritatea ca program metodologico-științific și ca demers cognitiv va fi, în schimb, mai amplă” [61, p. 134].

Cercetarea interdisciplinară, în schimb, este cea care este caracterizată de un grad de complexitate mai înalt, dat fiind metodologia de realizare. Caracterul complex și gradul de dificultate al interdisciplinarității este determinat de faptul că solicită pe de o parte, pedantism, corectitudine, obiectivitate, atenție sporită detaliilor/particularităților disciplinare, iar pe de alta, capacități de analiză critică, viziune de ansamblu, capacități de conceptualizare, generalizare și abstractizare,

precum și perspicacitate. Cele indicate, trimit la un subiect (în calitate de cercetător) ce posedă cunoștințe din cel puțin două domenii/discipline, capabil de a folosi resursele teoretico-metodologice a acestora pentru a soluționa o problemă. Trebuie să menționăm că, în prezent, paradigma dominantă este cea a învățării pe parcursul întregii vieți, și anume aceasta este cea care impune recunoașterea interdisciplinarității în calitate de paradigmă științifică dominantă, a importanței și utilității acesteia atât pentru cadrul teoretic cât și pentru soluționarea problemelor practice. Este interesant de observat că mulți dintre cei mai străluciți oameni de știință au fost instruiți în mai mult de un domeniu disciplinar.

Basarab Nicolescu [59] distinge trei grade de interdisciplinaritate: a) un grad aplicativ. De pildă, metodele fizicii nucleare transferate în medicină duc la apariția unor noi tratamente contra cancerului; b) un grad epistemologic. De exemplu, transferul metodelor logicii formale în domeniul dreptului generează analize interesante pe terenul epistemologiei dreptului; c) un grad generator de noi discipline. De exemplu, transferul metodelor matematicii în domeniul fizicii a generat fizica matematică, al metodelor din fizica particulelor în astrofizică a dat naștere cosmologiei cuantice, al matematicii în studierea fenomenelor meteorologice sau de bursă a generat teoria haosului, al informaticii în artă a dus la arta informatică. Prin al treilea grad al său, interdisciplinaritatea contribuie chiar la *big-bang*-ul disciplinar. Autorul mai indică și limitele interdisciplinarității, care debordează limitele disciplinei însă finalitatea sa rămâne de asemenea înscrisă în cercetarea interdisciplinară.

Cercetarea interdisciplinară se prezintă în calitate de proces sistematic de dezvoltare a capacității de analiză și sinteză din perspectiva mai multor discipline. Scopul său este de a explica o problemă specifică luând în calcul totalitatea elementelor sale, recunoscând și integrând relațiile dintre toate elementele individuale. Ea încearcă să sintetizeze și să conecteze cunoștințele disciplinare și să le pună într-un cadru sistemic unic mai larg.

În timp ce interdisciplinaritatea este realizată prin concursul și la limita dintre domenii, demonstrându-și astfel eficacitatea, atunci transdisciplinaritatea urmărește să pornească de la problemele din lumea reală și consultă mai multe discipline, în scopul de a-și construi propriul conținut și metodologie. Abordările transdisciplinare sunt mult mai ambițioase decât cele multidisciplinare sau interdisciplinare. Transdisciplinaritatea, ca mod de abordare a cunoașterii, vine, cu

o metodologie complementară celei specifice științei moderne, completând cunoașterea disciplinară, pluridisciplinară și interdisciplinară [59]. Filozofia sa este realizarea unității tuturor cunoștințelor indiferent de domeniu. După cum sugerează prefixul „trans", are ca scop să depășească diviziunile disciplinare înguste. Ipoteza principală a abordării transdisciplinare este: lumea reală și problemele ei nu sunt împărțite în discipline [62]. Dacă mai sus am indicat că cercetările interdisciplinare sunt rare, cu atât mai mult este dificil de a realiza cercetarea de tip transdisciplinar.

În alt caz [60], cercetarea transdisciplinară este considerată rezultatul unei cercetări interdisciplinare care a reușit identificarea și fundamentarea unei noi discipline științifice. Astfel, metodologia a două domenii distincte se regăsesc într-un tot unitar într-o disciplină complet nouă și separată, cu reguli proprii, convenții și metodologie particulară. Transdisciplinaritatea, propune promovarea unei noi metodologii a cunoașterii, care să țină cont de existența mai multor niveluri de Realitate ale Subiectului și ale Obiectului, și de complexitatea fenomenelor [63]. Din modul în care este abordată transdisciplinaritatea (trans și disciplinar) rezultă că ea include atât ceea ce este specific disciplinei, ceea ce reunește disciplinele, adică între domenii și ceea ce este dincolo de orice disciplină și urmărește înțelegerea lumii prezente.

Chiar dacă am indicat particularitățile fiecărui tip de abordare, menționăm că, diferențele dintre multidisciplinaritate, interdisciplinaritate și transdisciplinaritate nu sunt întotdeauna evidente. Uneori ultimele două sunt utilizate în succesiune/interschimb/consecutiv sau poate chiar și concomitent. Astfel, opinăm că distincția majoră dintre cercetarea multi-, inter- și transdisciplinară este mai degrabă una de nivel de abordare, decât una de conținut, sau esență/natură. Acest lucru este, în principal, determinat de lipsa unor criterii convenite pentru a defini una sau alta dintre acestea; cercetătorii oferind explicații distincte. „Dacă transdisciplinaritatea este atât de frecvent confundată cu interdisciplinaritatea și pluridisciplinaritatea (cum de altfel si interdisciplinaritatea este deseori confundată cu pluridisciplinaritatea), aceasta se explică în cea mai mare parte prin faptul că toate trei debordează limitele disciplinelor" [59].

De ce interdisciplinaritatea ar fi opțiunea potrivită? Pornind de la teoriile asupra cunoașterii moderne ajungem la fundamentarea perspectivei interdisciplinare în știința dreptului. Totodată modalitatea în care s-a realizat cunoașterea dreptului, fiind o relație dintre subiect și metodă, a fost fundamentată

de metode ce urmau să valorifice relații de identificare: relații dintre oameni, relații dintre culturi și societăți, relații dintre drept și societate ș.a. Sistemul de drept a unui stat este sau poate fi abordat ca o realitate culturală particulară.

Interdisciplinaritatea urmărește de pe o poziție cooperarea dintre domenii, iar de pe alta transferul de problematici, metode și idei dintr-un domeniu în altul. Din acest unghi de vederea interdisciplinaritatea poate fi percepută ca un program mult mai ambițios ce urmărește metodic și complex domeniul de interes. Din ce în ce mai mult inovația în științele sociale și umanitare are loc la granița dintre domenii. În funcție de domeniul de referință (domeniu științific, sferă de activitate profesională ș.a.) de la care se inițiază explicitarea interdisciplinarității vom întâlni referințe sau explicații prin raportarea acesteia la: activitatea de cunoaștere, la cea de cercetare/teorie, educație, practici sociale etc.

Prin raportare la procesul de cunoaștere, interdisciplinaritatea este privită ca o totalitatea de cunoștințe pe care o persoană le are despre un anumit proces, fenomen, domeniu. Pentru probleme complexe, sunt necesare cunoștințele vaste de specialitate: este imposibil să fii un expert în toate/orice. Având în vedere expansiunea cunoștințelor generate de fiecare disciplină în parte și fragmentarea în sub-discipline, devine tot mai dificil pentru o persoană să stăpânească mai multe domenii concomitent.

*În cazul raportării la teorie (model științific**),*** interdisciplinaritatea poate fi concepută ca un obiect de studiu în sine, așa cum este și în cazul nostru. Teoreticienii interdisciplinarității fiind orientați spre identificarea căilor, posibilităților colaborării interdisciplinare. Astfel, fiind necesar de a indica posibilitatea și necesitatea comunicării dintre specialistei din domenii distincte, valorificarea oportunităților abordării interdisciplinare, identificarea perspectivelor și avantajelor interacțiunii disciplinare (conceptuale, metodologice, teoretice ș.a.) Pe terenul dreptului împrumutul de teorii nu este o inovație, dat fiind faptul că încă de la începuturi avem un mecanism de împrumut al teoriilor cu care se operează (exemplu ar putea servi teoria contractului social prezentă concomitent în filosofie, știința politică, sociologie, drept ș.a., teoria separației puterilor în stat, teoria cooperării etc.).

Nu este de neglijat nici abordarea prin care interdisciplinaritatea este tratată în calitate de *parte componentă a procesului educațional*, fie în sensul de proces de formare profesională a specialistului, fie în sens de educare a normelor și valorilor dreptului și societății, fie în sensul dezvoltării unei atitudini critice, dintr-o

perspectivă disciplinară distinctă. În acest caz interdisciplinaritatea devine o practică pedagogică, didactică care parcurge abordarea unui subiect într-un mod holistic, generând gândirea critică, perspectiva de ansamblu, reușind dezvoltarea și formarea de atitudini, cultivarea de valori care îi fac mai adaptabili și îi pregătește mai bine pentru viața profesională. Această metodă de predare se poate realiza într-un departament disciplinar sau interdisciplinar.

Prin raportare la activitatea de cercetare/inovare, interdisciplinaritatea poate fi privită ca o totalitate de instrumente ale mai multor discipline, utilizate cu scopul de a căuta sau a crea noi cunoștințe. În acest caz, interdisciplinaritatea devine o metodologie aplicată procesului de cercetare. Astfel, un jurist poate utiliza instrumentele sociologice, sau cele psihologice pentru a explica comportamentul electoratului sau a creșterii numărului de infracțiuni comise de minori, sau poate utiliza instrumentele statistice pentru a raporta modificările legislative la schimbări comportamentale umane. Acest punct de vedere asupra interdisciplinarității este larg răspândit, fiind susținut de următoarele argumente: a) o singură disciplină nu poate explica totul, și b) mai multe metode nu sunt specifice unei singure discipline, fiind utilizate concomitent de specialiști din diverse arii științifice. Această uniune de concepte și metode disciplinare, ar putea conduce în cele din urmă la crearea de noi sub-discipline, situații similare apariției antropologiei economice, socio-economiei, bio-statisticii, sociologiei politice, chimiei fizice etc.

În consecință cercetarea realizată pe axa M-I-T – ului (de la disciplinaritate spre multi, inter și transdisciplinaritate) este cea care se impune ca abordare distinctă, diferită, și mai eficientă decât cea disciplinară, cea interdisciplinară mai facilă decât cea transdisciplinară și mai utilă și eficace decât cea multidisciplinară.

Dacă ne vom întreba: este oare posibilă și necesară interdisciplinaritatea în drept? Răspunsurile la această întrebare pot fi: unul pisimist, altul optimist, sau chiar agnosticist. Poziția pesimistă ar putea invoca inutilitatea interdisciplinarității, pentru că abordarea disciplinară ar fi opțiunea ideală pentru cunoașterea și practicarea dreptului; opțiunea optimistă ar putea afirma că nu este doar posibilă, dar și imperios necesară; agnosticismul, ar fi opțiunea celor care mai puțin își doresc asumare de obligații și responsabilități și atunci ar afirma: și da și nu. Agnosticismul este atitudinea acelora care preferă să nu se pronunțe asupra problemelor care nu intră în câmpul datelor experienței

Care ar fi argumentele invocate în favoarea sau defavoarea fiecăreia dintre aceste opțiuni? Spre exemplu J. B. Balkin [60] susține că până în prezent perspectiva interdisciplinară asupra dreptului a avut eșec dintr-un motiv foarte simplu: Studiul dreptului face parte dintr-o practică profesională, reprezentând un set de competențe transmise de unii (specialiști formați) altora (specialiști în devenire). Prima categorie, specialiștii formați, aderă la niște canoane clasice ale procesului de predare-învățare, și chiar dacă cunosc noi practici, metode teorii din afara domeniului, ei continuă să învețe discipolii aceleași lucruri tradiționale, pe care consideră că trebuie să le cunoască-posede aceștea, folosind aceleași metode de bază, utilizate de dascălii lor. Același autor va indica că posibilitatea interdisciplinarității în drept depinde și de înțelegerea dreptului în calitate de domeniu hermeneutic, dar și de practică profesională, de fiecare individ în parte. Pentru a explica acest lucru, este necesar să revenim la termenii multi-, inter- și transdisciplinaritate.

Multidisciplinaritatea în drept nu este posibilă doar din punct de vedere a practicii juridice, ci și din punct de vedere al cercetării științifice. Dat fiind faptul că dreptul este un artefact social, orice problemă de natură juridică va impune depășirea granițelor disciplinare, luarea în considerare și analiza factorilor sociali, politici și economici, umani, geopolitici etc. de exemplu. Aceasta este o reflecția (în sens de imagine) conștientă sau inconștientă asupra activității instanțelor. O hotărâre judecătorească care analizează/examinează/soluționează o cauză numai urmărind cu strictețe respectarea legislației, normelor și procedurilor juridice este practic ireală. Acesta este unul dintre motivele pentru care dreptul în sine este doar o disciplină axiomatică sau logic imposibilă.

În prezent, probabil că ar fi ridicol ca să nu acceptăm faptul că validitatea dreptului este în interdependența cu contextul social-politic și economic concret. Astfel, prezența informațiilor, cunoștințelor din aceste domenii în drept este o normalitate ce nu poate fi catalogată ca cercetare interdisciplinară. Thomas Kuhn [64, p.72] indică că „știința normal este o cercetare ce se bazează pe una sau mai multe realizări științifice ale trecutului, realizări ce sunt recunoscute de o anumită comunitate științifică, pentru un timp, drept fundament al practicii". Ideea de știință normală implică și o anumită stabilitate a normelor, de aceea, știința normală în drept va include, de asemenea, informații din exteriorul arealului său disciplinar. Din nou, acest lucru reflectă starea de normalitate și nu constituie o cercetare interdisciplinară. În acest caz, mai degrabă am spune că este vorba despre multidisciplinaritate.

Cu referire la transdisciplinaritate, unii autori (spre exemplu J. Kroeze în articolul *Legal research methodology and the dream of interdisciplinarity* consideră că utilizarea formulei cercetarea transdisciplinară este greșit, și aceasta pentru că odată ce cercetarea interdisciplinară a devenit de succes, aceasta are drept rezultat crearea unor domenii noi care vor întruni caracteristicile unei discipline particulare – cu propria metodologie, ipoteze, areal problematic, metode etc. Ba mai mult ca atât, unii dintre cei care împărtășesc această opinie, consideră că istoria dreptului și filosofia dreptului sunt domenii prin excelență inter- și trans-disciplinare, pentru că în ambele cazuri vom avea la origini, în calitate de fondatori, specialiști cu pregătire dublă (istorie și drept, filosofie și drept). Fundamentate de cercetători care au fost experți în drept și în cercetarea istorica sau în drept și filosofie, noile discipline, bazate pe metodologia interdisciplinară, nu mai necesită ca practicienii să fie experți în ambele discipline.

Dacă prin intermediul acestor exemple, interdisciplinaritatea este posibilă în drept, totuși din punct de vedere juridic, datorită naturii dreptului, ea pare a fi imposibilă. Cercetătorul dreptului, în cele mai dese cazuri este și profesor de drept, fiind astfel, cel care învață un viitor jurist (indiferent de domeniul pe care-l va profesa) să gândească (ca avocatul, ca judecătorul, ca procurorul). Astfel se prezumă cultivarea unui anume fel de raționalitate, gândire, limbaj, precum și a unui comportament comunicațional corespunzător rolului asumat. Din aceste considerente și vom opina că direcția în care prioritar trebuie valorificată cercetarea interdisciplinară este cea a educației juridice, prin conștientizarea faptului că învățarea de azi presupune implementarea practică în ziua de mâine. Altfel, în formula tradițională, disciplinară cercetătorii dreptului/cadrele universitare nu au nici motivația, nici dorința și nici nevoia de a se schimba.

Concluzia, deci este că interdisciplinaritatea rămâne a fi un deziderat în cercetarea juridică. Datorită pregătirii profesionale insuficiente/disciplinare, dar și invers, perspectiva practicianului care vrea să facă cercetare, dar nu are suficiente instrumente teoretico-metodologice utile cercetării. După cum spune J. B. Balkin în *Interdisciplinarity as Colonization* [60], ideea nu este că educația juridică nu reușește să-i învețe pe juriști cum să se angajeze în cercetarea empirică, ci că îi învață cum să nu gândească empiric. Chiar dacă cercetarea disciplinară este fărâmițată pe problematici foarte înguste, totuși nici nu este nevoie de a fi complicată în mod inutil, cercetarea multidisciplinară este suficient de bine valorificată și aplicată datorită

naturii sociale a dreptului, iar cea inter și transdisciplinară prioritar este evitată, datorită faptului că cercetătorii sunt practic lipsă.

Problemele societății umane nu țin cu strictețe de un singur domeniu. În cele mai dese cazuri sunt de natură complexă și pot fi studiate și rezolvate printr-o cooperare dintre mai multe domenii. În acest context abordarea interdisciplinară prezintă cel puțin două avantaje: un grad ridicat de comprehensiune a problemelor; și un grad mai ridicat de conștientizare a eficienței proprii. Ceea ce ar însemna avantaje interne (regândirea propriilor tipare epistemice în vederea creșterii eficienței practice) și externe (creșterea utilității proprii pentru domenii exterioare și deschiderii pentru cooperare în vederea soluționării problemelor sociale).

O situație complexă solicită de la cercetători să fie capabili să vadă „imaginea de ansamblu", pentru a lua în considerare toți factorii care au determinat apariția unei probleme, precum și contextul în care au apărut. Fiecare disciplină poate contribui la înțelegerea acestei complexități. În acest sens A. Dobre este convins că „o sursă importantă de înnoire problematică și de soluții inedite în știință este interdisciplinaritatea" [61, p. 134], care prin raportare la euristică și creativitate ar avea o latură pozitivă și una negativă – de critică a științei și de arbitraj în disputele dintre cercetători.

Interdisciplinaritatea oferă în cele din urmă:

- Complementaritatea: deoarece nu există o singură disciplină care poate explica totul, mai multe perspective disciplinare redau mai multe detalii;

- Creativitate: interacțiunea dintre perspectivele disciplinare care contestă opiniile membrilor echipei și le impun să vină cu mai multe explicații originale și inovații metodologice;

- Coerență: datorită sintezelor operate și interdependențelor se creează nu doar punți de legătură dar și coerență logică interioară, ce duce la suplețea generalizărilor și simplitatea înțelegerii;

- Perspectivă: în condițiile în care granițele disciplinare prin închistare, rigiditate, rezistență sunt incapabile de a depăși propriile tipare, de a parcurge domenii învecinate de a preluat atitudini autocritice pentru a se autodepăși, acceptarea unei metodologii;

- Creativitatea.

Bibliografie

1. Nemo F. Ce este Occidentul. Chișinău: Cartier, 2008.
2. Isaac J. Democrația în vremuri întunecate. Iași: Polirom, 2000.
3. Baudrillard J. Simulări și Simulacre. Cluj: IDEA Design & Print, 2008.
4. Krasnoseschi V. Ştiință, tehnică, umanism. București: Editura Politică, 1975.
5. Notă: Termenul științe hibride este folosit de autorii M. Dogan și R. Pahre (Noile științe sociale. București: Editura Academiei Române, 1993) pentru a desemna domenii ce apar în rezultatul integrării științelor.
6. McLuhan M. Galaxia Gutenberg. București: Editura Nemira, 2015.
7. Bauman Z. Globalizarea și efectele ei sociale. Filipeștii de Târg: Editura Antet, 2000.
8. Stiglitz J. Globalizarea. Speranțe și deziluzii. București: Editura Economică, 2005.
9. Dicționarul explicative al limbii române. București: Editura Univers Enciclopedic, 1996.
10. Marcu Florin. Marele dicționar de neologisme. București: Editura Saeculum, 2008.
11. Hayek F. A. Drept, legislație și liberatate. O nouă formulare a principiilor liberale de justiție și economie politică. Iași: Editura Universității A. I. Cuza, 2014.
12. Aristotel. Politica. București: Editura Iri, 2001.
13. Kant Imm. Despre pedagogie. București: Editura Paideia, 2002.
14. Kant Imm. Critica rațiunii practice. București: Editura Univers Enciclopedic, 2010.
15. Dworkin R. Drepturile la modul serios. Chișinău: Editura Arc, 2008.
16. McGrew A. The transformation of Democracy? Cambridge: Polity press, 1997.
17. Grugel J. Democratizarea. O întroducere critică. Iași: Editura Polirom, 2008.
18. Huntington S. Al treilea val al democrației. În: Revista română de științe politice. Vol. 2, nr. 1. 2002.
19. Costel Matei. Teoria dreptății globale. Jürgen Habermas și Thomas Nagel Tentați. În: Revista de filosofie. Nr.1, 2013.
20. Kaldor M, I.Vejvoda. Democratization. In: Central and East European Countries. International Affairs, nr.7.
21. Popa N., Dănișor Gh., Dogaru I. Filosofia dreptului. Marile curente. București: Editura G.H. BECK, 2010.
22. Notă: Lucrări remarcabile în acest sens se regăsesc atât în literature juridică cât și în cea filosofică. Printre acestea indicăm: Giorgio del Vecchio. Lecții de filosofie juridică. București: Edtura Europa Nova, 1995; Adam Popescu. Teoria dreptului. București: Editura Fundației România de Mâine, 1999; David Hume. Eseuri politice. București: Humanitas, 2005; David Hume. Cercetare desasupra intelectului omenesc. Oradea: Editura Ratio et revelation, 2015; Mircea Djuvara. Eseuri de filosofie a dreptului. Editura Trei, 1997; Hans Kelsen. Doctrina pură a dreptului. București: Editura Humanitas, 2000; Sofia Popescu. Teoria generală a dreptului. București: Editura Lumina Lex, 2000; etc.
23. Aristotel. Etica Nicomahică. București: Editura Ştiințifică și Enciclopedică. 1988.
24. Tsatos C. Filosofia socială a vechilor greci. București: Editura Univers, 1979.
25. Pohoață G. Antologie de filosofie juridică. București: Editura Pro Universitaria, 2017.

26. În raport cu acest subiect suplimentar a se vedea: T. D Aquino. Summa Theologiae. București: Editura Ştiințifică, 1997 și Etienne Gilson. Thomismul. Introducere în filosogia lui sf. T. D Aquino. București: Humanitas, 2002.
27. Cicero. Despre supremul bine și supremul rău. București: Editura Ştiințifică și Enciclopedică, 1983.
28. Vezi: Grotius H. Despre dreptul războiului și al păcii. București: Editura Ştiințifică și Enciclopedică, 1983.
29. Vezi: Hobbes Th. Leviatanul. București: Editura Herald, 2017; și Gontier Thierrz. Marile opere ale filosofiei moderne. Iași: Editura Institutului European, 1998.
30. A se consulta: Locke Jh. Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisori despre toleranță. București: Editura Nemira, 1999 și Pierre Manent. Istoria intelectuală a liberalismului București: Humanitas, 1992.
31. Montesquieu Ch. Despre Spiritul legilor. București: Editura Ştiințifică, 1964.
32. Kant I. Scrieri moral-politice. București: Editura Ştiințifică și enciclopedică, 1991.
33. Kant I. Întemeierea metafizicii moravurilor. București: Editura ANTET XX PRESS, 2013.
34. Hegel G.W.F. Principiile filosofiei dreptului. București. Editura Paideia, 1996.
35. Connor S. Cultura Postmodernă. O introducere în teoriile contemporane. București: Editura Meridiane, 1999.
36. Dobrinescu I. Dreptul și valorile culturii. București: Editura Academiei Române, 1992.
37. Lapierre J.-W. Viața fără stat? Iași: Institutul European, 1997.
38. Rousseau J. J. Contractul social. București: Editutura Mondero, 2007.
39. Rorty R. Contingentă ironie și solidaritate. București: Editura ALL, 1998.
40. Basarab Nicolescu. Ce este realitatea. Iași: Editura Junimea, 2009.
41. Dobrinescu I. Întroducere în logica juridică. București: Lumina Lex, 1996.
42. Costandache G. Pentru o teorie a raționalității. În: Noema, V.II, Nr.1., 2002 Accesibil în varianta electronică la adresa: http://noema.crifst.ro/ - accesat la data 9.09.2018.
43. Mihai Gh. Întroducere pentru o logică juridică. Piatra Neamț, 1991.
44. Mateuț Gh., Mihăilă Ar. Logica juridică. București: Lumina Lex, 1998.
45. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
46. Costandache G. Raționalitate, Limbaj, Decizie. București: Editura Ştiințifică și Tehnică, 1994.
47. Marga A. Raționalitate, comunicare, argumentare. Cluj-Napoca: Editura Grinta, 2009.
48. Nemecsek Ş. Raționalitatea științifică popperiana. Hunedoara: Editura Realitatea românească, 2010.
49. A se consulta: Hume D. Cercetări asupra intelectului omenesc. București: Editura Ştiințifică și enciclopedică, 1987 și Hume D. Eseuri politice. Humanitas, 2005.
50. Habermas J. Between Facts and Norms. Cambridge: MIT Press, 1996.
51. Habermas J. Cunoaștere și comunicare. București: Editura Politică, 1983.

52. Aron R. Democrație și totalitarism. București: Editura ALL, 2001 și Libertate și egalitate. Iași: Institutul European, 2016.
53. http://www.complexity.ro/old/html/complexitate.html
54. Marga A. Condiția comunicativă a dreptului. În: Fondul și forma, Populismul. Irezistibila ispită politică. Nr. 02/2017
55. Marga A. Filosofia lui Habermas. București: Editura Rao, 2017.
56. A se vedea: Codruța Liana Cuceu. Spațiu public și spațiu privat. O perspectivă românească. Cluj-Napoca: Editura Eikon, 2013 și Codruța Liana Cuceu. Modelul habermasian și relevanța lui astăzi, accesat la: http://www.humanistica.ro /engleza/anuare/2012/Continut/15.Cuceu.pdf
57. Habermas J. Sfera publică și transformarea ei structurală. București: Editura Univers, 1998.
58. Botez A. Concepte integrative antice, moderne, postmoderne. București: Pro Universitaria, 2015.
59. Basarab Nicolescu. Transdisciplinaritate – Manifest. Iasi: Editura Polirom, 1999.
60. Balkin J. B. *Interdisciplinarity as Colonization*, 53 WASH. & LEE L. REV. 949 (1996), acesat la adresa: https://scholarlycommons.law.wlu.edu/wlulr/vol53/iss3/5
61. Dobre A. Introducere în epistemologie. București: Editura Fundației România de mâine, 2002.
62. Memelis G., Iosif A. și Raileanu D. Realitatea transdisciplinara: o fuziune de orizonturi ale teologiei, stiinței și filosofiei. Bucuresti: Editura Curtea Veche, 2010.
63. Basarab Nicolescu și Michel Camus. Radăcinile libertății. Bucuresti: Editura Curtea Veche, 2004.
64. Kuhn Th. Structura revoluțiilor științifice. București: Humanitas, 2008.
65. Supiot A. Homo juridicus. București: Roseti Educational, 2011.
66. Renaut A. Era individului. Iași: Institutul European,1998.
67. Flonta M., Klaus Keul Hans. Filosofia practică a lui Kant. Iași: Editura Polirom, 2000.

CORPORALITATE ȘI LIMBAJ ÎN FENOMENOLOGIE ȘI ALTE TRADIȚII FILOSOFICE

dr. Alexandru COSMESCU

În studiul de față vom examina, din perspectivă fenomenologică, două aspecte definitorii pentru ființa umană: experiența corporalității și cea a limbajului. Avantajul perspectivei fenomenologice este că ea încearcă să se mențină cât mai aproape de experiență, combătând astfel tendințele speculative. O filosofie experiențială poate da seama de fenomene în măsura în care ele sunt prezente în mod experiențial și, respectiv, poate fi verificată simplu – prin atestarea experiențială a enunțurilor ei. Riscul abordărilor teoretice ale societății bazate pe cunoaștere constă anume în neglijarea perspectivei experiențiale. În special dacă este conceptualizată în termeni de informație, cunoașterea ajunge să fie detașată de subiectul întrupat, considerată ceva autonom în raport cu acesta. Or, a pierde din vedere dimensiunea întrupată înseamnă, în fond, a rata subiectul ca subiect. Am decis ca, în studiul de față, să ne concentrăm asupra a doi autori a căror contribuție este esențială pentru abordarea subiectelor aduse în discuție, preferând o tratare aprofundată a fiecăruia abundenței de citări și referințe, în special în contextul în care ambii insistă, fenomenologic, pe caracterul experiențial verificabil al enunțurilor lor.

În prima secțiune a studiului, ne vom axa anume pe dimensiunea întrupată a subiectului, tratată din perspectiva lui Edmund Husserl, fondatorul fenomenologiei, referindu-ne îndeosebi la manuscrisele sale de cercetare, publicate în ultimii ani în colecția Husserliana. Trupul viu al subiectului se prezintă ca precondiție a experienței perceptuale. Or, orice experiență umană este ancorată în experiența perceptuală în sens larg – ca prezență conștientă de ceva prezent. Anume trupul este cel care ne face prezenți pentru o lume dată nouă perceptual, iar noi suntem accesibili nouă înșine anume în calitate de trup.

În a doua secțiune, vom examina, referindu-ne la câteva lucrări ale lui Martin Heidegger, măsura în care, în afară de caracterul întrupat, ființa umană are și caracterul de *vorbitor*. Limba, pentru Heidegger, se prezintă, în primă instanță, ca mod în care ne facem accesibilă în mod intersubiectiv experiența – accesul primordial la lucruri. Pentru Heidegger, spunând arătăm ceea ce avem în vedere –

atragem atenția celuilalt asupra unui obiect pe care îl aducem, astfel, în poziție de accesibilitate pentru ambii.

În cea de-a treia secțiune, vom extinde analizele husserliene și heideggeriene – în fond, valabile aprioric și anistoric, în cazul oricărei entități structurate ca întrupată și vorbitoare – asupra câtorva situații specifice lumii contemporane. În cele din urmă, ne vom referi la modul în care tradiția fenomenologică, în condițiile societății bazate pe cunoaștere, își găsește un aliat neașteptat în practica *mindfulness*.

I. Experiența originară a corporalității: o perspectivă husserliană

Corporalitatea este o temă cu rol metodologic central în gândirea filosofică a lui Edmund Husserl, fondatorul fenomenologiei. Interogația husserliană se desfășoară prin examinarea experienței înseși – o încercare de a vedea și de a descrie ceea ce e accesibil imediat în reflecție, ce-i drept o reflecție într-o atitudine specială, cea a reducției transcendentale (cf. pentru cea mai amplă perspectivă asupra acestei atitudini culegerea de texte inedite publicată în volumul XXXIV din Husserliana, în continuare HUA). Astfel, dat fiind că Husserl încearcă să nu includă în descrierile sale fenomenologice nimic ce să depășească domeniul strict experiențial, propunând un tip de discurs ancorat în experiență și care se mișcă pe terenul acesteia, iar experiența noastră este, prin definiție, una „subiectivă" (în sensul subiectivității intrând și caracterul ei personal), textul fenomenologic este scris, în mod normal, la persoana I singular. În acest sens, intenția asumată a lui Husserl este de a-i oferi, prin enunțurile sale, cititorului posibilitatea de a vedea și a recunoaște dacă ceea ce e spus în ele acoperă și experiența lui – adică dacă acesta poate să și-o asume în același mod (pentru o viziune lucidă asupra acestei strategii filosofice husserliene, cf. [1]).

Exercițiul husserlian constă, în acest sens, în încercarea fenomenologului de a-și lua propria experiență doar ca pe un exemplu de experiență posibilă – într-un anumit sens, ceea ce rămâne subiectiv în sensul de „strict personal" nu are cum să fie asumat ca atare de cititorul care încearcă să-și examineze experiența sa. Rămâne, astfel, doar ceea ce este valid sau validabil intersubiectiv – ceea ce e *și* al autorului de text fenomenologic, și al cititorului care confruntă cu propria experiență enunțurile acestuia. O lectură fidelă spiritului husserlian reține, astfel, din text ceea ce subiectul-cititor recunoaște ca fiindu-i propriu și lui – iar neatestarea în experiență este un prilej pentru a respinge ceva cu titlul de speculație.

Or, tocmai o lectură de acest gen propunem în paginile ce urmează.

Dintre fenomenologii din spațiul românesc, Cristian Ciocan a dedicat acestei tematici un volum cu o abordare, în mare măsură, similară celei pe care o urmăm și noi – *Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității* [2]. În capitolul despre Husserl, autorul român s-a oprit detaliat, în mare parte, asupra a două texte husserliene care reprezintă *locus classicus* în abordarea fenomenologică a corporalității: *Ideen II* și *Cartesianische Meditationen*. Din acest motiv, în studiul de față ne vom opri detaliat asupra mai multor texte husserliene inedite consacrate problematicii corporalității, publicate în volumele din seria de opere complete *Husserliana*, editate în cadrul Arhivelor Husserl de la Universitatea Catolică din Leuven, unde am avut un stagiu de cercetare în anul 2014. Aceste texte încă nu au fost traduse în română, și sperăm că o discutare a lor poate contribui la trezirea interesului față de cercetarea lor mai aprofundată.

Manuscrisele inedite ale lui Husserl reprezintă, de fapt, însăși *practica fenomenologică* a fondatorului fenomenologiei – punerea în operă, zi de zi, a atenției față de experiență și transcrierea stenografică a rezultatelor observării experienței, pentru a-i descifra structurile esențiale. Urmărind aceste manuscrise, ne putem familiariza cu *gândirea vie* a lui Husserl, pentru a vedea sursele experiențiale din care se constituie aceasta. Husserl revine în repetate rânduri asupra acelorași tematici, tratându-le în filigran, adăugând de fiecare dată noi detalii sau modificând perspective – dar cu aceeași orientare esențială.

1. Experiența lumii ca fenomen originar

Ceea ce încearcă să facă fenomenologul este o „dare de seamă" cu privire la experiența însăși. O clarificare a acesteia, în termeni familiari oricărei entități capabile de experiență, cu o progresivă introducere a unor termeni tehnici, mai preciși, care să corespundă unor distincții necesare în scopul acestei clarificări. Instrumentul ei este *reflecția*, adică reorientarea atenției de la obiectele experienței la felul în care ele sunt date experiențial.

Punctul firesc de pornire pentru o examinare fenomenologică de acest gen este structura însăși a experienței așa cum apare ea în primă instanță – calea pe care o urmează Husserl, de exemplu, în *Krisis*, în *Manuscrisele C* sau în manuscrisele dedicate constituirii lumii vieții. În acest segment al expunerii, vom urma cursul pe

care îl prezintă Husserl în debutul *Manuscriselor C* [3], care pornesc de la descrierea în termeni generali a experienței pentru a se focusa, în cele din urmă, asupra temporalității; ulterior, vom trece la expunerea rezultatelor prezentate în manuscrisele consacrate problemei intersubiectivității.

În primă instanță, atunci când ne întrebăm „cu ce avem de a face experiențial acum", descoperim că avem de a face cu o *lume prezentă nouă perceptual*. Un mediu imediat, poziționat drept prezent el însuși acolo, „în carne și oase" (termenul pe care îl folosește în germană Husserl este *leibhaftig*, „în maniera unui trup"), nu într-o imagine. Forma sub care ne este el dat este cea a unui *flux experiențial* al trăirilor subiective în care ne apare lumea. Astfel, lumea ne apare într-un flux temporal, trăit în mod subiectiv – de către noi în calitate de subiecți. Tot ceea ce ne apare perceptual – ceea ce „ni se dă" – ne apare în acest flux, drept unitate în multiplicitate. Ceea ce îmi este dat e ceea ce dispune de o anumită stabilitate sau coerență cu sine, care îmi permite, în calitate de subiect, să mă orientez spre ceva ca „identic sieși", să-l diferențiez de alte apariții simultane sau succesive. Astfel, în fiecare moment în care se desfășoară experiența – în fiecare moment în care sunt treaz – am în față ceva care mi se dă drept *lume*.

Corelativ, reflectând, mă descopăr și pe mine – un eu – strict ca instanță căreia îi este dată lumea experienței, ca „eu anonim" ce percepe – privește, atinge – simte, dorește, tinde spre ceva, își amintește, așteaptă. În reflecție, descopăr subiectivitatea drept *transcendentală* – adică drept condiție de posibilitate pentru experiența lumii. Fiecare obiect al experienței, considerat valid pentru mine, „existent", capătă acest sens de valid sau existent doar printr-o orientare a mea către el: experimentez lumea în calitate de corelat al trăirii mele subiective. Fiecare trăire subiectivă – fiecare act în care mă orientez spre ceva – este ea însăși conștientizată drept „existând", indiferent dacă ceea ce este vizat în ea există sau nu. Această caracteristică a trăirilor subiective este numită, tehnic, intenționalitate.

Așa arată „fenomenul originar" al fenomenologiei, rezultatul unei prime reflecții radicale asupra experienței și punctul de pornire al aprofundării reflecției fenomenologice. Calea pe care merge fenomenologul în continuare, după detașarea în linii mari a acestui fenomen originar, este investigarea aprofundată a straturilor sale. Stratul pe care îl scoate la iveală reducția e ceea ce se poate numi „prezentul originar". El devine tematic anume în urma reducției fenomenologice,

nefiind perceput în „atitudinea naturală” – atitudinea obișnuită a unei entități orientate spre obiectele lumii sale – ci devine accesibil, în felul în care funcționează *deja* la nivelul oricărei percepții („ștergându-se”, neatrăgând atenția asupra sa) abia prin tipul de reorientare a privirii pe care îl cultivă atitudinea fenomenologică. Astfel, el se arată doar privirii teoretice, interesului teoretic al reducției transcendentale. Însăși aplicarea metodei fenomenologice – reorientarea fenomenologică a atenției dinspre obiectele experienței spre celelalte straturi care operează în experiență – este un act efectuat în prezentul originar; explicarea și justificarea metodei nu e ceva ce trebuie să o preceadă, ci vine din însăși aplicarea, inițial naivă, a acesteia [3, p. 7]. Astfel, pentru Husserl, „abia după reflecție știu despre viața mea transcendentală” [3, p. 7]. Respectiv, metoda însăși ține de sfera prezentului originar și a subiectivității anonime a simplei orientări spre ceva dat.

Examinând acest prezent, observăm că el este conștientizat, dar nu și perceput; analizându-l, îi determinăm straturile și structurile esențiale. Forma fluxului este prezentul originar, în care sunt date toate conținuturile posibile ale actelor noastre intenționale. Acest prezent este un punct median pentru continuumul a ceea ce a fost și a ceea ce urmează să fie – felul în care sunt simțite, nemijlocit, trecutul și viitorul. Orice se constituie pentru noi – orice devine prezent pentru conștiință – se constituie în acest flux. Conținuturile respective sunt date în mai multe moduri – cel al amintirii, al așteptării, al imaginării – dar modul originar este anume cel al percepției care se temporalizează în structurile pe care Husserl le numește impresie, retenție și protenție. Impresia este prezența originară a ceva dat, retenția este menținerea ei în prinsură, realizată fără niciun efort volitiv de amintire, drept „ceva de tocmai a fost”, iar protenția – așteptarea implicită, netematică, a continuării acestei impresii, fie ca ea însăși, fie ca înlocuită de alta. Această structură triadică este forma originară a fluxului temporal. Husserl prezintă acest proces în termenii unei serii de puncte, în care se constituie unități: prin analogie și prin sinteze asociative de coexistență și succesiune – puneri împreună ale datelor fără implicarea activă a eului, în virtutea structurii înseși a fluxului – ele iau forma unor entități individuale concrete, percepute drept „date în ele însele” în acest flux, adică *transcendente*, și nu simplu imanente lui.

Reflecția radicală, pornind de la acest fenomen, este ceea ce Husserl numește *epoche*: faptul de a deveni „observator transcendental al meu însumi în calitate de eu mundan, uman” [3, p. 9] – proces realizat *personal* de către eul fenomenologului

– de către *mine* în calitate de fenomenolog care își ia drept temă de interes propriile trăiri, suspendând interesul obișnuit, orientat spre obiecte. Întorcându-mi privirea asupra fluxului de trăiri în care îmi este dată lumea, dar nu numai ea, ci și *eu însumi ca acest flux de trăiri* care este acolo pentru mine în calitate de observator transcendental – pot observa diferitele moduri de donație, diferite moduri ale apariției, diferitele tipuri de trăiri. Prin acest tip de reflecție se și formează baza de care avem nevoie pentru a face fenomenologie: abținerea de a a considera că lumea sau trăirile „există în mod obiectiv și autonom", explorând ceea ce ne e dat drept lume și felurile multiple în care aceasta ne este dată.

Or, chiar dacă felul *originar* în care ne este dată lumea ca „ea însăși în carne și oase în fața noastră" este percepția prezentă, ea ne e dată drept având un viitor și un trecut. Modul de donație în care o conștientizăm ca atare, moment cu moment, este însă cel de a fi *prezentă*. Fiecare nou element dat își are poziția lui ca prezent, și fiecare element dat în amintire își are și el poziția sa temporală stabilă în raport cu toate celelalte. Ceea ce se constituie ca unitate în flux are această determinație temporală, fiind dat drept identic și drept având aceeași poziție în fluxul temporal, în noi și noi acte de amintire.

Însă impresia originară – care nu face parte din continuumul trecutului – are alt caracter decât ceea ce a fost și ceea ce va să vină. Este un prezent cu orizont protențial-retențional, care, curgând, poartă în sine viitorul și trecutul. Prezentul viu nu este același lucru cu „fluxul conștiinței": e nedeterminat, întunecat și bogat și abia când îl obiectivăm ca atare putem distinge în el timpul lumii de viața conștiinței. Or, faptul că suntem capabili să-l conștientizăm – să-l privim ca unitate – și să trecem de la un lucru la altul, re-trezindu-le, făcându-le din nou „ca și cum prezente pentru noi" este una dintre posibilitățile esențiale ale conștiinței.

Respectiv, lumea ne este dată ca lume a experienței reale și posibile, dată ca atare în însăși experiența subiectivă moment-cu-moment. La fel, este dată și capacitatea de a privi la această viață a „mea" și la trăirile „mele" – îmi întâlnesc aici toate trăirile de tipul apariției perceptuale sau al amintirii, în care ceva îmi este dat drept unitate în multiplicitate. Inclusiv în interiorul acestui flux întâlnesc în calitate de persoane alți oameni, în tipul de trăire pe care Husserl o numește „prezentificare empatică". Celălalt ca persoană nu mi-e dat ca primordial în fluxul meu în același mod în care îmi sunt prezent mie însumi, dar drept cineva căruia îi e dată, în mod

primordial, *aceeași lume* ca și mie. Respectiv, îmi e dat drept comunicând cu mine despre ea, iar referința la celălalt este implicită în orice experiență pe care o am. Tot ce îmi este dat ca fiind în lume îmi e dat în multiplicitatea modurilor de a fi conștient – ale intenționalității – în trăiri și apariții. În același mod mă conștientizez pe mine însumi și pe altul drept conștientizând aceeași lume. Husserl utilizează adesea, în diverse texte, atât inedite, cât și publicate, un dispozitiv metodologic pe care îl numește „reducție la sfera propriului" – o eliminare sistematică a referinței la alteritate din descrierea experienței, pentru a examina felul în care alteritatea însăși apare ca alteritate *în interiorul sferei propriului*.

În această reducție, ajungem la ceea ce considerăm *nucleul fundamental* al oricărei examinări fenomenologice – unul dintre straturile de care nu se poate face abstracție: sfera corporalității originare. Pornind de la corporalitate, ajungem atât la examinarea structurilor perceptuale în care se constituie obiectele spațio-temporale, cât și la intersubiectivitate și limbaj.

2. Trupul propriu ca temei și fundal al percepției

În experiența nemijlocită, îmi sunt dat mie însumi drept *întrupat*. Husserl face sistematic distincție dintre corpul privit ca obiect al naturii, asemănător celorlalte obiecte, cu proprietăți fizice, pe care îl numește *Koerper*, și corpul subiectului simțit „din interior" drept „al lui", pe care îl numește *Leib*. Uzul românesc a consacrat, pentru aceste două concepte, termenii de *corp* și *trup*.

Vom folosi aici drept punct de pornire un manuscris inclus sub nr. 53 în volumul XXXIX din Husserliana, consacrat anume trupului ca organ al donației întrupate a mundanului.

Astfel, în experiența originară a lumii, ea îmi este dată intuitiv ca „prezentă" *leibhaftig* – având caracterul unui corp, „în carne și oase". Corelativ, acest lucru este posibil pentru că și noi înșine suntem „prezenți în mod întrupat" pentru ea. Atât ființele umane, cât și animalele, au acest caracter întrupat – mod întrupat de a fi în lume. Deci, acest tip de entități nu se prezintă drept simple corpuri, de tipul unei mese sau al unei pietre, ci drept „corpuri și suflete" sau „realități care au atât proprietăți strict corporale, cât și psihice". Respectiv, distincția relevantă aici nu este cea dintre „corp" și „suflet / psihic" în calitate de entități autonome, ci cea între „trup" și „corp care nu este trup", „corp neînsuflețit" [4, p. 614].

Felul în care apare în mod perceptual un corp este ca unitate în multiplicitate a unor apariții. De exemplu, în cazul percepției vizuale, corpurile apar de fiecare dată dintr-o perspectivă anume – ne prezintă efectiv o „față" a lor, restul fiind vizat în mod perceptual fără a fi efectiv prezent. În acest sens, ne este dată o multitudine de apariții perceptuale posibile ale aceluiași corp (apariții perceptuale care sunt făcute posibile de mișcarea trupului propriu în jurul lui), iar „corpul însuși" este vizat drept unitate a acestor apariții perceptuale, pe care Husserl le numește *adumbriri*. Astfel, corpurile sunt constituite drept obiecte ale experienței mele subiective, ca sistem de percepții senzoriale posibile ale aceluiași lucru [4, p. 615].

Trupul propriu, în schimb, este experimentat diferit de toate celelalte corpuri, însuflețite sau nu. Trupul propriu e inconfundabil cu oricare dintre acestea – corpuri ale „naturii" sau corpurile celorlalți. În același timp, trupul propriu are și proprietatea stranie de a putea fi privit în calitate de obiect al lumii, căpătând astfel un statut dual asupra căruia vom reveni. Acest obiect atipic – constituit drept trup și corp în același timp – are astfel două seturi de prorpietăți: cele fizice, specifice oricărui obiect natural, și cele „supra-fizice" sau „psihice", cea principală fiind funcționarea sa ca „organ" perceptual și practic al subiectului.

„Stabilitatea" despre care putem vorbi în cazul trupului este similară, în esență, cu cea a lumii: de fiecare dată când conștientizez un corp exterior ca fiind originar în fața mea drept el însuși, împreună cu el este dat și trupul meu, experimentat și el senzorial – dar funcționând în acest sens ca o *bază* sau o *condiție de posibilitate* a percepției: văd cu ochii *acestui* trup, mi-i mișc pentru a mă focusa pe o parte a obiectului care îmi apare sau alta, respectiv am un sistem de mișcări întrupate (kinesteze) cărora le corespund diverse apariții perceptuale. Aceste senzații kinestetice și apariții senzoriale nu sunt și nu pot fi, prin definiție, obiecte ale științelor naturii – care nu au cum să știe nimic despre ele.

Unul dintre obiectele constituite pentru noi ca fiind „în lume" este trupul celuilalt, care este experimentat direct *în calitate de corp*. Diferența fundamentală este că, primordial, trupul propriu este experimentat ca „organ" și „sediu" al sinelui, pe care îl pot mișca în mod kinestetic pentru a mă apropia sau distanța de obiectele care-mi apar, pentru a apuca o unealtă sau o bucată de mâncare. Însă nu pot mișca în mod kinestetic trupul celuilalt și, respectiv, nu-l experimentez în mod originar drept trup.

Cu toate acestea, el este aprehendat drept trup, drept organ al unui alt eu, care își are sediul în *celălalt* trup și, în această experiență, numită de Husserl în *Meditațiile carteziene* „apercepție analogizantă", celălalt este dat pentru mine ca fiind acolo *în persoană*: corpul său, prezent direct perceptual pentru mine ca și orice alt corp fizic, este aperceput drept trup similar cu al meu, în care celălalt „locuiește" în același mod în care locuiesc și eu – percepând lumea, care nu mai este, în acest caz, pur și simplu lumea experienței mele, ci o lume comună pentru noi amândoi, cu referire la care ne putem pune de acord. Atât eu, cât și celălalt ne înțelegem reciproc experiențele comparându-le cu ale noastre, proiectându-le pe ale noastre (cu care suntem familiari în mod intim) în celălalt ca formă de empatie (termenul husserlian *Einfuehlung* ar putea fi tradus și ca „intropatie", formă preferată de unii autori pentru a evita conotațiile strict afective cu care a început să fie asociat termenul empatie). Respectiv, *eu* percep în același mod în care percepe *celălalt* și înțeleg ce i se prezintă lui. În această comunitate, se constituie intersubiectiv „corpurile" drept experimentabile ca aceleași pentru mine și pentru altul. Respectiv, trupul însuși poate fi privit ca obiect existent intersubiectiv – ca ceva accesibil, în calitate de corp, și celuilalt, deci „obiectiv".

Însă ceea ce îmi este dat în mod primordial, experiențial, chiar dacă e obiectual și identificabil pentru mine, nu este și „existent obiectiv". În sfera primordială, nu mă determin ca om care este „în mod obiectiv" într-o lume împărtășită. În calitate de trup viu care experimentează lumea în subiectivitatea sa anonimă, nu am contact cu „obiectivitatea", care presupune deja o comunitate intersubiectivă ce-și experimentează în comun lumea – deci un orizont experiențial comun cu al altor subiecți [4, p. 625].

În comunitate cu alții, trupul meu capătă sensul de „ceea ce alții iau drept trup obiectual pe care îl experimentează fără să aibă acces primordial la el ca trup" – ceea ce le e dat drept altul decât ei. Pentru a ajunge la felul în care este resimțită corporalitatea în sfera primordială a experienței de sine, Husserl propune să facem temporar abstracție de alteritate [4, p. 626].

Or, eul ca subiect întrupat se obiectivează doar în intersubiectivitate – pentru că însuși sensul obiectivității presupune accesul potențial al altora la ceea ce e considerat „existent obiectiv". Astfel, experiența primordială a trupului propriu fundează orice experiență obiectivă: doar eu am intuiția originară a trupului ca

organ – care e presupoziția pentru orice experiență a alterității / obiectivității. Deci, prin definiție, experiența care stă la baza obiectivității ca atare – condiția de posibilitate a obiectivității – este ea însăși non-obiectivă [4, p. 626-627].

Însăși ideea de existență obiectivă a ceva trimite înapoi la o subiectivitate întrupată, non-obiectivă, care trăiește, acționează și gândește în calitate de trup și care are în comun lumea cu alte subiectivități, alături de care formează o comunitate a unor „împreună-subiecți". Astfel, eul ca subiectivitate este „purtătorul" întregii lumi pe care o poziționează drept existentă – care îi apare în experiența originară și se constituie ca atare acolo.

Or, pentru o clarificare fenomenologică a felului în care se constituie obiectivitatea în genere, este necesară o examinare a felului în care trupul propriu ajunge capabil de a fi dat ca obiect.

3. Constituirea și obiectivarea trupului propriu ca bază pentru intersubiectivitate și prezența lumii obiectivate

Clarificarea intersubiectivității – care este precondiția atât pentru obiectivitate, cât și pentru limbaj ca atare – presupune clarificarea felului în care se constituie corporalitatea proprie, deoarece a percepe în corpul dat experiențial al celuilalt un trup presupune detașarea acestor două straturi – corp și trup – în trupul originar propriu, care ajunge să fie constituit drept corp fizic aflat în lume. Abia astfel devine posibilă „apercepția analogizantă" în cadrul căreia percep, în celălalt, un corp-trup similar cu al meu, aflat și el în lume, care are aceleași funcții și aceleași moduri de a se raporta la ea ca și mine. Vom urmări, în continuare, analizele husserliene consacrate corporalității proprii, prezentate în volumele XIV-XV din Husserliana.

Astfel, unul dintre modurile în care îmi conștientizez propriul trup este ca stând pe loc sau mișcându-se, în kinesteze corelate cu mișcarea. În acest strat al experienței de sine, trupul este dat ca „posibilitate de a mă mișca", iar statul pe loc apare drept primar din punct de vedere constitutiv în raport cu mișcarea: a fi capabil să mă mișc, să-mi asum o mișcare, presupune capacitatea de a-mi asuma o poziție și a fi conștient de posibilitatea de a o părăsi. În această mișcare a trupului, în corelație cu stratul kinestezelor, se profilează lumea lucrurilor, constituite – în asociere cu kinestezele – drept apropiate sau îndepărtate de mine, schimbându-și modul în care apar în funcție de apropierea sau îndepărtarea mea de ele, și

conștientizate drept „unități stabile” în cursul experienței pe care o fac cu ele. Nucleul acestui mediu este format de „sfera apropierii” – lucrurile pe care pot să le ating și să le examinez îndeaproape.

Anume trupul este cel care face posibilă apariția perceptuală a obiectelor – sinteza diferitor părți ale lor, care îmi apar în mod perceptual. Trupul este dat, în acest sens, ca „organ total al percepției”, care poate fi el însuși perceput, iar fiind perceput devine obiectual pentru mine. După cum remarcă Husserl, „Perceperea a tot ce este real și, în reducție la ceea ce e perceput în sens propriu, e raportată înapoi la perceperea trupului meu; experiența redusă a naturii trimite și ea înapoi la trupul meu, care este dat perceptual el însuși drept «lucru» – dar și drept încă ceva” [5, p. 268].

O distincție esențială între felul în care sunt experimentate optic și tactil alte obiecte și felul în care e experimentat în acest fel trupul ține de însăși apariția perspectivală – care, în cazul obiectelor, este făcută posibilă tot de trup. Mișcarea trupului este cea care asigură diverse perspective vizuale asupra obiectelor; în măsura în care părțile trupului îmi sunt date vizual în mod originar, ele îmi sunt date tot perspectival, analog oricărui alt obiect (îmi pot apropia sau depărta mâna, pentru a o vedea din diverse perspective). Însă trupul ca întreg este doar parțial constituit vizual. Există zone ale trupului propriu pe care nu am cum să le văd. Și, în cazul în care vorbim despre trup ca întreg, nu îl pot constitui drept obiect vizibil separat de mine: nu mă pot roti în jurul lui ca să-l văd mai bine (a folosi o oglindă sau o fotografie înseamnă o experimentare indirectă a stratului corporal al trupului, nu percepție intuitivă nemijlocită). Nu pot lua, în mod originar, distanță de trupul propriu, așa cum pot lua distanță în raport cu obiectele care îmi sunt date drept raportate la el. Spre deosebire de acest strat al percepției vizuale, suprafața trupului este continuu sensibilă tactil.

Trupul ca întreg este experimentat într-un mod dual, care nu este specific niciunui alt obiect spațial. În măsura în care, întrupat fiind, am de a face cu obiecte, în funcționarea mea perceptuală mă mișc în spațiu și conștientizez această mișcare în calitate de schimbare a locului, fenomen care stă la baza constituirii spațiului în calitate de sistem de locuri. Acest tip de mișcare este analog cu orice mișcare observabilă a unui obiect spațial: atunci când îmi observ mâna mișcându-se pentru a apuca o ceașcă, ea se mișcă asemeni oricărui corp fizical. În același timp, atât

mișcarea părților trupului, cât și a trupului ca întreg, în calitate de organ perceptual, îmi este dată în senzații kinestetice, care nu au caracterul mișcării în spațiu: senzația mișcării mâinii spre un obiect sau a picioarelor atunci când merg nu se deplasează ea însăși într-un spațiu obiectivat. Este vorba de diferența dintre ceea ce îmi este dat, ca „experiență corporală" în experiența de sine sau în experiența exterioară. Atât faptul de a mă mișca, cât și cel de a sta pe loc pot fi privite dual, atât în calitate de trăiri corporale, cât și ca obiectualizări ale trupului, care îl constituie drept obiect spațial, analog altor obiecte spațiale.

Trupul corporal devine astfel, în termenii lui Husserl, „punctul zero" în sistemul de orientări ce constituie spațiul. Lumea spațială, în care obiectele își au locurile lor, se constituie în raport cu trupul – drept apropiate sau îndepărtate, în funcție de tipul de apariție vizuală pe care îl au și de posibilitatea corelativă de a le atinge / manipula. Trupul însuși, ca punct zero în acest sistem de coordonate – ca ceea de ce nu mă pot îndepărta sau apropia, pentru că însăși posibilitatea de a mă apropia sau îndepărta de ceva depinde de faptul întrupării mele – nu este dat originar ca obiect spațial cu o întindere anume, ci ajunge să fie constituit în acest mod, în calitate de *res extensa*, printr-o obiectivare de sine, în care îmi percep trupul drept corp analog cu cele ale lumii. În ultimă instanță, constituirea lui drept corp „obiectiv" este posibilă abia pe fundalul intersubiectivității, însă acest lucru este prefigurat în funcționarea kinestetică și senzorială întrupată.

4. Constituirea tactilă a trupului corporal

În funcționarea tactilă, trupul se comportă din nou ca un obiect atipic. După cum remarcă Husserl [5, p. 295], trupul este constituit într-un sistem dublu de kinesteze. Unul dintre ele este format de kinestezele care îmi dau corpul drept corp analog corpurilor exterioare. Atunci când îmi ating mâna stângă cu degetele mâinii drepte, mâna stângă îmi este prezentată drept având o anumită temperatură, textură, moliciune – în felul în care mi-ar fi prezentat orice alt obiect fizical atunci când mi-aș mișca degetele pe suprafața lui. În afară de aceasta, avem însă un al doilea sistem de kinesteze, care nu sunt legate doar de ceea ce apare drept obiectivat în cadrul lor. De exemplu, mâna care atinge este ea însăși simțită ca atinsă în timp ce o atinge pe cealaltă. Ea ne apare și senzorial, nu doar kinestetic, prin intermediul mâinii obiectivate în atingere.

În afară de datele care îi prezintă obiecte, trupul are în fiecare moment, pe suprafața sa luată ca întreg, date tactile. Este ceea ce Husserl numește câmpul tactil al trupului, în care datele senzoriale tactile sunt localizate, fără ca această localizare să fie una în termenii spațiului exterior: o localizare *în câmpul tactil*, nu o poziție spațială în *lumea obiectelor*.

Kinestetic, trupul este dat ca unitate a tuturor membrelor sale, ca un trup unic în care fiecare membru își are kinestezele proprii; însă acest sistem al kinestezelor se află în unitate cu câmpul tactil, apar în mod originar împreună, corelativ. Datorită funcției prezentative a acestor date – faptul că în datele senzoriale aprehendăm obiecte – ele însele se constituie drept părți delimitate ale unei extensii obiective. Avem, astfel, dată în mod obiectual, „una și aceeași suprafață" a trupului ca entitate identificabilă.

Trupul se constituie în mod originar drept obiect simțit în câmpul tactil – o teză practic identică celei formulate de E. Condillac în *Tratatul despre senzații* [6, p. 85-90]. În termeni husserlieni, în fiecare atingere de sine a trupului, sunt prezente două fluxuri kinestetice și două momente tactile, corelate cu ele, care sunt experimentate drept diferite, dar aduse în contact prin kinesteze. Acest proces este unul specific anume trupului și niciunui alt obiect al lumii: posibilitatea ca două date diferite – care își sunt reciproc exterioare, precum senzația de pe vârfurile degetelor și cea de pe mâna atinsă – să se suprapună fără să se amestece, rămânând distincte, însă cu posibilitatea de a ne muta atenția de la una la alta. În acest sens, datele distincte ca localizare intră în contact una cu cealaltă, se ating, se suprapun, dar fără a deveni una și aceeași. Acest proces nu are niciun analog în percepția vizuală – petele de culoare din câmpul vizual, atunci când se suprapun, se acoperă una pe cealaltă. Însă datele tactile intră în contact prin procesele kinestetice în care trupul se constituie în mod originar, tactil, drept ceea ce se atinge pe sine. Această intrare în contact a datelor tactile este ulterior obiectivată ca intrare în contact a membrelor corpului. În atingerea ce experimentează un membru al corpului, prezentându-l în conținutul său senzorial corelativ cu un șir de kinesteze, sunt prezentate momente exterioare ale câmpului tactil, însă ele sunt sintetizate, puse împreună. Paralel, ele sunt asociate cu cealaltă serie de date tactile, localizate în mâna care atinge, și ele parte a câmpului tactil. Prin această suprapunere fără a se confunda, trupul se constituie ca atingându-se, ca acea

entitate care are posibilitatea de a se atinge pe sine și a se simți atingându-se, proces pe care, obiectivându-l, îl concepem drept intrare în contact spațial al membrelor corpului, chiar dacă în experiența originară nu este vorba de contact spațial între două corpuri fizicale, ci de intrarea în contact a două șiruri de senzații localizabile în poziții diferite în câmpul tactil. O remarcă metodologică importantă în acest sens a lui Husserl este că nu trebuie să presupunem că ceea ce găsim ca deja obiectivat se constituie în primă instanță drept ceva obiectivat.

Chiar dacă este constituită obiectual, suprafața trupului nu este dată pur și simplu ca un corp de tipul corpurilor exterioare. Fiecare membru e dat în unitate asociativă cu câmpul tactil în întregimea lui. Inclusiv mâna care atinge, cu senzațiile ei, este dată ca aparținând acestei suprafețe. Respectiv, avem posibilitatea de a împărți câmpul întreg al senzațiilor, prin localizare, în membre ale trupului corporal, pe care, atunci când le obiectivăm complet, le luăm drept membre ale corpului anatomic. În localizare, datele senzoriale sunt gândite ca localizându-se, fiecare, într-o parte definită a corpului: atenția este orientată în mod special spre ele, tematizându-le drept obiecte. În schimb, în trăirea însăși a atingerii, le trăim în calitate de date duale, fiecare cu extensia ei, suprapunându-se, în contact una cu alta.

Astfel, privind lucrurile fenomenologic, organele se constituie, pe de o parte, prin faptul de a fi atinse și, pe de altă parte, ca având posibilitatea de a atinge, trăită kinestetic. Trupul este dat – și în calitate de trup, și în stratul său corporal – în mod originar în experiența tactilă, într-o corelație dintre organul atins și cel atingător, cu posibilitatea ca, printr-o operație atențională, atingătorul să fie luat drept atins. Deci, o posibilitate dublă de a localiza senzațiile: când pe suprafața organului atingător (atunci când ele sunt privite ca prezentându-ne organul atins – a simți textura unei palme cu degetele celeilalte), când pe suprafața celui atingător (însăși senzația atingerii, localizată în vârfurile degetelor mâinii care atinge). Astfel, în constituția sa originară, trupul nu este dat doar ca un câmp al senzațiilor tactile, al posibilității de a fi atins, ci ca având posibilitatea de a (se) atinge, ca ansamblu de membre cu kinestezele lor.

În plus, după cum remarcă Husserl și după cum putem atesta experiențial, atingerea este coprezentă în cadrul oricărei experiențe senzoriale, inclusiv vizuală. De fiecare dată când ceva e prezent senzorial pentru noi, acolo e și trupul nostru, originar constituit haptic. Pe lângă tipul de mișcare în spațiu pe care îl are în comun

cu alte corpuri, trupul este dat și ca fiind împingând sau împins de alte obiecte în mișcare. Ca organul cu ajutorul căruia pot da la o parte alte lucruri. Cu toate acestea,chiar dacă pot să-mi dau la parte o parte a corpului utilizând altă parte a corpului (să-mi ridic cu mâinile piciorul amorțit) nu pot să-mi dau la o parte trupul ca întreg, pot doar să mă mișc într-o parte sau în alta [5, p. 299].

În capacitatea sa de a se raporta la obiecte, trupul poate să folosească unelte. Însă acestea nu sunt resimțite ca un nou organ sau un nou membru, întrucât nu prilejuiesc kinesteze proprii. Ele apar drept similare cu organele doar dintr-o perspectivă exterioară, care neglijează kinestezele. Putem vorbi despre ele ca „extensie" a unui organism doar atunci când organismul e privit în calitate de corp; însă, din perspectiva trupului, avem de a face doar cu atingere sau împingere mediată de unelte (sau de proteze) [5, p. 299].

Dată fiind distincția, la atâtea niveluri, între trupul propriu și corpurile lumii, putem afirma, de rând cu Husserl, că „Lumea constituită primordial *nu este omogenă*, în măsura în care ea constă din trupul propriu și din lumea exterioară" [5, pp. 299-300]. Potențiala omogenitate a lumii afectează trupul – îl face parte a „sistemului lucrurilor" – numai în măsura în care acesta este constituit ca *res extensa*, deci ca fiind de aceeași natură cu lucrurile; însă, în măsura în care e organ al eului, constituit ca inseparabil de el, este neomogen cu alte corpuri. Aceasta nu este o proprietate întâmplătoare: „doar prin funcționarea trupului ca organ se pot constitui corpurile exterioare ca fiind spațiale, cu proprietăți corporale, și trupul se poate constitui el însuși drept corp" [5, p. 300]. În acest mod Husserl își justifică idealismul transcendental: deoarece lucrurile nu sunt experimentabile în absența trupului – se constituie împreună cu trupul în stratul său de corp – „o lume a simplei naturi, o lume fără entități animalice este de negândit" [5, p. 300].

Atingerea a ceva presupune atât stratul kinestezelor, cât și posibilitatea mișcării „obiective" în spațiu, în care trupul, vizual, se mișcă asemeni altor lucruri. Experimentez tactil-kinestetic degetele mișcându-se în spațiu pentru a atinge tastele calculatorului pentru a scrie; pot, în același timp, să percep mișcarea mâinii ținând cealaltă mână pe ea sau privind-o. Atingerea presupune posibilitatea de a intra în contact spațial cu obiectul ei: „orice acțiune kinestetică în contact, orice atingere a unui lucru este experimentată ca mișcare interioară a unui membru care, atingând, intră în contact cu lucrul" [5, p. 301].

Chiar dacă trupul este experimentabil pe toată suprafața sa – este apt de a se atinge – avem de a face, experiențial, numai cu atingerea unei părți a trupului cu altă parte a trupului. Trupul ca organ total nu se poate atinge pe sine însuși în totalitatea sa. Astfel, el ne este prezentat ca organ total doar printr-o sinteză în care este constituit drept identic, drept un trup unic, raportat la diverse combinații de senzații ale atingerii de sine.

În sistemul tactil, se constituie o kinesteză globală, care se raportează la sistemul total al posibilităților kinestetice – forma suprafeței trupului, relieful suprafeței, care se compune din elementele acestei suprafețe. Calitățile perceptuale ale trupului corporal sunt diferite de donația perceptuală a senzației contactului, simțite în fiecare punct al trupului care intră în contact cu ceva. Câmpul de senzații tactile apare drept localizat pe suprafața corporală, spațială, a trupului constituit, suprapunându-se cu această suprafață. Aceleași date senzoriale tactile pot fi experimentate drept „aparținând" fie organului atingător (în sensul de localizate pe acesta) fie organului atins. Dacă, de exemplu, îmi mișc degetele pe frunte, pot localiza această senzație fie în degete, ca mod în care devin conștient de suprafața frunții, fie pe frunte, în calitate de senzație de contact din partea degetelor. Însă trupul ca întreg nu se poate atinge pe sine ca întreg – nu poate intra în contact cu sine ca întreg. Se poate constitui drept *res extensa* doar prin împărțirea sa în organe și prin contactul dintre organe – dintre părțile trupului – când două date ale aceluiași câmp se suprapun, intrând în contact, deși sunt separate în continuitatea localizărilor câmpului.

Experiența tactilă a trupului meu rămâne ca atare continuu în joc, fără să fie nevoie să mă ating pentru a fi conștient de mine ca trup care simte. Trupul e mereu acolo pentru mine, în mod perceptual, chiar și atunci când fac abstracție de experiența vizuală. Câmpul tactil, în conștientizarea lui continuă, aprezintă posibilitatea atingerii. Sistemul kinestetic este și el conștientizat în mod originar. Astfel, contactul și situarea kinestetică a trupului meu îl aprezintă continuu drept prezent în mod tactil. Această prezentare tactilă a trupului meu, unită cu prezentarea minimă tactilă a contactelor cu lucrurile exterioare (implicită ca posibilitate inclusiv în vedere) este un moment al experienței originare a lumii și îi aparține în fiecare clipă în care avem de a face cu experimentarea unei lumi [5, p. 304].

5. Trupul și atingerea activă. Constituirea lumii „reale”

Experiența tactilă originar constitutivă este atingerea activă. În cadrul ei, pot să ating continuu suprafața unui obiect, apoi să mă opresc, conștientizându-i proprietățile, sau să continui mișcarea. Respectiv, pot să trec la perceperea activă a lucrului, printr-o simplă reorientare a atenției, atât timp cât rămân în contact cu ceva. Ceea ce e dat în atingerea activă diferă de simpla senzație a contactului, prin faptul că e aperceput drept proprietate a unui obiect „fizical” prezent mie în mod perceptual. A rămâne nemișcat în timp ce mă aflu în contact cu altceva nu înseamnă a nu fi activ; însăși reorientarea atenției spre contactul dintre trupul meu și obiectul atins este deja o atitudine activă.

Atingerea activă ne oferă, în acest sens, un orizont activ de posibilități de acțiune, apercepere pasivă, asociere a datelor senzoriale ale contactului în temporalizarea lor. Faptul de a fi afectat tactil, devenind atent la senzațiile de contact, apare deja ca o orientare conștient intențională a eului, distinctă de fundalul pasiv, inconștient, non-treaz al desfășurării continui a vieții. Astfel, în măsura în care un contact cu un lucru mă afectează, trec la modul raportării active la el. Devenind conștient de scaunul pe care stau așezat, nu am o simplă atingere, ci o percepție tactilă activă – un contact tactil în care ating ceva localizat în afara trupului meu. Percepția activă este cea care le dă obiectelor percepute sensul de „existente”, spre deosebire de simpla percepere nediferențiată a fundalului, care nu poziționează nimic în calitate de existent.

Astfel, după cum afirmă Husserl, odată constituit, trupul este mereu prezent perceptual și perceput, atât prin stratul senzațiilor tactile, localizate pe suprafața lui, cât și prin kinestezele ce aparțin membrelor ca organe – două straturi care se aprezintă reciproc. El este mereu perceput, fie la nivel pur esteziologic (senzațiile tactile prezente) fie și prin atingerea de sine. Or, conform tezei comune a lui Husserl și Condillac, posibilitatea atingerii de sine este fundamentală pentru perceperea trupului ca trup. Stratul esteziologic este constituit pe suprafața corpului, conștientizată ca suprafață abia prin atingerea de sine.

În experiența lumii, am, în mod necesar, ceva prezentat în mod perceptual ca fiind parte a lumii și, în mod corelativ, trupul propriu, care îmi este dat în mod originar. Trupul este aprezentat atât în cazul perceperii tactile, cât și al celei vizuale: lucrurile care apar vizual, perspectival, ca fiind „în apropierea mea” se caracterizează prin

faptul că ele aprezintă imediat posibilitatea de a intra în contact și de a le atinge, lucrul vizual fiind *același* cu cel tactil. În acest sens, putem vorbi despre o anumită prioritate a tactilului în raport cu vizualul, tactilul fiind stratul cel mai intim al trupului cu care învățăm, în copilărie, să corelăm aparițiile vizuale. În măsura în care lucrurile îmi sunt date ca „aproape" sau „departe" în raport cu posibilitatea de a le atinge / a intra în contact cu ele, tot ce e prezent în experiența mea originară trimite înapoi la trupul ce poate intra în contact, aprezentat în orice percepție a lucrurilor sau a lumii.

În lumea spațio-temporală constituită, trupul e mereu aprezentat ca „centru", ca „punct zero" în raport cu care se situează lucrurile. Această distincție radicală dintre „centrul din care percep" și de care nu mă pot detașa, ci „îl iau cu mine", pentru a spune așa, de fiecare dată când mă mișc este omogenizată atunci când trupul este constituit drept corp. Însă, în experiența originară, pot merge în jurul obiectelor, dar nu și în jurul trupului meu; lumea mi se prezintă ca fiind „în fața mea", în fața trupului meu, în orice direcție m-aș întoarce. Nu mă pot apropia sau distanța de propriul trup, așa cum o pot face în raport cu alte obiecte, nu pot să intru în contact cu el, apoi să mă îndepărtez. Trupul meu, spre deosebire de obiectele care își schimbă locul, este mereu „aici", în „punctul zero" pe care nu îl poate părăsi. Spațialitatea *trăită în mod trupesc* se constituie prin trup și kinesteze, la care se raportează lucrurile. *Corpul* e constituit însă ca obiect care se mișcă în spațiu.

În intersubiectivitate – atunci când lumea se constituie drept comună pentru mine și altcineva – îmi aprezint trupul ca ceva „vizibil și pentru alții" așa cum ar fi vizibil orice alt obiect; în fond, inclusiv în percepția mea vizuală proprie, membrele care se mișcă sunt analoge oricărui obiect vizibil în mișcare, de aceeași natură cu obiectele pe care le ating sau le pot apuca. Îmi aprezint, respectiv, drept vizibil trupul *ca întreg*, inclusiv părțile care nu sunt vizibile pentru mine.

Alte fragmente publicate în volumul XIV din Husserliana clarifică raportarea trupului la lucrurile ce apar drept spațiale. Husserl afirmă, pe bună dreptate, că lucrurile ne sunt date ca fiind în relație cu trupul, iar trupul în relație cu sine însuși [7, p. 375]. Ca să pot avea o apariție perceptuală de ordinul atingerii trebuie, pe de o parte, să am senzațiile atingerii, iar trupul să fie dat ca fiind într-o relație *fizică* cu corpurile pe care le atinge; la fel și în cazul vederii, ochii trebuie să ia o poziție și să fie deschiși. Însă ceea ce apare obiectual în această deschidere perceptuală spre lucruri apare drept distinct de trup.

Percepția originară include, astfel, mediul înconjurător ca lume a acțiunii practice – a totalității de lucruri cu care pot intra în contact și pe care le pot manipula. Eu însumi îmi apar în această percepție originară drept subiect al lumii, orientat spre ea, localizat în „punctul zero" al orientării – trupul – ca ceea ce oferă posibilitatea oricărei apariții. În acest sens, posibilitatea de a relaționa intențional cu lumea perceptuală a eului presupune o „relație reală" a obiectelor mele perceptuale cu trupul și o relație acestuia cu el însuși, chiar dacă, la acest nivel, încă nu s-a constituit deplin ideea de „cauzalitate obiectivă" [7, p. 376]. Paradigma acestei relații cauzale este anume *mânuirea* obiectelor, capacitatea de a lua, de exemplu, o piatră pe care o văd pe jos – de a o afecta prin intermediul mișcării trupului meu – conștientizând imediat faptul că această schimbare a poziției ei *se datorează* mișcării mele *reale*, care nu rămâne la nivelul de senzație kinestetică, ci are consecințe și asupra obiectelor constituite drept *altceva* decât trupul meu.

În experiența originară, trupul propriu se prezintă ca un trup al senzațiilor, trup care percepe, organ subiectiv al percepției lucrurilor, centru al mediului înconjurător, care se raportează spațial la alte lucruri și are apariții perceptuale ale lor, ca organ al *praxis*-ului atunci când am de a face cu lucruri pe care le mânuiesc. În intersubiectivitate, apercep trupul altuia ca fiind structurat în același mod cu al meu, ca fiind *pentru el* același tip de obiect care e pentru mine trupul meu – la fel, ca organ al percepției și ca centru al lumii sale – dar care nu e totuși trupul din care percep *eu* și nu trupul pe care îl pot mișca „din interior" în kinesteze. Astfel, poziționându-l pe celălalt drept existent, poziționez și lumea ca perceptibilă pentru ambii, dar orientată altfel pentru celălalt eu. Lucrurile pe care le percep drept *ale mele* când îmi orientez trupul spre ele sunt poziționate drept *aceleași lucruri* cu cele percepute de el; pozițiile spațiale pe care le ocupă trupurile noastre sunt *acolo* pentru ambii, pot fi lăsate în urmă, apoi ocupate din nou. Respectiv, dacă am face schimb de poziții, lucrurile ne-ar apărea *din aceeași perspectivă* din care îi apăreau, până acum, unuia sau altuia.

Concluzionând, trupul este o constantă a experienței, ceea ce o face posibilă în calitate de experiență, menținându-și continuu statutul dual de *organ* al percepției și *lucru real*, analog altor lucruri. Experiența întrupată este cea care stă la baza intersubiectivității și, în consecință, obiectivității. Lumea se constituie drept ceea ce este ea – cu totalitatea de sensuri pe care le capătă pentru noi obiectele – anume *din*

perspectiva trupului, felul în care conștientizăm obiectele experienței fiind continuu raportat la posibilitățile de percepție și de manipulare ale trupului propriu.

II. Tematizarea limbajului în gândirea lui M. Heidegger

În opera lui Martin Heidegger, reflecția asupra limbajului survine în orizontul „întrebării cu privire la Ființă". Întreaga gândire a lui Heidegger este circumscrisă acestei întrebări, care, consideră el, nu a fost pusă explicit în istoria filosofiei occidentale, bazată pe presupoziții neconștientizate până la capăt. Tematizarea altor subiecte, inclusiv a limbajului, apare, deci, ca subordonată – sau ca o formă mascată de a reveni la întrebarea cu privire la ființă: ce înseamnă *a fi?* Din această perspectivă, întrebarea cu privire la ființă și cea cu privire la esența limbajului apar drept indisolubil legate: limbajul este cel care ne arată ființările drept ceea ce ele sunt, limbajul este cel care face posibilă discutarea ființărilor ca ființări și însăși punerea întrebării cu privire la ființă; în el survine deschiderea către ființă a *Dasein*-ului.

Cu toate acestea, nu ar trebui să căutăm „filosofie a limbajului" în opera lui Heidegger – o afirmă el însuși în fiecare dintre textele asupra cărora ne vom opri în studiul de față – și nici „lingvistică heideggeriană", cum sugerează unii autori [8]. Ceea ce găsim în textele filosofului este, în schimb, o reflecție susținută asupra limbajului, desfășurată în dialog continuu cu o serie de moduri anterioare de a-l trata – de la definiția aristotelică a omului ca *zoon logon ekhon*, „vietate ce are limbaj" și „logica" aristotelică privită de Heidegger drept teorie a limbajului apofantic, la discutarea critică a teoriilor lingvistice romantice (Herder, Hamann, Humboldt), cu fenomenologia husserliană și, din ce în ce mai mult, cu poeți favoriți (Hölderlin, Trakl, Rilke etc.). În cele din urmă, într-o serie de eseuri și conferințe, începând cu anii 1950, Heidegger ajunge să dezvolte o serie de teze extrem de originale despre limbaj, în răspăr atât cu simțul comun, cât și cu ceea ce am putea numi „filosofie a limbajului" sau „științe ale limbajului", dar asumându-și moștenirea fenomenologică a întoarcerii spre „lucrurile însele" și a tratării lor în termenii dictați de ele.

Or, motivul din care Heidegger refuză, încă din tinerețe, continuarea liniei „filosofiei limbajului" sau integrarea „științelor limbajului" în reflecția sa este următorul: a considera că există „filosofie *a limbajului*" sau „științe *ale limbajului*" înseamnă a accepta limbajul ca „obiect de studiu" care poate fi detașat net de alte asemenea „obiecte" și cercetat în mod izolat. Or, pentru Heidegger, a izola un

domeniu al filosofiei de celelalte este una dintre rețetele sigure ale eșecului gândirii în sarcina ei.

În cele ce urmează, ne propunem să ne oprim asupra a trei momente din reflecția heideggeriană asupra limbajului – cele câteva paragrafe dedicate limbajului din *Ființă și timp* (1927) [9], un curs bazat pe lectura susținută a unei lucrări a lui Herder (1939) [10] și două dintre eseurile / conferințele lui din anii 1950 [11, 12], consacrate explicit limbii, în care apare (și se justifică) formula atât de des citată „Limba vorbește". Insistența asupra tuturor acestor momente este justificată de influența enormă pe care a avut-o și continuă s-o aibă reflecția heideggeriană asupra limbajului în ceea ce a ajuns să se numească „filosofie continentală" [cf. 13, 14].

1. Abordarea limbii în scrierile timpurii: *Ființă și timp*

Scopul pasajelor cu privire la limbaj în *Ființă și timp* este determinat clar de Heidegger însuși. Nu este o cercetare a limbajului „de dragul lui însuși", ci o încercare de a determina „locul ontologic" al limbii/ discursului în „constituția de ființă a *Dasein*-ului" [9, p. 227], pentru a scoate la iveală structura acesteia, în cotidianitatea ei. Rolul analizei limbii este subordonat scopului analiticii existențiale a Daseinului, care, la rândul ei, nu este decât un detur pentru a pune explicit întrebarea cu privire la Ființă. Cu toate acestea, după cum vom vedea, limba are un rol central în raportarea *Dasein*-ului la Ființă, în măsura în care limba apare, originar, drept loc al adevărului – fiind echiprimordială cu înțelegerea și situarea afectivă. În *Ființă și timp*, ce-i drept, Heidegger tratează limba / discursul în termenii fenomenului pe care îl numește „înțelegere". Abia în textele târzii, abordarea limbii capătă autonomie.

Primele remarci din *Ființă și timp* ce ating problematica limbajului reiau, în mare măsură, modul husserlian de a pune problema, prezent, în forma lui cea mai elaborată, în *Experiență și judecată*: orientându-ne spre un lucru pe care încercăm să-l înțelegem, contemplându-l perceptual, îl desemnăm într-un anume mod, fixându-i o trăsătură sau alta; ceea ce înțelegem cu privire la el putem exprima într-o propoziție pe care putem s-o enunțăm chiar pe loc sau s-o reținem, ca un „rezultat" al practicii de cunoaștere [9, p. 84]. Limbajul interpretat fenomenologic ca indicare / trimitere are un rol important în dezvoltarea conceptului de semnificativitate.

Însă prima tratare mai extinsă a limbajului apare în §33, intitulat *Enunțul ca mod derivat al explicitării*. Aici, Heidegger începe să analizeze discursul ca structură

esențială a *Dasein*-ului uman, de rând cu situarea afectivă și înțelegerea. Dezvoltând în fond o idee husserliană, Heidegger interpretează enunțul ca una dintre formele în care se realizează explicitarea a ceva (înțeles) drept ceva (ca având o anumită semnificație, servind unui anume scop, având o determinație anume etc.). Heidegger grupează semnificațiile enunțului în trei categorii de bază:

1. punerea în evidență a unei ființări în modul ei de a fi;

2. predicație (fenomen derivat din primul sens al enunțului) ca punere în evidență a ceva manifest în forma sa determinată;

3. comunicare, adică „fapt-de-a-face-ca-altul-să-vadă-laolaltă-cu-noi ceea ce a fost pus în evidență în modalitatea determinării" [9, p. 213] – împărtășire a felului în care ne raportăm noi la acel ceva, fără ca alții să fie neapărat în preajma acelei ființări.

Sintetizând cele trei sensuri, Heidegger propune următoarea definiție inițială a enunțului: „enunțul este punere în evidență care dă o determinare și comunică" [9, p. 214].

Aparținând de fiecare dată unui *Dasein*, enunțul este întemeiat pe faptul-de-a-fi-în-lume și presupune o „deținere prealabilă" a ceea ce el pune în evidență – un acces la lucrul despre care este vorba în el. Respectiv, „deținerea prealabilă" este posibilă pe baza unei „priviri prealabile" dintr-o perspectivă determinată asupra acelui lucru, o privire prin care se degajă predicatul ce îi e atribuit. În calitate de comunicare, enunțul presupune (și aduce cu sine) și un mod de a concepe ceea ce e prezentat prin intermediul lui. Împotriva ideii de „enunțuri simple", modelate după forma logică a judecății *S este p*, Heidegger afirmă că, originar, enunțurile apar într-un context al unui praxis ancorat în faptul-de-a-fi-în-lume la modul preocupării în raport cu o ființare. În această „imersiune" a *Dasein*-ului în lume, enunțul nu este produs, originar, dintr-o detașare care atribuie unui obiect o proprietate, cum ar fi cazul unei „propoziții teoretice", ci are legătură directă cu „situația vitală" a *Dasein*-ului, cu preocupările sale de moment. Exemplul pe care îl dă Heidegger e că enunțul de forma „Ciocanul este greu" are structura unei propoziții teoretice, în timp ce „Ciocanul (ăsta) e (prea) greu" implică o raportare a *Dasein*-ului la practica sa imediată, făcând posibilă scoaterea în evidență a structurilor pe care încearcă să le degaje autorul în *Ființă și timp* – existențialii.

Fundalul pe care își dezvoltă Heidegger examinarea fenomenologică a enunțului este ceea ce stabilise deja în celebra analiză a ustensilului: modul obișnuit al *Dasein*-ului

de a fi în lume este cel al preocupării imersate față de ceea ce îi apare, față de „ființarea-la-îndemână" înțeleasă în termenii menirii ei funcționale, nu al contemplării teoretice a unor „obiecte" concepute drept suport al unor proprietăți (ceea ce el numește „ființare simplu-prezentă"). Pentru a formula un enunț, se întâmplă întâi o reorientare a privirii de la stratul inițial al ființării-la-îndemână spre ceea ce e simplu-prezent în această ființare, spre „această ființare luată ca obiect despre care voi spune ceva". Apoi acestei ființări, deja obiectivate, i se atribuie – în calitate de ființare-simplu-prezentă – o proprietate, o determinație. Heidegger vorbește, în acest sens, despre un continuum între formele privirii-ambientale care înțelege ceva drept ceva (înțelege o ființare în termenii felului *Dasein*-ului de a fi afectat de ea în contextul preocupării) la enunțul strict teoretic, luat drept expresie a ceea ce înțelege privirea considerativă, teoretizantă, care ia în seamă ființarea doar ca simplu obiect dotat cu proprietăți. Formele intermediare, de tipul descrierii sau relatării, notării „faptelor" etc. nu trebuie încă asimilate enunțului teoretic, detașat de alte preocupări decât cunoașterea, fiind încă imersate în praxisul cotidian și comunicativ al *Dasein*-ului.

Enunțul este și el o ființare ce poate fi întâlnită intramundan, așa că poate fi interpretat și el ca simplă-prezență împreună a unor cuvinte, așa cum s-a și întâmplat, după Heidegger, în filosofia și logica tradițională. Chiar dacă la Aristotel se întrevede încă perspectiva „funcțională" în faptul că enunțul ne „dezvăluie" ceva, el ajunge să fie interpretat, de exemplu, în termeni de *sinteză* sau *diaireză*. Or, logica tradițională, conform lui Heidegger, pierde din vedere exact stratul originar al enunțului, luând fenomene de tipul copulei ca ceva de la sine înțeles și, respectiv, denaturând relația dintre enunțare și praxisul cotidian, tratându-le ca și cum ar fi două domenii autonome.

În următorul paragraf, *Discursul ca loc-de-deschidere. Limba*, Heidegger extinde analiza de la nivelul enunțului la cel al discursului (*Rede*), conceput ca „articulare a inteligibilității" [9, p. 220]. Ceea ce este articulabil în discurs este *sensul*, iar efectiv articulat – un *ansamblu de semnificații*, care ajung să fie prezentate cu ajutorul cuvintelor. Heidegger accentuează că, originar, nu este vorba de o simplă-prezență-împreună a cuvintelor și semnificațiilor, ca elemente detașabile: o asemenea tratare a limbii ar fi reducționistă și falsificatoare a experienței.

În cuvintele lui Heidegger, „Actul discursiv este articularea sub formă de «semnificații» a inteligibilității faptului-de-a-fi-în-lume, căruia îi aparține faptul-de-

a-fi-laolaltă și care se menține de fiecare dată într-o modalitate determinată a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în spațiul preocupării. Acest fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este unul discursiv, în măsura în care aprobăm, tăgăduim, pretindem, avertizăm, rostim ceva, consultăm pe un altul, intervenim în favoarea cuiva, «producem enunțuri», ca și în măsura în care vorbim sub forma «ținerii unui discurs»" [9, p. 221]. În toate aceste cazuri, vorbim *despre* ceva, pe care îl abordăm dintr-o anumită perspectivă, dar, consideră Heidegger, acest „ceva despre care vorbim" nu trebuie interpretat ca „temă" a unor „determinații", pentru că în acest caz am risca să substituim disertația teoretică vorbirii cotidiene. Respectiv, în fiecare act discursiv – chiar și în întrebări, ordine, expresii ale dorințelor – există „ceva spus", care, iarăși, nu este reductibil la structura temă + determinații.

În această privință, din perspectivă heideggeriană, metaforele obișnuite folosite ca fir călăuzitor în abordarea limbii și a comunicării – expresie, transmitere de informații, transmitere de trăiri – ratează stratul esențial al faptului de a fi *deja* împreună în limbă și prin limbă, în adresarea reciprocă de ordin discursiv. Pentru Heidegger, a vorbi nu înseamnă a face o transfuzie de trăiri dintr-un subiect în altul, ci situare laolaltă într-o înțelegere comună, împărtășită. Ambii interlocutori, vorbind, sunt „afară", în-lume, în preajma lucrurilor despre care vorbesc – pe care și le fac prezente vorbind despre ele.

Constitutivă pentru discurs, afirmă contra-intuitiv Heidegger, e nu doar vorbirea, ci și ascultarea, ancorată și ea în înțelegere, ca mod de a fi deschis pentru spusele altcuiva, care face posibilă apartenența-împreună. În fenomenul ascultării, ne orientăm spre ceea ce ne spune celălalt, „mai precis noi suntem deja din capul locului cu celălalt-în-preajma ființării despre care este vorba în discurs" [9, p. 224]. Aici, Heidegger reia, în termeni proprii, analiza pe care o face Husserl tipului de atenție specific ascultării-cu-înțelegere: ceea ce ne apare atunci când ascultăm nu sunt cuvintele însele sau, cu atât mai mult, contururi sonore, ci direct sensul pe care îl articulează locutorul. Ascultarea funcționează, în acest sens, ca precondiție pentru răspuns, posibil abia datorită înțelegerii prealabile. Această orientare primară spre sens, nu doar spre „sunet ca simplu-prezent", este comună, după Heidegger, ascultării în genere, nu doar celei orientate spre vorbirea cuiva: sunetele ne apar nu drept simple zgomote abstracte, ci de fiecare dată ca sunete „ale ceva", prezentând, pentru noi, o semnificație anume.

La fel de atipic ca și includerea ascultării ca fenomen echiprimordial cu vorbirea, ba chiar servind drept condiție de posibilitate a acesteia, este și faptul că Heidegger privește *tăcerea* drept a treia posibilitate a discursului – la fel de originară ca și vorbirea și ascultarea. Heidegger o abordează ca abținere de la vorbirea potențială, venită din „capacitatea de a avea ceva de spus" [9, p. 225] însoțită de discreție.

Discursul – cu toate momentele lui structurale și sub toate cele trei forme ale sale – este astfel constitutiv pentru *Dasein*, caracterizat ca „fapt-de-a-sălășlui-în de tip discursiv" [9, p. 225]. Heidegger citează aici aprobativ definiția grecească a omului ca *zoon logon ekhon*, cu singura diferență că îl abordează nu ca ființare ce are emisie vocală, ci ca una care descoperă în discurs ceea ce îi apare.

Concluzionând acest paragraf, Heidegger proiectează „o eliberare a gramaticii de logică" – logică al cărei aparat categorial impune gândirii abordarea ființării drept simplă-prezență – pentru a putea descrie „formele fundamentale ale unei posibile articulări a inteligibilului ca atare la nivelul semnificațiilor" [9, p. 226]. O altă sarcină radicală este și de a ne întreba cu privire la felul de a fi specific limbii, proiectând, în acest sens, o renunțare la „filosofia limbii", care, conform lui, nu contribuie cu nimic la punerea clară a acestor întrebări.

Heidegger revine la tematizarea limbajului într-un moment decisiv al analiticii existențiale, în §44, intitulat *Dasein, stare de deschidere și adevăr*. Aici, adevărul este prezentat ca „stare de deschidere a *Dasein*-ului, căreia îi aparține starea de des-coperire a ființării intramundane" [9, p. 297) la modul preocupării. În mare măsură, proiectul lui Heidegger în acest paragraf este de a arăta substratul fenomenologic al conceperii adevărului ca acord. *Dasein*-ul, des-coperind ființarea – făcându-și-o accesibilă în ceea ce este ea – se exprimă cu privire la ceea ce a des-coperit: „Enunțul comunică ființarea în maniera în care ea a fost des-coperită. *Dasein*-ul care percepe comunicarea se aduce pe sine – prin această percepere – în ființa des-coperitoare raportată la ființarea discutată. [...] Această stare de des-coperire este păstrată în ceea ce a fost exprimat prin vorbire. Ceea ce a fost astfel exprimat devine, așa zicând, o ființare-la-îndemână intramundană care poate fi preluată și spusă mai departe" [9, p. 298] – fenomen care stă la baza a ceea ce Heidegger numește *flecăreală* sau *vorbărie* (*Gerede*), fenomen analizat în §35 din *Ființă și timp*. Dacă discursul des-coperitor este ancorat într-o „experiență organică" a ființării, el poate fi repetat „din auzite" de cineva care nu a avut acces originar la ea. În fond, chiar dacă „prin tendința ființei ei,

comunicarea are drept scop de a-l face părtaș pe cel care ascultă – cu ființa deschisă – la lucrul despre care se vorbește în discurs” [9, p. 229].

Or, discursul poate fi înțeles – și, de obicei, așa și se întâmplă – fără transpunere în experiența originară a celuilalt. Se ascultă „doar ceea ce este spus ca atare”, orientare care și reprezintă predispoziția noastră obișnuită în ceea ce ține de ascultare și înțelegere: „schimbul reciproc de cuvinte” și „preocuparea pentru ceea ce este spus” [9, p. 229]. În acest mod se pierde contactul originar cu ființarea despre care e vorba. Simplul fapt că ceva a fost spus devine un fel de garant al autenticității și autorității, care facilitează transmiterea mai departe a celor spuse. Pentru cel care flecărește, a încetat să conteze „relația primordială de ființă cu ființarea despre care se vorbește” [9, p. 229], deoarece flecăreala îi oferă posibilitatea de a „înțelege totul” fără a zăbovi asupra lucrurilor, îi pune la dispoziție înțelegerea „medie”, cotidiană, care „circulă” de la unul la altul și formează contextul în funcție de care aceștia judecă lucrurile. Or, după Heidegger, noi suntem *deja* imersați în flecăreală. Flecăreala e unul dintre modurile *firești* de a fi ale *Dasein*-ului în cotidianitatea sa medie. Cu toate acestea, Heidegger nu se abține de la remarci sarcastice în raport cu ea și cu forma ei scrisă, „maculatura” sau „scribăria”, reprezentată cu prisosință în jurnalism – dar și în scrierea academică, în care este extrem de greu să distingi ceea ce își are sursa într-o experiență originară a înțelegerii și ceea ce vine „la mâna a doua” dintr-o simplă reformulare a cuvintelor citite.

Diferite aspecte ale analizei din *Ființă și timp* sunt reluate și în alte texte heideggeriene, adesea schimbând accentele și aprofundând.

2. *Despre esența limbajului*: depășirea cadrului filosofiei clasice

Seminarul *Despre esența limbajului*, ținut de Heidegger în 1939, este consacrat lecturii *Tratatului despre originea limbajului* (1772) al filosofului german Johann Gottfried Herder. Tipic pentru seminarele sale, Heidegger alege un gânditor – de cele mai multe ori, un singur text al unui gânditor – oferindu-și propria reinterpretare a textului adus în discuție. De cele mai multe ori, textul constituie doar un pretext pentru desfășurarea gândirii lui Heidegger însuși – în cazul seminarului respectiv, pentru o *destrucție* deloc lipsită de generozitate interpretativă a teoriei limbajului propuse de Herder, extrem de influentă în mod explicit la vremea ei și, în subteran, și azi. Heidegger arată o serie de presupoziții ale

acesteia, prefigurând, în majoritatea comentariilor care nu sunt simple exegeze, ideile despre limbaj pe care le propune în textele publicate în anii 1950. Polemica împotriva lui Herder este, de fapt, o polemică împotriva obiectivării limbajului, împotriva luării lui ca ceva „deja dat", „deja acolo", așa cum o face, în mod obișnuit, atât „filosofia limbajului", cât și „științele limbajului", cu care Heidegger afirmă că nu are nicio tangență [10, p. 45) și împotriva presupozițiilor lor obișnuite – insistența asupra limbajului ca expresie verbală a unui proces „interior".

Textul a fost publicat sub titlul *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprach und die Wesung des Wortes zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*, în 1999, și include două părți. Prima dintre acestea este o serie de remarci și note asistematice, dar numerotate ale lui Heidegger, folosite probabil ca bază pentru textul improvizat prezentat studenților. Este destul de atipic, dat fiind că, în majoritatea cazurilor, Heidegger prefera să-și citească textele scrise cursiv. Dat fiind că sunt note asistematice, la prima vedere pare să fie destul de dificilă reconstituirea unui „fir" unic al gândirii lui Heidegger din aceste fragmente – unele teme sunt abandonate, la altele se revine iar și iar, din perspective multiple, dar fără a fi clar ce se aduce nou de fiecare dată. Or, a doua parte a volumului include procesele-verbale ale celor 11 întâlniri de seminar: în tradiția universităților germane, studenții făceau, prin rotație, un rezumat al celor discutate la fiecare seminar, pe care în puneau în circulație în mediul lor. Aceste rezumate, deși nu reprezintă textul scris de Heidegger însuși și probabil nu ar fi fost niciodată asumate de el, au avantajul de a prezenta o *desfășurare* a unei idei pe care o putem, ulterior, recunoaște în notele publicate în prima parte.

Punctul focal al seminarului lui Heidegger este tensiunea dintre conceptul de *esență* și cel de *origine*, într-o încercare de a le interpreta pe fiecare în termenii celeilalte. În acest sens, întrebarea „cum apare limbajul?" și „ce este limbajul?" aruncă lumină una asupra celeilalte, indiferent dacă este posibil să răspundem la vreuna din ele în urma investigației. Rolul central al întrebării cu privire la limbaj este asigurat de dubla deschidere pe care o oferă ea. Pe de o parte, limbajul este, în tradiția filosofică occidentală, determinația esențială a omului, și putem dirija investigația în direcția „ce ne spune despre om faptul că el este o ființă vie care vorbește". Aceasta este, în mare măsură, calea pe care merge Herder și, după el (și datorită lui), lingvistica și filosofia limbajului în linie romantică. Să ne amintim, în

plus, că anume aceasta era calea investigativă urmată de Heidegger în *Ființă și timp*: cercetarea fenomenologică a discursului avea drept scop (intermediar) scoaterea în evidență a structurilor *Dasein*-ului uman. Or, în 1939, Heidegger evită calea pe care a mers în *Ființă și timp*. De cealaltă parte, după cum arată el, limbajul este cel care asigură relația omului cu ființarea ca ființare, cel care îi dezvăluie omului ființarea *drept* ființare. Și, prin examinarea limbajului, poate fi pusă explicit – și direct – întrebarea cu privire la ființă. Această a doua cale este cea sugerată de Heidegger în 1939, dar, iarăși, după un detur printre aporiile pe care le generează prima. Și Herder îi oferă materialul necesar pentru acest detur, în logica *destrucției* – a investigației privind originea unui mod de a vedea pe care îl consideră deficitar, în scopul de a face posibilă abandonarea lui și, respectiv, a consecințelor lui nerecunoscute.

Aspectul central al viziunii lui Herder asupra căruia se oprește Heidegger este un dublu echivoc: pe de o parte, limbajul este ancorat în caracterul *animal* al omului, pe de altă parte anume prin limbaj omul își capătă diferența specifică. Un alt echivoc este cel dintre *gândire* și *spunere*, ambele interpretate ca *logos*, și pe care Herder le privește ca fiind ancorate în unul și același fenomen, cel al „mărcii" sau „cuvântului interior" care fixează obiectele ce ne apar – instabile și schimbătoare în esența lor – permițând conceptualizarea lor drept „identice cu sine". Or, anume capacitatea de a vedea lucrurile drept identice este cea care îi permite omului să *reflecteze* – să se vadă pe sine drept cel care vede lucrurile. În plus, Herder accentuează rolul *ascultării* ca definitorie pentru limbaj, remarcile sale în această privință permițându-i lui Heidegger să aprofundeze ceea ce spunea despre ascultare în *Ființă și timp*. Heidegger citește cu fascinație și atenție, ba chiar cu generozitate, reflecțiile lui Herder, încercând de fiecare dată să meargă *dincolo* de ele, identificând probleme, limitări sau falsificări ale fenomenelor și prefigurând un mod de a gândi limbajul pe care îl exemplifică magistral în lucrările târzii.

Necesitatea unei reflecții asupra *esenței* limbii este impusă, afirmă Heidegger în fragmentele care au stat la baza primei întâlniri de seminar, de pluralitatea fenomenelor numite cu acest termen:

„Limba ca obiect simplu-prezent
Limba ca unealtă
Limba ca domeniu al muncii
Limba ca fenomen al vieții

*

Limba ca dominare a lumii prin utilizarea cuvintelor [...]

*

Limba ca vorbire / proces

Limba ca istorie, *istorie care s-a întâmplat*

Vorbirea dintr-o limbă tradițional și înapoi în ea" [10, p. 27].

La acestea, Heidegger adaugă și „limba unui autor", „limba unui gen literar anume" etc. Or, pluralitatea acestor fenomene, ca și caracterul lor eterogen, ne face să ne întrebăm cum e posibil să le numim în același fel, adică să ne întrebăm cu privire la *esența* limbajului, pe care Heidegger o vede în termeni de *unitate* și *temei*, deci aproape de *origine*. Pentru Heidegger, „întrebarea metafizică cu privire la esență este întotdeauna întrebarea cu privire la origine" [10, p. 83].

Or, contextul în care pune Herder întrebarea cu privire la originea limbajului este unul diferit, în care originea are sensul de *sursă*, și, eventual, *moment temporal al începutului* unui fenomen. În contextul dezbaterilor contemporane lui, Herder se întreabă dacă limbajul este de origine divină, este o creație umană sau o dezvoltare organică a naturii animale. Răspunsul lui Herder este că ființa umană a inventat limbajul în calitate de ființă rațională, identificând practic limbajul cu rațiunea [10, p. 133] și interpretându-l în termenii sugerați de logică. Într-un fel, modul de abordare este dictat de punctul de pornire și de obiectul primar al interesului: „Rațiunea este limbajul văzut din interior: «spunerea» sieși și orientarea de sine spre observare. Limbajul este rațiunea văzută din exterior: a te face perceptibil în «sunete»" [10, p. 123]. Or, dacă această identificare dintre limbaj și gândire este efectuată suficient de radical, punctul de vedere propus de Herder se autodinamitează, așa cum o arată Heidegger citându-l pe Humboldt, unul dintre continuatorii lui Herder: „Ființa umană este umană doar prin limbaj; dar pentru a inventa limbajul trebuia să fi fost deja umană" [10, p. 134]. Atunci când limbajul este conceptualizat pornind dinspre gândire / logică, afirmă Heidegger, ajungem la acest gen de aporie: a inventa ceva este posibil doar pentru cel care poate gândi ceea ce e inventat, deci a privi limbajul ca invenție umană presupune ideea că omul avea limbajul înainte de a-l fi inventat.

Or, toate acestea se întâmplă, conform lui Heidegger, pe fundalul determinării clasice a omului ca viețuitoare (animal) dotat cu limbaj (sau, cu una dintre

reformulările lui Herder, în aceiași termeni care dau prioritate gândirii, „animal reflexiv"). Heidegger prefigurează aici – dar fără a intra în detalii – una dintre „inversările" specifice textelor târzii: în loc să spunem că omul este cel dotat cu limbaj, pare să fie mai corect să spunem „cuvântul are ființa umană" [10, p. 135], formulare ce ne amintește de „Limba vorbește" din eseurile din anii 1950.

În cele ce urmează, Heidegger analizează tensiunea dintre două idei pe care Herder pare să le susțină în același timp. Una dintre ele este că „deja ca animal omul are limbaj". Heidegger scoate la iveală, în cazul acestui enunț, presupozițiile care pot fi discutate în contradictoriu – omul este un animal, există un limbaj animal, limbajul nu e esențialmente verbal, ci expresiv etc. În același timp, Herder afirmă că ființele umane sunt *singurele* care au limbaj în sens specific. Forma de limbaj pe care o au ființele umane în comun cu animalele este ceea ce poate fi determinat ca *sonorizare* sau *comunicare*. Dar suntem în același timp *diferiți* de alte animale, și Heidegger oferă destul de mult spațiu felului în care Herder înțelege natura acestei diferențe, apropiindu-l de viziunea lui Uexküll: animalul are un cerc restrâns de interese, pe când cercul omului este infinit, nedeterminat; limbajul animal e instinctiv, pe când cel uman nu; omul este reflexiv, fiind conștient și de relațiile de reprezentare, nu doar de obiecte, în timp ce animalul este orientat în mod direct spre obiecte. În acest sens, sursa limbajului uman este căutată de Herder anume în *diferența* umanului în raport cu animalul [10, p. pp. 137-144]. În cele din urmă, acesta prezintă o concepție pe care Heidegger o consideră ca monadologică, de inspirație inconștient leibniziană, a omului ca ființare în același timp izolată în sine și deschisă, fundamentând pe acest teren o concepție a limbajului drept comunicare, pe care, evident, Heidegger o va considera problematică, dată fiind insistența sa pe caracterul *deschis* al faptului-de-a-fi-în-lume.

În viziunea lui Herder, trăsătura esențială a ființei umane – din care derivă și limbajul sau care, practic, se suprapune peste limbaj – e conștiința reflexivă. Ea constă în capacitatea omului de a reprezenta, detașându-se de ceea ce-și reprezintă, poziționând ceea ce reprezintă drept identic sieși și distinct de alte senzații ale lui (care, treptat, ajung să fie luate drept semne, atunci când sunt reproduse). Acest mod al raportării reflexive la obiect – care, tocmai, îl constituie drept obiect – face posibilă utilizarea semnelor. În reconstrucția pe care o face Heidegger procesului despre care vorbește Herder, conștiința reflexivă este strâns legată de atenție.

Atunci când omul este atent, el se orientează spre ceva perceput care devine distinct datorită atenției. Heidegger interpretează acest proces în termenii leibnizieni ai „cunoașterii clare și distincte", care presupune raportarea la un „obiect" printr-o „noțiune", funcția căreia, în descrierea lui Herder, este preluată de „cuvântul interior", preverbal – un proces similar cu o „numire făcută în suflet" [10, pp. 146-148]. „Semnul indică obiectul însuși, care devine obiect întâi în arătare, ceea ce intră în contrast cu altul, stă separat de altul și stă în sine însuși. Semnul e ceea ce e adus să stea separat, demarcat de obiect, și devine ceea cu ajutorul a ce îl remarc pentru mine însumi" [10, p. 148). Demarcând obiectul cu ajutorul lui, îi conferim identitate. Pe baza acestei capacități de a distinge *ceva*, omul se distinge, implicit, și pe sine – conștiința reflexivă de sine (apercepția sinelui însoțind fiecare percepție) fiind marca umanului. „Intrarea în scenă" a „cuvântului interior" marchează deci geneza limbajului [10, p. 149). Fundalul pe care survine această fixare este dorința omului de a se familiariza cu obiectele care îi apar, pe care Herder o privește ca fiind derivată din caracterul său „rațional". „Această remarcare-pentru-sine și facere observabil ca vorbit *cu sine* – marca in calitate de cuvânt intern *„dialogând" – devine apoi dotată cu sunet* și e în același timp remarcare și comunicare către celălalt" [10, p. 17]. Ca sistem de notații, „limbajul intern" rămâne în logica monadică a unui dialog cu sine: în limbajul intern se efectuează obiectificarea a ceea ce apare, limbajul extern prezentându-se doar ca un suprastrat, o informare cu privire la ceea ce e constant, o „comunicare a obiectificării" [10, p. 79]. În această analiză, limbajul e prezentat ca fenomen care ține de atenție și orientare senzorială perceptuală, operând prin diferențiere și distincție, și presupune capacitatea de a te detașa și a zăbovi, „de a recunoaște ceva drept diferențiat și diferențiant în sine însuși" – și, în același timp, a te apercepe pe tine însuți făcând asta [10, p. 17]. Dacă acceptăm punctele de pornire herderiene, afirmă Heidegger, „*Limbajul uman*: [nu este altceva decât] adunarea unor semne prinse în acest fel. Limbajul în general: semnificare, a lăsa-să-se-observe" [10, p. 17]. În această logică, limbajul este transformarea rațiunii în sunet – oferirea unui suport sonor pentru un proces cognitiv „interior", o „sonorizare a senzațiilor", o exteriorizare a lor. În cazul animalului acest lucru se efectuează prin țipete și gemete; limbajul uman adaugă la acest strat înțelegerea și intenția [10, p. 37], care au nevoie de cuvintele-marcă pentru a lua ceva drept ceva. Cu toate acestea, una dintre notele lui Heidegger se prezintă drept critică internă a

acestui punct de vedere, suplimentară la critica externă ce se poate formula pe baza ideilor din *Ființă și timp*: *„a-ți remarca sieși ceva drept asta și asta* – a-ți spune *sieși*, a vorbi *cu sine – sinele cu sine* (Platon) – *monologul*, în ființa sa ca atare – vorbirea ca spunere –> „către sine" *e deja spunere către..., vorbire cu*" [10, p. 126].

Exemplul de desfășurare a acestui proces pe care îl propune Herder ca ilustrare a teoriei sale ne apare însă, oricât de convingătoare ar putea părea teoria lui la prima vedere, drept de-a dreptul ridicol: să ne imaginăm o ființă umană care contemplează ceva. De exemplu o oaie. Contemplând-o îndeaproape – vrând să se familiarizeze cu ea – aude un behăit, care „rezonează în interiorul sufletului său". Omul repetă sunetul pe care aude și îl ia drept semn (marcă) a obiectului perceptual care îi apare, și pe care îl numește „beeee", repetându-și sunetul. Ceea ce e perceput capătă ființă abia prin această numire interioară – adică oaia capătă ființă abia atunci când omul îi spune „beeee", numind-o astfel, „identificând-o". Iată și „originea" limbajului!

Heidegger este conștient de caracterul straniu și forțat al exemplului lui Herder, ca și de faptul că acesta alege în mod special fenomenul unei „mărci" sonore pentru a sublinia caracterul sonor al limbajului și a argumenta rolul central al auzului în economia senzorială a ființei umane, redefinită ca „ființă care ascultă atent" [10, p. 155]. Interpretând critic aceste pasaje ale lui Herder, Heidegger revine la ideile despre ascultare și auz expuse în *Ființă și timp*, explorând și ideea, prezentă la Herder, că auzul ar fi simțul care le unifică pe celelalte.

Specificul experienței senzoriale constă în capactiatea de a fi afectat; în modul în care tratează această problemă filosofia clasică, obiectul cu care avem contact senzorial „devine interior" și, afectați de el, îi răspundem [10, p. 155]. Ascultând sunetele care ne vin dinspre obiecte – oaia care face „beee" – ajungem să conștientizăm obiectele drept sursă a sunetelor: „ceva se arată drept ceea ce sună. Sunetul își anunță proveniența" [10, p. 159]. Astfel, auzind sunetul orientat spre mine, mă întorc spre lucrul pe care îl iau drept sursă și „prin eliberarea specifică a tonului, apartenența lui devine clară pentru prima dată" [10, p. 159]. Sunetul auzit în acest mod capătă o nouă funcție – cea de a (re)prezenta. Sunetul, răsunând, devine marcă, pentru că atrage atenția asupra obiectului. În același timp, pentru Herder, el devine parte a interiorității / subiectivității, „interiorizat". În analiza lui Herder, auzul se prezintă ca un conector al celorlalte simțuri, având un rol de „mediator" – intermediar între vedere și atingere (după criteriii precum distanța –

vederea fiind cel mai distant, atingerea cel mai apropiat simț; gradul de distincție, intensitatea afectării, fragmentarea obiectului, capacitatea de a exprima).

Problema acestei analize herderiene, afirmă Heidegger, dincolo de faptul că este purtătoare ale presupozițiilor filosofiei clasice, sunt vaguitatea și confuzia fenomenelor. În plus, deoarece interpretează limbajul ca „expresie sonoră care comunică ceva" [10, p. 164], Herder are nevoie să sublinieze rolul auzului și sunetului, oferindu-le prioritate în analiza sensibilității. Or, eroarea sa este, în viziunea lui Heidegger, cea de a pierde aici din vedere specificul *ascultării* care, ca formă a atenției, este practic sinonimă conștiinței reflexive [10, p. 166]. Deci, marca sonoră nu are nicio prioritate în această privință, și nici măcar auzul, ci *ascultarea*. Chiar și atunci când recunoaștem un sunet drept prezentându-ne un obiect, noi nu pur și simplu percepem auditiv sunetul, ci *ceva* (sunetul) ni se arată *drept ceea care face prezent*. Ascultarea atentă – ca distinctă de auzire – este cea care ne oferă posibilitatea de a sta în fața obiectului. Heidegger recuperează creativ ideile despre auz ale lui Herder prin a le citi drept referințe sau indicări la „ascultarea atentă" (*Hoerchen*) ca „reducere la tăcere a *tăcerii* lui acolo din *a fi acolo*" [10, p. 55]. Ascultarea și atenția se arată drept esențiale pentru ființa umană, ca orientare-spre..., întoarcere și deschidere spre ceea ce apare. Or, această ascultare atentă este diferită de auzire (*Hoeren*) ca percepere auditivă, fiind, de fapt, conform lui Heidegger, temeiul celei din urmă. Perceperea auditivă este posibilă doar pe fundalul deschiderii, tăcerii și acceptării puse în operă de ascultarea atentă [10, p. 94). Ascultarea vine dintr-o dispoziție perceptuală mai profundă decât vederea. Dacă vederea este totuși orientare activă spre..., auzirea înseamnă a lăsa ca ceea ce este să vină spre tine, o eliberare în sine a unui spațiu care poate fi ocupat de ființare [10, p. 96], asigurând abia atunci reorientarea sinelui spre obiect. Sunetul – cel care mediază obiectul, se îndepărtează de el asigurând apoi orientarea spre el – „nu este întâi relativ la ureche, dar la *liniște* – adică nu «relativ», ci un mod al liniștii înseși" [10, p. 102].

În plus, analiza lui Herder nu reușește să distingă radical dintre limbajul uman de cel animal, rămânând blocată în prejudecățile tipice filosofiei occidentale, care concepe subiectul în termeni de interioritate, iar limbajul în termeni de expresie. Nucleul ideatic al *Tratatului despre originea limbajului* al lui Herder, arată Heidegger, exprimă presupozițiile centrale rămase nechestionate ale filosofiei limbajului în

tradiția occidentală, rămânând determinant pentru cei pe care i-a influențat ulterior Herder, inclusiv fondatori ai lingvisticii moderne ca Humboldt sau J. Grimm: esența limbajului constă în a anunța gânduri (prin definiție, procese „subiective", „interioare"); limbajul conceput astfel este esența ființei umane; limbajul, fiind creat de ființa umană, reprezintă o ruptură față de animalitate.

Or, din perspectiva lui Heidegger, toate aceste presupoziții sunt problematice. Ceea ce se impune, conform lui, este examinarea limbajului în contextul întrebării privitoare la ființă – evidențierea modului în care limba este cea care face ca pentru noi ființarea să apară drept ființare.

3. *Limba vorbește*: eseurile târzii

Textele târzii ale lui Heidegger sunt considerate, aproape unanim, cele mai dificile producții filosofice ale sale – inclusiv datorită caracterului lor criptic și forțării limitelor limbajului. Ne vom opri aici asupra a două texte unde problematica limbajului este pusă explicit și se subliniază rolul ei central în economia gândirii heideggeriene: *Die Sprache (Limba)* (1950) [11] și *Der Weg zur Sprache (Calea spre limbă)* (1959) [12].

În *Die Sprache,* Heidegger pornește de la ideea – preluată din tradiția filosofică occidentală și explicitată atât în *Ființă și timp*, cât și în celelalte texte ale sale în care atinge problema limbii – că omul vorbește mereu și că, respectiv, esența lui constă în a vorbi, inclusiv atunci când, de exemplu, citește sau e tăcut [11, p. 187]. Scopul pe care și-l propune Heidegger, în continuitate cu abordarea fenomenologică, este de a aborda *limba însăși ca limbă*, nu în termenii a altceva decât ea, așa cum afirmă că a făcut-o, mereu, atât tradiția filosofiei limbajului, cât și cea a științelor limbajului, asimilând-o logosului sau fonației.

Prima „teză" sau propoziție, asumat tautologică, pe care o propune Heidegger în acest text este „Limba e limbă" [11, p. 188], subliniind astfel *ireductibilitatea* limbii la alte fenomene. La întrebarea tipic fenomenologică „în ce mod apare limba ca limbă?" Heidegger răspunde printr-o celebră formulă criptică: „Limba vorbește" [11, p. 188].

Pentru a putea reflecta asupra limbii, afirmă Heidegger, ar trebui să ne asumăm poziția limbii, să lăsăm limba însăși să vorbească, fără a încerca s-o reducem la altceva decât este ea sau să explicăm alte lucruri cu ajutorul ei. În acest

sens, îndeosebi în abordarea limbii ca *logos* / rațiune, tradiția filosofiei clasice cunoaște trei presupoziții fundamentale [11, p. 190]:

1. Limba este expresie, bazată pe opoziția dintre „intern" și „extern".

2. Limba este o activitate a omului – și, din această perspectivă, omul este cel care vorbește, iar ideea heideggeriană că limba ar vorbi apare drept o absurditate.

3. Expresia umană este o prezentare a ceva, real sau nu.

Cel puțin în acest text, Heidegger nu ridică nicio pretenție cu privire la „corectitudinea" punctului de vedere asupra limbii pe care îl exprimă cele trei presupoziții menționate. Problema este însă că ele nu ne aduc mai aproape de înțelegerea limbii ca limbă [11, p. 191].

În continuare, Heidegger desfășoară acest mod fenomenologic de înțelegere a limbii ca limbă: „În ceea ce e spus, spunerea adună modurile în care persistă ea, ca și ceea ce persistă prin ea – persistența ei, prezența ei. Dar, de cele mai multe ori, întâlnim ceea ce e spus doar ca reziduu al unei spuneri demult trecute" [11, p. 192].

În încercarea – iarăși, survenită în bună practică fenomenologică – de a găsi un punct de pornire care să îi permită o examinare adecvată, Heidegger propune drept „vorbire pură" discursul poetic și, în continuare, examinează un poem din G. Trakl. După o descriere a ce se întâmplă în conținutul poemului, Heidegger formulează o idee care merge în răspăr cu viziunile obișnuite asupra limbajului: „În esența ei, limba nu e nici expresie, nici activitate a omului" [11, p. 194]. În poem, imaginația poetică este cea care, imaginând, enunță un conținut care aparține, pe de o parte poetului individual. Dar, în același timp, ea *numește* lucrurile, chemându-le sau *invocându-le*. „Astfel aduce în apropiere prezența a ceea ce anterior era nechemat" [11, p. 196]. Desigur, nu este vorba de prezența spațio-temporală a obiectelor în câmpurile noastre perceptuale, dar experiența orientării noastre spre „lucrurile despre care este vorba" sugerează un tip de prezență pe care Heidegger o consideră „adăpostită în absență" [11, p. 197]. Acest tip de rostire, după Heidegger, „adună" lucrurile și le cheamă în lume – le oferă un loc, creând, practic, o rețea de relații și referințe reciproce.

Dincolo de stratul vorbirii umane în calitate de „chemare ce numește" [11, p. 205] Heidegger identifică, drept condiție de posibilitate, un strat mai adânc. Oamenii vorbesc în măsura în care sunt ancorați deja în limbă, pe fundalul ascultării anterioare a limbii, ca formă de răspuns la ceea ce au auzit deja. În acest sens, vorbirea fiecăruia

este ancorată într-o ascultare anterioară a limbii care vorbește și care „folosește" oamenii pentru a deveni prezentă și a răsuna în auzul lor [11, p. 205].

Al doilea text din perioada târzie a lui Heidegger pe care îl vom examina în studiul de față este prelegerea *Der Weg zur Sprache* (*Calea către limbă* – termenul *Sprache* poate fi tradus în ambele moduri). Pornind de la afirmația lui Novalis că limba are de a face doar cu sine însăși, Heidegger își propune să sublinieze *stranietatea* limbajului. Discursul clasic fenomenologic despre metoda investigației ca formă a accesului la fenomenul examinat în esența lui este reluat cu ajutorul conceptului de *cale*, prezent în însuși titlul prelegerii. Or, conform înțelegerii antice, abilitatea de a vorbi este ceea ce ne definește, respectiv „suntem întâi de toate în interiorul limbii și cu limbă" [12, p. 112], iar a sugera că avem nevoie de o „cale" pentru a ajunge la tematizarea limbajului pare să treacă cu vederea anume faptul că suntem *deja* imersați în limbă, iar acest fapt constituie esența noastră. Or, *calea* despre care vorbește Heidegger e cea de care avem nevoie pentru a ajunge să „vorbim despre limbă ca limbă" – „un tip de vorbire care are intenția de a dezvălui limba însăși pentru a o prezenta drept limbă și a o pune în cuvinte în prezentare" [12, p. 112]. În termenii din *Ființă și timp*, anume asta și înseamnă a face fenomenologie – și asta și încearcă Heidegger să facă în prima parte a prelegerii, reluând o serie de concluzii la care ajunsese încă în *Ființă și timp* și recontextualizându-le.

Prima determinare pe care o face Heidegger în acest context este că, spontan, prin limbaj avem în vedere vorbirea (*Sprechen*) [12, p. 113], pe care o luăm drept capacitate a noastră, chiar și în cazurile în care ne-o pierdem. Chiar și cazurile în care tăcem (ne abținem de la a vorbi) sau în pierderea vorbirii, rămâne o legătură esențială cu producerea de sunete articulate ce exprimă un sens, luată în mod tradițional drept esență a limbajului [12, p. 114]. Arătarea unei relații indisolubile dintre limbă și vorbire este facilitată, în discursul heideggerian, de caracterul termenilor ce numesc aceste fenomene în germană: *Sprache* – substantivul – pentru limbă și *Sprechen* – forma de infinitiv substantivată – pentru vorbire.

Pornind de la doi autori esențiali pentru reflecția filosofică asupra limbajului – Aristotel și Humboldt – Heidegger punctează două aspecte ale lui. Pe de o parte, are de a face cu arătarea a ceva, scoaterea a ceva la lumină, fenomen interpretat ulterior în termenii convenționali de semn și semnificație sau desemnare, și nu indicare [12, p. 115]. În același timp, limbajul ca vorbire ni se prezintă drept activitate umană

temporală, experimentabilă în moment, efemeră și impermanentă – *energeia*, cum îi spune Humboldt – care constă, tot cu o formulă a părintelui lingvisticii, într-un „efort intelectual continuu de a forma sunete articulate capabile să exprime gândirea" [12, p. 117]. Heidegger sugerează că această viziune nu reușește să articuleze vorbirea în termenii ei înseși: Humboldt, chiar dacă nu o reduce la intelect, o abordează anume în termenii acestuia, chiar dacă încearcă să-i exprime esența. Respectiv, vede în ea nu doar comunicare, ci și munca de mediere a spiritului între el însuși și obiectele lui – ceea ce constituie o lume și o viziune asupra lumii. După Heidegger, Humboldt ajunge să o privească în acest mod pentru că nu e interesat de limbă ca limbă, scopul său final fiind „o prezentare istorică a întregii dezvoltări istorico-spirituale a omului în totalitatea sa, dar și în individualitatea sa dată" [12, p. 118]. Acest mod de a trata limbajul, având în cele din urmă în vedere omul, nu reușește să arate „modul în care limba are ființă, adică zăbovește, adică rămâne adunată în ceea ce limba își oferă sieși, în ceea ce-i este propriu, ca limbă" [12, p. 119].

Or, „calea" pe care o propune Heidegger pentru a putea vorbi, în mod fenomenologic, despre limbă, a o lăsa să fie experimentată ca limbă, este să treacă în revistă lucruri care se auto-atestă. Or, limba (*Sprache*) se auto-atestă ca *vorbire* (*Sprechen*), termenii germani sugerând anume aceasta: vorbirea ca *punere în act* a limbii.

În descrierea fenomenologică pe care o prezintă în continuare, primul lucru pe care ține Heidegger să-l menționeze este relația vorbirii cu subiectul vorbitor, pe care o caracterizează în următorii termeni: „Vorbirea trebuie să aibă vorbitori, dar nu pur și simplu în același mod în care un efect trebuie să aibă o cauză. Mai curând, vorbitorii sunt prezenți în modul lor de a vorbi. Vorbind, ei sunt prezenți și împreună cu cei cu care vorbesc, în a căror vecinătate zăbovesc, pentru că asta e ceea ce-i preocupă la moment" [12, p. 120]. Respectiv, vorbirea este ancorată de fiecare dată într-o subiectivitate concretă, iar subiectivitatea însăși – într-o intersubiectivitate sau fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, instaurată, ea însăși, prin vorbire.

În afară de acest tip de relație – cu subiectivitatea proprie sau a celuilalt –, vorbirea este ancorată și într-o relație pe care o putem numi tematică. Vorbirea este *despre* ceva – despre tot ce poate preocupa ființele umane, spune Heidegger – și, în același timp, ceea ce este spus se află în relație cu nespusul, fie cu ceea ce rămâne nespus, fie cu ceea ce nu poate fi spus în genere [12, p. 120].

Deși Heidegger consideră că a privi vorbirea ca vocalizare sau ca activitate umană nu reprezintă, în sine, căi greșite, el preferă să se concentreze asupra felului în care, în vorbire, „ceva apare *în măsura în care ceva e spus*" [12, p. 122], fenomen care, cu titlul de „desemnare", permite observarea unității fenomenelor ce țin de limbaj [12, p. 121]. În acest sens, „A vorbi unul *către* altul înseamnă: a spune ceva, a ne arăta unul altuia ceva, și a ne încredința reciproc unul pe altul la ceea ce e arătat. A vorbi unul *împreună cu* altul înseamnă: a povesti despre ceva împreună, a ne arăta unul altuia ce spune în vorbire ceea ce e afirmat în vorbire, și ce aduce de la sine în lumină" [12, p. 122]. Heidegger alege să numească ființa limbajului *spunere* – acest fapt de „a arăta, a lăsa să apară, a lăsa să fie văzut și auzit" [12, p. 122], „spunerea ca arătare" [12, p. 123].

În acest context, Heidegger accentuează din nou rolul ascultării, făcând legătura cu ideea centrală sub care stă gândirea sa târzie despre limbaj: „Vorbirea e cunoscută drept vocalizare articulată a gândurilor cu ajutorul organelor vorbirii. Dar vorbirea este în același timp și ascultare. De obicei, vorbirea și ascultarea sunt puse în opoziție: un om vorbește, altul ascultă. Dar ascultarea însoțește și înconjoară nu doar vorbirea, așa cum are ea loc în conversație. Simultaneitatea vorbirii și ascultării are un sens mai larg. Vorbirea este ea însăși o ascultare. Vorbirea e ascultarea limbii pe care o vorbim. Deci, e o ascultare nu *în timp ce* vorbim, ci înainte de a o face. Această ascultare a limbii precede toate celelalte tipuri de ascultare pe care le cunoaștem. [...] Nu pur și simplu vorbim limba – vorbim *prin intermediul* ei. Putem face asta doar pentru că întotdeauna deja am ascultat limba. Dar ce auzim aici? Auzim limba vorbind" [12, p. 123-124]. Astfel, „limba vorbește" prin spunere, care e și arătare; ascultând, ascultăm ceea ce ne spune ea: „ori de câte ori ascultăm ceva, *lăsăm ceva să ne fie spus* [...] În vorbirea noastră, ca ascultare a limbii, spunem din nou spunerea pe care am auzit-o" [12, p. 124].

În consecință, arată Heidegger, suntem *imersați* în limbă – nu omul este cel care „are limba", ci el este cel care îi aparține: „Auzim spunerea doar pentru că locul nostru este în ea. Spunerea dăruie ascultarea, și deci vorbirea limbii doar celor care îi aparțin. [...] Ne permite să obținem capacitatea de a vorbi" [12, p. 124]. Această constatare îi permite lui Heidegger să revină la conceptul de *cale* de la începutul textului: „Calea către limbă (în sensul vorbirii) este limba ca spunere [...] Calea către spunere începe cu faptul că ni se permite să ascultăm și deci să aparținem spunerii" [12, p. 126].

Glosând pe marginea ideii expuse în *Die Sprache*, Heidegger afirmă că în orice spunere, se arată – apare – ceea ce e prezent: ea eliberează în prezență entitățile prezente și aduce în absență ceea ce e absent [12, p. 126], adică, în limbaj, conștientizăm drept prezent ceea ce e prezent și drept absent ceea ce e absent: limbajul ne articulează lumea așa cum o experimentăm. Conceptul-cheie introdus de Heidegger în acest context este cel de *Ereignis*; dificultatea traducerii lui, ca și a aproape întregului vocabular tehnic heideggerian, este bine cunoscută. Una dintre variantele acceptate de traducere este cu ajutorul termenului *apropriere*. Ceea ce pune în mișcare spunerea ca arătare este, după Heidegger, anume aproprierea: ea „aduce toate entitățile prezente și absente în ceea ce le e propriu" [12, p. 127]. În această mișcare a aproprierii, omul, „ca cel care vorbește, adică cel care spune, poate întâlni și răspunde spunerii, în virtutea a ceea ce îi este propriu. [...] Fiecare cuvânt rostit este deja un răspuns" [12, p. 129]. Această apropriere nu este o mișcare strict umană, omul fiind el însuși apropriat de limbă. Or, aproprierea limbii aduce omul în „detașarea în care poate să asculte liber" [12, p. 130]. În această ascultare, prindem ceea ce e de spus și spunem acest lucru. „Spunerea noastră – întotdeauna răspuns – rămâne pentru totdeauna relațională" [12, p. 135].

Anume această mișcare a aproprierii îi permite lui Heidegger să justifice afirmația lui Novalis de la care pornise, că limba are de a face cu sine. Ca spunere, ea se trece cu vederea pe sine – pentru că vrea să arate ceea ce se arată – dar e preocupată ca în vorbirea noastră să corespundă cu ceea ce este spus [12, p. 131]. În societatea tehnologizată, esența tehnicii ca *Ge-stell* blochează aproprierea, devenind singura formă de ordonare. În cadrul ei, „vorbirea se transformă în informație" [12, p. 132] – un limbaj formalizat, uniform, adecvat pentru toți, care ratează esența limbajului, privind „limbajul natural" ca problemă și ca reziduu, definindu-l ca ceea ce rezistă formalizării și, respectiv, accesibilizării. În consecință, mișcarea aproprierii rămâne ascunsă.

În plus, fiind imersați în limbă, prinși în ea, nu putem vedea complet natura ei: ceea ce spunem vine doar pe fundalul ascultării spunerii, refolosind-o, îngânând-o: cunoaștem limba doar în măsura în care ea ne-a apropriat deja [12, p. 134]. Formula mult-citată a lui Heidegger, „Limba e casa Ființei", capătă sens anume în contextul aproprierii: ea e cea care face posibilă arătarea lucrurilor drept ceea ce ele sunt, prin apropriere.

Respectiv, pentru a putea gândi limba în ființa ei, este necesară o transformare a limbii și a felului în care ne raportăm la ea – „calea către limbă" prefigurată de titlul eseului. Or, din însăși practica lui Heidegger, putem înțelege că în această transformare a limbii și a relației cu limba *poetizarea* joacă un rol special; întreaga meditație a lui Heidegger pornește de la formule poetice, lucrează asupra textelor poetice și, eventual, se exprimă în formule poetice.

III. Modificări în experiența corporală și comunicativă în contextul societății bazate pe cunoaștere

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 în concretul istoric. Anume 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". Or, 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 [15]. 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, *Ten Theses on the Reality of Video-Chat: A Phenomenological Account* [16], care examinează o problematică tangentă 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 proeictate 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* 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 „vorbim cu el la telefon" sau *printr-o imagine vizuală*, în cazul trimiterii 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 apercepem 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 celuilalt – 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 întoarnare 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 continui” 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 aprezentat, 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 stres 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" [17, 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 [cf. 18, 19].

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 Kabbat-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 însuți"). 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 contextul expunerii pe care am făcut-o pornind de la Husserl în prima secțiune amplă a textului de față, este vorba de o situare 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 originar al trăirilor – gânduri, reacții emoționale, amintiri suscitate 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 [19]. Or, acești cercetători erau familiari, în principiu, cu textele publicate de E. Husserl în timpul vieții, nu cu manuscrisele despre care a fost vorba în prima secțiune a studiului de față. Aceste texte cu caracter mai mult programatic nu conțin bogăția de detalii cu privire la experiența întrupată pe care o conțin manuscrisele, și nici o discutare susținută a reflecției fenomenologice ca metodă întrupată, efectuată ca act *în interiorul fluxului* de un subiect întrupat care încearcă să se focuseze 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 cărui 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" [19, 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 (cf., de ex., *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*, o lucrare recentă a lui E. Thompson [20]) – 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 cogniției.

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 practicată 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 *așa 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 profesorului. 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 nebăgat 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 reducție fenomenologică cu un rol special în sistemul de reducții despre care vorbește Husserl, pe care o putem numi „reducția 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 reducție 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*: „Doctrinele buddhiste afirmă că sunt pur și simplu observațiile pe care le face mintea atunci când i se permite să observe în mod natural” [19, p. 31]. Aceeași afirmație o putem face și despre tipul de fenomenologie pe care îl găsim în manuscrisele de cercetare ale lui Husserl. Apropierea 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 eidosului „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 reducții 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. Depraz, Nathalie; Varela, Francisco; Vermersch, Pierre. On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing. John Benjamins Publishing Company, 2003.
2. Ciocan, Cristian. *Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității*. București, Humanitas, 2013.
3. Husserl, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Dordrecht, Springer, 2006.
4. Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937).* Dordrecht, Springer, 2008.
5. Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935.* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
6. Condillac. *Tratatul despre senzații*. București, Editura științifică, 1962.
7. Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
8. Williams, Duane. *Language and Being: Heidegger's Linguistics*. Bloomsbury Academic, 2017.
9. Heidegger, Martin. *Ființă și timp*. București: Humanitas, 2004.
10. Heidegger, Martin. *On the Essence of Language. The Metaphysics of Language and the Essencing of the Word. Concerning Herder's Treatise „On the Origin of Language"*. New York: SUNY Press, 2004.
11. Heidegger, Martin. *Language*. In: Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought.* Harper & Row, 2001, p. 185-208.
12. Heidegger, Martin. *The Way to Language.* In: Heidegger, Martin. *On the Way to Language.* Harper & Row, 1971, p. 111-136.
13. J. Powell (coord.). *Heidegger and Language*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2013.
14. J. Kockelmans (coord.). *On Heidegger and Language*. Evanston, Northwestern University Press, 1972.
15. Embree, Lester. Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation. Bucharest: Zeta Books, 2006.
16. 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).
17. Kabat-Zinn, Jon. Coming to Our Senses: Healing Ourselves and the World through Mindfulness. New York: Hachette Books, 2006.
18. Depraz, Nathalie; Varela, Francisco; Vermersch, Pierre. On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing. John Benjamins Publishing Company, 2003.
19. Varela, Francisco J., Thompson, Evan, Rosch, Eleanor. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge: MIT Press, 1991.
20. Thompson, Evan. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2014.

FORMELE SENSIBILULUI ÎN TRADIȚIILE FILOSOFIEI CONTEMPORANE

dr. Andrei PERCIUN

Schimbarea de perspectivă asupra conceptului de imaginea care vine odată cu înlăturarea identificării sale cu un obiect separat și independent, ne oferă posibilitatea de a determina imaginea drept un *proces* al modului în care obiectele se arată și se deschid în calitate de fenomene pentru experiență. Obiectul pretins, cu care, conform unor concepții, imaginea trebuie să se identifice, se explicitează printr-o referire directă la concepția aristotelică în care, printre altele, acesta este determinat de o cauză interioară a mișcării. Imaginea nu este un obiect, pentru că nu posedă cauza interioară a mișcării, mai curând ea este un proces care se leagă de un obiect anume, astfel încât putem spune că ea i se întâmplă unui obiect [3].

Cu ce ne alegem în urma acestei schimbări de perspectivă?

În primul rând, extrapolând modul procesual de definire a imaginii asupra fundamentelor ontologice ale lumii vom incita un fapt ce se prezintă ca fiind de fiecare dată evident în măsura în care se atestă în experiență. Aceste fapt ține de o zonă al dativului fenomenal și se caracterizează prin proprietatea obiectelor de a se face disponibile pentru un subiect capabil de experiență. Cu alte cuvinte, în procesul lor de arătare obiectele se fac *sensibile*, cu sensul disponibilității de a fi percepute.

Într-un al doilea rând, dintr-un punct de vedere gnoseologic, cunoștințele despre obiectele din jurul nostru sunt culese în urma modului în care acestea devin accesibile pentru experiența unei conștiințe. Deci, o condiție pentru cunoașterea lor este disponibilitatea ce o manifestă prin modul în care se arată și devin sensibile. În consecință, trăim într-un *cosmos aisthetos*, în care entitățile se arată datorită faptului că sunt sensibile.

În al treilea rând, un alt moment care ne ajută să înțelegem efectele ce se ivesc în urma schimbului de perspectivă asupra modului în care se definește imaginea este cel care se edifică pe un temei axiologic ce se leagă de chestiunea identității. Esteticul nu se mai reduce strict la domeniul artei, răspândindu-se în toate celelalte domenii sociale. Orice persoană este în stare să-și expună modul ei de a fi într-o situație sau alta prin care ea alege să se identifice. Aceste mod de a se face sensibil

pentru alții este un mod care i se întâmplă unei persoane și care nu este un element ontologic originar predeterminat. Mai curând, putința de a se arată într-un anumit fel ar exprima o esență ontologică. Corelate între ele, persoana și conjuncturile *lumește* în care aceasta este aruncată dinamizează identitatea, făcând-o să fie nu o proprietate rigidă și statică raportată la o persoană sau la un grup de persoane, ci o modalitatea fluctuantă de a-și manifesta sinele în diverse situații. Sensul acestor moduri de a fi se dovedește a fi unul intersubiectiv, motiv pentru care acestea nu se pot afla în posesia unei singure persoane sau a unui grup privilegiat de persoane, ele sunt accesibile pentru fiecare ce *se pomenește într-o situație concretă*, în care aleg să fie într-un mod sau altul. În astfel de condiții omul se află într-o stare de deschidere neîntreruptă în lume.

În vederea faptului de a evita presupusele abateri ce se pot lega de temele puse în discuția aici reiterăm că imaginea este tema în jurul cărei se învârt toate celelalte teme explorate. Pentru a forma un tablou general al compartimentului ar fi necesar să oferim o viziune de ansamblu în care s-ar legă toate temele explorate de noi. Așadar, imaginea în tradiția fenomenologiei este o forma de a apărea, mai exact – de a face ca ceva să apară, de a face sensibil, prin urmare zona în care se manifestă imaginele este o zonă fenomenală. Imaginea ca o formă de sensibilitate este o deschidere în lume, o expunere, o afișare disponibilă pentru percepție. Astfel, viața sensibilă reprezintă un mod de raportare la lume, în care se manifestă deschiderea către Ființă. Mediu fenomenal este un loc al deschiderii. Coabitând, Dasein-ul și animalul dispun de moduri deosebite de a se deschide în lume.

Diferențe fundamentale cu privire la punerea în relație cu lumea a omului și a animalului

Atestând o diferență în raport cu două obiecte suntem capabili să ne apropiem de esențele din care rezultă caracterul lor specific. Filosoful italian Giorgio Agamben abordând problematica raportului dintre om și animal urmărește să stabilească linia de demarcaj în structura de ființă ale acestora. În aceste travaliu destul de dificil filosoful italian se sprijină pe interpretarea prelegerilor lui Heidegger din 1929-1930, publicate mult mai târziu, în 1983, sub forma *Conceptelor fundamentale de metafizică. Lume, finitudine, singurătate* [10]. Întrebându-se *ce este lumea?* Heidegger construiește un demers în care se compară trei moduri de raportare la lume: lipsa de lume (*weltlos*) este o condiție pentru ființările în afara

vieții, precum ar fi piatra; indigența de lume (*weltarm*) este o condiție pentru animal; plăsmuirea de lumea (*weltbildend*) este o condiție pentru om [10, p. 275].

În același timp trebuie să remarcăm că ponderea cu care Heidegger ia în considerație datele din biologia contemporană lui în încercarea de a gândi raportul dintre simplu viețuitor și Dasein. Investigațiile biologilor, precum Hans Driesh, Karl von Baer, Johanes Muller și discipolul acestuia Jakob von Uexküll, îi furnizează lui Heidegger material livresc atestat experimental cu privire la modul de a fi în lume a viețuitoarelor. Astfel, Agamben remarcă că Heidegger își permite chiar să parafrazeze unele concepte formulate de biologul estonian Uexküll. Prin urmare ceea ce la Uexküll este *purtător de semnificație* la Heidegger e *dezinhibator*; *ambientul* la Uexküll se regăsește în termenul de *sferă de dezinhibiție*; iar ceea ce este numit la Uexküll *organ efector* (*wirkorgan*) Heidegger numește faptul de *a-fi-capabil-să* (*Fahigsein zu*).

Această apropierea, dacă nu chiar filiație, este remarcată de Agamben și poate fi observată în următorul fragment citat de el din Heidegger: *De aceea, ca și la Uexküll* la Heidegger *animalul când intră în relație cu altul, nu poate întâlni decât ceea ce i se adresează propriului său fapt de a-fi-capabil-să punându-l astfel în mișcare.* [10, p. 369].

Așadar, felul propriu de a fi al animalului este *acapararea* (*benommenheit*), care definește raportul animalului cu dezinhibatorul său. Potrivit esenței sale, animalul, prin acaparare, *se comportă în mediu și niciodată în lume*. A acționa nu înseamnă a te comporta. Fiind acaparat animalul este lipsit de posibilitatea de a intra în relație cu aceste altceva *ca altceva în genere*, ca la o simplă prezența, ca la o ființare.

Umanul ce se manifestă prin Dasein este pus în fața animalului în vederea descoperirii punctelor de tangență și de divergență în structura raportului lor cu lumea. Ontologic vorbind animalul nu se poate preocupa nici de el în calitatea ființării care este și nici de lume, de toate celelalte ființări, precum o face Dasein-ul conform structurii sale ontologice. Greșit ar fi să interpretăm această concepție ca o lipsă totală de lume, în aceste caz procedura raportării își va pierde sensul, deoarece animalul nu ar avea la ce să se raporteze.

Modul specific de relaționare a animalului este starea de absorbire în care acesta este aruncat într-o multitudine de activități instinctuale. Fiind absorbit, animalul nu se tratează ca ființare nici pe el și nici obiectul de care se leagă. Întrucât, regimul tratării ca ființare îi este străin, adică regimul ontologic în care un lucru este luat drept ceva anume care *este* în lume, de un tip anume, ce are o serie de

proprietăți distincte, printre care un caracter de esență îl are intramundanul, animalul este lipsit de capacitatea de a tratata sinele și ambientul ca ființări. Astfel, animalului nu i se revelează, nu i se des-coperă, lumea, dar aceste fapt nu se răsfrânge printr-o anulare asupra raportării sale la mediu. Obiectele din lumea nu se des-coperă animalului ca ființări, cu toate acestea animalul își păstrează deschiderea, punându-se astfel în relație cu mediu în care activează.

Faptul de a fi absorbit este un mod cu totul aparte *de a se pune relație cu...* totodată faptul de a fi absorbit al animalului nu poate fi realizat decât în condițiile unei deschideri. Dezinhibatorul se află pe poziția corelatului acestei raportări, ceea de ce este absorbit, acel ceva cu care relaționează animalul. Animalul este scos din sine de dezinhibator și fiind deschis e capabil să iasă din sine. În forma de deschiderea a animalului survine acapararea în care dezinhibatorul nu este dezvăluit ca ființă. Este o deschidere către ceva față de care animalul în funcție de propensiunile specifice lui se comportă și nu o deschidere de revelare a ființei.

Heidegger operează cu două cuvinte germane pentru a arătă diferența de sens ce intervine între faptul de a fi deschis - *offen* și faptul de a fi revelat – *offenbar* [10, p. 512]. Ființa pusă în jocul utilizării acestor termeni este offen și nu offenbar, este o deschidere în inaccesibilitate, este o deschidere fără revelare, *o deschidere către o închidere*. Așadar, modul de raportare a animalului la lume este cu totul diferit de cel al Dasein-ului. Faptul de a fi absorbit de dezinhibator al animalului denotă un tip aparte de deschidere fără de care nu s-ar fi putut întâmpla nici o raportare la ceva, dar care nu funcționează ca o revelare a faptului *de a fi ceva anume* a lucrurilor din lume. Sub influența acaparării animalul se raportează și fără îndoială se deschide la tot ce intră în sfera lui de dezinhibiție. E firesc ca dezinhibatorii să varieze în funcție de specie, însă ceea ce e comun pentru ei este capacitatea de a dezmorți animalul, puterea de a-l face să se comporte într-un anumit mod.

În disonanță cu modul de raportare la lume a omului, animalul nu are lume, cu toate acestea animalul nu este exilat în domeniul pietrei, absolut lipsită de lume. Fiind acaparat, animalul devine dintr-o dată *capabil să* înfăptuiască ceva care survine în conformitate cu ansamblul primar de instincte. Animalul este acea ființă absorbită de dezinhibator care este *deschisă pentru...*în modalitatea lui a-nu-avea-de-a-face. Astfel, faptul de-a-nu-avea-de-a-face-cu... presupune faptul de a fi deschis. Această privare a posibilității de a avea de face cu ceva vizează caracterul de ființă a lucrurilor din lume, omis în modul de a fi acaparat al animalului. Faptul de

a fi acaparat constituie esența animalului, astfel încât în ființa sa el este indigent de lume. În deschiderea sa animalul este absorbit în sfera dezinhibatorului, fiind blocat de acesta și ne având cale de acces spre lume. În cuprinsul deschiderii sale animalul se izbește de dezinhibator, însă, în pofida unei puternice agregări cu acesta, de genul acaparării, animalului nu i se dezvăluie ființa dezinhibatorului său.

În opta elegie duineză Rilke relatează despre capacitatea *creaturilor*, a animalelor, de a sesiza deschisul în sens contrar opacității omului, ochii căruia sunt întorși altfel, funcționând ca niște capcane pentru el. După Rilke animalul accede la lume, iar omul este scos în afara ei. Dat fiind faptul că pentru animal lumea este deschisă și prin urmare accesibilă, omului nu-i este deschisă lumea.

Heidegger se opune acestui mod răsturnat de abordare a deschisului, iar faptul încălcării continuității ierarhice dintre om și animal este luat drept argument pentru a justifica poziția sa. Conform lui Heidegger deschisul este un termen pentru ceea ce filosofia a gândit ca *alétheia* – ca stare de dezascundere – ascundere a ființei. Este ușor să observăm că deschisul lui Rilke este diferit de cel a lui Heidegger, care abordează deschisul în sensul neascunderii și în care poate fi întrevăzută ființa. Comentând aceste moduri diferite de abordare a deschisului Agamben susține că nici Rilke și nici Nietzsche n-au bănuit nimic despre *alétheia*, motiv pentru care ambii uită de ființă. Fapt surprins, de altfel, și în biologismul și psihanaliza secolului XIX. În aceste domenii omului i se atribuie o animalizare, iar animalului o umanizare. Heidegger remediază această inversare în favoarea gândirii autentice, capabilă să vadă deschisul în care află revelarea ființei. Animalul este marcat de semnul incapacității de a desluși starea de neascundere (*alétheia*) de starea de ascundere (*léthe*). Factorii putinței umane și neputinței animale sunt decisivi pentru tratarea mediului. Nu doar structura de ființă deosebește animalul de om, dar și modul diferit de a defini zona de dezinhibiție proprie omului pe de o parte și animalului pe de alta sau lumii umane și ambientului animal.

Animalul este deschis într-o non-dezvăluire, iar această stare în prim plan este una de acaparare și proiectează animalul cu o putere considerabilă în dezinhibatorul său; în plan secund fiind preluat cu duritate de dezinhibator animalul nu dezvălui ființa acestuia. Rezultă că acapararea este o deschidere intensă, iar gradul acestei intensități depășește cu mult cel al cunoașterii umane. Întrucât animalului nu i se dezvăluie ființa dezinhibatorului său, în acapararea sa el este detașat de dezvăluirea a ceva ca ființă. Ceea peste ce dă animalul este dezinhibatorul, care îi aduce un cutremur ființei sale, impunându-l astfel să reacționeze și să se comporte.

Momentul comun al omului și animalului se găsește în cutremurul esențial pe care animalul îl resimte într-o expunere lipsită de dezvăluire. Indigența de lume a animalului se manifesta prin acaparare, în care acesta se deschide, dar nu descopera ființa dezinhibatorului ce-l excită. Animalul se deschide și dintr-o dată este preluat și acaparat de dezinhibator. Astfel, acesta trăiește dintr-un cutremur esențial în altul, ce-l scoate dintr-un mod de a se comporta și-l induce în altul. În indigența de lume acapararea este tematizată ca esență a animalului și poate fi interpretată în locul unui fundal pe care apare esența omului. Exegeză lui Agamben atribuie indigenței de lume funcția de asigurare a tranziției de la ambientul natural la cel deschis pentru ființă.

Heidegger descrie în exemple clare rezonanța întrevăzută între acapararea animalului și plictisul profund, o dispoziție afectivă fundamentală tipică pentru Dasein.

Din câte am văzut, esența animalității este acapararea, care, la rândul ei, se suprapune pe starea de fermecare (cutremurul esențial), ce se prezintă ca un aspect primordial al plictisului profund la om. Apropierea dintre acaparare și plictisul profund se fundamentează pe menirea funcțională ale acestor dispoziții fundamentale în care animalul se deschide către o închidere de ființă, iar Dasein-ul se deschide într-o lume. Animalul este scos din sine printr-un cutremur uluitor provocat de apariția dezinhibatorului, fiind astfel marcat de o expunere fără revelare.

Plictisul, o dispoziție afectivă fundamentală pentru Dasein, în descrierea lui Heidegger are trei forme de intensificare, care culminează în plictisul profund. Toate aceste trei forme au două caracteristici fundamentale comune, care exprimă esența plictisului. Prima este *faptul-de-a-fi-pustiit-lăuntric*, aceasta poate fi atestată luând drept exemplu numeroasele încercări de a te ocupa cu ceva cu scopul de a trece mai ușor și mai repede peste greutatea așteptării unui eveniment precum ar fi sosirea trenului în gară. Această așteptare este odioasă, deoarece te menține în gradul zero al acțiunii, adică al faptului de a fi preocupat de ceva. Din aceste considerent cauți să umple aceste gol căutând să faci ceva care te-ar preocupa și care te-ar scoate din această inerție. Însă cu toate acestea, potențialele ființări ce ne-ar elibera de plictis sunt refuzate, întrucât ele nu au ce să ne ofere și tot în același timp nu ne putem debarasa de ele fiind țintuiți în ele. Toate rezervele de ocupații posibile, prezentate ca soluții de ieșire din starea de plictis, ne stau la dispoziție, însă nici una nu este acceptată. Nici lectura unei cărți, nici hoinăreala prin mobil, nici plimbatul pe peron și nici recuperarea în minte a zilei de ieri nu au nici o valoare, fiind refuzate. Aceste

lucruri există, dar nu au nimic să ne ofere. În faptul de a fi livrat ființării care se refuză se găsește un prim moment al plictisului. Învăluit de plictis Dasein-ul este indispensabil legat de ceea ce el refuză. El este *atras, țintuit, copleșit, cutremurat, prins* de ființarea care o refuză. De pe urma acestui refuz Dasein-ul este remis propriei sale ființe, aruncat în lumea de care se preocupă, în așa măsură încât Dasein-ul în însăși ființa sa este preocupat de această ființă.

În mod surprinzător plictisul scoate la iveală apropierea dintre animal și Dasein. În repetate rânduri Heidegger ține să menționeze că modul de a fi al animalului e cel al acaparării, în care acesta este etalat dezinhibatorului într-o condiție de eliminare a posibilității de a des-coperi ființa lui. Altfel spus, confruntându-se cu un dezinhibator animalul se deschide într-un regim de comportare precisă (știe ce are de făcut), însă în această deschidere animalului nu i se dezvăluie ființa și sensul acestuia. Deci, este o deschidere prin faptul accesării acelor comportamente și reacții tipice declanșate de un dezinhibator anume și în același timp este o închidere prin faptul non-dezvăluirii ființei acelui dezinhibator. Animalul este reținut de prezența dezinhibatorului, fiind constrâns să se comporte într-un mod anume. Dasein-ul plictisit este și el reținut, fiind cuprins de plictis, de „ceva care i se refuză" [1, p. 79], de ceva care îi stă la dispoziție, dar nu-i provoacă interes – o stare de dreptul stupefiantă. În plictisul profund se reflectă *cutremurul esențial* care se manifestă printr-o acaparare și existență expusă și absorbită într-un altul, care nu se dezvăluie niciodată ca atare [1, p. 80].

Dacă vom sta să comparăm aceste două stări caracteristice pentru animal și Dasein vom realiza că ambii sunt trimiși către (deschiși) către un lucru care se refuză (închidere). La animal se refuză dezvăluirea ființei dezinhibatorului, iar la Dasein se refuză accesarea acelor posibilități ce l-ar elibera din plictis. Dasein-ul în stare de plictis este deschis către închidere, motiv pentru care deschiderea Dasein-ului în aceste caz este una prin refuz, dezactivare și suspendare. Acaparat fiind animalul, la rândul lui, se află într-o relație nemijlocită cu dezinhibatorul său, el este expus, deschis și simultan anulat, închis în el, astfel încât dezinhibatorul niciodată nu se dezvăluie ca atare, motiv pentru care animalul nu poate să-și suspende și să-și dezactiveze relația cu sfera dezinhibiției sale.

Spre deosibire de refuzul pe care Dasein-ul îl poate manifesta în starea de plictis, orice manifestare de pură posibilitate nu se poate încadra în ambientul animal. Aceasta diferență este un moment important pentru determinarea

structurii de ființe la Dasein și la animal, fapt pentru care trebuie reținută. Așadar, Dasein-ul este capabil să anuleze prin refuz relația lui cu alte ființări ce le are la dispoziție, ceea ce nu se poate întâmpla la animal.

Al doilea moment structural propriu tuturor formelor de intensitate a plictisului este suspendarea (*hingehaltenheit*). Dasein-ul aflat în starea plictisului profund refuză nu doar ființarea ce-i iese în cale, dar și posibilitățile ce îi se deschid și care stau inactive fiind astfel suspendate de el. Dasein-ul plictisit refuzând ființarea la îndemână accesează acele posibilități care eventual l-ar smulge din această stare preocupându-l cu ceva din ceea i se oferă. Copleșit de stare în care se află, Dasein-ul nu mai manifestă nici un interes pentru aceste posibilitățile în rezervă, motiv pentru care, de pe urma refuzului ce li se aplică, ele rămân suspendate. Din momentul în care afirmarea existenței acestor posibilități prinde o coloratură negativă prin refuz, actul refuzului capătă un sens pertinent pentru deschidere.

Cuprins de o pustietate lăuntrică Dasein-ul refuză laolaltă ființarea în totalitatea ei efectivă și cea posibilă. Aceste refuz se raportează la cel de al doilea moment al plictisului – suspendarea – prin care se arată un ansamblu unitar de posibilități care, deși prezente, rămân totuși inaccesibile prin refuzul ce i se acordă. Ființarea care se refuză în totalitatea sa indică ceea ce Dasein-ul ar fi putut face, trăi și experimenta în cazul în care ar fi accesat o posibilitatea sau alta. Posibilitățile se întrevăd datorită refuzului prin care Dasein-ul își arată dezacordul față de ființarea dată ca prezentă. Deturnarea ființării efective deschide calea către rezerve, adică către acele posibilități în care sunt reflectate opțiunile alternative, ce li se oferă Dasen-ului ca o altă preocupare decât aceea care îi stă nemijlocit la îndemână. Astfel încât, aceste posibilități deschid alte perspective cu referire la ceea ce ar mai putea face Dasein-ul în afară de ceea ce i se oferă la moment. Însă, nici aceste posibilități nu sunt de mare folos, fiind zădarnice ele rămân inactive, răpuse de atitudinea indiferentă a Dasein-ului.

Actul refuzului este efectuat de cineva anume și în același timp este dirijat și se aplică la ceva anume. Refuzul, în care se angajează Dasein-ul, se răsfrânge asupra unui lucru concret. Relevanța refuzului prinde contur în condiția în care se atribuie unui obiect ce se refuză. În cazul plictisului, refuzul își anunță obiectele prin indicarea lor, astfel încât din momentul în care Dasein-ul se refuză de ceva, el scoate la iveală acel ceva pe care îl respinge. Posibilitățile prezente ca o eventuală ieșire din starea de plictis sunt afișate prin refuzul ce li se acordă. Heidegger ne spune că refuzul nu

este un prilej pentru a iniția o dezbatere ce ar avea ca subiect fiabilitatea ansamblului de posibilități, ci o modalitate de a le face manifeste. Deci, modul prin care se arată și respectiv se indică aceste posibilități este unul al refuzului, motiv pentru care aceste posibilități rămân inactive și neaccesate și bineînțeles nerealizate în act. Agamben aduce în discuție verbul german *brachlieger* pe care îl operează Heidegger și care se traduce prin „a zace inactiv" în sensul abandonării în pârloagă, care se aplică peste posibilitățile ce se afișează prin refuz.

Suspendarea, care se prezintă ca al doilea moment al plictisului, se referă direct la aceste posibilități necultivate, ținute în pârloagă. Aceste posibilități ne conduc de altfel la putința Dasein-ului de a face un lucru sau altul și firește la capacitatea de a delibera între mai multe opțiuni. Luate împreună aceste posibilități ținute în suspensie surprind o chestiune fundamentală care ține de *ceea ce face posibil* sau posibilitatea pură. Putința Dasein-ului, dar mai exact putința lui de a fi ca atare într-un mod sau altul este ceea ce se pune în vizorul atenției.

Fără îndoială că acel ceva care face cu putință toate posibilitățile, acel ceva care conferă caracterul de posibilitate tuturor posibilităților Dasein-ului ocupă un loc privilegiat în statutul său ontologic. Putința-de-a-fi a Dasein-ului se configurează în ființare care se refuză în posibilitatea sa. Ceea ce devine ca Dasein în noi, în oameni, se trage din capacitatea de a renunța nu doar la ceva care ne stă la îndemână, dar și la ceva care poate fi adus la îndemână, aflându-se la moment într-o formă a posibilității.

Refuzul de a realiza în act, de a actualiza o posibilitate este și el o posibilitate care exprima putința Dasein-ului din noi de a delibera în vederea modului său de a fi. Esența Dasein-ului, conform dictonului bine cunoscut, nu este predeterminată în așa fel încât acesta ar desăvârși-o în existența sa ulterioară. Un rol decisiv îi se atribuie Dasen-ului prin capacitatea lui de a refuza sau de accepta ceea ce-i livrat ca posibilitate. Prin urmare, caracterul de esența propriu Dasein-ului se referă la putința lui de a delibera. Posibilitățile de care se refuză Dasein-ul se constituie ca o interpelare adresată către ceea ce face cu putință, ceea ce călăuzește toate posibilitățile esențiale ale Dasein-ului și care aparent nu are nici un conținut. Aceste ceva care călăuzește aceste posibilități se constituie ca un inevitabil fapt-de-a-fi-țintuiți în extremitatea singulară a acestui fapt-de-a-face-cu-putință originar. Suspendarea este o dezactivare a posibilității din care rezultă renunțarea de realizare în act. Reziduul din urma suspendării posibilităților este posibilizarea originară, adică ceea ce conferă un

caracter de posibilitate. În tabloul care se construiește este integrată însăși originea putinței, iar Dasein-ul se dovedește a fi „o ființare care există sub forma putinței” [1, p. 120]. Putința originară preia o forma de manifestare a putinței-de-a-nu, a unei neputințe. Aceste lucru se explică prin faptul că se pornește de la un a putea să nu. Refuzul se constituie ca o activitate o putinței specificată într-o manieră negativă, adică a unei putințe de a nu face ceva ce ar putea face.

Plictisul, cum se exprimă Agamben, devine un operator metafizic ce asigură trecerea de la indigența de lume a animalului la lumea umană. Tot astfel se realizează devenirea omului ca Dasein, care este capabil să declanșeze o pauză în raportul său cu dezinhibatorul. De aici nu rezultă că Dasen-ul va putea avea o privire mai cuprinzătoare decât animalul, ba chiar din potrivă el se deschide printr-o dezactivare a relației sale cu ființarea în totalitatea ei pusă la dispoziție și printr-o suspendare a ansamblului de posibilități, care în cazul în care sunt actualizate surprind raporturi alternative. Preocupările intramundane ale Dasein-ului, modelul de relație a animalului cu dezinhibatorul său se dezactivează și se suspendă, fapt pentru care deschiderea Dasein-ului se fundamentează pe un refuz, care, la rândul său, este o formă a putinței-de-a-nu. Posibilitățile rămase ne cultivate, în pârloagă, care ar putea dezinhiba și pune la treabă definesc dezinhibatorul dezactivat. În paralel, în această dezactivare a dezinhibatorului poate fi prinsă acapararea animalului, deschiderea lui în nedezvăluire.

Așadar, în starea de plictis profund, spre deosebire de animal, Dasein-ul este capabil să-și oprească relația cu sfera dezinhibiției sale. Animalul aflat în relației cu dezinhibatorul său este expus totalmente acestuia, este deschis într-un așa mod încât toată firea lui înființează un comportament specific în care se reflectă, devine și se desăvârșește raportul cu sfera dezinhibiției sale. În același timp, dezvăluirea dezinhibatorului drept ființare îi este cu totul străină animalului, deoarece animalul nu-și poate opri relația cu sfera dezinhibiției sale.

Ca să stabilim o diferență tranșantă între modul în care se raportează animalul și Dasein-ul la dezinhibatorii săi nu ne rămâne decât să surprindem o capacitatea suplimentară ce i se conferă Dasein-ului prin care se dezactivează relația lui cu dezinhibatorul, ceea ce presupune existența unei opțiuni, caracterizată ca un moment indispensabil pentru un proces de deliberare dus până la un bun sfârșit.

Putința de a opri raportul cu un dezinhibator – cel care animă la o serie de acțiuni concrete îndreptate spre desăvârșirea acestui raport – reflectă o chestiune

de esență pentru Dasein. Judecând după modul în care Dasein-ul pe de o parte și animalul pe de alta se deschid în lume, diferența ce se inserează ține de capacitatea Dasein-ului de a suspenda raportul cu mediu ce i se dă la îndemână. Animalul se activizează de fiecare dată când întâlnește în cale un dezinhibator, iar deschiderea lui decurge prin activare. La rândul lui și Dasein-ul se deschide, însă deschiderea lui se manifestă printr-o dezactivare a raportului cu sfera dezinhibiției sale.

Despre o întrerupere similară Heidegger pomenește în *Ființă și timp* [9] atunci când se referă la ustensilele ce stau la îndemâna Dasein-lui și a căror funcționalitate el o descoperă folosindu-le. Dasein-ul nu ia ființările din preajma lui ca simple prezente, ci ca bune la ceva, astfel dezvăluind sensul ce se exprimă în funcționalitatea acestora. Întâlnind o ființare, Dasein-ul ia seama cum și la ce ar fi bună. Dezactivarea raportului cu o ustensilă se întâmplă atunci când aceasta nu funcționează așa cum trebuie. Fiind defectă, Dasein-ul se oprește din utilizarea ei și n-o mai ia drept bună la ceva, dar o chestionează încercând să-și de seama de ce nu mai merge. Utilizând un ciocan Dasein-ul nu-i acordă nici un fel de atenție deosibită acestuia, atenția lui este îndreptată către finalitatea utilizării acestuia. În ambele cazuri avem de a face cu suspendare, însă cu o diferență de accent. Dacă în cazul ciocanului defect Dasein-ul se oprește din utilizarea lui, pentru-că nu-l mai poate folosi în conformitate cu sensul acestuia, privindu-l cu alți ochi, atunci starea plictisului profund este cea care face ca Dasein-ul să-și suspende toate posibilitățile *de a intra într-o horă* a activităților. Situațiile comparate scot în vileag operatorul care declanșează dezactivarea. Dat fiind faptul că starea plictisului profund este inerentă Dasein-ului, cel care suspendă este însăși Dasein-ul. În celălalt caz, defecțiunea ciocanului silește Dasein-ul să întrerupă activitatea. Sigur, el ar prefera să continue activitatea, dar este silit să se oprească. Învăluit de plictis Dasein-ul nici măcar nu începe o activitate. Deși ar putea, alege să nu, iar această alegere într-un context sociale se explicitează prin libertate.

În vederea extinderii inteligibilității și în aceeași măsură a reconfirmării ideii în conformitate cu care Dasein-ul este în stare să dezactiveze sau să activeze raportul lui cu un dezinhibator ne vom referi la o ideea similară din dialogul lui Platon *Hippias Minor*. Așadar, Platon dintr-o perspectivă similară tratează chestiunea mincinosului în *Hippias Minor* [13]. Spunerea adevărului stă la discreția celui care îl cunoaște. Astfel, ignorantul nu va avea niciodată capacitatea de a minți, deoarece spunerea unei minciuni presupune o cunoaștere pozitivă în legătură cu obiectul vizat în

minciună. Doar cel care cunoaște adevărul va fi capabil să nu-l rostească sau să-l prefacă și să-l simuleze. În cele din urmă cel care deține adevărul va fi capabil să delibereze între a spune sau nu adevărul, iar cel necunoscător nu va fi capabil să aleagă între acestea, deoarece una, mai exact deținerea adevărului, lipsește cu desăvârșire. Ignorantul nu poate delibera din cauza lipsei unei cunoștințe adevărate. Acesta fiind motivul pentru care el va avea doar un singur model de a acționa. Un exemplu în care se atestă ideile lui Platon ar fi cel în care se compară un atlet înzestrat de la natură cu capacitatea de a alerga rapid și dezvoltată ulterior pe parcursul vieții prin antrenamente zilnice și un atlet slab, a cărui performanțe sunt reduse la zero, fapt pentru care el nu poate alerga decât în măsura permisivității sale de a alerga. Știind cu certitudine că este un atlet bun, acesta poate alege între diferite regimuri de alergare. Acesta poate delibera și decide să alerge mai încet, chiar dacă ar fi capabil să atingă o viteză mai mare. Momentul deliberării însă lipsește la atletul mai slab. Fără îndoială, totuși, suntem constrânși să admitem faptul că acesta din urmă va fi capabil totuși să aleagă, însă doar între limitele putințelor sale, adică între propriile performanțe și ceea urmează mai jos de ele. El nu va putea nimic alege din sfera neputinței sale, iar performanțele unui atlet mai bun fac parte din sfera neputințelor sale. În cele din urmă dacă vom compara doi atleți cu performanțe diferite vom constanta că cel mai bun, în deliberările sale, va avea de a face cu cel puțin o opțiune mai mult decât celălalt atlet. Opțiunea de a alerga prost este comună la ambii, ceea ce nu putem afirma cu privire la opțiunea de a alerga (mai) bine, ce se repercutează doar asupra celui mai bun atlet.

Un alt exemplu decurge din scena întoarcerii lui Odiseu, care s-a deghizat în cerșetor ca să nu poată fi recunoscut de apropiații săi, dar și de pețitorii ce au poposit pe Ithaka. Deghizarea presupune ascunderea identității reale a celui deghizat și își află rostul atunci când cineva are intenția de a ascunde înfățișarea lui adevărată. Despre deghizare va ști în primul rând cel care are intenția de a ascunde fața lui reală. Prin urmare, decizia de a dezvălui persoana adevărată îi aparține celui care știe cel mai bine despre asta, adică persoana care s-a deghizat. Despre deghizare în genere, dar mai ales despre identitatea persoanei ascunse nu va mai putea spune nimeni, dat fiind faptul că nu este la curent cu aceasta. Mai mult decât atât, necunoscătorul va avea o singura opțiune pentru a descrie persoana întâlnită – cea în care i-a apărut și în care s-a arătat în calitate de cerșetor de exemplu. Necunoscătorul nu va mai avea nici o altă opțiune pentru a putea delibera între a

divulga identitatea reală sau nu a persoanei deghizate. Tehnic vorbind, spre deosebire de cel căruia i se oferă doar o singură opțiune, cel ce are la dispoziție cel puțin două opțiuni este în stare să delibereze între ele. Din aceiași secvență, persoanele ce iau de-a dreptul ceea ce se arată nu se pot considera înșelate atâta timp cât nu află despre asta și atâta timp cât pot vorbi despre ceea ce văd, adică despre ceea ce li se arată.

Tematica ce iese la suprafață din urma acestor exemple, făcute pe seama modului diferit de deschidere a Dasein-ului aflat în starea plictisului profund, mod ce contrastează cu deschidere în acaparare a animalului, este libertatea. Aceasta din urmă decurge din capacitatea Dasein-ului de a delibera asupra posibilităților sale, suspendându-le în același timp.

Discursul cu privire la diferența de deschidere a animalului și al Dasein-ului în lume își află rostul în capacitatea de a delibera ce condiționează ieșirea din circuitul închis al acaparării, în care posibilitățile premerg realitatea. Libertatea, deliberarea, posibilitatea de a lua decizii descoperă umanul, care astfel se deschide printre ființările din lume. Dacă vom merge mai departe de asta, vom vedea că fenomenele culturii sunt rezultatele acestei posibilități existențiale de a delibera și de a decide care din posibilitățile puse la îndemână este cea mai bună. Astfel, ne apropiem de concepția lui Sartre asupra libertății [16, p. 545]. Reflectând o condiție necesară, adică existențială, a ființei umane, libertatea se constituie ca o structura de esența a omului, iar refuzul reflectă dialectica negativă în care ea se manifestă. Formele sensibile în care ne arătăm în cotidian, făcându-ne astfel percepuți și recunoscuți ca diferiți de alții, se decid la un nivel individual. Omul apare în lume, iar decizia cu privire la modul său de apariției îi aparține întru totul.

Luând în considerație raportul dintre animal și dezinhibator am putea face o analogie ce ne-ar aduce o mai bună înțelegerea modului în care funcționează această raportare, cu toate că în conținutul acestei analogii întâlnim mai multe lacune. Așadar, analogia se referă la feedback-ul unui robot atunci când acesta „întâlnește” un obiect pe post de dezinhibator. „Întâlnirea” celor doi operează declanșarea unui răspuns al robotului, determinat ca reacție inclusă în prealabil în algoritmul mașinii. Cu certitudine, lacunele menționate la nivel de conținut al acestui exemplu se referă la incompatibilitatea ontologică ce apare între animal și robot. Nu putem vorbi despre identitatea proceselor de comportare la animal și la un lucru lipsit de viață precum e robotul. Cel din urmă e un lucru aflat în lume, care

e descoperit drept ustensilă tehnică de Dasein. De altfel, robotul în contextul care ne interesează este lipsit de lume asemenea pietrei din clasificarea lui Heidegger. Dasein-ul descoperă semnificația funcțională a robotului, aflându-l în-lume. Spre deosebire de robot, raportul animalului cu mediu este descris prin indigența de lume, fapt care se relevă în incapacitatea animalului de a interoga Ființa lucrurilor, în imposibilitatea de a avea un demers ontologic cu privire la dezinhibator. Ceea ce intră în sfera noastră de interes este promptitudinea cu care sunt afișate reacțiile în raport cu dezinhibatorul. Nici animalul și nici robotul din aceste punct de vedere pur funcțional nu stă să zăbovească, să cadă pe gânduri, să ezite sau să tărăgăneze atunci când intră într-un raport cu un dezinhibator. Fără a fixa cu „cine" sau cu „ce" are de a face, ambii, animalul și robotul, „știu" ce trebuie și ce urmează să facă.

Helmuth Plessner este un alt autor care se distinge printr-o abordare aparte a omului și a raportării acestuia la lume. După Plessner specificul de esență a omului, se relevă în fundamentul lui natural, în așa mod antropologia filosofică va capătă o concepție unitară despre om și totodată diferită de concepțiile metafizice și naturaliste. Scrisă în prima ediție în 1928 lucrarea *Treptele organice și omul* [14, p. 267] începe cu abordarea celui mai simplu element al naturii care este planta. Plessner consideră că pentru a putea spune ceva despre poziția omului în natură ca parte a ei este nevoie de a înțelege celelalte nivele organice. Prin urmare, în natură se deslușesc trei trepte în care se reflectă formele vieții organice din natură. De altfel, din această clasificare ce-i aparține lui Plessner e ușor să surprindem o asemănarea cu clasificarea sufletelor la Aristotel. Așadar, prima treaptă corespunde cu *forma deschisă*, care este planta, următoarea treaptă se referă la o *formă închisă* specifică animalului și într-un final a treia treaptă presupune *forma excentrică* a omului. Cel din urmă, însă, nu este izolat de forma excentrică, deoarece conform constituției sale corporale omul mai este și o formă închisă.

Conceptul de formă deschisă și formă închisă a fost introdus în circulație de Hans Adolf Eduard Drisch (1867-1941) fondatorul vitalismului în biologie. Integrarea organismului în mediul său și, în același timp, investirea acestuia în calitatea unui segment dependent al cercului vieții ce îi corespunde reprezintă părți inerente ale formei deschise. Animalul este formă închisă în raportarea cu mediul său. Caracteristic pentru forma închisă este prezența unui organ central și totodată a unor organe specializate care sunt delimitate de mediu prin corp. Dependent de natură și de hrană pentru a rămâne în viață, animalul se conduce după principiul

nevoii directe fiind constrâns de incapacitatea organismului de a produce substanțe nutritive necesare pentru viață. Fiind dependent de mediu înconjurător animalul trebuie să se hrănească, motiv pentru care animalul este constrâns să întrețină în continuu contactul cu mediu. Conectivitatea necontenită se institui și este asigurată de corpul animalului, care se află pe poziția unui mijlocitor. Animalul se pune în raport cu mediu și cu lucrurile din el pe calea unui operator ce leagă existența vie de mediu natural și care este corpul.

În baza concepție lui Emanuele Coccia cu privire la viața sensibilă putem spune că corpul, la rândul său, este și el un mediu în care se manifesta viața, dat fiind faptul multitudinii de afectări pe care le simte fiind aruncat în lume. Consecința statutului intermediar al corpului distinge realitatea din corp de realitatea din spatele corpului. Forma deschisă este realitatea mediului înconjurător, iar forma închisă este realitatea propriei existențe. Fiind o formă statică planta nu se poate „rupe", în timp ce animalul procură un mod deosebit de a fi independent. Ceea ce vrea să însemne că animalul dispune de sine. Planta, invers, este o parte a mediului ei natural. Animalul și omul sunt ființe *centralizate* fiind puse în fața unei sfere externe.

Omul în concepția lui Plessner este conștient de mediul său și de sine. În așa mod, el deviază de la propriu lui centru în reflexivitate față de întregul sistem de viață. Centrul existenței sale, adică forma închisă, corpul care mediază viața și mediu, este conștient de existența sa. Reflexivitatea își află locul în conștiință ca o funcției a ei. Prin urmare, centrul se determină ca dispunere și cunoaștere de sine, relaționare cu sinele și susceptibilitate față de sine.

Omul nu doar experimentează obiectele prin trăirile sale, dar instant experimentează propriile experiențe, având, astfel, o percepție asupra propriei sale subiectivități. Fără a înceta să fie el însuși omul este în stare să se desprindă de sine sa, devenind excentric.

Omul este descris de Plessner ca o ființă tripartită: trăind *ca și corp* sau ca un întreg corporal fizic, în ce de a doua ipostază a sa se relevă trăirea *în corp* – conștiința sau spiritul ce-l conduce și-l reprezintă pe om și într-un final, ipostaza omului, ce trăiește *în afara* corpului în calitate de observator reflexiv al sinelui. Conceptul ce află într-o în legătură directă cu esența ultimei iposteze este *persoana*. Conceptul persoanei cuprinde, în opinia lui Plessner, conținutul de esență al omului. Individualul rămâne necunoscut pentru animale. Aceste fapt poate devine inteligibil din momentul în care un raport dintre animal și centrul său nu se poate depista.

Perspectivele biologice ale omului și ale animalului sunt similare și în mare măsură nu se deosebesc. Poziția privilegiată a omului, aflat pe o treaptă superioară, nu se caracterizată prin aspectul său morfologic organic. Ajuns până aici, Plessner divide componentele de constituire a omului în ramura realității trupului și acea a sufletului. De pe poziția vieții biologice omul și animalul cuprind aceeași valoare *centrică*. Cu toate acestea, omul merge mai departe devenind *ex-centric*. Acest parcurs nu revocă centralitatea, întrucât omul se află în locul unei duble poziții de centricitate și de ex-centricitate. Ultima este proprietatea prin care se conștientizează și se afirmă realitatea acestei poziții. Motiv pentru care, ex-centricitatea este o poziție *en face* a omului față de sine. Omul trăiește o reală ruptură a naturii sale survenită în consecința acestui dublu aspect al existenței sale. Unitatea în om a celor două sfere nu-i anulează dublul aspect ca suflet și corp. Ținem să precizăm că în interpretarea lui Plessner corpul reprezintă aspectul biologic al omului, iar la nivelul acestuia între om și animal nu există deosebire semnificative. Omul, după Plessener există în trei realități [14, p. 255] – lumea din afară, cea a trupului și cea a corpului, lumea interioară ce se referă la ego și alter-ego și lumea socială sau *mitwelt*.

Plessner ajunge să formuleze câteva principii de bază pentru antropologie în care sunt reflectate specificitatea modului de existență uman. Explicitând modul în care omul montează poziția sa excentrică în lume, Plessner articulează *principiul artificialității naturale* [14, p. 267]. Conform acestui principiu prezența întrebărilor existențiale care vizează ideea unui paradis sau a unui spațiu perfect justifică și confirmă manifestarea existenței excentrice a omului. Chestionările existențiale tind să cuprindă un mod diferit, alternativ, de existență ce presupune un alt loc, un alt mediu, un spațiu ce diferă după criteriul perfecțiunii de cel de *aici*. Astfel, Plessner conchide că mediu natural nu este cel mai prielnic și potrivit mediu pentru om. Pe lângă asta, conceptul timpului de aur al umanității în care sunt conținute toate lucrurile de care oamenii sunt lipsiți este complementar ideii de paradis. Animalul nu are nici o problemă cu mediu, deoarece el este pe deplin integrat în mediul lui natural într-un regim de aici și acum. Plessner afirmă că existența omului nu este naturală, iar condiția muncii îl desparte de mediul natural integrându-l într-un tip de existență aparte. Fapt care evocă acțiunea și activitatea ca operatori importanți pentru existența omului. Prin urmare, manifestarea și faptul de a conduce viața sunt specifice existența umană. Conștientizarea nepotrivirii sale cu mediul natural îl deturnează pe om în direcția construirii unui alt mediu în care sentimentul *de a nu fi acasă* îi va fi străin.

Această nepotrivire se poate traduce și în concepția refuzului și nemulțumirii din filosofia heideggeriană, dar și din dialectica negativă a libertății a lui Sartre. Aceeași tematică a refuzului ca factor inerent al existenței umane se face cunoscută și în eseul lui Agamben cu privire la uman și animal. Modelarea mediului pornind de la operatorul ontologic al refuzului are în vedere o lume aflată dincolo de natură. Luând act de incompatibilitatea iscată dintre sine și mediul său natural și concomitent cu aceeași intensitate de manifestare adoptând atitudinea de refuz omul tinde să recalifice și să reorganizeze acest mediu, propriu pe filieră naturală, dar străin din perspectiva întrebărilor existențiale. Ca urmare a refuzului omul se debarasează de mediul său natural edificând și instaurând un alt mediu pe potriva firii sale. În aceste fel omul își conduce viața și își construiește mediu. În rezultat, omul include un element artificial dintr-un punct de vedere natural și în același timp unul uman, umplut cu semnificație, în viața sa.

În cele din urmă se prefigurează o situația contradictorie în care un element indispensabil vieții umane are o structură nenaturală. Această situație se explică prin caracterul excentric al omului, întrucât putința lui de a se referi la sine în reflexivitate este condiționată de acest caracter.

Fără să fie o parte componentă a mediului, precum este planta și fără să se limiteze doar la o situație de întreținere a unui raport de adaptare cu mediu, precum se întâmplă la animal, omul izbutește să croiască un cadru nenatural în care să-și manifeste sinele. Astfel, mediu artificial reprezintă un element cu totul deosebit pentru existența omului. La fel, este important să precizăm că în concepția lui Plessner omul nu abandonează natura, abolind-o, iar mediu artificial nu este asemeni unei compensații, deoarece omul, în cele din urmă, rămâne subordonat mediului său natural. Dat fiind acest fapt, mediul artificial nu pretinde că ar înlocui natura. Semnificația acestuia se clarifică în condițiile determinării modului diferit de manifestare a sinelui uman, prin urmare, mediu artificial este o condiție ontică ce ține de specificitatea ființei umane.

În cuprinsul definirii fenomenului culturii ideea mediului artificial își ocupă locul său special, deoarece conținutul patrimoniului cultural se repercutează asupra unor rezultate ale activității umane ce nu se încadrează în natură, având calitatea de a fi un artefact. Impulsul creativ al omului provine din capacitatea lui de a se exprima. Grație acesteia actul de realizare întemeiat pe materialul livrat de natură preia sensul artificialității. Conținutul și forma expresiei denotă ce-ul și cum-ul acesteia.

Un alt principiu al antropologiei după Plessener este *principiul imediatului intermediat* [14, p. 277]. Raportul direct al omului cu lumea de fapt în opinia lui Plessner este unul indirect. Raportându-se la totalitate omul se află în poziția unui direct-indirect. Aceste mod bizar de raportare uman are în vedere un element ce facilitează relația directă. Existența acestui element facilitator transformă relația directă în una indirectă. Așadar, pentru a avea o relație directă cu lumea, omului i se adaugă încă un element ce-i aduce lumea mai „la îndemână". În această formulă raportul imediat se transformă într-un raport mediat. În funcție de caracterul său excentric, omul este în stare să înțeleagă constituția de lucru a unui lucru, cu alte cuvinte el poate lua un lucru drept ceva anume, astfel indicându-i structura de esență a existenței sale. Având, ca animalul, trăiri nemijlocite a lucrurilor, omul se pune cu ele într-o relație indirectă.

Termenul *indirect* nu trebuie să ne inducă în eroare, deoarece el nu se referă la o separare sau la o distanțare a elementelor ce se pun în raport. Sensul unui raport indirect în această accepțiune ține de putința de a aborda un obiect într-un mod reflexiv, în care se oferă o perspectivă ce se desprinde de un centru din care se dă o experimentarea inițială. În reflecție omul conjugă statutul ontologic ale obiectelor din lume. Accesul direct la esența ontologică a unui obiect, în fapt caracterizează acest raport, care se conduce după o *privire neimplicate* și *nepărtinitoare* a reflectivității. Această relația indirectă trăită ca directă denotă faptul că caracterul de ființă a lucrurilor întâlnite în lume se dezvăluie doar cu participarea unui element intermediar. În consecință, ce *fel* de obiecte întâlnim în propria noastră experiență aflăm într-un raport indirect trăit direct cu aceste obiecte. Omul se regăsește în capacitatea de a reflectă asupra propriilor sale trăiri, iar animalul nu. Totodată, această relația indirectă dată ca directă este luată într-un act de conștiința; omul ia seama de ea.

În vederea punerii într-o evidență practică a acestui principiu fundamental al antropologiei după Plessner, în cele ce urmează îl vom aplică într-o experimentare particularizată fenomenologic, metoda căreia presupune utilizarea primei persoane la singular. Așadar, având percepția acestei căni de cafea mă raportez la ea într-un mod direct, adică am o percepție clară desfășurată într-un prezent momentan, în care am sumă de evidențe perceptuale. Iau act de co-prezența mea și a cănii de cafea. Raportul imediat cu acest lucru presupune prezența lui în conținutul trăirilor mele. Însă, intuiția perceptuală, care-mi aparține, este diferită de conținutul ei ce mi se dă sub forma acestei căni de cafea, iar în privința acestei divizări sunt conștient.

Prin urmarea actul percepției, nu poate fi confundat cu obiectul percepției. În percepția mi se dă și mi se face accesibilă această cană de cafea. Raportul direct cu această cană este intermediat de propriile mele trăiri, de care nu mă pot desprinde.

O structură similară observăm și în cazul descrierii heideggeriene a indigenții de lume la animal, a cărui stare se manifestă în acapararea declanșată de un dezinhibator și comportamentul animalului, ce apare ca răspuns la această acaparare. Raportul de acaparare a animalului îl face să fie contopit și omogenizat cu lumea. Omul, spre deosebire de animal, se află în poziția constituirii lumii, fapt ce-l determină să întrerupă continuitatea dintre animal și dezinhibator.

Omul nu este scos din circuitul natural al relației sale cu lume. Raportul său se extinde asupra structurilor de ființe, motiv pentru care omul tinde să scoată la suprafață esențe care apar în urma ieșirii din circuitul natural și detașării prin reflecție față de acesta.

În consecință, raportul indirect al omului cu lume se dovedește a fi unul direct cu desăvârșire, dat fiind faptul că acesta urmărește să dezvăluie semnificația de ființă a lucrurilor. În nici într-un caz nu trebuie să desconsiderăm sau să punem sub semnul întrebării calitatea calificativului „direct" în relația animalului cu lumea. Pur și simplu chestiunea de care nu se ia seama în relația animalului cu lumea este ființa. Fiind determinată în aceste fel, relația indirectă a omului este deschizătoare de sensuri ontologice.

Un loc aparte îl ocupă ansamblu de termeni și concepte care denotă ideea conștiinței de sine. În opinia filosofului contemporan Peter Godfrey-Smith experiența subiectivă și conștiința au același sens. Viața se determină prin însăși faptul de a simți ceva. Bunăoară, dintr-o perspectivă evoluționistă conștiința este un rezultat firesc al transformărilor selective prin care trece experiența subiectivă. Prin urmare, conștiința este una dintre formele experienței subiective [8, p. 103]. Ceea ce înseamnă că mai există și alte forme în afară de conștiință. Ca să justifice aceste enunț Godfrey-Smith aduce exemplu calmarilor ce sunt supuși unor vătămări corporale cu scopul de a afla dacă aceștia simt sau nu durerea. Mai concret, simte oare calmarul că vătămările corporale este ceva rău pentru el? Chestiunea pusă în discuție se referă la faptul simțirii *a ceva* în raport cu propria existența.

În cazul în care caracatițele simt atunci se poate de spus că ele au experiență subiectivă. Originea, bio-grafia și dezvoltarea experienței subiective este premergătoare apariției conștiinței fapt ce ar indica vastitatea evoluționistă a

acesteia. În concepția lui Godfrey-Smith experiența subiectivă – definită de noi ca trăire psihică indispensabil legată de corporalitate – a apărut în urma performanțelor evoluționiste ale facultăților senzoriale și ale celor de a acționa. Astfel încât, experiența subiectivă presupune într-un mod necesar prezența *unui punct asupra lumii*. Această proprietate distinctă exprimă o capacitate destul de răspândită în lumea vie. Dacă vom lua drept criteriu această capacitatea nu vom reuși să trasăm o linie de demarcare între om și celelalte vietăți, de altfel însăși autorul susține că chiar și bacteriile posedă aceiași capacitate. După opinia lui răspunsul la stimuli și capacitatea de a controla fluxul de substanțe chimice de lungul membranei neuronale este o parte elementară a vieții înseși.

Lumea animală cunoaște o evoluție treptată ce se reflectă în sporirea complexității capacităților senzoriale și de acțiune. Un factor important pentru această evoluție, care direct se răsfrânge asupra ei, îl reprezintă apariția noilor conexiuni inverse (conexiuni în buclă) între senzație și acțiune. Această conexiune se manifestă într-o fragmentare temporală din care rezultă orientarea de mai departe a organismului în baza unui fapt prezent.

Din această optică de idei se întrevăd două câmpuri de manifestare ale conexiunii în buclă. Dintr-o parte e vorba despre câmpul de manifestare a acțiunii unui organism, iar pe de alta despre afectivitatea acestuia sau pe scurt operare și afectare. Așadar, ceea ce voi face în momentul următor se află într-o legătură directă și este influențat de ceea ce simt acum, iar, la rândul său, ceea ce voi simți este influențat de ceea ce fac la moment – activitate concretă care este precedată de o afectare. Așadar, acțiunile noastre sunt direct influențate de modul în care simțim că suntem afectați. De exemplu, simt că mi-e sete, ceea ce urmează să fac este să beau un pahar de apă, iar ceea ce voi simți după ce voi bea un pahar cu apă va depinde de ceea voi simți și voi face la acel moment, adică va depinde de acțiunea de a bea și de modul că în care mă voi simți. Acțiunile noastre ne aduc în *locuri* în care noi suntem afectați și suntem impuși să acționăm în conformitate cu aceste locuri.

Godfrey-Smith ne oferă exemplul lecturii unei cărți în care citirea și apoi întoarcerea foii printr-un simplu gest influențează ceea ce se va vedea. Câmpul de manifestare din planul prezentului ale simțirii și acțiunii determină conținuturi ale simțirii și acțiunii dintr-un viitor apropiat sau îndepărtat.

Să urmărim aceste conexiuni inverse întreținute într-un discurs fiziologic într-un alt exemplu de natură fenomenologică ce se referă la domeniul cotidianității

medii. Așa încât, încep cu planul prezentului efectiv din câmpul simțirii în care se manifestă preponderent vederea: privesc pe geamul de la balcon și văd cum o adiere de vânt leagănă ramurile copacilor; apoi trec la câmpul acțiunii din planul prezentului: îmi schimb poziția corpului, mă ridic din fotoliu și merg spre ușa de la balcon, o deschid și ies afară; din prezent îmi voi schița niște așteptări cu privire la viitorul acțiunii și simțirii mele. Așadar, în câmpul simțirii: voi vedea de mai aproape copacii în bătaia vântului și voi simți pe pielea mea, cu tot corpul suflarea lui lină; iar în acel al acțiunii: voi sta rezemat de balustrada balconului.

Tot în aceste context Godfrey-Smith se referă la necesitatea vitală de a face față primejdiilor, care „smulge" speciile din rutinele inconștiente pentru a acționa reflexiv și conștient. Un rol important pentru constituirea conștiinței de sine o are capacitatea de a face diferența între mediu înconjurător și ansamblul trăirilor ce aparțin unei viețuitoare. Această diferență este posibilă pe baza *constantelor perceptuale*. Astfel, obiectul rămâne instant în ciuda modificărilor de percepție. Obiectul perceput se diferențiază de fluxul de senzații prin care acesta se dă conștiinței. Poziția copului poate fi schimbată în raport cu un obiect din prejma acestuia, însă aceste schimbări nu se răsfrâng asupra obiectului propriu-zis.

În fenomenologie aceste tip de modificare perceptuală se numește *adumbrire* cu sensul unei perspective unice asupra obiectului. Gama amplă de adumbriri nu schimbă obiectul în sine. Conștiința face sinteze pe baza acestor adumbri, astfel încât identitatea obiectului adumbrit este recunoscută fără nici o dificultate.

Un alt aspect al experienței subiective ține de recunoașterea afectărilor provenite din propriile acțiuni – a autoafectării – și recunoașterea acelor afectări care provin de la alte corpuri din natură. Godfrey-Smith emite asumpția în conformitate cu care o viețuitoare de tipul unui melc nu va fi capabilă de mișcare în condiția în care nu va fi în stare să deosebească afectările propriilor animări de afectările rezultate din afară. În aceste caz, susține autorul, avem de a face cu o experimentare de sine aflată într-o stare embrionară. Godfrey-Smith pune accent pe însemnătatea sistemului nervos la viețuitoare. Rezultatul evoluției sistemului nervos se reflectă în performanțele conștiinței de sine.

Cu siguranță, putem admite capacitatea animalelor de a avea o experiență subiectivă, însă dintr-o perspectivă fenomenologică animalele sunt tratate prin intermediul empatiei aflată într-o zonă a intersubiectivității în care ne proiectăm propriile trăiri asupra alterității. Or, aceste lucru este dificil de realizat în cazul în care

punem în discuție presupusa conștiința de sine a animalelor. Încă un aspect asupra căruia trebuie de atras atenția este discursul preponderent fiziologic asupra experienței de sine. În nici un fel nu contestăm valabilitatea acestui discurs, deoarece fiziologia reprezintă un domeniu aparte în care sunt cercetate funcțiile de bază ale organismului viu, însă nu putem limita discursul despre conștiința de sine ca formă a experienței subiective doar la aceste domeniu. Coordonarea inclusivă a temelor și domeniilor de cercetare reprezintă o chestiune necesară pentru un mod onest de a studia. Este evident că viețuitoarele întreține un raport cu mediul lor natural, fapt ce le permite să se orienteze în lume.

Deschiderea în lume a animalului nu se referă și în consecință nici nu relevă ființa. Heidegger insistă pe aceste moment, întrucât în el poate fi surprinsă diferența de grad dintre experiența subiectivă în care animalul se comportă și luare drept *ceva anume* a unei ființări întâlnite de Dasein în lume. De asemenea, în aceste context se înscriu și principiile fundamentale ale antropologiei formulate și descrise de Plessner. Fiind mijlocită de o reflecție cu privire la propriu centru (ex-centricitatea), relația omului cu lumea devine indirectă. Acest, fapt însă n-o declasează pe o poziție mai inferioară în ierarhia treptelor organice. Principiul imediatului intermediat denotă dezvăluirea structurilor de ființă, ceea ce-i conferă o rază mai extinsă de raportare la lume, în care omul este capabil să-și problematizeze propriul sit ontologic. Prin urmare, prezentată în aceste mod relația indirectă a omului se dovedește a fi mai pătrunzătoare decât relația directă a animalului.

Retrospectiva dificultăților din cadrul teorii reprezentaționalismului cu referire la imagine

O ontologie a imaginii întreprinsă în înțelesul fenomenologiei scoate în evidență probleme ce țin de condițiile de posibilitate ale imaginii. Prin ce o imagine se deosebește de alte obiecte? Care ar fi specificul ei de esență? – sunt niște întrebări formulate pe potriva acestei ontologii. Încercând de a răspunde la aceste întrebări vom putea înțelege ce anume este o imagine și ce funcție are. Investigațiile efectuate ne-au condus la o definiție preliminară a imaginii. Astfel, imaginea se definește prin capacitatea *de a face să apară ceva*, care în primă instanță și cel mai adesea nu este efectiv prezent. Pe scurt, imaginea aduce în fața ochilor ceva care lipsește la moment. Această definiție nu exclude însă și cazurile în care obiectul re-prezentat de imagine este prezent în carne și oase – cazul imaginilor din oglindă.

O altă calitate a imaginii ține de apartenența ei „anonimă", întrucât ea nu se află în posesia obiectului pe care îl arată și nici celui care o privește. În aceiași măsură putem spune că nici obiectul nu intră în posesia imaginii, această din urmă face ca obiectul să apară, nimic mai mult. De asemenea, o temă cu totul aparte, dar nelipsită de importanță ține de clasificarea imaginelor corelată cu zona empiricului, experienței brute, factice pe de o parte și în același timp cu zona trăirilor, a proceselor psihice și fluxului intențional al conștiinței. Dacă ne vom focusa pe această distincție, vom remarca un discurs opac și speculativ în legătură cu așa numitele imagini mentale.

Acestea operaționalizează confuziile rezultate din teoria generală a reprezentanționalismului. Jean-Paul Sartre în conținutul lucrării sale despre imaginație [17] abordând problema imaginii și imaginarului descrie eroarea prin care imaginele sunt confundate cu datele percepțiilor sau a amintirilor, astfel încât o delimitare clară între așa numita imagine mentală amintire și percepție nu există. Dat fiind aceste fapt, în ce măsură putem vorbi despre imagini mentale? Iar reprezentaționalismul cu privire la ce încearcă să ne convingă?

Una dintre coordonatele de referință a reprezentaționalismului se răsfrânge asupra lumii transcendente conștiinței. Aplicările reprezentaționalismului în această direcție încearcă să dovedească eșecul cunoașterii scufundându-ne într-un agnosticism ce anulează veleitatea de a intui, adică de a intra într-un contact direct, nemijlocit cu obiectul intuirii și cunoaște cu desăvârșire lucrurile așa cum sunt „în realitate". Eșecul rezultă din incapacitatea conștiinței de a merge dincolo de conștiință, cu alte cuvinte dincolo de propriile sale date cu privire la lume. În așa fel deschiderea conștiinței, nu este completă și nu este dusă până la capăt, ci este constrânsă de propria-i structură de a se limita doar la capacitatea ei de a se pune în relație cu lume. Locul în care conștiința se oprește nu este cel al lumii „reale", deoarece conștiința dă doar peste un afară al ei, un exterior interiorizat.

Cu toate acestea, această versiune de reprezentaționalism pare încă destul de „optimistă". Versiunea mai dură susține că experimentarea lumii de către o conștiință se reduce la întâlnirea unor crâmpeie iluzorii ale lucrurilor „reale", ceea ce ar fi în înțelesul unor imagini încărcate peiorativ. Aceste reprezintă un obstacol de nedepășit care stă în fața lucrurilor „reale". Mult râvnitul *lucrul în sine* nu este niciodată atins din această perspectivă a trăirii. Este o afirmație pretențioasă. Într-adevăr, nu voi putea concepe felul în care un lucru, precum o ceașcă de cafea este în afara propriilor mele trăiri. Intuiția este ca și cum împiedicată de ea însăși în calea cunoașterii lumii „reale".

Ca urmare a acestei tratări se produce o interpretare confuză a obiectivului și subiectivului. Se crede eronat că datele conținute într-un act al percepției înlocuiesc obiectele reale. Această confuzie se volatilizează din momentul în care diferențiem actul perceperii, care aparține subiectului, de obiectul perceput, care nu intră în posesia acestuia. Din această cauză este important să stabilim diferențe clare între act și componentele sale.

O altă coordonată a reprezentaționalismului surprinde imaginea mintală care se confundă cu amintirea și percepția. Această confuzie este susținută de concepția care afirmă că percepem nu obiectele, ci imaginile acestora, iar când ne amintim ceva ne vine în minte imaginea obiectului amintit și nu el însuși. Imaginile aceste se prezintă ca un conținut imanent al conștiinței. De aceea în teoriile asociaționiste, precum ar fi cele carteziene, imaginea mintală este explicată ca o urmă fizică lăsată de obiectul perceput.

La fel de confuz stau lucrurile și în cazul imaginației ce produce imagini în conștiință. O altă determinare a imaginii, din aceste punct problematic de vedere, este imaginea văzută ca idee, adică ca suma sintetică a elementelor relevante pentru *eidos-ul* unui obiect, care îi reflectă proprietățile și relațiile. Cu toate acestea, imaginea se poate menține într-un sens convențional într-un astfel de statut. Totuși, într-o ultimă instanță, obiectul este cel ce este vizat în generalitatea sa sintetică și tot el este cel despre care e vorba.

Amintirea în care este intuit un obiect ca amintit, percepția în care obiectul este cel perceput și închipuire (imaginație) în care obiectul vizat este transcendent într-un mod ideal, chiar dacă este fictiv sau chiar dacă nu a fost deocamdată experimentat în carne și oase, – sunt trei cazuri în care reprezentaționalismul interpune imaginea, fiind singura accesibilă conștiinței, iar în ce privește obiectul transcendent, acesta rămâne intangibil.

Imaginația dezvăluie, în procesul variațiilor sale, multiplele moduri posibile ale unui obiect. Aceste posibilități nu sunt imagini, ci *obiecte ca închipuite*. Astfel, conceptul de imagine își pierde din consistență devenind pur și simplu problematic. Clarificarea fenomenologică a aspectului psiho-fiziologic și ideal al imaginii, impune o analiza imaginii dintr-un punct de vedere funcțional.

Faptul că „vedem” ceva atunci când ne amintim, ba chiar atunci când percepem sau ne închipuim, este de necontestat. Deseori aspectul vizual al obiectului se confundă cu imaginea lui. Amintirile noastre nu sunt doar vizibile, iar vizibilul nu corespunde cu o imagine a obiectului, ci cu o reluare a obiectului

perceput preponderent vizual (văzut) la un moment dat în trecut. Ne putem aminti și de alte părți ale obiectului, care nu au fost văzute, dar intuite (percepute, întâlnite, experimentate) într-un mod aparte decât cel al vederii. Astfel, putem justifica putința de a ne aminti mirosul, rigurozitatea sau moliciunea, ne aducem aminti și utilitatea acestui obiect, la ce bun ne servește și ce funcție are. Dativul fenomenal în care obiectul se manifestă este cu mult mai larg decât aspectul său vizual.

Avantajele și utilitățile fenomenologiei, pe fondalul celorlalte modalități de abordare a conceptului de imagine, rezidă în distincțiile stabilite cu privire la:

- obiect, imagine și imaginație;
- imagine, percepție, amintire;
- suportul imaginii, imagine și obiectul reprezentat;
- modalitatea indirectă și directă de experimentare a obiectului de către cineva;
- experimentare (întâlnire, trăire) și poziționare.

În așa mod conceptul de imagine este „eliberat" de interpretarea în care i se atribuie un rol „malefic" de falsificare a realului. Fenomenologia despică procesul imaginării, care este imanent conștiinței și se petrece în timp, de obiectul imaginat, care la rândul lui este transcendent, chiar dacă este fictiv și nu este localizat într-un spațiu fizic, fiind în afara timpului. Cu alte cuvinte, ceea ce rămâne real este actul imaginării, care este un act al conștiinței, iar ceea ce este imaginat, obiectul imaginat, este transcendent. Astfel, imaginația nu conține obiectul imaginat, care se caracterizează ca un obiect transcendent ideal. Un obiect imaginat, este un obiect prin care se pot realiza posibilitățile lui de a fi.

Reprezentaționalismul comite o eroare gravă, definind imaginea drept obiect separat și independent de obiectul pe care îl reprezentă. 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 justifica inadecvarea separării ei de obiect. Imaginea nu putea fi ruptă de obiectul ce se arată prin ea și nici de subiectul căruia i se dă acest obiect prin imagine. Imaginea este un operator al apariției ce se însumează pentru cineva care e capabil să perceapă.

Stratul reic, care e un obiect real nu trebuie să fie confundat cu imaginii, deoarece acesta își duce propria sa existență în care nu se găsește nici măcar vreo aluzie la obiectul reprezentat de imagine. Eroare care se face în reprezentaționalism constă în confundarea și, respectiv, echivalarea stratului material cu obiectul

reprezentat, iar în acest caz într-adevăr obiectul originar nu are nimic în comun cu imaginea acestuia, care este amestecată de reprezentaționaliști 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 [7], un obiect poate fi experimentat într-o întâlnire directă sau indirectă. Este important să remarcăm că obiectele întâlnite direct și obiectele întâlnite indirect nu se află într-o raport antagonic. Totuși mai potrivit ar fi să vorbim despre două nivele ale prezenții și respectiv ale întâlnirii ale obiectelor din realitate. Nivelul de bază rămâne experiența perceptuală originară în care noi întâlnim direct obiectele.

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, fizicalist 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.

Așadar, 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.

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.

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 proliferează. Fiind prezentă în realitate, ea condiționează apariția a ceva ce nu e în realitatea efectivă, dar care poate fi perceput anume datorită imaginii. 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.

Pe lângă asta, imaginea dezvălui obiectul fiind o apariție a lui. Asta, în nici caz nu trebuie să însemne că esența obiectul propriu-zis este concentrată în tot cuprinsul ei într-o singură imagine. Nu, dacă ar fi în felul acesta, atunci am cădea în mrejele reprezentaționalismului 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.

Ducem o viață sensibilă determinată de capacitatea noastră, dar și de capacitatea obiectelor de a se manifestă ca fiind disponibile pentru experiența lor [6]. 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.

În concepția lui Agambem și Coccia în experiență într-adevăr întâlnim imagini, dar care servesc drept medii de cunoaștere și reprezintă forme sensibile, în așa mod devenind disponibile intuiției noastre. În virtutea concepției acestor autori imaginea în calitatea ei de formă sensibilă este frecvent întâlnită în experiență. Astfel, imaginea dezvălui un conținut fenomenal, fiind o condiție pentru apariția sensibilă a unui lucru disponibil pentru o percepție. În tot cazul reprezentalismul este departe de aborda în această manieră imaginea.

Imaginea ca formă a sensibilului prin care se manifestă sinele

Ideile lui Agamben se includ în sfera intereselor noastre tematice devreme ce ia ca obiect de studiu pentru eseul său nuditatea [2, p. 120.]. Agamben remarcă apropierea dintre textele lui Augustin despre corporalitate și textele lui Sartre în care este abordată aceeași temă. Tema relației cu celălalt și nuditatea sunt tratate laolaltă din aceeași perspectivă a obscenului și a sadismului. La Sartre dorința vizează dezvăluirea cărnii (*la chiar*) în trupul celuilalt. Însă, acesta din urmă se află mereu aruncat într-o situație fiind gata să întreprindă un gest în vederea realizării unui scop. Încarnarea, dorința, descoperirea propriului trup este oprită de *situarea* trupului celuilalt. Iese la iveală o contradicție dintre corp și carne. În această opoziție corpul celuilalt aflat în situație este ascuns după haine și farduri, plus la asta este ascuns și de mișcările sale. Tentativa de *a dezbrăca* corpul de mișcărilor sale și de a-l face să existe în calitate de carne pură este conținută în dorință.

Această aflare în situație a trupului celuilalt Sartre o numește grație (har). În grație corpul își revelează transcendența (deschiderea către) și „apare ca un psihic în situație”[16, p. 545]. În virtutea acestui fapt, corpul grațios este o afișare în fața celuilalt ca transcendență-transcendată.

Ceea ce este important pentru cercetarea noastră constă în semnificație percepției unui trup nud care relevă *cognoscibilitatea pură* dincolo orice ascundere, taină, dincolo de predicatele sale obiective. În continuare aceste idei, Agamben trimite la psihologia medievală unde imaginea, „fantasma” sau „specia” este un mediu al cunoașterii. Asemeni unui proces de dezgolire a „fantasmei” cunoașterea lasă în urmă senzația, imaginația, memoria, adică toate elementele sensibile și scoate pe prim plan *specia* inteligentă, care etimologic este o imaginea pură. Travaliul intelectului dezbracă imaginea, văzută ca formă sensibilă, de orice element material.

Nuditatea se prezintă ca un înveliș drept urmare a faptului că ea nu poate fi scoasă la iveală. În virtutea acestui fapt după Agamben „aparența în nuditate își atinge scopul său suprem” [2, p. 120.]. Ceea cea vrea să însemne că nu putem dispune de o dezvăluire fatală a obiectului învăluit. Învelișul sensibil în care ceva apare trimite către facultate de a apărea a unui lucru. Adus până la limita dezvăluirii, modul sensibil de apariție a unui lucru nu poate furniza nimic altceva decât aparență. Altfel spus, nuditatea corporală se dezvăluie pe sine însuși, nimic mai mult și nimic altceva decât pe sine însuși.

În nuditate și frumos există ceva ascuns, care nicidecum nu se dezvăluie. Aparența ce se exprimă în nuditate și frumos este de nestrăbătut. Fapt care alimentează dorința de a descoperi, de a dezvălui, de a dezgoli. Însă în spatele acestui înveliș, în care apare nuditatea, nu este nimic de descoperit, pentru-că în el nu sălășluiește nici o taină. Nuditatea este o aparență dincolo de care nu se descoperă nimic altceva decât tot o aparență a nudității. Motiv pentru care nuditatea se arată ca o pură aparență caracterizată printr-o lipsă totală a tainei. Nuditatea nu exprimă nimic decât pe sine, fiind la fel ca o voce de copil, care nu însemnă nimic și tocmai de aceea ne tulbură, conchide Agamben.

În același eseu se mai remarcă o chestiune curioasă în legătură cu chipul sau capul și trupul. Între aceștia există o asimetrie fundamentală, chipul aproape întotdeauna este dezgolit, iar trupul acoperit. În afară de asta în istoria culturii se observă un primat al capului asupra corpului. De exemplu, în politică, ne spune Agamben, conducătorului îi se spune șef (*chef* din franceză înseamnă cap), apoi în religie circula metafora cefalică a lui Cristos și Sfântul Pavel. Un alt exemplu vine din artă și mai exact din manierele de reprezentare o omului, astfel capul, portretul cu alte cuvinte, este redat fără trup. Cel din urmă, însă, mai rar apare lipsit de cap. De altfel, în cotidianitatea medie pe chip se află locul celor mai intense expresivități.

În același context Agamben se referă la o predică de a lui Meister Eckhart în care imaginea se corelează cu nuditatea. Ekchart înțelege imaginea ca o emanație simplă și formală în care este dată esența pură a ceva. Astfel încât imaginea se definește ca un mediu pur și absolut al cunoașterii fiind echivalentă cu esența pură a lucrului. În concepția lui Eckhart imaginea tremură și începe să se umfle în sine și prin sine, motiv pentru care imaginea are o viață. În terminologia eckhartiană se întâlnesc doi termeni opuși, bullitio care semnifică tremurul și tensiunea internă în mintea lui Dumnezeu sau a omului și ebullito care este condiția obiectului real din afară minții. Imaginea se poziționează între aceste două obiecte, adică acel din minte și lucru real. Prin urmare, exprimând ființa goală imaginea se detașează într-un mediu perfect între obiectul din minte și lucru real. Întrucât imaginea se identifică cu ființa goală, ea nu se mai poate califică drept un obiect logic determinat și devenit integru prin facultatea minții, în același timp ea nu e nici o entitate reală. Fără a sfida obiectul din minte și lucru real imaginea este un mediu în care lucrurile tremură în mediu cognoscibilității sale. Luând în considerație aceste fapt imaginea este ceva viu. Sensul modului de a fi viu al imaginii se explicitează în continua punerea la

dispoziție a lucrului pentru cunoașterea lui. Așadar, în imagine sensibilă trupul omenesc devine cognoscibil, cu toate că rămâne insesizabil în sine.

Iese în evidență ideea în care se reflectă o structură de ființă a imaginii, respectiv din care rezultă faptul că imaginea nu este un lucru, ci *cognoscibilitatea lucrului*. Imaginea este acea ființă nudă, goală, dezvăluită dată cunoașterii. Ceva prin care se cunoaște lucru și care, la rândul său, nu este și nici nu poate fi un lucru, însă care consacră lucru cunoașterii. În imagine lucrurile se dezbracă de ceea ce le acoperă, iar nuditatea – ceea ce mereu apare după fiecare dezvăluire, dar și în ultima instanța a acesteia – este lucrul însuși.

În concepția unui alt autor italian Emanuele Coccia prin sensibil se explicitează modul prin care lucrurile se arată. Imaginea din oglindă este luată ca un model în vederea înțelegerii considerațiilor sale despre viața sensibilă. Corpul din oglindă este un corp intermediar, aflându-se într-o poziție desprinsă de subiect și obiect. Forma din oglindă survine ca ceva sensibil prin excelență, ca o imagine pură debordată dincolo de minte și lucru. Coccia se sprijină și el pe o terminologie scolastică atunci când definește mediu ca loc în care se manifestă abstracția și în care forma sensibilă este separată de existența ei naturală.

Formele în modul lor imaterial sunt primite de mediu și astfel ele devin sensibile. În concepția lui Coccia despre sensibil există un loc, și-i spunem loc cu sensul de mediu, ce debordează materia din care lucrurile iau formă, ceea ce ar corespunde cu spațiul obiectelor din lumea fizică, dar fără să fie redus neapărat la sufletele ființelor vii. Sensibilul se definește printr-o potență specifică ireductibilă la suflet și materie. Existența unei forme în afara materiei sale expune zona din care este abordat sensibilul. Indispensabil pentru o astfel de existență este mediul. Medialitatea provine dintr-un surplus de ființă, iar mediul este o ființă ce are un supliment de ființă diferit de spațiu creat de natură și de materia sa. Așadar, orice teorie a medialității se configurează într-o teorie a receptării [6, p. 38].

În general lumea sensibilă este construită pe capacitatea receptivă. Din ceea ce am relatat deja am aflat că separarea formei de substratul ei natural capătă sens atunci când forma găsește un mediu sau mai multe medii în care se multiplică. Mediul catalizează această separare ducând-o până la capăt. Această se confirmă prin terminologia scolastică invocată de Coccia, în care mediul este locul abstracției, unde forma sensibilă este separată de existența ei naturală. Să nu uităm totuși că această separație este declanșată și de capacitatea particulară a formelor de a se multiplica.

Din nou, să aducem exemplu imaginii fotografice sau oglinzii, care în calitatea lor de medii, nu fură forma, dar o multiplică. La fel și Coccia descrie cazul în care „corpul nostru trece prin fața oglinzii, forma noastră există în patru moduri diferite: ca trup care se reflectă în oglindă, ca subiect care se gândește și experimentează, ca formă ce există în oglindă și ca imagine sau concept în sufletul subiectului gânditor care-i permite acestuia să se gândească pe sine" [6, p. 42].

Existența sensibilului nu coincide nici cu existența lumii și nici a lucrurilor. Lucrurile nu sunt perceptibile în ele însele. Ele devin perceptibile printr-un proces în afara lor. Pe de altă parte lumea nu este sensibilă ca atare. Ea devine sensibilă în afara sa. În vederea confirmării acestei idei Coccia dă un exemplu din Aristotel în care se spune despre cineva care și-ar pune un obiect colorat pe ochi și nu l-ar vedea. Interacțiunea dintre obiect și subiect nu e suficientă pentru a produce o percepție, iar viziunea obiectului nu devine mai intensă dacă îl apropii mai mult de subiect. Se întâmplă invers, apropiind mai mult obiectul de ochiul subiectului acesta devine greu de perceput, dacă nu chiar imposibil. Obiectul nu se mai vede dacă e lăsat să acționeze direct asupra ochiului. Astfel se întâmplă și cu sunetul și cu mirosul, nici unul din ele nu realizează o senzație când se află într-un contact de apropiere maximă cu organul de simț. Pentru asta e necesar ca obiectul real, lumea, lucrul să devină fenomene care să întâlnească în percepție și care să se afle dincolo de în sinele acestora. Geneza lucrurilor însele și geneza senzației și psihismului nu corespund cu devenirea sensibilă a lucrurilor. Prin urmare, sensibilul este diferit genetic față de obiectele cunoscute și subiecții cunoscători.

La invocarea unei tipologii a multiplicării obținem o bifurcație, dintre care una este gândirea și ține de viața psihică a sensibilului, iar alta este experiența în toată multitudinea ei de manifestări.

O imagine nu este niciodată reductibilă la locul percepției sau la locul existenței lucrului. În tradiția fenomenologică și implicit la Maurice Merleau-Ponty, pe care îl remarcă și Coccia, locul ancestral al sensibilului (solul sensibilului) este corpul. Corpul celui care percepe. Sub aceste aspect putem constata că s-ar manifesta un primat al percepției, al stratului pre-reflexiv, asupra conștiinței. Cu toate acestea ființa sensibilă nu poate fi surprinsă fără ființa unui subiect care o percepe. Nu există percepție fără existența celui care percepe. Deci, sensibilul există doar pentru că există ființe vii în univers.

Este de menționat faptul că ambii filosofi, Coccia și Merleau-Ponty [12], evoca o remarcă sarcastică în care se etalează o idee a obiectelor care trimit niște imagini

sau specii care le seamănă și alta despre spirtul care iese prin ochi pentru a merge la plimbare în lucruri. Nu ne rămâne decât să ne întrebăm în privința procedeului prin care un lucru devine vederea lui. Cum apar în corpul nostru obiectele vederii, lucrurile văzute? Cum am putea descrie procesul prin care aceste obiecte se fac prezente în corporalitatea noastră?

Așadar, nici lumina, nici umbra nu sunt componente indispensabile ale lucrului care se lasă văzut. Privirea pictorului cere socoteală acestor „fenomene naturale" cu scopul de a le pune la un loc, ca pe urmă să apară ceva vizibil în fața noastră. Prin urmare, acest demers al pictorului este orientat către geneza lucrului în trupul nostru. Această muncă sintetizatoare consistă dintr-o întrepătrundere a componentelor, ce sunt intangibile și într-un oarecare mod eterogene. Posibilitatea de a le fuziona se clădește pe un fundament comun al coexistenții în același ansamblu.

Vederea este ceva care se produce în noi și nu noi suntem cei care o produc. Ceea ce vrea să însemne că corpul, înainte de toate, ba chiar înainte de rațiune, se află în stare să recunoască un lucru, care se profilează într-un ansamblu de elemente puse împreună și din care se ivește posibilitatea de a vedea vizibilul. Privirea căutătoare relevă scurta geneză a lucrurilor în corpul nostru. La un nivel mai superior această vedere este cultivată de pictor care e pătruns de lume și în care este produsă vederea lucrurilor din lume. Fiind focusat pe jocul punerii la un loc a părților din care se conturează un obiect văzut, pictorul prin mișcarea penelului eliberează aceste obiect într-un tablou, cu alte cuvinte, proiectează în afară ceea ce se vede în el.

Pictorul nu face decât să reproducă liniile și delimitările prin care se ivește un lucru văzut. Această reluare și retransmitere se datorează vederii lucrurilor ce-și impun formele în apariția lor vizuală. În aceste sens Merleau-Ponty îl invocă pe pictorul german Max Ernst [12, p. 18], care afirmă că rolul pictorului este să schițeze și să proiecteze în afară ceea ce se lasă văzut și ceea ce se vede în el, ulterior este menționat Paul Klee, a cărui senzație este cea de parcă ar fi scrutat de lucruri. Ponty îl mai pomenește și pe pictorul francez André Marchand, care mărturisește despre o ciudată senzație pe care o trăiește de fiecare dată în pădure și mai precis de parcă nu el ar fi cel care se uită la arbori, ci ei sunt cei care îl privesc.

Lucrurile ce ne împrejmuiesc se adresează corpului în așa fel încât din perspectiva propriei sale poziții corpul va forma aranjamentul coordonatelor spațiale ale acestora. Prin urmare, din această interpătrundere a corpului cu lucrurile, ce-i „sar în cale", se constituie fața, spatele, susul, josul, dreapta și stânga a ceva. De vreme ce

am putea scoate din circuit corpul nu vom avea cum să concepem aceste repere. Așa fiind, corpul este locul în care se vede ceea ce se „aruncă în ochi".

Oglinda, care se aseamănă cu vederea pictorului, deține același sens al locului în care se produce vederea vizibilului, fiind un prototip pentru înțelegerea a ceea ce este fenomenalitatea și sensibilul. Nu în zadar, Merleau-Ponty aduce exemplu picturii olandeze în care un interior deșert este absorbit de prezența ochiului rotund al oglinzii, a cărui semnificație este privirea pictorului.

Corpul uman este unul dintre lucrurile care fac parte din sfera lucrurilor vizibile, iar o capacitate importantă a corpului este cea de a se mișca. Vederea unui lucru aduce cu sine cunoștința mișcărilor întreprinse în raport cu acel lucru. Corpul vede și se mișcă autonom. El construiește o sferă din alte lucruri care devin o întregire și o continuare a lui. Aceste lucruri sunt încrustate în carnea corpului. Luând act de aceste fapt sfera lucrurilor ce împrejmuiește corpul consfințește partea prin care corpul se determină ca întreg, iar lumea se croiește din aceeași stofă ca și el. Înrudirea ontologică a oglinzii cu corpul se află în pre-schematizarea și extinderea structurii metafizice a cărnii (*chair*). Oglindă nu apare decât în circuitul corpurilor capabile să vadă și ale celor văzute. După Merleau-Ponty modul de a fi al unui voyant-visible – a privitorului vizibilului – este decisiv pentru apariția oglinzii. Ceea ce se reflectă în oglindă este sensibilul transpus și re-dublat. Sensibilul care se descrie ca mod în care ceva apare, se afișează și se adresează pentru a fi perceput de cineva capabil să perceapă.

În maniera filosofului francez, Coccia preia și el o perspectivă diferită în care imaginea este tratată ca centrul vieții sensibile. Datorită vizibilului e posibilă viziunea, bunăoară muzica face posibilă ascultarea, iar un organ este forma interioară a mediului. Primatul sensibilului se întemeiază pe omogenitate particulară ontologică dintre spațiul medial și spațiul cognitiv.

Însemnătatea acestei perspective rezidă în profilarea întâietății sensibilului care „trăiește" dinaintea noastră și continuă să trăiască înăuntrul nostru, după percepție [5, p. 53]. Totodată, sensibilul se poziționează drept fundal al fiecărui gând, fapt care îl descrie ca un orizont ultim în care fiecare proiect și toate activitățile umane obțin corp, devin realizabile și reale.

Preluând această manieră de formulare a problemei cu privire la sensibil, suntem ghidați spre o concluzie deosebit de importantă ce se articulează în jurul omului, care nu doar primește sensibilul, dar și-l produce. Deci, omul depășește celelalte animale,

primind și producând sensibil, prin urmare, existența omului se materializează (1) într-un sensibil încarnat în propriul corp, care devine mediu de existență a acestui sensibil, precum ar fi pielea la animale sau hainele oamenilor; (2) într-o continuă emanare de sensibil, de viață sensibilă în stare să trăiască dincolo de limitele anatomice ale corpului, precum ar fi arta figurativă, muzica, literatura, ceremoniile politice.

Activitatea de producere a unor forme sensibile urmează linia unei dialectici în care cutumele, de pildă, se încorporează într-un sensibil ce este dezîncântat de corpul nostru anatomic. În așa mod cutumele și obiceiurile există într-un mediu ce depășește durata și perimetrul corpului anatomic. Fiind incorporate în sensibil obiectele tehnice, industriale sau artizanale, mai poartă și o urmă a senzificării voinței și subiectivității umane. O persoană își poate senzifica spiritul și raționalitatea printr-un recurs la sensibil, după cum unele idei capătă viață fiind incorporate în sensibil.

Urmărim de aproape postura omului situat într-un flux de afectări mutuale petrecute între el și lume. Omul este capabil să abstragă raționalitatea din empiric, dar și să articuleze imaginea corectă, simțul corect, ce i-ar permite să facă real ceea ce gândește, astfel eliberându-se de aceasta. Pentru Coccia a trăi înseamnă a da sens, a da simț; a senzifica raționalul; a transforma psihicul într-o imagine externă, adică a-l face să fie sensibil, accesibil și pentru alții; a da corp și experiență spiritualului. Spiritul produce cultura pe seama activității de emitere a sensibilului.

În același timp, spațiu de medialitate absolută, pe care îl putem numi *arhi-mediu*, este limbajul, deoarece, în opinia filosofului italian, în el formele pot să existe ca imagini într-o autonomie completă față de subiecții vorbitori și totodată față de obiectele a căror forme au fost separate de substratul lor originar și prin urmare multiplicate de mediul limbajului. În afirmarea sa tetică despre faptul că „nu există limbaj fără imagine” [6, p. 55] Coccia ne sugerează ideea conform căreia limbajul este modalitate de existență a sensibilului fiind o formă superioară de a lui.

O altă expresie superioară a vieții sensibile este cultura materială obiectivată în artefacte fabricate și schimbate. Obiectivarea despre care vine vorba aici se împlinește în spațiul medial, întrucât în mediu ceva își face apariția, se arată și este pus în comun. La fel, din aceeași perspectivă, voințele indivizilor și a colectivităților își găsesc circumstanța favorabilă pentru existență doar în sensibil, deoarece acesta își asumă să existe dincolo de subiecții care l-au produs și să devanseze circuitul închis al interiorității și psihismului înzestrat cu incapacitatea de a deveni un obiect cotidian.

Pronunțându-se că „totul ia corp în sensibil” [ibidem] Coccia vrea să ne aducă la cunoștință însemnătatea mediului pentru actele superioare ale omului ce se obiectivează în el. A desena, a schematiza, a cânta, a vorbi, a reprezenta – toate aceste acte nu sunt doar niște simple expresii ale psihismului izolate în conștiința la care nimeni nu ar avea acces, ci mai sunt și acte ale vieții superioare ale omului care presupune spațiul medial.

Într-un articol cu o tematică contiguă, [4] John Brought problematizând conștiința imaginii declară că imanența trăirilor conștiinței nu e la fel cum ți-ai procura un bilet de intrare și te-ai duce să vizitez, la fel cum a-i face-o vizitând un muzeu, gândurile sau închipuirile, amintirile, dorințele sau așteptările cuiva. Accesul la trăirile cuiva îmi va fi deschis din clipa în care acesta, bunăoară, îmi va povesti despre ele, astfel oferindu-mi posibilitatea de a le întâlni indirect în vorbirea acestuia, care e un mediu pentru acele trăiri care își găsesc expresia sensibilă prin ea – am adăuga noi din perspectiva lui Coccia.

Încă un subiect care este întreținut în sfera sensibilului este modul în care ne identificăm persoana într-o imagine. Coccia distinge rolul deosibit a lui Jaques Lacan în încercările de a constitui individului uman. După Lacan, individul suferă o schimbare, atunci când își asumă o imagine. În particular, Lacan recurge la experiența copilului în oglindă care este un model de edificare și autodeterminare a egoului. Imaginea își manifestă aspectul ei formativ pentru individ. Suntem proiectați într-o dialectică fină în care cunoașterea și identificarea de sine parcurge printr-o curbură ce iese cu mult dincolo de adăpostul natural al corpului. Inoculată din afara subiectului imaginea devine un model la care acesta se raliază și cu care tinde să se identifice. De altfel, perspectiva unei identificări nu poate fi prevăzută, ceea ce determină o disonanță și o alienare a eului. În interpretarea lui Coccia, „identificarea primordială are loc întotdeauna prin acțiunea unei imagini” [6, p. 69], această poate fi o imagine de sine sau o imagine a altcuiva. Eul are o funcție alienată în această identificare cu miza mărturiei radicale în raport cu propria natură. Identificarea se ia după o formă delegată în vederea absorbirii imaginilor eu-lui. Ca urmare, avem facultatea de a ne recunoaște sau de a nu ne recunoaște într-o formă a sensibilului; de a ne identifica sau nu cu aceasta; de a ne lua drept imagine. Forma, esența care ne individualizează și care, firește, acționează asupra noastră exact atunci când nu mai este a noastră declanșează procedura mimetică de identificare. Modul de a ne recunoaște în ceva care nu ne aparține, de regulă, se numește

imitație. Concepem o formă cu care ne identificăm și care se află mereu cu un pas în fața noastră. Miza capturării acestei forme ne silește să ieșim din sine și să ne identificăm imitând forma sensibilă pe care o urmărim. În așa fel, în antropologia lacaniană omul se recită pe sine și își imită propria imagine. Lacan nu refuză să rămână hegelian [15, p. 272]. Am văzut deja că o consecință a mobilității formelor este imitația. Sensibilul, în contextul de față, exprimă capacitatea de transmisibilitate și apropriabilitate absolută a formelor, ceea ce îngăduie apropierea unei imagini fără consecința transformării celui care se apropie. De asemenea, forma este transmisă exceptând varianta în care obiectul originar va fi într-un fel sau altul transformat. Astfel, mediul inițiază un spațiu transobiectiv și intrapsihic.

Una dintre concluziile la care am ajuns cu privire la perspectiva extinsă a sensibilului în concepția lui Coccia este legată de surprinderea sensibilului de către ființa umană, care nu doar îl dobândește prin percepție, dar și-l restituie lumii. În conformitate cu această idee sunt configurate câteva moduri de existență a sensibilului în om. În primul rând percepția, apoi se succed în calitate de moduri, precum ar fi visul, care pentru Coccia e un fel de viață autonomă a sensibilului, vorbirea, desenul, îmbrăcatul și machiajul. A face ca un sensibil să existe într-un mediu, precum ar fi cel al desenul, înseamnă a elibera aceste sensibil. Omul dobândește și redă sensibil, de aceea este îndreptățit să-i atribuim omului rolul de mediu față de lume. Aceasta devine și mai evident în cazurile extreme ale modei, așa precum ar fi machiajul, masca sau tatuajul. Coccia pune o întrebare retorică, prin care această evidență devine mai explicită: „ce înseamnă să ne îmbrăcam, dacă nu să dobândim în mod fizic, să încorporăm un sensibil extern?” [6, p. 95].

În consonanță cu Georg Simmel, Coccia valorifică cazurile cele mai extreme ale hainei ca incapabile să răspundă la nevoia naturală de apărare sau protecție. Acestea oferă în schimb o identitate. Din această cauză cosmetica, machiajul, bijuteriile, colierele, tatuajul, coafura amplifică sfera personalului, o extinde și o face mai mare. Procesul de emanație a personalului atrage substraturi noi în calitate de medii, iar „pentru a ne face absolut recognoscibili ne confundăm cu ceva care nu ne aparține” [5, p. 96]. Haina contribuie la apropierea față de o trăsătură a lumii. Fiind receptată de o persoană haina se transformă într-o purtătoare a sinelui omului care pretinde că anume din această trăsătură se revarsă personalitatea lui.

Așadar, sensibilul se regăsește într-un spațiu suplimentar, autonom și ireductibil față de subiect și obiect. Existența sensibilului se încadrează într-un

mediu, în care lucrurile și ființele vii devin sensibile. Sensibilul deschide accesul către ceva, îl face să fie disponibil pentru a fi prins în percepție. Lucrul sau omul se arată, devin fenomene și ușor disponibile datorită sensibilului. Utilitatea sensibilului este schițată în (1) învățarea și luarea la cunoștință despre corpurile naturale și lumea din jurul acestora; în (2) acționarea asupra lucrurilor, construirea, plecând de la lume, a unui ambient specific, apoi interacțiunea cu aceste ambient și influențarea obiectelor și a altor ființe vii din afara sa. Într-o concluzie generală, omul, fiind un mediu al sensibilului, acționează prin sensibil produs de corpul său.

În filosofie există o sumă de opinii și concepții despre modul în care ne sunt date lucrurile în conștiință sau maniera în care acestea denotă disponibilitate de a se lasă percepute. Însă, mai există o componentă indispensabilă a acestui proces de prindere a lucrului, și anume această disponibilitate de a fi perceput la care se referă un subiect care percepe. Cu alte cuvinte, subiectul prinde ceea ce se lasă prins, iar lucrurile se prind de cel care e capabil să le prindă.

Rațiunea și Raționalitatea capitalistă

În unul dintre textele sale dedicate problematicii variate ale vieții sociale Siegfried Kracauer introduce termenul de ornament al maselor. Ideea ce este prezentă uneori mai manifest, alteori mai puțin în textele lui Kracauer se referă la modalitățile prin care omul se cunoaște pe sine conducându-se după anumite modele, ce se reflectă în sistemul economic, social și politic în totalitatea sa. Ornamentul maselor se află într-o tangibilitate directă cu această idee, desemnând prin ornament capacitatea de a se arata, de a se face sensibil și de a fi disponibil a maselor pentru a fi perceput de către mase. Calea pe care masele se arată sieși corespunde cu acest concept. În mode cert determinarea conceptului de masă nu va suportă în nici un chip reducerea sa la o personalitate individuală și nici la o grupare ale mai multor personalități individuale. Masă se caracterizează printr-un specific aparte.

Pe lângă toate acestea Kracauer este convins că o epocă istorică poate fi cunoscută nu din judecățile ei formulate cu privire la sine, dar din ceea ce se manifestă la un nivel inconștient la suprafață, adică la un nivel ce iese din sfera unei vieți particulare. Drept dovadă pentru astfel de ornamente sociale servesc, în opinia lui Kracauer, ansamblurile de tillergirls, extrem de populare în viața culturală a Europei și Americii din perioada interbelică. Aceste ansambluri sunt relevante în contextul dat

datorită figurilor compuse în urma mișcărilor executate în unison de fiecare fată în parte. Or, se pune accent nu pe individualitatea fiecărei fete, ce de fapt se determină ca o parte dintr-un întreg, ci pe ornamentele ce se profilează din dinamica ansamblului luat în totalitatea sa. Acest model al ansamblurilor care devin relevante doar atunci când sunt luate în totalitatea sa se atestă ca o prefigurare specifică masei.

Așezați în preajma acestui exemplu este ușor să trasăm câteva diferențe între situația persoanei individuale, masei și națiunii. Așadar, masele spre deosebire de o persoană individuală nu sunt înzestrate cu un suflet propriu, original, iar un ornament de masă nu are puteri suficiente pentru a străpunge stratul gros al individualității. Nici modelele construite în planul națiunii nu se suprapun masei, deoarece în primul rând prefigurare națională se trage dintr-o comunitate în care destinul este conținut implicit, iar în cel de al doilea rând grupul-națiune este legat în mod organic de modelul său, ce conține o semnificație bine determinată. Cu privire la mase Kracauer susține că formele acestora plutesc liber flotante fără să-și trădeze originea. Ceea ce vrea să însemne imposibilitatea depistării unei surse originale ce ar fi prilejuit apariția acestor forme.

Aferentă acestei descrieri este și concepția despre impersonalul *se* tratat de Heidegger [9] ca un mod de a fi în lume a Dasein-lui, care face așa cum fac alții și nu ca cineva ca atare. Modelele maselor efasează toate referințele la individualitate, păstrând doar componenta statistică de prezență în calitate de element component, cum ar fi cărămizile dintr-o clădire. Componentele ce constituie masa se pot numi indiviz, însă în nici un caz individualități. Totuși această organizare nicidecum nu se aplică națiunii, chiar dacă și ea presupune grupuri alcătuite din oameni. Distanța dintre masă și națiune devine cu atât mai mare cu cât ni se înfățișează mai clar raportarea tembelă și ignorantă a masei la viața subiectivă, pe care o mai putem numi și viața lăuntrică, a fiecărei cărămizi ce o edifică. Dat fiind faptul că figura națiunii este degajată din cuprinsul unei comunități, toți membrii săi sunt etichetați drept componente de valoare și nu sunt tratați doar în calitatea unui material de construcție. Astfel încât, fiecare membru al acestei figuri este investit cu o valoare ce se relevă în capacitatea lui de a semnifica ceva mai mult decât este printr-o trimitere la un construct general precum ar fi națiunea.

În așa fel Kracauer se apropie de teza sa centrală cu privire la esența ornamentului maselor a cărui piatră de temelie este lipsa oricărei semnficativități extrinseci. Prin urmare „ornamentul este pentru sine însuși scop în sine” [11, p. 117].

Această idee se referă la toate fenomenele de masă prezente în societate pe care Kracauer le abordează unul câte unul. Dansul, călătoria, revistele ilustrate, fotografia sunt doar câteva exemple în care se face vădită această idee. În spatele acestor fenomene din societate nu se mai găsește nici un sens decât doar acela ce se afișează în față. În consecință aceste fenomene devin ornamente cu un sens intrinsec. Dacă, odinioară baletul trimitea la un sens în care se conțineau configurațiile plastice ale vieții erotice, dansul contemporan cum spune Kracauer se limitează la etalarea unor mișcări ritmice care nu trimit la altceva decât la ele însele. Tot așa stau lucrurile și în cazul picturii și a fotografiei. O pictură este mai mult decât se arată într-un tablou, deoarece în ea se conține o semnificativitate ce trece cu mult peste granițele empirice ale suprafeței bidimensionale revelând, de exemplu, intensitatea unei experiențe pe care a trăit-o pictorul la un moment dat. Fotografia, însă, își dezumanizează conținutul înlăturând orice posibilitate de conferire a unui sens în afara celui care se arată pe șleau.

Ornamentul de masă se semnifică doar pe sine, nimic mai mult, iar masele, ce se conțin în ornament, nu iau act de acesta. Ca și în cazul analizei fotografiei, care la fel este un ornament, Kracauer evocă același exemplu al imaginilor aeriene în care ornamentul nu rezultă din datele ce-l compun, ci apare deasupra acestora.

Fiind un rezultat al evoluției istorice a omenirii ornamentele maselor apar pe fundalul confruntării petrecute între rațiunea slabă și abstrasă și natură luată în totalitatea forțelor sale. După Kracauer această confruntare, pe care am putea-o denumi clasică pentru o parte din teoriile cu privire la sensul istorie, nu a ajuns nici pe departe la un sfârșit canonic, ci continuă și în prezent.

În afara de asta, o atenție specială merită calificativele slabă și abstrasă prin care se caracterizează rațiunea. De la ce judecăți ar trebuie să pornim ca să înțelegem aceste trăsături definitorii pentru rațiune? Pentru început sensul cuvântului slab se clarifică atunci când îl relativizăm la ceva. Prin urmare, rațiunea este slabă în raport cu natura. Și tot în raport cu ea rațiunea este abstrasă, ceea ce ar însemnă că natura se manifestă într-o concretețe brută, iar rațiunea este capabilă s-o disocieze în fragmente. Deci starea firească a rațiunii în istorie este cea de opunere în fața naturii.

Marile culturi ale popoarelor își găsesc resortul în natură, de altfel ca și gândirea mitologică ce vine în sprijinul menținerii puterii sale. Fiind edificate pe un temei natural, aceste culturi prin necesitate trebuie să ajungă la sfârșitul existenței, deoarece tot ce are o proveniență naturală este perisabil.

Modelul după care funcționează gândirea mitologică corespunde cu configurările generale ale organismului. Nu vom greși dacă vom spune că modul de a fi al unui organism nu este conflictual în raport cu natura din care face parte, ba dimpotrivă, organismul funcționează asemeni unei piese dintr-un angrenaj al naturii. Această lipsă de rezistență prescrisă în esența organismului se vede în deosebi în modul lui de a se lăsa în voia destinului, la fel și în simplul fapt doar de a reflecta datul naturii, iar suportarea puterii aplicată asupra sa nu-i trezește nici un impuls de răzvrătire.

Asemeni unor organisme sunt și societățile, astfel încât teoriile organice ale societății, ne sugerează Kracauer, sunt aferente naționalismului. În ambele cazuri este atinsă o scoarță mitologică imanentă prin care se legitimează unitatea de destin al națiunii, sau al societății ca un organism întreg.

Activitățile rațiunii depășesc natura. Obiectivul primar ale acestor activități constă în obținerea și menținerea adevărul în lume [11, p. 121]. Iminența instaurării rațiunii în lume dezvăluie sensul evoluției istoriei, iar împreună cu rațiunea în lume se va încetățeni binele și dreptatea.

Ne luând în considerație aspectul utopic al acestei concepții, ce devine tot mai persistent în epoca luminilor, schema confruntării rămâne viabilă încă de la începuturi unde prin basme se întâlnește ideea triumfului adevărului asupra naturii. Puterea naturii se demantelează în fața ne puterii rațiunii ce vine cu toată garnitura ei compusă din bine, adevăr și dreptate. În concluzie Kracauer susține că istoria este un proces de demitologizare în care natura pierde în fața rațiunii.

O treaptă din acest proces de demitologizare este capitalismul. Gândirea sistemului economic capitalist face uz de resursele naturii, asigurând independența omului în raport cu forțele ei. Însă, nu trebuie să ne grăbim să credem că lucrurile stau până într-atât de simplu și să începem să-i aducem laude capitalismului prin care omul a izbutit să scape de sub dominația naturii. Fără îndoială capitalismul este un produs firesc al dezvoltării rațiunii, însă raționalitatea ce operează în capitalism este diferită de cea a omului. Ca să evidențieze această diferență, Kracauer divide ratio care e raționalitatea sistemului și vernunft care e rațiunea însăși. În nici un chip nu se are în vedere ne preocuparea gândirii capitaliste față de om. Ceea ce o diferențiază este caracterul ei de a fi abstractă, dat fiind acest fapt gândirea capitalistă înglobează toate manifestările umane, iar cea mai mare obiecție ce i se poate adresa este neputința ei de a prinde conținutul particular al vieții. Rațiunea

nu se lasă mulțumită de modul în care sistemele economice, politice și sociale sunt concepute printr-o formă abstractă. Contrar abstractizării cunoașterea particulară a rațiunii nu face din intuiție o vedere opacă fiind determinată nu de sensul brut al concretului prins în planul vieții naturale, ci într-un sens derivat.

Așadar, marca prin care se identifică raționalitatea este puterea ei de abstractizare, însă ea este insuficientă pentru rațiune care tinde să întreprindă o cunoaștere înscrisă în conținutul concret al lumii.

Abstracțiunea specifică lumii contemporane are un dublu înțeles. Într-o accepțiune abstractizarea depășește natura și se ridică pe o treaptă mai superioară a rațiunii. Începutul acestei detașări poate fi atestat chiar în ansamblul teoriilor mitologice în care, însă, se mai pot urmări secvențe de dependență față de natură. Iar avântul abstractizării se face manifest mai ales în domeniul științelor naturii din epoca modernă în care se realizează această abstractizare. În astfel de condiții, abstracțiunea devine un surplus de raționalitate raportat la natură. Deci, interpretată în această accepțiune abstractizarea este un instrument eficient dobândit de rațiune pe parcursul confruntării sale cu natura.

Într-un alt înțeles abstractizarea este condiționată ea însăși de natură. Natura în acest caz servește drept o condiție necesară pentru geneza abstractizării. Ceea ce vrea să însemne că abstractizarea este un rezultat firesc al progresului natural al rațiunii. Din acest punct de vedere abstractizarea nu se mai poziționează pe o treaptă superioară în raport cu natura, deoarece punctul de plecare pentru acest înțeles este rațiunea. Această situația în care ne-m pomenit se califică ca fiind una de a dreptul paradoxală, dacă nu chiar bizară.

Prin prisma naturii abstractizarea se prezintă ca fiind separată de ea, pe când prin prisma rațiunii aceasta este văzută ca o continuare neîntreruptă a dezvoltării naturale a rațiunii. Așadar, pornind de la rațiune putem spune că abstractizarea este un rezultat firesc al evoluției naturale a rațiunii, caracterizat printr-un formalism gol, care de fapt degajă natura, dându-i un spațiu extins de manevre și împiedicând cunoașterea rațională să pătrundă în esența ei. În rezultat, dominația abstractizării desemnează faptul că procesul de demitologizare deocamdată mai continuă și ar fi poate prea pripit să anunțăm sfârșitul acestui proces.

În paralel cu acest dublu înțeles al abstractizării pentru Kracauer prinde contur o importantă dilemă a gândirii contemporane exprimată în opțiunea de a rezista rațiunii sau în opțiunea de a se deschide în fața ei. Gândirea contemporană este cea

care trasează granițele pe care tot ea nu le poate depăși. Câmpul de manifestare a gândirii contemporane este dirijat din cadrul sistemului economic. Relația dintre manieră contemporană de a raționa și sistemul economic o putem califica ca pe una de tip redundant, din simplu motiv că gândirea contemporană se reflectă în acest sistem pe care tot ea la edificat. Dezvoltarea frivolă și neconstrânsă a capitalismului inserează un accent tot mai pronunțat pe o gândire abstractă ieșită de sub control. De asemenea, această gândirea capitalistă ne scufundă într-o falsă concretețe.

În loc să contribuie substanțial asupra procesului de reprimare a forțelor naturii de către rațiune, abstractizarea se întoarce împotriva omului. Din momentul în care ea își instaurează dominația netăgăduită, omul este expulzat de sub protectoratul rațiunii. Pe măsură ce rațiunea devine tot mai abstractă controlul asupra omului se pierde tot mai mult. Nu putem vorbi despre o compatibilitate între o gândire abstractă și o cunoaștere concretă, ca și între un om ce gândește abstract și o cunoaștere concretă, deoarece acestea se exclud reciproc. Astfel, omul revine într-o stare de frivolitate a forțelor naturale.

Kracauer este convins că dezvăluirea părții esențiale a omului se produce pe calea raționalității revenite cu noi forțe din abstractizare în domeniul concretului. Etapa în care prevalează raționalitatea abstractă reprezintă starea intermediară de dezvoltare la care a ajuns rațiunea. Iar formalizarea, ce rezultă din abstractizare, se afișează ca un procedeu prin care raționalitatea capitalistă resuscită naturalețe în viața omului. Aceasta revine prin platitudinea proprie ornamentelor de masă în care se estompează orice urmă de individualitate și în care supraviețuiesc exclusiv niște forme comune pentru toți.

Ca element și purtător al ornamentului omul nicidecum nu figurează ca natură și spirit, adică ca o ființă vie întrupată, ce se incintă într-o tonalitate vastă de trăiri subiective. Ceea ce transpare în modul său de a fi în ornament este omul determinat de raționalitate. Un exemplu elocvent pentru această idee este fotografia, ce este unul dintre produsele raționalității, motiv pentru care din perspectiva concepției lui Kracauer i se atribuie statutul de ornament.

În compoziția acestui ornament, luând în considerație cazul unui portret, se include o persoană concretă. În cazul în care nu am întâlnit-o niciodată în carne și oase ne vine greu să spunem ceva despre aspectul subiectiv al vieții sale. În schimb, pentru a spune ceva despre acea persoană din poză care e purtătoare ornamentului nu e nevoie de o experiență ca atare a ei. Persoana din fotografie servește drept eșantion

în care se reflectă și prin care își află expresia ornamentul. Ceea ce se relevă la suprafață, dincolo de viața privată a subiectului, sunt ornamentele ce se atestă în el.

Întâlnim o idee similară și la Roland Barthes în însemnările sale despre fotografie în pasajul în care se referă la fotografia lui Richard Avedon în care apare chipul lui Wiliam Casby [4, p. 35]. Ornamentul lui Kracauer rezonează cu ceea ce numește Barthes mască. Disponibilitatea fotografiei de a viza un sens general se efectuează pe baza măștii care transformă un chip fotografic în produsul unei societăți și al istoriei ei.

Poate că în cazul ansamblului de fete tillergirls lucrurile sunt și mai vădite. Formele obținute din urma mișcărilor bine ordonate ale dansatoarelor corespund ornamentului pentru care fiecare fata luată în parte este irelevantă. Organicul și individualitatea sunt neglijate în vedere imersiunii în anonimat, fapt ce îndepărtează de adevăr. Cunoașterea abstractă „dizolvă contururile formei naturale vizibile" [11, p. 126], ceea ce corespunde cu o desubstanțializare a naturii.

Asupra ornamentului maselor la fel se aplică o dublă perspectivă, a naturii pe de o parte și a rațiunii pe de alta, din care se alcătuiesc înțelesuri contrare.

În primul înțeles ornamentul maselor se dezvălui din perspectiva naturii sau mai exact înțelesul ornamentului este captat din perspectiva teoriilor unității organice ale omului. În tabloul creat din această perspectivă ornamentul desubstanțializează natura. În aceste condiții reușesc să supraviețuiască doar acele elemente ale naturii ce deocamdată n-au ajuns să fie clarificate de rațiune. În fond, desubstanțializarea și clarificarea operate de rațiune ca un singur proces se suprapun formalizării. Clarificarea rațională a naturii presupune abstragerea unor forme valabile pentru cele mai multe cazuri a ei, dar și excluderea elementelor a căror semnificație este irelevantă formei. Raționalitate ce stă în spatele ornamentului reduce natura la o formă abstractă, secată de conținut prin desăvârșire. În cele din urmă natura desubstanțializată este o natură formalizată printr-o gândire abstractă ce extrage doar forme, iar în ornamentele maselor întâlnim doar o natură formalizată.

Exemplul artei tradiționale chinezești în opinia lui Kracauer ar trebuie să ilustrează această formalizare, deoarece elementele naturale ale peisajelor precum ar fi copacii, apa, munții se transformă în simple semne ornamentale lipsite de un miez organic. Golite de conținutul lor natural ornamentele nu mai ascultă de natură, ci de legile cunoașterii adevărului. Aceste forme reziduale ale „complexului uman de odinioară" compun ornamentul maselor. Elementele împrăștiate ale

ansamblului uman sunt organizate într-un mediu sensibil după un principiu rațional în stare să diminueze natura într-o formă pură, ce depășește principiu ce-l dezvălui pe om ca unitate organică.

Al doilea înțeles este oferit din perspectiva rațiunii, care din câte s-a văzut nu este identică cu versiunea ei din capitalism. Rațiunea, spre deosebire de raționalitatea capitalismului, nu este doar abstractă ciuruind conținutul viu al naturii în vederea închistării sale în forme imuabile, ci rămâne acea rațiune prin care omul se poate face independent de natură. Intuit din planul rațiunii, ornamentul - fiind și el o formă – funciar ce se trage din natură, ce se voalează într-o formă abstractă. Ornamentul se cufundă într-un „cult mitologic" care continuă să ne aducă la cunoștința posibilitatea omului de a se desăvârși prin eliberarea de dominația naturii. Deci, ornamentul nu se prezintă în nici un fel ca o separe de natură. În această accepțiune ornamentul este rațional doar în măsura în care este comparat cu „reprezentările corporale concret nemijlocite" [11, p. 126]. În esență ornamentul este „o manifestare crasă a naturii în elementul ei cel mai inferior" [ibidem]. Acesta fiind motivul pentru care omul este abandonat în schimbul unui gol abstract ce este vizat de raționalitatea capitalistă din spatele ornamentului.

Raționalitate proprie capitalismului se abate de la mersul firesc al istoriei în care rațiunea prinde la puteri în vederea abolirii presiunilor venite din partea naturii, i.e. rațiunea trebuie să fie mijlocul prin care omul s-ar face independent de natură. Inflexiunile iluministe ale rațiunii converg în aspirația de a pătrunde până-n măduvă naturii cu scopul de a o face accesibilă cunoașterii. În acest plan al cunoașterii naturii se ivește marele privilegiu de a deține control asupra ei. Ca să fie de succes, proiectul iluminist al modernității sondează resursele ce l-ar duce până la un bun sfârșit. Suma factorilor economici, politici și sociali prilejuiește apariția raționalității (ratio) specifică capitalismului. Cel mai distinctiv semn al acestei raționalități este abstractizarea, identică cu formalizarea, în care omul nu-și mai găsește nici un loc. Rezultă că raționalitatea specifică capitalismului face un pas dialectic înapoi spre natura, iar omul în loc să fie eliberat este scos din modul de ei funcționare. Atât raționalitate abstractă, cât și natura manifestă o nepăsare față de subiectivitatea omului viu. Fluxul etanș al raționalității capitaliste, ca și acel al naturii de altfel, își continuă calea fără participarea directă a omului.

Raționalitatea în versiunea ei capitalistă în loc să-și asume un rol de frunte în menținerea mizei confruntării duse cu natura pentru emanciparea omului de

sub farmecele ei, își schimbă macazul și se alătură naturii abandonând acest proiectul uman. Chiar în sânul acestei raționalități se naște un element natural. Proprietatea originală al acestui element natural desemnează lipsa de transparență expusă în incapacitatea omului de a pătrunde în miezul lui. Natura și raționalitatea există din capul lor, ne luând în considerare, ba chiar ignorând în chip manifest orice implicare umană. Ele funcționează în afara omului care nu are nici o atribuție la modul lor de a fi.

Unitatea organică, cosmopolită chiar am putea spune, a omului este absorbită de ornament. În pofida acestui fapt, nu putem vorbi despre o recoltare a fundamentului uman din urma înlăturării determinărilor sale organice. Doar o componentă a masei este ceea ce rezistă înlăturării aspectului organic, aflată pe picior de egalitate cu elementele formale produse prin abstracție în care omul ca atare este o persona non grata.

Așadar, lucrurile se află într-o coeziune organică naturală. Rațiunea destramă în fragmente această coeziune. Figura umană, de exemplu, este descompusă de rațiune pentru a fi apoi re-compusă pornind de la un adevăr general stabilit într-o formă vagă. Raționalitatea produce un model pentru mase eliminând orice element natural obscur. În pofida acestui fapt, raționalitate este slabă pentru simplu motiv că în situația acestor figuri (modele, ornamente) nu prevede posibilitatea cunoașterii efective ce pornește de la condițiile clarității și transparenței ale respectivelor forme. Totodată, pe lângă această incapacitate, raționalitatea nu deține suficiente resurse pentru a-i diferenția pe oameni în mase și anume la viețile subiective ale acestora.

După Kracauer, natura se refugiază de rațiune în planul abstractizării, ce se cataloghează, de fapt, ca o modalitate a rațiunii. Natura și abstractizarea împart aceeași apatie manifestată față de fluxul trăirilor subiective ale unui om concret. Natura și rațiunea abstractă excelează printr-o uniformizare în care toate elementele au aceiași pondere. Controlată parțial, natura continuă să persiste sub stratul raționalității abstracte. Camuflată în așa mod ea face uz de semne abstracte pentru a se expune pe sine însăși.

Capacitatea unui semn de a se racorda la alt ceva decât ceea ce este delimitează un semn abstract de unul ne abstract. Această diferența se învederează mai intens dacă aducem în discuție simbolul, a cărui esență constă în crearea unui racord dintre cel puțin două obiecte ce nu au nimic în comun dintr-un punct de vedere natural.

Kracauer pomenește despre faptul că popoarele primitive și culturile religioase traduceau raționalitatea ce avea putere asupra oamenilor ca simboluri.

Rațională ce este transpusă în ornamentul maselor disturbă puterea semnelor de a se referi la altceva precum ar fi sensul originar al unui obiect. Ornamentele rămân mute, i.e. ele nu sunt la fel de grăitoare ca semnele care inițiază o coeziune dintre forma lor și conținuturi cu sens. Dez-mutirea ornamentelor este obturată de raționalitatea ce le produce. Ornamentul este un semn de suprafață care se reprezintă pe sine însuși și care corespunde cu forma vidă a cultului în care se face vădită lipsa de sens. Oricare o fi el sensul ornamentului efectiv nu are spațiu de manevră, motiv pentru care nu se poate depista în lipsa unei căi de exprimare. În lipsa sensului rămâne doar o formă vidă care se exprimă singur pe sine, nimic mai mult. Probabil una dintre cele mai importante concluzii a lui Kracauer se referă la dezacordul dintre raționalitatea capitalistă și rațiune din care reiese o recădere în mitologie a ornamentului.

Concluzii

Omul, ca subiect al acțiunilor sale, nu se mulțumește doar cu o simplă receptare a ceea ce-i apare în preajmă. De altfel, în istoria filosofie de multe ori întâlnim ideea că omul nu poate fi doar ca o oglindă în care lucrurile se reflectă. Capacitatea de a recepta o lume ce i se arată, nu are cum să fie anulată. Această putere este prezentă, constituind un temei pentru experiențe de un alt tip. Prin facultatea de a percepe, omul se corelează într-o experiență cu un obiect, care se deosebește de trăirile prin care acesta este experimentat. La un nivel primar, obiectul se delimitează de fluxul trăirilor, ceea ce constituie o condiție pentru subiectivitate. Peter Godfray-Smith, tratează conștiința ca un rezultat firesc al evoluției vieții subiective. Una dintre determinările subiectivității la animale se găsește în capacitatea de a simți ceva cu privire la propriul corp, ceea ce îl face să se diferențieze de alte obiecte din ambianță.

Chiar dacă sunt înzestrați cu o viață subiectivă, există o deosebire dintre om și animal cu privire modul în care se raportează la mediu din care fac parte. Astfel, modul de a se deschide într-un mediu al animalului diferă de cel al omului prin faptul că animalul fiind corelat cu un obiect este acaparat și acționează instant, accesând propensiunile ce se leagă strict de obiectul respectiv. Animalul e predispus să știe cum trebuie să acționeze fiind pus într-o situație concretă. Această predispunere

naturală este gravată în structura lui de ființă înainte de intrarea în act ale experiențelor propriu-zise. Extrapolând această ideea riscăm să cădem în cartezianism, care tratează animalele ca fiind determinate mecanic. Chiar dacă animalele știu exact cum să reacționeze în situații concrete, aceasta nu le transformă inevitabil în niște mașini, pentru simplu motiv că acestea sunt vii și se raportează din propria subiectivitate la lume. Noi în calitate de ființe umane aveam împreună cu animalele aceeași bază naturală, motiv pentru care ar fi eronat să spunem că doar animalele sunt înzestrate cu un set de predispoziții ce sunt accesate în funcție condițiile situaționale.

În același timp, nu putem exclude, totuși, o similaritate iscată între conexiunile operate de un animal și o mașină. Această comparație mai curând este una de ordin metodologic, a cărei scop este de a face mai clară zona semnificațiilor proprie modului de deschidere a omului și cu siguranță nu vrem să comparăm acel tip de ființe vii, ce deține un minim de viață subiectivă, cum sunt animalele, cu entitățile de tip anorganic, ce, dintr-un punct de vedere biologic, nu pot avea nici un fel de subiectivitate. Prin urmare, același mod ca cel al animalului poate fi depistat și la unele obiecte tehnice. Ceea ce apropie aceste două tipuri de entități, incomparabile la nivelul prezenței unei subiectivități, este o modalitate asemănătoare de a se raporta la obiectele din mediul acestora. Privite din această optică animalul și tehnică reacționează aproape la fel atunci când întâlnesc un obiect în cale, doar că în locul propensiunilor din structura de esență a unui animal în cazul tehnicii se află algoritmii ce răspund pentru un anumit tip de reacție ce apare în funcție de obiectul dat în interacțiune.

Omul, grosso modo, caută să descopere un sens dincolo de ceea ce i se dă receptării sale brute. Rațiunea tinde să despice firul în patru, să dea de miezul obiectelor livrate direct în experiență. Aflându-ne în situația unui copil de patru ani care nu se simte împăcat cu evidenta perceptivă ce i se furnizează în experiența sa directă, tindem să aflăm, dar mai bine zis să înțelegem ce-i asta? Sensul viu, despre care pomenește și Heidegger, cu care o persoană se leagă de un obiect, se construiește la interferența informării despre ce este și înțelegerii funcționalității și utilității acestuia. Înțelegerea cum-ului înfăptuită printr-o privire ambientală, în concepția heideggeriană, totuși, prevalează în fața privirii teoretice în care lucrurile sunt tratate ca simplu prezente.

În zona practicilor cotidiene nu este suficient să numim un obiect ca răspuns la întrebarea copilului ce-i asta? Indigența acestui răspuns este suprimată de o întrebare suplimentară, în care copilul tinde să descoperi funcționalitatea respectivului obiect. Așadar, numind copac obiectul despre care copilul întreabă ce-i asta?, acesta va continua cu întrebarea ce face copacul? căutând să surprindă o zonă favorabilă pentru un eventual parteneriat între el și arbore, din care ulterior va rezulta un sens viu, cotidian, iar când va crește mare dânsul se va alege cu o istorie personală din care se va condensa un șir de semnificații și valori; mai mult decât atât, orice copac îl va trimite către copacul originar de care îl leagă o multitudine de experiențe – urcatul, coborâtul, legănatul, etc. Însă, în registrul semnificațiilor la care se referă obiectul copacului se mai găsesc și alte trimiteri, către unele idei generale și abstracte, precum ar fi cele de copilărie, rezistență, renaștere, natură, supraviețuire, ecologie, etc. Este important să subliniem din tot asta capacitatea omului de a deborda materialul brut al percepției directe a unui obiect. Acest salt din fluxul neîntrerupt al evidenților noastre perceptuale se datorează tendinței de a corela un obiect cu altceva decât el este. Pentru Heidegger anume această întâlnire în primă instanță și cel mai adesea reprezintă nu o referire la apariția cea mai brută a obiectului, ci la funcționalitatea acestuia în care se dezvăluie sensul lui.

În așa măsură un copac se va corela cu o ideea unui loc în care s-au petrecut un șir de evenimente relevante pentru o persoană concretă. Această idee nu este și nici nu poate fi compatibilă cu statutul de obiect simplu prezent al copacului. În principiu, el este ceea ce este și nu poate fi altceva decât ceea ce este, iar omul îl încadrează într-un flux de corelări din care se proliferează un sens anume.

În activitățile sale cotidiene omul este cuprins într-un curs de relații de semnificare, în care obiectele se racordează unele la altele. Dintr-un punct de vedere natural în calitate de obiecte simplu prezente acestea nu au nimic în comun. De regulă, semnul se definește prin funcția sa de indicare a unui obiect prin altul, iar resortul legăturilor de semnificare este declanșat de trăirile unei conștiințe. În absența acesteia, între obiecte dispare orice tip de asociere bazată pe semnificare. În rezultat, aceste juxtapuneri, operate de om, se întâmplă în sfera subiectivității umane. Cotidianitatea unui subiect uman se caracterizează în primul rând printr-o revelare al acestei strat de semnificări. Ulterior, în reflexie, printr-o privire considerativă, cum ar spune Heidegger, făcând un pas în spate, omul va fi capabil să deslușească stratul natural al obiectelor; acel strat pe care de obicei îl trece cu vederea.

Un alt autor, care vine să confirme această idee, este Emanuel Coccia. În concepția lui, omul izbutește să adopte un obiect, precum ar fi o bucată de stofă, incompatibil cu el la nivel natural și să-l aproprieze în vederea exprimării propriei sale firi. Astfel, filosoful italian încearcă să explicitеze principiul fundamental după care se conduce moda. Așadar, o simplă bucată de stofă primește o valoare în plus, cu alte cuvinte, preluată de om ea devine mai mult decât este.

La acest mod esențial de escaladare a datului brut aderă și percepția fotografiei. În urma unei priviri atente se disting câteva straturi peste care privirea noastră ar putea zăbovi. Cu toate că ele sunt ușor de sesizat, în frecvența ordinară a lumii acestea nu sunt luate în seamă. Replierea din sfera semnificațiilor familiare prin care obiectele sunt tratate ne oferă sprijinul necesar pentru suspendarea temporală ale acestor semnificații cotidiene. Aflați în suspensie, vom distinge în primul și în primul rând stratul care se caracterizează printr-o vădită manifestare prin care se face posibilă arătarea în genere. Obiectul ce se arată astfel este un obiect întâlnit direct și care se dă în toată plinătate nudității sale fără nici un dosar secret. Acesta se indică pe sine, nimic mai mult. Prin urmare, stratul *basic* al fotografiei, în funcție de caz, poate fi materialul reic al hârtiei fotografice sau ale pământurilor rare ale display-ului unui oarecare dispozitiv. În conținutul întâlnirii directe ale acestor obiecte se relevă conturul unor linii ce se curbează în variate moduri interacționând între ele.

Cu un nivel mai sus se află imaginea ce se formează din fuziunea acestor linii, însă care în continuare rămâne să fie una dintre componentele obiectului întâlnit direct. În pofida faptului că tindem în mod greșit în limbajul nostru cotidian să vorbim despre imagine ca despre un obiect separat, ea constant se află într-o relație de indicare cu obiectul pe care îl reprezintă. Stângăcia de a face din imagine un obiect separat provine din identificarea defectuoasă a imaginii cu suportul ei material. Constituită pe seama acestui material ea face să apară un obiect, care de cele mai multe ori nu se află în preajma privitorului. Acesta fiind motivul pentru care Agamben definește imaginea mai curând ca un proces, decât ca un obiect, prin care se face posibilă apariția unui lucru. Pe măsură ce imaginea preia accepția unui proces, ea devine o manifestarea sensibilă obiectului. Acesta devine vizibil pentru cineva care este capabil să-l vadă. Rezultă că imaginea se află într-o relație indispensabilă atât cu substratul ei material, prin care aceasta se face, în genere, posibilă, cât și cu obiectul pe care îl reprezintă, oferindu-i acestuia un loc vacant

pentru a se face sensibil și, astfel, disponibil pentru a fi perceput. Datorită manierii sale de lucru, acest loc vacant poate fi asociat cu conceptul platonic *khora*.

Tot de aici reiese că o imagine pură nu are cum să existe, deoarece, pe de o parte, existența ei se fundează pe un lucru material, cu care ea nu se identifică, dar datorită căruia ea se face posibilă, iar, pe de alta parte, imaginea într-un mod continuu și consecvent presupune un obiect, pe care îl face să apară. Parafrazând dictonul fenomenologic, imaginea este mereu o imagine a ceva. Așadar, bucata dreptunghiulară de hârtie fotografică prilejuiește apariția imaginii, iar imaginea, la rândul său, aduce în fața ochilor noștri un obiect, precum ar fi profilul unei femei, care nu are nimic în comun cu secțiunea de carton pe care apare imaginea ei. Este important să atragem atenția asupra acestui „prilejuiește", în care nu se reflectă nici o frântură de cauză necesară din care în mod riguros ceva este generat. Incompatibilitatea naturală dintre substrat și obiectul reprezentat este subminată de capacitatea conștiinței de a adăuga încă un sens la unul deja existent, cu alte cuvinte suntem predispuși ca în obiectul fotografiei să vedem altceva decât doar o hârtie pe suprafața căreia sunt trasate mai multe linii.

În profilul femei deslușit într-o imagine fotografică am putea recunoaște o persoană cunoscută, cum ar fi sora unui prieten, dar în același timp, tot acest profil ne poate dezvălui o *idee* a feminității sau a eleganței. În acest chip, nivelul semnificațiilor pornește de aici, i.e. de la imaginea persoanei, care se referă la o persoană reală, ce a fost anterior întâlnită sau nu în experiență cuiva; în același timp, aceeași imagine a persoanei poate să ne conecteze cu o idee generală și abstractă. Deci, una și aceeași fotografie ne dezvăluie nu doar o zonă empirică în care recunoaștem lucruri și persoane, dar și una eidetică, în care identificăm idei.

Luând pe rând straturile întâlnite în percepția unei fotografii ne vom pomeni în fața unui tablou în care pe post de strat primar este fixat obiectul experienței directe – hârtia fotografică sau pământurilor rare ale display-ului – tot la acest nivel este întâlnită imaginea unui obiect – profilul unei femei – care, însă, nu se acordă cu materialul reic, dar care apare grația acestuia, urmează stratul de reprezentare a imaginii fotografice, în care se indică obiectul propriu-zis și în care se declanșează întâlnirea indirectă a femeii din fotografie, tot aici se deschide un registru empiric în care este vizată persoana ca atare, dar și un registru eidetic în care sunt relevate unele idei ivite pe seama obiectului reprezentat în fotografie.

Stratul de reprezentare în care un obiect devine disponibil pentru percepție este important nu doar pentru faptul că inițiază o întâlnire indirectă a obiectului, dar

și pentru că-i oferă acestuia un ambalaj sensibil datorită căruia acesta se manifestă într-o apariție a sa. Acest strat este unul de esență pentru imagine. Motiv pentru asta servește anume această relevare a obiectului în sensibil. Din aceste considerente, definiția imaginii în care aceasta este descrisă ca un proces prin care un obiect se ivește și se arata este mai potrivită decât definiția în care imaginea este identificată cu un obiect.

Considerația cu privire la care imaginea ar fi un obiect printre alte obiecte se dovedește a fi una de-a dreptul confuză. Această debusolare recurge din suprapunerea obiectului stratului material, dat în cea mai primă instanță, cu obiectul ce apare pe seama acestui material. Imaginea nu se poate identifica nici cu materia prima și nici cu obiectul pe care îl reprezintă. Imaginea este un proces ce i se întâmplă unui obiect în maniera în care să nu-i epuizeze modurile posibile de manifestare ale esenței sale. Luând în calcul aceste evidențe, în imagine esența unui obiect se face vizibilă, însă imaginea ca un proces de revelare a esenței totuși nu se atribuie obiectului ca ceva substanțial. Mai curând imagine este un proces prin care această esență se manifestă, atestându-se ca un mod posibil de a fi. Altfel spus, un obiect se află într-un continuu flux de apariții în care acesta își manifestă modurile sale de a fi în care se reflectă eidos-ul său. Ar fi de neconceput să reducem întreaga esență la o singură apariție a obiectului. În totalitatea aparițiilor sale obiectul își manifesta esența, făcând-o disponibilă pe seama vizibilității sale, care coincide cu sensibilul. Unul dintre modurile în care o persoană își poate manifesta sinele este fotografia și cu siguranță ar fi cu totul bizar să reducem o viață de om la o singură apariție în fotografie. Manifestarea sinelui se face sensibilă nu doar într-o serie captări fotografice, în care fragmentar sunt atestate unele momente din viața unei persoane, dar și în multitudine activităților cotidiene a căror conținut sensibil este accesat într-o sfera a intersubiectivității. Așadar, atunci când avem în vedere o imagine nu ne referim doar la o pictură sau o poză de pe instagram, dar în primul rând la un proces de arătare prin care un subiect își manifestă sinele, făcându-l accesibil într-o zonă a alterității.

Tot în același context, Agamben include modul de funcționare a imaginii în același registru ca și cel al *speciei*. Drept pretext pentru această echivalarea servește dimensiunea etimologică a speciei. Comun pentru toți termenii ce includ în rădăcina sa specia este sensul aparenței și aspectului. Pornind de la acest sens Agamben formulează ideea sa cu privirea la ființa specială care se caracterizează printr-o

expunere, ceea ce presupune și o deschidere a esenței, aflându-se în subiect ca un habitus, ce nu are un loc propriu, adică nu este ceva, precum ar fi un obiect, separat de subiect, dar care servește drept ceva ce i se întâmplă unui subiect. Această întâmplare face ca el, subiectul, să apară într-un mod anume în care îi este exprimată esența. Așadar, ființa specială nu se află în subiect, dar i se întâmplă subiectului exprimându-i eidos-ul. În virtutea faptului că ființa specială exprimă esența, totuși ea nu o epuizează, chiar dacă o afișează într-o măsură completă.

Definită ca specie, i.e. ca ceea ce se expune privirii, câmpul de acțiune a imaginii se extinde peste domeniul picturii și a fotografiei, din care rezultă că fotografia este un caz particular al imaginii calificată drept un habitus prin care se arată un eidos.

Aflarea noastră în cotidian ține de o etalare în continuu a modurilor noastre posibile de a fi în care se relevă esența noastră. Pe lângă asta, ne aflăm într-o rețea de indicări, în care ceea ce întâlnim într-un regim live trimite către ceva și face cu putința apariția și experimentarea unui obiect ce nu se află într-o prezență efectivă.

Aruncați în lume, deslușim sensul obiectelor pe măsură înțelegerii cotidiene a funcționalității lor, i.e. le luăm din start cu un sens anume, ceea ce ne face să credem că trăim într-un mediu în care obiectele pe seama vizibilității sale se relevă pe sine într-o ordine constantă, devenind astfel inteligibile.

Explicit se disting două niveluri de raportare la obiectele ce sunt întâlnite în experiență. Raportarea în care ne limităm la datul reic și în care un obiect nu este luat altceva decât ceea ce este constituie nivelul naturalist al obiectelor simplu prezente. După Heidegger obiectele ce sunt tratate la acest nivel sunt detașate de mediul cotidian firesc în care obiectele sunt trecute printr-o înțelegere primară, ele sunt devitalizate. Lipsit de stratul de semnificare, acest mod de a vedea obiectele totuși corespunde cu acel în care se aplică epoche-ul husserlian. Suspendarea, ce are loc în urma operării epoche-ului, se referă și la prejudecările survenite la un nivel naturalist. Ceea ce rămâne relevant este conținutul fluxului de trăiri în care este dat un obiect.

O fotografie tratată într-o raportare naturalistă devine un obiect limitat la propria lui structură naturală. Însă în dinamica vieții cotidiene fotografia nu este înțeleasă drept ceva ce se dă ca o secțiune de carton acoperită de o serie de pete colorate. Nu ne obturăm atenția la materialul brut al obiectului. Ba din potrivă, pe acesta îl descoperim într-o privire detașată proprie reflexivității. Celălalt nivel poate fi numit cultural din considerentul că obiectului i se atribuie o valoare și o

semnificație ce nu corespunde cu materialul reic al acestuia. Pentru înțelegerea lumii este determinant anume acest mod de raportare. Această divizare bazată pe nivelurile pe care ne-am putea fixa atenția are un caracter metodologic și este făcută în vederea desprinderii obiectului întâlnit direct de obiectul întâlnit indirect, adică pe seama obiectului întâlnit direct. Acestea obiecte nu se află într-o relație ierarhică și nici antagonismul nu le este propriu. Ele vin împreună, la pachet, doar cu o singură deosebire, fiind aruncați într-o lumea distingem în primul rând sensul obiectelor și apoi în reflexie putem luăm act de obiectul brut al experienței. Astfel, îl găsim pe un prieten într-o fotografie într-un ansamblul vast semnificare.

Lăsând la o partea abordarea obiectuală a imaginii și dirijându-ne de ideea unei vizibilități ce i se întâmplă obiectului, extinderea și aplicare capacității de a se face vizibil asupra totalității obiectelor întâlnite în lume nu ar fi deloc problematică. Eliberată din circumscrierea artelor vizuale, imaginea, ca un mijloc de etalare sensibilă, se atribuie întregului sistem de obiecte. Faptul de a apărea pune la dispoziție sinele, adică îl comunică, îl face manifest și inteligibil pentru orice experiență perceptuală umană. În zona manifestărilor de sine este inadmisibil să ia parte doar o singură subiectivitate. Elementul esențial al acestui loc de deschidere a sinelui în lume este interactivul în care se surprinde nu doar o dimensiune dialogică, dar și o dimensiune a comunului la care participă o pluritate de subiectivități. În sensibil sinele nu este izolat în propria subiectivitate, ci din potrivă acesta se face vizibil, iar această manifestare de sine într-un domeniu comun de acces se concordă cu esența speciei.

Cum deja am menționat, sensul originar al speciei este cel de aparență, aspect, viziune și din câte am văzut discursul lui Agamben despre ființa specială pornește anume de la acest sens. Poziția pe care se ține acest mod de a fi special se justifică în bază necesității ontologice de a plasa sinele din *în sine în lume*. Revelând sinele, ființa specială îl detonează. Din care rezultă faptul că revelarea sinelui într-o arătare sensibilă îl face să fie abordabil de o multitudine de subiecți. Specia nu poate exista în sine, căci după cum ea este o revelare a sinelui, ea poate fi accesată de o alteritate eterogenă de subiecți. Prin urmare unui om nu-i aparține propria lui imagine, deoarece nu doar el poate avea acces la ea.

Pentru o clarificare mai bună a statutul ființei speciale și a sensibilului atât Agamben, cât și Coccia apelează la cazul imaginii din oglindă, în care se încetățenește ideea unei posesiuni comune a imaginii, care, într-adevăr, este a unei

persoane, dar care, totuși, nu aparține doar ei, din cauza unei accesibilități deschise operate de vizibilitate sa. În oglindă avem posibilitate de a ne vedea propria noastră arătare în felul în care aceasta este văzută de alții. Din acest considerent imaginea nu aparține în exclusivitatea celui care o produce.

De asemenea, invocând filosofii medievali Agamben atribuie termenilor de speciei și intenției aceeași valoare. În filosofia medievală intentio vine de la in- și tensio- ceea ce s-ar traduce ca tensiune internă. Astfel încât, această tensiune internă împinge o ființă să devină specie (imagine) și să se comunice pe sine. Prin urmare, sinele nu este sortit să rămân izolat în el, ci este constrâns de o tensiune interioară să se propulseze într-o formă sensibilă. Specia corespunde cu o tensiune, ce se leagă strâns cu iubirea și dorința, în care se reflectă o tendință intensă de revelare a sinelui, deoarece expunerea sinelui într-o formă sensibilă deschide o cale de acces către el nu numai pentru o alteritate, dar și pentru posesorul originar al sinelui. Chiar sinele este acel în vederea cui o ființă preia o formă sensibilă. Într-o manieră narcisistă, orice ființă, după Agamben, se dorește pe sine și insistă să comunice pe sine lumii, dar și ei însăși. Iar miza iubirii unei alte ființe este specia acesteia, adică dorința prin care acea ființă tinde să persevereze în ființa sa. Identificarea unei specii ca recunoaștere a ceva ce ți-e propriu, pe care îl dorește în vederea însușirii propriul sine, poate porni de la o altă ființă. Astfel, recunoaștem în altul ceea ce ne este sau ceea ce am vrea să fie specific pentru propria noastră persoană. În contextul dat, iubirea e o formă de posesie a unui mod de a fi – specia – pe care-l dorești să-l apropriezi. Iubirea înseamnă recunoașterea și dorința sinelui în altul.

În aceste condiții, omul în calitate de ființă specială, nu se poate limita și nici nu-și poate atribuie un singur mod de a fi și deci de a se face vizibil. Într-adevăr, specia vernisează modul de a fi cu care se identifică o ființă, însă aceasta nu trebuie să însemne că întreaga esența a ființei se relevă într-o singură arătare.

Așadar, tocmai într-o multitudine de formelor sensibile poate fi închegată o viziunea amplă asupra esenței unei ființe. Prin urmare, sinele, care este identitatea unei ființe, se află într-un flux continuu de manifestare. Modurile posibile de manifestare a sinelui sunt inepuizabile, motiv pentru care suntem mereu mai mult decât ne expunem că suntem. Unele forme de manifestare sensibilă sunt preferate în schimbul altora, altele se repetă cu o regularitate intermitentă, însă în toate aceste cazuri nu e loc pentru nici un fel de extrapolare a unei specii ca formă ultimă și definitorie pentru o viață de om. Perspectiva faptului de a fi altceva decât ceea ce

ești predomină sfera activităților cotidiene. Din această perspectivă, poți fi ceea ce alții sunt, iar cei din urmă pot fi ceea ce ești. A fi în acest context are sensul de a se face sensibil, de a se face vizibil, de se arăta. La rândul său, aceste forme de manifestare au un caracter comun, ceea ce le face să fie disponibile pentru toți. Aceste manifestări, după Agamben, ne asemănându-se cu unele, seamănă cu toate prin faptul că sunt accesibile în comun.

Acest mod de a privi lucrurile se răsfrânge direct asupra conceptului de identitate, problema definirii căruia ocupă mințile cercetătorilor din diverse domenii pe tot parcursul actualității noastre. Etnia, religia, limba, statutul social, eșichierul politic sunt doar câteva criterii după care se formează o identitate. Cu alte cuvinte, în cazul în care se pune problema cu privire la identitatea proprie unui individ, acesta se va conduce după criteriile enumerate mai sus pentru a afla cine este. Însă, de cele mai multe ori, etichetarea ce se produce dispune de un caracter inflexibil. Or, în viața cotidiană întâlnim o situație inversă, ce se descrie printr-o fluiditate neîntreruptă de varii manifestări, miza cărora constă nu în delimitare și nici în izolare, ci în indicarea unei sfere comune în care se împărtășește sensibilul. Astfel, identitatea se definește prin împărtășirea în comun a diverselor moduri de manifestare.

Sfera manifestării sensibile presupune în structura ei ființa specială, iar imaginea rezonează în această ființă. Făcând posibilă apariția unei substanțe (esențe), imaginea nu este un corp sau un obiect separat și autonom și, respectiv, nici substanță nu e. Corpul ocupă un loc în spațiu, imaginea însă, de orice tip n-ar fi ea, fie o fotografie sau o imaginea din oglindă, nu dispune de un loc propriu, deoarece acesta este deja ocupat de obiectul oglinzii propriu-zise în cazul imaginilor din oglindă sau de display-ul telefonului mobil în cazul pozelor din instagram. Nu rezistă nici opinia ce ar spune că aceste imagini își fac loc în oglindă sau în telefon, deoarece odată cu mutarea oglinzii ar trebui să se mute și imaginea din ea, iar în cazul pozelor de pe net acestea rămân intacte chiar dacă ne deplasăm cu tot cu telefon. Așadar, în viziunea lui Agamben cu care rezonează și opiniile noastre, imaginea nu este o substanță, ci un accident, iar asta o face să se găsească nu într-un loc, ci într-un subiect, care constă într-un mod de a fi nesubstanțial, adică a ceea ce nu există prin sine, ci prin altceva. Din acest motiv, imaginea coincide cu specia.

Efectul smulgerii imaginii din cadrul accepțiilor obiectiviste în care imaginea din capul locului este tratată ca un obiect separat și oarecum independent față de alte obiecte, dar și din cadrul accepțiilor psihologiste, ce localizează imaginea, de

asemenea, ca un obiect autonom în conținutul trăirilor conștiinței, reflectă o extensiunea asupra întregii lumi a procesului prin care ceva devine inteligibil prin manifestarea sa sensibilă – ceea ce este esențial pentru imagine. Fiind asociat cu specia și cu sensibilul, conceptul imaginii devine un excedent ce emerge din închistarea tratărilor obiectiviste. În virtutea acestui fapt, fiind tratată ca un proces, imaginea în nici un chip nu întrerupe relația sa profundă cu domeniul artelor vizuale. Pictura, sculptura, moda, dansul, fotografia sau filmul constituie un mediu în care apariția, etosul și habitusul ating cel mai înalt grad de dirijare operat de experiența unei conștiințe. În același context se pot include și toate celelalte tipuri de artă discursivă, precum ar fi poemul sau romanul, care la fel se bucură de o etalare inteligibilă unui obiect ce se lasă văzut în corpul textului.

Argumentele prin care Kracauer își justifica poziția cu privire la ornamentul maselor rezonează cu determinarea procesuală a imaginii susținută de noi aici. Astfel încât, ornamentul nu rezultă din datele ce-l compun, ci apare deasupra acestora. Ceea ce este important de reținut în această precizarea este faptul că ornamentul nu se reduce la obiectul datelor ce-l compun. Privirea noastră survolează peste aceste date luând în considerație ceea ce apare deasupra lor.

O altă problemă ce-și face apariția în legătură cu imaginea, specia și viața sensibilă ține de o clară definire a naturii și a lumii. Având în vedere discursul lui Kracauer cu privire la ornamentul maselor și ale tuturor celelalte teme rezultate din el, precum ar fi cele ale naturii și tehnicii, importanța acestor doi termini este imuabilă și de necontestat. La fel la Heidgger și ulterior la Agamben la hotarul dintre natură și lume se distinge umanul. În orice caz, natura și lumea își află sensul fiind raportate la om. În mod evident suntem convinși că natura și lumea se includ în conceptul general al realității. Așadar, am putea spune că natura și lumea se prezintă ca două căii pe care este tratată realitatea. Diferența ar consta în existența sau inexistența stratului de sensuri inoculat de varii activități cotidiene ale omului. Prin urmare, lumea se va defini ca un mediu tranzacțional de sensuri ce se atribuie obiectelor de către umanitate. Natura, la rândul ei, este lipsită de acest strat, iar obiectele rămân singure în brutalitatea lor efectivă. Altfel spus, natura este un mediu al obiectelor care sunt așa cum sunt excluzând orice valoare de sens atribuită de om. În vederea generării unor eventuale neînțelegeri este necesar să reiterăm faptul că ceea ce se numește natura nu este o realitate lipsită de prezența omului. Conform dictonului clasic acesta este o parte a naturii și cu certitudine nu poate fi

desprins de ea pe baza conformației sale biologice. Fapt ce scoate în prim plan profilul vieții impregnat în natură.

Natura și lumea se identifică cu realitatea, doar că în cazul lumii obiectele se află într-o rețea de semnificații, datorită cărora omul se simte ca peștele în apă, fiind în stare să se conducă în acest ansamblu de sensuri, iar în cazul naturii obiectele sunt lipsite de plasa semnificațiilor proprie lumii.

Minciuna, ce se face simțită în lumea umană, se dovedești a fi un argument în favoarea acestei diferențe. Minciuna sau posibilitatea de a trata în cunoștință de cauză pe mai multe căi o situație sau un obiect singular ne arată plauzibilitatea sudării unor sensuri eterogene obiectului ce nu este clarificat până la capăt. Vom omite dimensiunea etică, în care minciuna se etichetează drept peiorativă și ne vom concentra atenția asupra flexibilității lumii de a degaja o circulație intensă de semnificații. Tot în cazul minciunii se ivește posibilitatea de a ne înșela, ceea ce ne aduce la același flux interactiv de sensuri. Atunci când ne înșelăm atribuim o semnificație greșită unui obiect. Termenul de greșit, la fel ca și acel de corect, capătă o formă solidă într-o zona a intersubiectivității din care rezultă punerea în acord comun, dar și într-un acord cu experiența, cu privire la ce înseamnă un lucru. Minciuna, ca și adevărul de fapt, se face posibilă doar într-o rețea continuă de schimb reciproc de semnificațiile. Faptul că omul se raportează la mediul său printr-o multitudine de judecăți de valoarea, iar falsul conținut în minciuna și adevărul sunt niște judecăți de valoare, nu este deloc revelator, odată ce numeroși filosofi vociferează această idee. În orice caz atestând în experiență semnificația atribuită unui obiect putem află dacă o semnificație este adecvată sau nu. În natură sau mai exact în felul în care se dau obiectele în ea, minciuna nu este posibilă, astfel încât obiectele din natură sunt nude, dezbrăcate de învelișul semnificațiilor umane. În natura raportul de semnificare a omului este întrerupt. Tratată în acest mod natura se dovedește să aibă o structură similară cu tehnică. Ambele oferă o perspectivă pură, curățată de dimensiunea semnificațiilor umane, întrucât se clarifică bază naturală pe care o scăpăm din vedere preluând în primă instanță sensul mundan al obiectului.

Referințe bibliografice

1. Agamben. G. Deschisul. Omul și animalul. București: Humanitas, 2016. 120p.
2. Agamben. G. Nuditatea. București: Humanitas, 2015. 156p.
3. Agamben. G. Profanări. Cluj: Tact, 2010. 77pp.
4. Barthes. R. Camera luminoasă. Cluj: Ideea Design&Print, 2010. 110p.

5. Brough. J. Something that is nothing but can be anything: the image and our consciousness of it. În: The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology, Jan. 2013.
6. Coccia. E. Viața sensibilă. Cluj: Tact, 2012. 114p.
7. Embree. L. Analiză reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică. Cluj: Casa cărții de știință, 2007. 190p.
8. Godfray-Smith. P. Celelalte minți. București: Publica. 2017. 328p.
9. Heidegger M. Ființă și timp. București: Humanitas, 2012. 676p.
10. Heidegger. M. Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одиночество. Sankt Petersburg: Владимир Даль. 2013. 591p.
11. Kracauer. S. Ornamentul maselor. Cluj: Tact, 2016. 427p.
12. Merleau-Ponty. M. L'Œil et l'Esprit. Paris: Les Éditions Gallimard, 1964. 95p.
13. Platon. Dialoguri socratice. București: Humanitas, 2015. 352p.
14. Plessner. H. Ступени органического и человек. Moscova: Книга света, 2004. 368p.
15. Roudinesco. E. De la Sigmund Freud la Jacques Lacan. București: Humanitas, 1995, 283p.
16. Sartre. J-P. Ființa și neantul. București: Editura Paralela 45, 2001. 846p.
17. Sartre. J-P. Imaginația. Oradea: Editura Aion, 1997. 158p.

DIMENSIUNE FILOSOFICO-ANTROPOLOGICĂ A IDENTITĂȚII ÎN NOILE REALITĂȚI CONTEMPORANE

cerc.șt., Nicolae BODEAN,

Problema identității sa născut cu modernitatea în procesul de individualizare care pune în centrul său întrebarea „Cine sunt eu?”, care pare să fi pierdut această centralitate în societatea contemporană, în care procesul de individualizare a preluat un aspect radical și întrebarea „Cine sunt eu?” nu mai este în centrul conștiinței individuale. Tendința actuală este de a fi ceea ce dorește să fii. Identitatea, odată fiind firea personalității, bazată pe valori și roluri sociale, este acum un proiect (o fantezie individuală), care se transformă în funcție de nevoile și dorințele individului. Teza este că identitatea individuală nu mai este o construcție socială, ci o mască folosită de individ pentru a acționa într-un anumit context. Vom explora consecințele individuale și sociale ale acestei schimbări, în speță în manifestarea sa social-politică, dimensiunea social-politică fiind intrinsecă viitorului nostru. Analiza problemei identității este crucială, identitatea fiind una dintre cheile înțelegerii realităților noastre.

Dimensiunea epistemică în formarea identităților contemporane

Omenirea a operat din totdeauna într-o dualitate a cunoașterii: empirică și epistemică. Treptat cunoașterea epistemică a devenit o cunoaștere în speță științifică. Cele mai multe dintre ceea ce credem că știm despre lume se datorează relației de încredere în autoritățile, indivizii sau instituțiile epistemice care ne spun ce ar trebui să credem despre fizică, biologie, istorie.

Norma epistemică este una din cerințele modernității, chiar dacă empirismul implică ca cunoașterea să fie bazată pe experiența senzorială, foarte puțini dintre acei care cred în evoluție prin selecție naturală, sau în anumite realități și fapte istorice au o dovadă senzorială în sprijinul acestor convingeri. Noi ne bazăm pe autorități epistemice, în același timp dependența de autoritatea epistemică nu se limitează doar la persoanele obișnuite, astfel marea majoritate a inginerilor nu au dovezi senzoriale în sprijinul legilor mecanicei newtoniene

aplicate obiectelor fizice de zi cu zi, acest fapt este susținut de profesorii de fizică, că există dovezi și este adevărat (chiar dacă alți profesori de fizică le-au afirmat că mecanica newtoniană este falsă la nivelul cuantic). Autoritatea epistemică nu poate fi susținută de criterii empirice, din motive evidente: dovezile anecdotice importante (ex.: mărul newtonian), instrumentul favorit al propagandiștilor, fac apel la credința obișnuită în simțuri, dar sunt exploatate cu ușurință, având în vedere că majoritatea oamenilor nu înțeleg conceptele și normele științifice. Susținerea autorității epistemice depinde, în mod esențial, de instituțiile sociale care încorporează norme fiabile de ordin secund despre pe cine să creadă și ce. Astfel mass-media este crucială, în promulgarea și susținerea a astfel de norme.

Epistemic înseamnă cunoaștere. Ca și în, informații, știri, adevăr, încrederea epistemică este legată de cine sunt sursele de încredere. Acesta influențează atât informațiile comune cât și informațiile esențiale. Fiind importantă atât la nivel personal, cât și la cel social, sau global. Asta implică modului în care luăm uneori decizia de a accepta informația ca fiind adevărată, nu din motivul a cât de precisă ar putea fi informația, ci din motivul cine ne o oferă. În situații cu risc real (fizic, financiar, emoțional etc.), încrederea epistemică dispare, ea este înlocuită de o stare numită: vigilență epistemică. În stare de vigilență epistemică, devenim suspicioși și evaluăm mai atent cunoștințele și sursele acestora.

Astfel nu doar avem încredere, dar avem încredere și verificăm, înțelegând că unii oameni pot încerca să ne înșele. Drept exemplu, încercăm să ne protejăm de pishing-ul electronic, de oferte care sunt oferite gratuit, sau de politicieni care fac promisiuni pe care nu au intenția de ale respecta sau promisiuni negative. Întrucât ne bazăm constant pe alți oameni pentru a ne informa, vigilența epistemică ne ajută să eliminăm oamenii rău intenționați și ideile dăunătoare.

În același timp odată cu internetul și creșterea accesibilității lui, cantitatea de informații a crescut dramatic în ultimii ani care nu să rezumat doar la o creștere informațională, dar a crescut exponențial numărul și varietatea surselor de informații. Creșterea informațională și diversificarea surselor creează o situație copleșitoare pentru încrederea noastră epistemică. Stresul, emoțiile intense și supraîncărcarea informațională, generează o trecere de la vigilența epistemică tipică la o stare de „alertă roșie”, numită hipervigilență epistemică. Hipervigilența epistemică se manifestă printr-o o doză nesănătoasă atenție și vigilență, care se manifestă ca o stare în care pericolul nu se află doar după unele colțuri, ci la fiecare

colț; o stare în care orice mișcare reprezintă o amenințare și unde orice informație cu care nu suntem de acord pare să fie un atac.

Internetul este, marele eliminator al intermediarilor. Aceasta a fost virtutea sa pentru toți cei excluși, în mod justificat sau nedrept în trecut, din discursul public. Dar, fiindcă spațiul cibernetic, cu lipsa sa de mediatori și filtre, a devenit sursa primară de informare pentru majoritatea oamenilor, capacitatea sa de a submina autoritatea epistemică a devenit alarmantă. Internetul facilitează și este intrinsec crizei epistemologice ale secolului XXI, sporind ignoranța și prostia generând o atitudine epistemică în baza lumii fanteziste pe care o construiește.

Se profilează mai multe dimensiuni ale crizei epistemice contemporane, în continuare vom analiza succint doar câteva dintre ele, care sunt cel mai prezente în discursul din ultimii ani.

1) Post-adevăr a fost cuvântul internațional anului 2016, definit ca: denotând circumstanțe în care faptele obiective au o influență net mai mică în modelarea opiniei publice decât apelurile la emoție și convingeri personale. Faptul că post-adevăr a ajuns să fie cuvântul anului în 2016 denotă un punct de maximă incertitudine în legătură cu adevărul în lumea de astăzi. Desigur acesta nu este un concept nou, dar acum este momentul în care este evident ca o stare definitorie a discursului nostru social și nu mai poate fi neglijat.

Sunt cercetători care consideră că această lumea post-adevăr coincide axiologic cu lume post-Dumnezeu, considerând că articolul de copertă "Is God Dead" din 8 aprilie 1966 al revistei Time[1] ar fi un start al discursului social din punct simbolic. Considerând că fără Dumnezeu, ca un standard final al adevărului, fără adevărul „obiectiv„ care este același pentru toți, tot ceea ce avem sunt „adevăruri" așa cum sunt interpretate de indivizi, astfel ajungem acolo unde suntem în post-adevăr, o criză epistemologică.

Chiar dacă au existat întotdeauna mincinoși, minciunile au fost de obicei spuse cu ezitare, cu anxietate, cu vinovăție, rușine, cel puțin cu o oarecare doză din ele. Acum, am venit cu raționamente în manipularea adevărului, astfel încât să putem disimula lipsa de vinovăție. Post-adevărul există într-o zonă de crepuscul etic. Aceasta ne permite să operăm fără să ne considerăm necinstiți, când comportamentul nostru este în conflict cu valorile noastre cel mai probabil le reconciliem. Puțini dintre noi vor să ne gândim la noi înșine ca fiind lipsiți de etică, adică să recunoaștem acest lucru altora, așa că elaborăm abordări alternative ale

moralității. Ne gândim la ele ca la altceva, acest termen se referă la sistemele etice în care pluralitatea este considerată în regulă, nu neapărat greșită, deci nu chiar „necinstit" în sensul negativ al cuvântului. Chiar dacă spunem mai multe minciuni decât oricând, nimeni nu vrea să fie considerat un mincinos. Acest cuvânt sună dur, ca o judecată, cuvântul este în sine o descriere și o armă. Astfel acest termen este în mod normal o expresie violentă a reprobării morale, care, în conversație politicoasă, tinde să fie evitat. De aceea, recurgem la mecanisme de evitare: raționamente aprobatoare, motive pentru care este bine să minți. Valența emoțională a cuvintelor asociate cu înșelăciunea a scăzut. Nu mai vedem minciuni, în schimb, noi: ne dorim, exagerăm, exercităm o judecată slabă, am greșit. Pentru noi termenul de înșelăciune este înlocuit cu formule inteligente ca: nu eram adevărat; iar pentru celălalt spunem că sunt în negare. Toate acestea au devenit o normă în discursul politic contemporan. Atunci când cineva este pus în fața faptului de a minți se recunosc doar: erori de judecată; necugetări, judecăți greșite, greșeli de vorbire. Și nu numai în viața noastră politică, astfel recunoaștem cu greu că am mințit, dar mai ușor că am spus ceva greșit. O recunoaștere directă a minciunii este rară, fiindcă pune la îndoială orice ai spus în trecut și tot ce vei spune în viitor. Deci implicit decât să deschidem porțile și să acceptăm minciuna ca mod de viață, manipulăm noțiunile de adevăr. Adevărul este masat, spunem adevărul sa îmbunătățit. Utilizăm și creăm fraze ca „a fi economic cu adevărul (economical with the truth)". De atunci, tot felul de expresii creative a fost dedicate explicării de ce minciunile sunt altceva decât ceea ce sunt. Astfel un mincinos este cineva pentru care adevărul este temporar indisponibil. Sau în formula lui Donald „hiperbolă adevărată".

Un alt specific al post-adevărului sunt utilizarea eufemismelor. Acest lucru ne ajută să evităm implicațiile negative. În epoca post-adevăr nu avem doar adevăr și minciuni, ci și o a treia categorie de afirmații ambigue care nu sunt chiar adevăr, dar nu se încadrează într-o minciună: neo-devăr, adevărul adevărat, adevăr artificial (faux truth), adevărul diluat (truth lite). Eufemizarea realității solicită o creativitate deosebită. Astfel față de vechile perle, cum ar fi „lipsa credibilității", „re-încadrarea" și „inexactitudine terminologică" (atribuită lui Winston Churchill), apar noi eufemisme: Minciună – adevăr poetic, adevăr paralel, adevăr nuanțat, adevăr virtual, adevăr imaginat, realitatea alternativă, denaturări strategice, îmbunătățiri creative, divulgare necompletă, divulgare selectivă, realitatea

augmentată, aproape adevărat, declarații contrafactuale; A minți – a îmbogăți adevărul, a spori adevărul, a broda adevărul, a masa adevărul, a ajusta adevărul, a spune mai mult decât adevărul, a îndoi adevărul, a înmuia adevărul, a nuanța adevărul, a rade adevărul, a întinde adevărul, a te rătăci față de adevăr, a reține adevărul, a spune adevărul îmbunătățit, a prezinta adevărul într-o perspectivă favorabilă, a face lucrurile mai clare decât adevărul, a fi îngăduitor cu onestitatea.

Onestitatea era considerată ca o stare de „totul sau nimic", ești fie cinstit sau necinstit. În epoca post-adevăr, acest concept a devenit mai vag. Etica este judecată pe o scară. Dacă intențiile noastre sunt bune și spunem mai des adevărul decât minciuna, ne considerăm pe un teren moral ferm. Dacă adevărurile sunt mai multe decât minciunile, ne clasificăm ca sinceri. În ceea ce privește valorile, această abordare denotă o schimbare semnificativă. Tendința era să credem că ești virtuos sau nu, moralitatea nefiind evaluată prin cuantificarea activelor și a debitelor. Această tendință de compartimentalizare morală în creștere are mai puțin de-a face cu etica în declin decât cu un context social care nu pune suficient accent pe adevăr.

2) Fapte alternative a devenit parte a lexiconului nostru cultural mulțumită în parte purtătorului de cuvânt al președintelui american D. Trump, Kellyanne Conway, care într-un schimb de replici în cadrul unui interviu atunci când ia fost imputat faptul ca promovează falsuri afirmă că oferă fapte alternative.

Desigur problemă faptelor alternative este într-adevăr o mai mare decât dihotomia între fals și fapt, este strâns legată de natura tehnologiei de astăzi, unde putem să ne curățăm propriile experiențe, să ne înconjurăm doar cu ideile și „faptele" pe care le dorim. Trăim în bulele noastre în care vorbim între noi despre propriile seturi preferate de „fapte", în care orice dezacord este rezolvat prin apelarea la fapt alternativ eliminând necesitatea analizei epestemice.

3) Fake News sau „știri false" acest termin exista și până la popularizarea lui în urma alegerilor prezidențiale americane din 2016, existând o neîncredere profundă față de mass-media cu mult timp înainte ca Trump să-și asume terminul.

Fake news nu se referă doar la minciuni ci și la știri fabricate, la tehnici moderne și mai vechi de captarea a atenției, de algoritmizarea a știrilor, de consum afectiv și epistemic al informației.

Pentru a înțelege mai bine ecosistemul acestui fenomenul Claire Wardle propune trei elemente de analiză: diferitele tipuri de conținut care sunt create și

distribuite; motivațiile celor care creează acest conținut; modalitățile de difuzare a acestui conținut.[2] Care astfel provizoriu oferă șapte tipuri de fake news:

1. satiră sau parodie - nu intenționează să provoace daune, dar are potențialul de a păcăli.
2. conexiune falsă - când titlul, imaginea sau legenda (sub titlu) nu corespund conținutului.
3. conținutul înșelător - utilizarea înșelătoare a informațiilor pentru a „promova" o problemă sau o persoană.
4. context fals - când conținutul autentic este distribuit cu informații contextual false.
5. conținut impostor - când sursele autentice sunt imitate de surse false, născocite.
6. conținut manipulat - când informația sau imaginile autentice sunt manipulate pentru a înșela, ca în cazul unei fotografii trucate.
7. conținut fabricat - conținutul este 100% fals, conceput să înșele și să facă rău.

Astfel vedem ca astă problematică este mult mai complexă și necesită o analiză aprofundată, discursul și analiza fenomenului fiind într-o continuă dezbatere publică și științifică.

4) Informația ca distracție (infotainment, soft-news)[3] este un alt aspect care trebuie analizat în cadrul crizei epistemice. Astfel mass-media, de câteva decenii, sa transformat într-o mutație a știrilor și a divertismentului, un fel de trivializare a știrilor în care nevoia de rating și clicuri creează o cerere pentru un flux constant de conținut atractiv, distractiv. Astfel Neil Postman ne atenționa încă 1985, în cartea sa „Amusing Ourselves to Death" că ar trebui să reflectăm mai mult aspra lumii din Aldous Huxley din „Brave New World" în care suntem subjugați de dorința noastră constantă de distracție decât de lumea redată în opera lui George Orwell.

Creșterea canalelor prin cablu de 24 de ore și explozia de medii bazate pe web generează o concurență uriașă pentru atenția oamenilor, precum și o nevoie constantă de conținut nou. Acest lucru înseamnă că știrile trebuie să producă povestiri și să vândă „Breaking News!", chiar și atunci când nu există nici una. Pur și simplu nu există suficiente știri importante care se întâmplă în lume pentru a umple timpul discuțiilor constante, deci ceea ce avem este o cantitate imensă de comentarii, dezbateri și o înălțare a trivialui la nivelul de „Breaking News!". Însă când totul este important, nimic nu este.

O altă dimensiune este modul în care sunt consumate materiale media: toate în același timp, toate într-un singur loc. Flux-urile (feed) noastre tratează totul la fel: știri politice, meteo, muzică, anunțuri, noutăți despre filme, videoclipuri amuzante, etc. Totul este conectat astfel încât este greu de a distinge între ceea ce contează și ce nu, ce articole merită de fapt să fie citite, care dintre „știri de ultimă oră" sunt de fapt o știre.

Ritmul alert al vieții noastre nu are cum să genereze o abordare epistemică adecvată. Ritmul vieții a devenit atât de rapid și nereflectiv încât avem mai mult ca oricând de făcut, dar mai puțin timp pentru a o face. În final nu avem timp să ne așezăm cu gândurile, să reflectăm și să gândim.

Relația cultură, structură socială și economică în formarea identității

Cultura reflectă structura sociumului, dar nu întotdeauna în același mod; pot exista mai multe modalități, cu totul diferite, de raportare a ansamblului de semne și simboluri (reprezentând cultura) la sistemul de roluri și poziții din care este constituită societatea. Pentru argumentarea acestui fapt ne vom referi în continuare la două tipuri opuse de societăți.

Prima, societatea tradițională, relativ stabilă, suficient de mare, având o structură complexă, dar bine stratificată. La baza structurii sociale se află un număr mare de comunități rurale, servile, legate de „pământ", care au ca ocupație cultivarea pământului și care sunt nevoite să cedeze tot surplusul de produse. Deasupra lor în ierarhie găsim o elită izolată de restul membrilor societății, compusă din războinici sau nobili cu funcții administrative, care dețin toate pârghiile societății, mijloacele de control și de comunicare și care se comportă ca o clasă socială unită. Toate aceste calități ajută clasa superioară să își mențină dominația asupra celorlalte. Paralel cu această ierarhie putem lua în considerare o alta, constituită pe criterii religioase și care cuprinde atât comunitățile monastice, cât și preoții ce oficiază serviciile rituale. Între comunitățile rurale și elita clerico-militară poate fi depistat un strat intermediar de meșteșugari și negustori, unii dintre ei constituind mici așezări rurale, alții fiind stabiliți în aglomerările urbane, în timp ce alții trăiau în regim migrator.

Aparatul tehnico-administrativ al acestui tip de societate este destul de stabil. În majoritatea cazurilor, nașterea în cadrul unei anumite structuri determina ocuparea unei anumite poziții. Deși cunoștințele necesare erau uneori

destul de complexe, novicii le însușeau de obicei de la un membru mai în vârstă al familiei, relația fiind asemănătoare cu aceea de stăpân-ucenic. Așadar, modul de organizare nu presupunea o pregătire anterioară pentru toți membrii societății, în cadrul unui sistem educațional centralizat, având funcția de predare a cunoștințelor cu caracter teoretic.

Astfel, membrii clerului erau aproape singurii indivizi care se puteau bucura de binefacerile educației, iar limba folosită de aceștia în scrieri nu semăna prea mult cu limba vorbită, fiind destul de îndepărtată de dialectele folosite de diverse grupuri sociale în viața cotidiană. Departe de a fi un dezavantaj, inaccesibilitatea acestor scrieri pentru neinițiați le conferea membrilor clerului autoritatea de care aceștia aveau nevoie pentru a se impune în fața maselor, întărindu-le, în același timp, aura de mister divin. Societatea stratificată a existat, în primul rând, datorită lipsei de transparență a claselor nobile față de masele inferioare.

Din cele descrise reiese că împrejurările nu favorizează omogenitatea lingvistică și socială, ci, dimpotrivă, diversitatea era mai curând consecința firească a desfășurării lucrurilor. La nivelurile superioare ale structurii, evoluția se făcea pe principii ereditare, rigide, așadar stabile. Faptul că stratificarea socială era atât de evidentă datorită limbii și stilului, nivelului cultural superior al claselor dominante, nu putea decât să convină întregului sistem, pentru că, prin ansamblul de elemente distinctive, specifice, evita posibile confuzii dureroase și ratifica existența acestei ierarhii, făcând-o acceptabilă.

Sistemele de acest tip au traversat perioade de dominație a intelectualității, dar au și inspirat campanii de unificare religioasă. „Clerul intenționa să controleze toate manifestările magice, ritualice, în dorința sa de a exista ca unică șansă de salvare”[4, p.37-38] Pentru biserică, monopolul pe plan religios era la fel de important pe cât era stăpânirea asupra mijloacelor de constrângere pentru clasele politice dominante. Ceea ce era însă de neimaginat într-un astfel de sistem, era o tendință reală spre omogenitate culturală și lingvistică, susținută de intelectualitate, într-un mediu lingvistic unitar. Lipseau cu desăvârșire aceste aspirații, dar și mijloacele prin care se putea obține unitatea.

Iar a doilea tip cu totul diferit de structură socială este o societate în care diviziunea muncii este una complexă, însă se bazează pe o tehnologie mult mai avansată, astfel încât asigurarea hranei a încetat să mai fie preocuparea majorității populației. Agricultura este acum o ocupație printre multe altele, angajând un

număr relativ restrâns de indivizi ce nu se constituie în comunități rurale izolate, ci dimpotrivă; se remarcă deschiderea către celelalte domenii de activitate, cu care comunică, mișcările înspre și dinspre domeniul agriculturii fiind aproape la fel de obișnuite ca cele dinspre alte domenii diferite de activitate.

Această societate se bazează pe speranța realistă și justificată de creștere economică și de îmbunătățire continuă a stării materiale a membrilor săi. Puterea oferită de tehnologie nu numai că nu permite unei pături restrânse de indivizi să furnizeze întregul necesar de hrană, dar creează și condiții favorabile dezvoltării economice, astfel, încât orice membru al societății are posibilitatea de a se îmbogăți. Consensul și unitatea națională sunt asigurate și prin anticiparea următoarei situații: cu cât câștigul este mai mare, cu atât lupta pentru împărțirea lui va fi mai puțin acerbă, însă încetinirea procesului de dezvoltare reprezintă un pericol grav pentru acest tip de societate. În comparație cu tipurile anterioare de societate, cel aflat acum în discuție este considerat adesea permisiv sau chiar liberal: de vreme ce în visteria statului acumulările sunt tot mai mari în timp, datorită taxelor și impozitelor, de vreme ce corupția a pătruns atât de adânc peste tot, încât mita este cheia potrivită aproape pentru orice ușă, desigur că metodele tradiționale brutale de asigurare a conformității pe plan social pot fi abandonate.

Bineînțeles că, pentru creșterea sa economică, societatea plătește un preț pe măsură - efortul permanent pentru inovație. Inovația continuă presupune mutații neîncetate pe plan ocupațional, de la o generație la alta și, uneori, chiar în cursul unei singure vieți. Schimbarea ocupației sau a locului de muncă, pentru a fi capabil să comunice și să colaboreze cu persoane care ocupă poziții sociale diverse, presupune, din partea unui individ, abilitatea de a comunica în scris sau oral într-o manieră precisă, indiferent de context; cu alte cuvinte, individul trebuie să fie o persoană instruită, cultivată, capabilă să emită mesaje într-o formă standardizată, metodică. Fără un nivel corespunzător de instruire a individului, așteptările de dezvoltare economică, precum și creșterea eficienței în economie nu ar avea baza necesară.

Așadar, putem vorbi despre necesitatea ca membrii societății să fie suficient de instruiți și educați astfel încât să fie asigurată unitatea, sau cel puțin continuitatea, pe plan cultural a națiunii. De asemenea, specialiștii care activează în cadrul unor domenii ce implică operații complexe și tehnologii evoluate trebuie să fie capabili de a comunica și trebuie să folosească același limbaj. La fel, fiind într-

o mișcare continuă, între diverse locuri de muncă, în instituții cu ierarhii diferite și independente, cooperarea dintre indivizi este posibilă doar pe baza ideii de egalitate; la nivel general toți oamenii sunt egali, iar ierarhizările se produc ad-hoc și pe criterii ce țin de obligațiile fiecăruia dintre ei, aceste diferențieri nu au deci caracter permanent și nici nu se propagă asupra unui întreg grup.

În linii mari, acesta este profilul unei societăți moderne: cultivate, flexibile, mobile, bazate pe principii de egalitate, cu o cultură omogenă indusă de valorile sistemului educațional. Este evident contrastul dintre această societate și societatea de tip tradiționalist, în care educația și cultura erau apanajul unei pături restrânse, în care ierarhiile imobile sunt caracteristice, cultura este dispersată și lipsită de continuitate, răspândirea ei făcându-se mai curând prin intermediul unor grupuri relativ localizate, decât prin instituții speciale, supervizate de la nivel central.

Într-un astfel de mediu, cel mai important lucru pe care îl poate deține un om este „cultura cu care este înzestrat, bagajul său de cunoștințe care îl poate face util pentru cei din jurul său și care reprezintă permisul său de participare deplină la viața socială, certificatul său de bun cetățean și garanția demnității sale. Nivelul educațional al unui individ determină măsura în care acesta este important pentru societatea din care face parte, trasează limitele lumii sale și îi determină cetățenia din punct de vedere moral” [4, p.40]. Individul devine foarte curând conștient de posibilitățile pe care le are, dintr-o dată, cultura a devenit o prezență aproape perceptibilă și foarte importantă. Culturile străine par a fi pline de concepte eronate și amenințătoare. Așadar, cultura proprie capătă claritate, devenind un motiv de mândrie și, mai mult, „de satisfacție”. Acestea sunt condițiile propice pentru apariția naționalismului.

În același timp, în viața individului care face parte din această societate, religia joacă un rol din ce în ce mai puțin important. Acest fapt este o consecință imediată a angajării pentru continua creștere economică și a evoluției modului de gândire, în plan social, către versatilitate și omogenitate. Evoluția în planul gândirii este incompatibilă cu o viziune îngustă asupra lumii, caracterizată prin autoritate, imobilitate, prin legături strânse cu sistemul-stat, cu practicile rituale, cu valorile morale tradiționale ale societății; toate aceste conexiuni au menirea de a întări sistemul, în fiecare dintre componentele sale. Evoluția în plan cognitiv nu poate fi îngrădită, iar acest proces, în timp, are drept consecință anihilarea viziunilor prestabilite, închistate, fie în urma unei lupte vizibile, fățișe, fie pur și simplu prin

subordonarea acestor moduri de gândire. Pe măsură ce devine tot mai conștient de cultura căreia îi aparține și de relevanța ei pentru realizarea intereselor sale vitale, individul înțelege societatea căreia îi aparține tot mai puțin prin prisma simbolismului mistic specific religios. Cultura devine o valoare unanim recunoscută acum, iar accesul la cultură devine țelul cel mai important al individului. Deci, putem să-i acordăm credit ideii lui Durkheim conform căreia individul ajunge la un moment de „venerație a culturii căreia îi aparține; valorile culturale proprii sunt înălțate pe un piedestal, iar asupra lor se revarsă adulația poporului" [5, p.76] – naționalismul.

Conform teoriilor naționaliste, orice individ aparține, în mod prestabilit, unei culturi, ba chiar este posedat de aceasta, ca într-un fel de menghine de natură ideologică. Dar, în această relație dintre individ și națiune, lucrurile tind să devină mult mai complicate decât ar permite entuziasmul individului. Structurile elaborate, complexe, adesea ciudate au servit foarte bine o societate de tip agrar, iar stabilitatea acestora putea fi controlată prin nenumărate legături încrucișate, din interiorul societății. Însă „nuanțele și ambiguitățile odinioară atât de utile devin acum reale obstacole, care îngreunează implementarea noilor principii imperative ce stau la baza unei națiuni cultivate, flexibile, a unei societăți perfecte"[4, p.41-42]. Culturile învechite supraviețuiesc cu greu într-o societate modernă, o cultură care continuă să existe în timp își așază bazele pe noi valori culturale, devenind mai exigentă și mai clar definită.

În acest context putem spune că Renan avea dreptate, trăim un referendum continuu, totul fiind mai curând o problemă de opțiune, decât de fatalitate. Totuși alegerea se face în contextul dat de limitele culturale. Elemente la fel de importante sunt amnezia și caracterul anonim al individului într-o societate, având rolul de a-i uniformiza pe membrii săi: „viitorul cetățean trebuie să învețe în școală limba literară, limba standard, uitând, în același timp, graiurile pe care și le-a însușit în afara școlii"[4, p.42]. Deci, atât memoria, cât și uitarea își au rădăcinile adânc înfipte în social, fără legătură cu un accident istoric oarecare.

Astfel, există două tipuri mari de structură socială și tot atâtea tipuri de diviziune a muncii, ambele complexe și suficient de cuprinzătoare, dar care diferă radical prin implicațiile pe care le au asupra culturii, prin maniera în care interacționează cu elementele specifice acesteia. Teoriile bipolare privind dezvoltarea în plan social sau tipurile de societate umană existente tind să

conveargă, confundându-se chiar uneori. Totuși, dacă asociem naționalismului un anumit gen de solidaritate socială, aceste diferențe au o importanță deosebită.

Unul dintre tipurile de societate despre care vorbim și pe care l-am putea numi civilizație agrară avansată este caracterizat printr-o mare diversitate culturală, dar și economică și politică în cadrul sub-populațiilor componente. Celălalt tip, și anume societatea de tip industrial orientată spre creștere economică, este caracterizat printr-o tendință puternică spre omogenizare culturală în cadrul statului. Dacă această unitate lipsește, ea poate fi obținută prin modificarea granițelor politice sau culturale. De asemenea, pentru acest tip de societate este caracteristică utilizarea valorilor culturale ca simbol pentru continuitatea unității politice, în timp ce unitatea pe plan cultural trebuie să dea tuturor sentimentul solidarității, al mobilității, continuității, al libertății în interiorul statului.

Această relație de natură deterministă are o importanță deosebită, dar a o susține, nu înseamnă a o accepta ca universal valabilă și lipsită de excepții.

Așa cum societatea preindustrială avea unele trăsături specifice civilizației industriale, în cazul altor societăți de tip industrial aceste trăsături puteau lipsi. Factorii care mijlocesc implementarea principiului „o națiune, o cultură" sunt, într-adevăr, puternici, dar nu sunt singurele elemente active, astfel încât uneori alte forțe reușesc să învingă, conducând, în acest caz, la anumite compromisuri. Există cazuri în care continuitatea, unitatea, comunicarea sunt posibile, în ciuda diferențelor de limbă; de exemplu, chiar dacă vorbesc dialecte sau graiuri diferite, oamenii comunică în aceeași limbă. Însă, toate acestea sunt doar niște cazuri izolate: în general „trăim într-o lume în care apariția unui nou gen de diviziune a muncii duce la formarea unei premise solide de apariție a naționalismului"[4, p.44].

Ideea că Mâna Invizibilă, invocată de Adam Smith, se referă, în primul rând, la aspectele economice nu este pe deplin argumentată. Ea ajută la creșterea productivității și, prin urmare, a avuției. Conform teoriilor lui Smith, pentru a putea opera în plan economic, Mâna Invizibilă trebuie apărată de efectele nefaste ale politicului. Așadar, relația dintre politic și economic este de factură negativă (dar indispensabilă), mai exact politicul dăunează prin acțiunea sa economicul.

Aceasta este una dintre cele mai discutate idei ale sale, însă nu reprezintă decât o mică parte din teoria sa. Mâna Invizibilă despre care vorbește Smith este cel puțin la fel de activă și importantă în sociologia politică. Smith poate fi

considerat un susținător al determinismului economic, la fel ca și Marx: modificarea suprastructurii politice este determinată de relațiile de producție: datorită comerțului și meșteșugarilor a fost posibilă instaurarea unei ordini noi în guvernarea statului și, odată cu acestea, libertatea și securitatea individului, care a trăit până atunci o stare permanentă de război cu vecinii săi, de dependență față de păturile sociale superioare.

În opinia lui Adam Smith, această conexiune esențială nu a fost remarcată decât de el și de David Hume. Mecanismul de bază al procesului descris de Adam Smith pare a fi foarte simplu. În condițiile primitive, în care productivitatea era scăzută, iar guvernarea ineficientă, se pare că micii proprietari de pământ își angajau servitori pentru simplul motiv, de a-și folosi surplusul pe care îl obțineau. Relațiile de subordonare care rezultau erau ratificate, dar nu cauzate, de legislația feudală.

Smith a observat câteva dintre trăsăturile caracteristice noii orânduiri sociale: caracterul anonim al membrilor societății și mobilitatea acesteia. Astfel familiile vechi sunt foarte rare în țări cu caracter predominant comercial. Spre deosebire de acestea, în cazul națiunilor în care predomină alte tradiții, cum ar fi irlandezii, scoțienii, arabii, tătarii, familiile cu rădăcini adânc înfipte în istorie sunt o prezență comună.

Totuși Smith nu a reușit să facă legătura între noul tip de diviziune a muncii și elementul etnic. Singura explicație, în acest caz, este aceea că, în mediul social pe care îl cunoștea cel mai bine și pentru care a manifestat cel mai mult interes, noul tip de diviziune a muncii apărea pe fondul omogenității etnice deja existente.

Se pare că atât Durkheim, cât și Smith au remarcat progresul înregistrat din perspectiva diviziunii muncii, doar în termeni bipolari. Însă dacă „am vedea astfel lucrurile, ne-am confrunta cu situația paradoxală existentă în civilizațiile moderne: diviziunea muncii a evoluat mai mult ca oricând, iar societatea se îndreaptă cu siguranță către un gen de unitate, omogenitate culturală numită naționalism” [4, p.51].

Societatea tradițională unită, care afișează o „solidaritate automată”, în cadrul căreia indivizii au aproximativ aceeași ocupație și nu se deosebesc mult unul față de celălalt, trebuie să fie plasată în opoziție cu două alternative antagonice. Prima este societatea în care grupurile de indivizi sunt angajați în acțiuni diferite, iar specificitatea fiecărui grup este confirmată de diferențierile culturale dintre acestea. Deși nu se identifică din punct de vedere cultural, grupurile ce compun

societatea se completează reciproc, alcătuind împreună un tot unitar. Cea de-a doua alternativă este reprezentată de societatea spre care ne îndreptăm sau cu care „suntem contemporani unii dintre noi”[4, p.51], în cadrul căreia un tip special de diversitate ocupațională foarte bine marcată este însoțită, în mod surprinzător, de o tendință acut resimțită spre similaritate culturală, spre anulare a diferențelor de natură culturală. Comunicarea interumană este intensă, ceea ce presupune însușirea de către fiecare individ a codului; contactele dintre indivizi sunt astfel facilitate și, mai mult, individul câștigă în mobilitate, un avantaj fiind și posibilitatea de a-și schimba ocupația: reorientarea profesională este posibilă doar dacă despre fiecare profesie se poate discuta în aceeași limbă. În acest tip de societate, diferențele culturale influențează sfera politicului și societatea în general. În epocile istorice anterioare, nu numai că nu existau asemănări cu această societate, dar situația era uneori chiar opusă, ceea ce făcea ca fiecare individ să știe care este locul său. Acum însă este inhibată tocmai mișcarea absolut necesară pentru ca o societate să supraviețuiască.

Dimensiunea filosofico-normativă a identității naționale

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”[6] 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 reduce cât mai pare a facturilor 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 perverși 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[7].

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 societății au un interes fundamental, moral semnificative pentru aderare la cultura lor și în susținerea prin generații. Acest lucru justifica 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”[8, 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”[9], un vis și o speranță a poieților 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.[10]

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 insuficienta 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.[11] Observații similare au fost făcute și de către alți cercetători ca Ernest Gellner și Isaiah Berlin.[12] 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 numitul 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.[8, 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 a 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 alteia. 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.[13] 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 etatistă 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 insufle 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.[14]

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 că popoarelor sale, nu corespund în cele mai multe cazuri. Acest lucru adaugă practic urgentarea distincției dintre naționalismul etatistă 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.[15]

Analiza factorilor istorici în construcția identitară națională

Pe parcursul secolului al XX-lea, liberalismul ca ideologie politică a realizat două mari victorii. Prima a fost înfrângerea fascismului la sfârșitul celui de al Doilea Război Mondial, iar a doua a fost căderea blocului comunist, la sfârșitul anilor 80 ai secolului XX. Chiar dacă a urmat impunerea cu succes, și relativ rapidă, a democrațiilor liberale capitaliste în perioada de după cel de al Doilea Război Mondial, acest proces nu a fost repetat în majoritatea cazurilor statelor post-leniniste după căderea blocului de est. Spre deosebire de Germania, Italia sau Japonia, după o înfrângere militară completă, urmată de impunerea ulterioară a unor noi ordini politice economice liberale, acest lucru nu a mai avut loc în țările post-leniniste. Astfel, moștenirea regimurilor post-leniniste a devenit un factor important în timpul procesului de după căderea acestor sisteme.

Cercetătoarea Cheng Chen se interesează: de ce liberalismul este mai probabil să fie compatibil cu reconstrucția identității naționale în unele state post-leniniste decât în altele? Chen propune o analiză istorico-comparativă a patru state post-leniniste ca etaloane de evoluție în curba naționalism liberal – naționalism iliberal în funcție de formele statale pe care le-a cunoscut leninismul în aceste țări, respectiv Rusia, China, România și Ungaria[16]. Pe măsură ce vechile lupte ideologice se retrag pe planul doi, naționalismul își asumă un rol tot mai important în politica statelor post-leniniste. Chen consideră că, în timp ce democrația liberal capitalistă a devenit durabilă în Polonia, Ungaria, Cehia, precum și în alte state post-leniniste (care au fost mai întâi încorporate în primul val de extindere spre Est a Uniunii Europene), iar în țări precum Rusia și China persistența forțelor naționaliste virulente și revanșarde amenință în mod serios perspectivele unei democrații liberale. Între aceste doua extreme cercetătoarea susține că sunt țări, precum Romania care se deplasează într-o direcție liberală, dar sunt încă departe de a dezvolta o alternativă liberală viabilă a naționalismului. Acest fenomen contrazice în mod clar așteptările inițiale ale unei tranziții ușoare spre o

democrație liberală. Deși că cele mai multe state post-leniniste se confruntă în prezent cu dificultăți la crearea unui nou consens naționalist care este compatibil cu liberalismul, este esențial să se înțeleagă sursele acestor dificultăți și variabilele care determină gradul orientărilor politice non-liberale sau antiliberale ale acestora. Chen încearcă să ofere o explicație parțială a diferitelor perspective pentru naționalismul liberal în statele post-leniniste prin identificarea modalităților în care legatele specifice regimurilor leniniste s-au desprins din instituții comuniste formale și au oferit o bază pentru variațiile iliberale ale naționalismului.

Dat fiind faptul că atât leninismul, cât și liberalismul aspiră la universalitate, ele nu se potrivesc intrinsec la construirea națiunilor și la ideologii naționaliste. Astfel, la fel cum statele-națiune occidentale au adoptat strategii diferite în încercarea de a împăca liberalismul și naționalismul, statele leniniste au adoptat abordări destul de diferite pentru a apropia idealurile revoluționare universaliste cu construirea viziunii lor naționale. Chen susține că aspectele iliberale ale naționalismului din statele post-leniniste rezidă, în parte, din eforturile depuse de către regimurile leniniste de a face leninismul o parte integrantă a identității naționale și că succesul acestor eforturi poate fi demonstrat, că variază în sens invers cu perspectivele naționalismului liberal în contextul post-leninist.

În ciuda faptului că leninismul și liberalismul sunt ideologii universaliste, universalismul leninismului a fost limitat în mod inerent prin accentul pus pe colectivism, bazat pe diferența de clasă, care a oferit o potențială bază de divizare și de excludere, și forme particularizate consolidate în mod involuntar din societățile pre-leniniste.

Acest fapt a supraviețuit în colectivismul leninist particularizat prin dimensiuni informale ale vieții publice, în ciuda „colectivismului universalist oficial” promovat de regimurile leniniste, oferind ulterior o fundație pentru idealurile colectiviste asociate cu naționalismul iliberal în statele post-leniniste. În contextul post-leninist, naționalismul iliberal s-a manifestat în mod concret în sentimente anti-minoritare, anti-străine și xenofobe, în ideologii antiseparatiste și anti-iredentiste. Acest fapt cercetătoarea o explică prin ipoteza că succesul regimurilor leniniste de a fuziona idealurile revoluționare leniniste cu proiectele lor de construire națională duc la subminarea idealurile politice liberale ale naționalismului în timpul erei post-leniniste.

Această ipoteză este explorată printr-un studiu istoric comparativ prin intermediul a patru cazuri: Rusia, China, România și Ungaria, fiecare reprezentând un alt tip de regim leninist și un rezultat diferit post-leninist. O variație în măsura în care practicile iliberale și discursurile care predomină în redefinirea identității naționale post-leniniste este semnificativ diferită în cele patru cazuri. Autoarea consideră că Rusia a asistat la unele dintre cele mai iliberale variante ale naționalismului post-leninist, ca rezultat al fuziunii strânse a leninismului și a identității naționale, iar Ungaria este un caz în care stratificarea este relativ superficială a leninismului asupra idealuri naționaliste preexistente a deschis o cale pentru o rezistență mai mică la individualismul liberal înrădăcinat astăzi. Între aceste extreme, China și România oferă două cazuri intermediare. Studiul comparativ ilustrează ipoteza propusă și analizează modul în care diferențele în experiența fiecărei țări cu leninism a afectat gradul și omniprezența naționalismului iliberal în era post-leninistă.

În timp ce naționalismul poate constitui un obstacol important pentru consolidarea democrației în multe state post-leniniste, ideea de „naționalism liberal" a determinat o literatură înfloritoare în rândul cercurile universitare occidentale. În general, susținătorii naționalismului liberal accentuează importanța sa ca bază pentru toleranță politică și culturală.[17] Considerând că măsura în care aceasta nu subliniază importanța primordială a idealului național și insistă asupra autonomiei de voință individuală și de alegere, naționalismul liberal este mai liberal decât alte naționalisme. Sugerând o atitudine critică față de idei și practicile iliberale chiar și atunci când acestea sunt justificate de interesele naționale. Potrivit teoreticienilor naționalismului liberal, dacă țările ar putea adera numai la principiile liberale, toate problemele cauzate de forme mai puțin liberale ale naționalismului vor fi rezolvate în timp.

Cu toate acestea, naționalismele post-leniniste par să acorde puțină încredere poziției naționaliste liberale. Mai mulți cercetători au subliniat că instituțiile democratice formale și liberalismul nu merg neapărat mână în mână[18]. Absența unei aspirații liberale legate de statalitate ar putea avea efect asupra supraviețuirii și calității democrației, care afectează în mod special pe termen lung fostele state leniniste recent democratizate. Contrar tipului de naționalism tolerant și bazat pe consens susținut de către teoreticieni naționalismului liberal, în mai multe state post-leniniste naționalismul se

caracterizează prin definiții informale ale identității naționale, limitate la o etnie sau religie; constrângerea valorilor și drepturilor altor organisme comunitare sau a valorilor individuale și a drepturilor naționale colective, însoțită de o atitudine extrem de defensivă și chiar uneori ostilă față de alte grupuri și culturi. Deci, este incompatibilă cu liberalismul în multe aspecte. Pe plan intern, aceasta adesea se manifesta print toleranță scăzută față de diversitatea politică și culturală. Pe plan extern, aceasta poate duce diverse inegalități de grup care rezultă în distribuirea resurselor politice și sociale de-a lungul liniilor etnice și culturale; aceasta poate duce, de asemenea, la suspiciune față de alte grupuri și culturi generate de teama de represalii naționale sau chiar dispariție.

Au fost avansate diferite explicații pentru a explica acest rezultat. Cercetători notorii ai naționalismului, precum Ernest Gellner, Liah Greenfeld și Hans Kohn, afirmă faptul că rămânerea în urmă economică și politică relativă a acestor țări au influențat întotdeauna un fel de naționalism al resentimentului. Acest naționalism a confirmat superioritatea comunității și ierarhiei față de individualism și democrație (în opoziție cu „naționalismul civic"); a fost impus într-o măsură și mai mare, în conformitate cu leninismul, care a întărit și mai mult caracterul de resentiment. Cuplat cu dificultăți politice și economice reînnoite în perioada post-leninistă de tranziție, aceasta a dus la revigorarea și intensificarea sentimentelor naționaliste iliberale în societățile post-leniniste de astăzi[19].

Acest argument tinde să accentueze dinamica comună ce produce naționalismul iliberal în societățile post leniniste în detrimentul diferențelor semnificative dintre ele, care presupune adesea o continuitate istorică, fără a explica tipul de mecanism cauzal ce leagă resentimentul naționalist pre-leninist de naționalismul iliberal post-leninist.

Pentru o clarificare conceptuală a acestui, articol susțineam utilizarea termenului de leninism mai degrabă decât socialism sau comunism, conceptul fiind înțeles în termen teoretic, organizatoric și socioeconomic[20]. Leninismul, ca teorie și viziune asupra lumii, se bazează pe marxism, cu materialismul istoric ca fundament ideologic. Ca principiu organizațional, leninismul subliniază rolul partidului prim ca instrument al dictaturii proletariatului în perioada de tranziție spre comunism, cu centralismul democratic ca doctrină centrală[21]. Înțelegem leninismul ca o strategie de transformare socioeconomică, care oferă un anumit program de dezvoltare etatist conceput astfel încât să permită țărilor „înapoiate"

(conform marxismului) economic să ajungă din urmă și să accelereze tranziția spre comunism, fără a trece prin capitalismul pe deplin dezvoltat[22], el este bazat pe premisa dictaturii proletariatului, subliniind rolul statului în comanda dezvoltării economice și a distribuirii bogăției sociale. Leninismul diverge de la marxismul clasic, oferind statului un rol central în tranziția spre comunism; pe plan intern, aceasta implică o economie de comandă și egalitarism, iar pe plan internațional, implică izolarea economică de lumea capitalistă.

Astfel, un stat leninist este foarte diferit de alte tipuri de state autoritare, deoarece obiectivul său nu este pur și simplu controlul politic, ci transformarea întregii structurii sociale. Leninismul, datorită nucleului său ideologic universalist, împărtășește unele asemănări izbitoare cu o altă ideologie universalistă – liberalismul în interpretarea problemei naționalismului. Un derivat al marxismului, care postulează că odată cu comunismul muncitorii lumii se vor uni și diferențele naționale vor dispărea, leninismul suferă de același tip de limite conceptuale ca liberalismul clasic în asigurarea unei baze teoretice pentru naționalism.

În prima sa manifestare, atunci când regimul leninist a fost stabilit în Rusia, a fost asumată misiunea globală de promovare a unei revoluției socialiste mondiale și a societății comuniste în întreaga lume. Datorită caracterului său organizatoric extrem de centralizat, statele leniniste au fost deosebit de bine echipate pentru a iniția o industrializare forțată și impunerea unei noi ordini sociale prin constrângere. Însă capacitatea sa de a realiza un control ideologic, bazându-se doar pe ideologia leninistă universalistă, a devenit problematică în contextul administrării politicilor de dezvoltare și de administrare în cadrul unui stat teritorial și stabilirea controlului social efectiv, iar imperativul de a justifica existența leninismului a generat necesitatea de construire a națiunii sub leninism.

Pentru creșterea legitimității unui stat, construirea națiunilor este crucială, ea creează un sentiment comun de identitate în rândul cetățenilor. Astfel analiza statelor post leniniste este propusă prin prismă construcții naționale sub leninismul care poate fi măsurat prin gradul de fuziune a leninismului și a identității naționale, adică măsura în care identitatea cetățenilor este legată de misiunea universalistă a leninismului. Chen propune patru tipuri de regimuri leniniste folosind două distincții: acceptarea socială inițială a leninismului și strategiile de construire a națiunii de către regim.

Folosind ca criteriu acceptarea socială inițială a leninismului, statele pot fi împărțite în două categorii: state în care regimurile leniniste au fost stabilite ca rezultat al revoluțiilor indigene și cele în care leninismul a fost „importat” (impus) din străinătate. Revoluțiile indigene au oferit regimurilor leniniste un avantaj considerabil în construirea națiunilor, leninismul fiind mai puțin probabil să fie perceput ca străin, cel puțin de unele grupuri sociale. În statele în care leninismul a fost impus din exterior, regimurile s-au confruntat cu o provocare mult mai mare în construirea națiunii, datorită originii „ilegale” (străine).

Strategiile de construire a națiunii adoptate de regimurile leniniste de asemenea pot fi împărțite în două categorii ideal tipice: cele în care programele naționale au fost concepute pentru a se potrivi viziunii de dezvoltare universaliste și preceptele organizatorice ale leninismului și cele care au adaptat leninismul în mod distinctiv idealuri naționaliste și obiectivele de dezvoltare proprii. În cazul în care primul este „național în formă, leninist în conținut”, celălalt este leninist în formă, dar naționalul a avut prioritate.

Chiar dacă fiecare regim leninist a adoptat politici specifice care au inclus elemente ale celuilalt tip ideal, modelele pe larg și tendințele strategiilor globale, astfel cum sunt definite de aceste categorii, sunt sesizabile prin studii empirice. Pentru a determina în care categorie de regim intră un stat, este examinată calitativ strategia de construire a națiunii în diferite domenii, inclusiv strategiile de dezvoltare, politica culturală, politica minorităților, precum și politica externă. Analizând dacă regimul aderă la un singur adevărat „traseu leninist”, sau a recunoscut, că a aderat la mai multe căi ale socialismului; dacă regimul a urmat consecvent modelul de dezvoltare sovietic, sau se abate de la acest model pentru a se potrivi unei strategii naționale mai pragmatice; dacă regimul a forțat naționalismul tradițional să se conformeze ideologiei leniniste, sau s-a angajat în construirea unei culturi naționale distincte; dacă regimul a adoptat structuri administrative cu factor etnic și a urmărit asimilarea minorităților etnice, sau a adoptat o politică minoritară flexibilă; și dacă regimul s-a angajat la un monolit leninist pe plan internațional, sau relațiile erau pe o bază nesocialistă fermă. Acești indicatori nu sunt neapărat exhaustivi, care ar arată variația leninistă în construcția națională, dar stabilesc în mod eficient dacă regimul a fost dogmatic doctrinei leniniste universaliste sau a subordonat leninismul anumitor obiective naționale.

Chen examinează patru cazuri considerate reprezentative – Rusia, China, România și Ungaria, care reprezintă diferite combinații de acceptare socială inițială a leninismului și a strategiei regimului în construirea națiunii, respectiv, diferite grade de fuziune a leninismului și a identității naționale. Cercetătoarea menționează că proiectele de construcție națională nu se realizează pe o tabula rasa. Un rol important îl au așa factori structurali și culturali relativ constanți cum ar fi problemele de frontieră, diversitatea culturală, concentrarea teritorială a minorităților. Însă îi scapă în concluziile istorico-comparative faptul că la bază cercetării propuse ar exista o ideologie, deci trebuie luat în calcul nu doar factorii geografici, culturali și minoritari, dar și factorii religioși, idealurile naționale și trecutul istoric imperial, chiar dacă afirmă că acești factori de fond menționați mai sus în sine nu predetermină strategia regimului sau rezultatul procesului de construire a națiunii și este departe de a fi deterministă, bazată exclusiv pe acești factori.

Cazul rus este crucial atât datorită faptului că oferă o experiență leninistă definitorie, cât și fiindcă a asistat la cea mai apropiată fuziune a leninismului și a identității naționale. Acest caz subliniază, de asemenea, importanța fuziunii leninismului și a naționalismului într-o țară în care regimul comunist a fost stabilit indigen. Având distincția de a fi în primul regim leninist din lume, Uniunea Sovietică sub conducerea lui Lenin și Stalin dogmatic s-a identificat cu leninismul („o incarnare revoluționară”). Destinul națiunii ruse a fost modelată de poziția sa specială în geneza și dezvoltarea socialismului, definit în conceptul stalinist „socialismul într-o o țară” (teorie înaintată de Stalin în 1924, elaborată de Nikolai Buharin în 1925 și adoptată ca politică de stat de către Uniunea Sovietică), însă așteptările unei revoluții mondiale au fost abandonate treptat în perioada post-stalinistă, liderii sovietici au început să vadă necesitatea de a adopta o atitudine politică mai flexibilă față de cel puțin o parte din circumscripțiile naționale ale regimului, în scopul de a realiza un control social mai eficient. Cu toate acestea, obiectivul de construire a națiunii pe o nouă identitate sovietică definită de ideologia leninistă și suprimarea unei identități naționale ruse separate s-a menținut de-a lungul erei sovietice. Acest caz arată moștenirea dificilă a leninismului în forma sa cea mai puternică.

În contrast, regimul leninist din China a fost stabilit ca rezultat al unei revoluții leniniste indigene, care s-a transformat într-o luptă pentru eliberare națională atât pentru elite, cât și pentru mase. După revoluție, liderii chinezi au

adaptat din leninism ceea ce se potrivea viziunii lor naționaliste. În cea mai mare a perioadei leniniste, regimul chinez a rămas independent de cel al Uniunii Sovietice și a adoptat o strategie de dezvoltare destul de diferită de modelul sovietic, chiar provocatoare în mod direct în interpretarea leninismului în timpul erei post-staliniste. Datorită experienței chineze duale: revoluție națională și experiența leninistă, marcată printr-o o strategie revoluționară, care la început a urmat și pe urmă a abandonat consilierea sovietică leninistă; și un regim post-revoluționar, care la început a adoptat și mai târziu a respins modelul de dezvoltare sovietic leninist, fuziunea leninismului și identitatea națională nu a fost la fel de apropiată ca și în cazul Rusiei.

Dat fiind faptul că în România și Ungaria leninismul a fost impus din plan extern și lipsa de acceptare socială inițială, legitimitatea acestor regimuri a fost foarte mică în comparație cu Rusia sau China. Strategiile de construire a națiunii diverg în mod semnificativ de leninism. Chen consideră că, probabil, din cauza unei importanțe strategice relative a României, Uniunea Sovietică a adoptat o atitudine mai degrabă tolerantă față de politica externă independentă a regimului lui Ceaușescu, care în mod paradoxal, a adus la sfidarea directivelor economice sovietice care desemnau România ca un „grânar" al blocului, în favoarea continuării modelului sovietic de dezvoltare centralizată și de industrializare. Astfel, regimul nu s-a bazat pe Moscova pentru supraviețuirea sa și a trebuit să investească masiv în proiectul de construire națională, în scopul de a obține legitimitatea necesară. Ceaușescu a menținut, probabil, regimul cel mai represiv și centralizat în Europa de Est, în timp ce urmărea în mod constant un fel de „stalinismul național" bazat strict pe modelul de dezvoltare sovietic original și o politica culturală similară campaniei staliniste de rusificare. Această experiență în cadrul leninismului plasează ca România un alt caz intermediar, care se încadrează între extremele rusești și ungare în ceea ce privește construirea națiunilor sub leninism. În aceste concluzii vedem limitele cercetării, care nu ia în calcul factori precum: trecutul istoric imperial, preexistența unor mișcări și partide socialiste puternice, resursele naturale, dimensiunea teritorială, numărul populației și pierderile teritoriale în favoarea Uniunii Sovietice.

Chen consideră că Ungaria oferă un caz în care fuziunea leninismului și a identității naționale a fost cea mai incompletă, în parte datorită faptului că originea străină a dictaturii sale comuniste a menținut un grad mai mare de

separare, într-o opoziție adesea directă, între naționalismul maghiar și trăsăturile leninismului care alimentau tendințele iliberale . În cea mai mare parte a erei leniniste, mai ales după 1956, politicile de dezvoltare și cele culturale adoptate de regimul maghiar au fost mai puțin ortodoxe în comparație cu cazul românesc, așa cum este exemplificat prin gradul semnificativ de toleranță politică și în mod surprinzător noul mecanism economic inițiat sub János Kádár. Spre deosebire de România, regimul maghiar a rămas loial față de Uniunea Sovietică la nivel internațional, în schimbul flexibilității interne. Ideologia și politica au fost împinse în favoarea consumerismului apolitic din timpul epocii Kadar. În consecință, a existat doar stratificare relativ superficială a leninismului peste idealuri naționaliste preexistente.

Astăzi, caracteristici iliberale în naționalismul post-leninist sunt parțial rezultatul construirii națiunilor din perioada comunistă. În grade diferite, fuziunea leninismului cu identitatea națională a subminat imaginea de sine existență a națiunii, făcând redefinirea identității naționale un imperativ. Chen propune trei componente care privesc construirea națiunilor și moștenirea lor leninistă. Primul este colectivismul universalist oficial, care s-a bazat pe ideologia comunistă oficială și a fost acceptată în măsura în care construcția națiunii leniniste a avut succes. A doua este colectivismul particularist informal, care s-a proliferat sub forma unor rețele informale de înțelegere morală comune și convergență, economia formală de comandă având aspecte considerate a fi nedrepte și nejustificate din perspectiva cetățenilor obișnuiți. Al treilea factor este individualismul atomizat, care este caracterizat prin interese particulare înguste evitarea responsabilităților civice și de retragere a indivizilor din sfera publică. În timp ce prăbușirea leninismului a eliminat colectivismul universalist oficial, realitatea nu a corespuns așteptărilor unui transplant ușor al liberalismului, nefiind luat în calcul capacitatea de rezistență și dăinuire a colectivismului particularist informal și a individualismului atomizat.

Succesul parțial al construcției naționale leniniste a oferit un teren fertil pentru naționalismul iliberal în contextul post-leninist. Unde construcția națională leninistă a avut mai puțin succes, această moștenire a rezultat într-un mai mic și mai puțin persistent set de noțiuni non sau antiliberale ale vieții individuale și colective, prin urmare, o rezistență mai mică la formele liberale ale naționalismului, procesul de construcție național leninistă a produs identități

naționale care sunt în mod fundamental iliberale în orientare. Subscriem la ideea că tipul de naționalism, care a apărut după leninism, nu poate fi pe deplin înțeles fără a lua în considerare fuziunea sa istorică cu leninismul. Naționalismul post-leninist a oferit un sentiment de continuitate în rândul maselor afectate nu numai de tranziția politică și economică profundă, dar în aceeași măsură sau poate chiar și mai mare de o tranziție de identitate profundă și dificilă. Chen oferă următoarea ipoteză: cu cât este mai strânsă fuziunea dintre leninism și identitatea națională în trecut, cu atât mai adânci și rezistente sunt moștenirile leniniste iliberale în producerea unor identități naționale incompatibile cu liberalismul în prezent.

Nu putem analiza perspectivele unui naționalism liberal în statele post-leniniste fără a analiza și liberalismul și relația sa cu problema națională. În literatura de specialitate este subliniat adesea că manifestările naționalismul nu pot fi înțelese pe deplin decât dacă plasate în contextul tradițiilor politice majore, cum ar fi liberalismul, conservatorismul, și marxismul[23]. În ciuda faptului că cele mai multe dintre aceste tradiții politice plasează naționalismul într-o poziție de epifenomen, naționalismul a demonstrat capacitatea de o rezistență uimitoare de-a lungul secolelor de frământări politice. În timp ce naționalismul a refuzat să fie marginalizat de capitalism sau comunism, ambele ideologii universaliste majore liberalismul și leninismul care au modelat peisajul politic în secolul XX au fost nevoite să coopteze și accepte într-o măsură oricare naționalismul, pentru a putea supraviețui și de a concura una față de alta. În ciuda pozițiilor contrare și autoexcludere, atât liberalismul cât și leninismul au avut poziții similare în abordarea problemei naționale. Atât liberalismul clasic cât și marxismul clasic nu au recunoscut naționalismul ca o forță puternică, persistentă și independentă în modelarea societății umane. Ambele poziții au văzut istoria ca un proces de dezvoltare ce se deplasează într-o anumită direcție, și, prin urmare, împărtășesc în comun un puternic sentiment de progres, și care ambele au sprijinit practici imperialiste. În cele din urmă, atât liberalismul cât și leninismul a încercat să includă problema națională în ajustarea lor teoretică, care adus la aceeași proclamație de auto-determinare națională.

Cercetarea perspectivei unui naționalism liberal în statele post-leniniste este mult mai complexă decât analiza dihotomiei teoretice Marxism vs. Liberalism. Ea necesită nu doar o analiză comparativă istorică a trecutului leninist al acestora, ci o analiză complexă istorică și filosofică care ia în calcul așa factori ca: 1. resursele

naturale, dimensiunea teritorială, numărul populației și pierderile teritoriale în favoarea Uniunii Sovietice; 2. trecutul istoric imperial, preexistența unor mișcări și partide socialiste, a tradițiilor liberale; 3. idealurile naționale, personalități și eroi naționali, religia și tradițiilor naționale; 4. factori moderni, dezvoltarea informațională, politici informaționale, perspective demografice etc. Toate acestea pot servi și pentru o analiză a tendințelor iliberale nu doar în statele post-leniniste, cât și în alte state post-, inclusiv în state cu democrații istorice consacrate.

Dar în același timp națiunea și manifestarea naționalismului nu este determinată doar de interesele elitelor, sau de o analiză economică a problemei. Un factor important pentru națiune și manifestările naționalismului este cadrul ideatic, format, întreținut și promovat de gândirea filosofică națională. Astfel deseori se observă un primat al idei jertfirii naționale, a supraviețuiri și a argumentării dreptului de existență națională, respectiv indivizii și societatea consumă idei care tind să nu lege bunăstarea individuală și de grup de idea națională.

În urma analizei gândirii filosofice românești observăm un primat al naționalismului într-o cheie identitar argumentativă, a justificării existențiale și a supraviețuiri naționale. Există o tendință, nu numai la noi, de a nu lega bunăstarea individuală și echitatea socială de idea națională și manifestările naționalismului. Deseori există o tendință de interpretare și argumentarea națională doar etnocentristă, dar realitatea e ca diferite grupuri sociale și în diferite perioade istorice naționalismul asumat și manifestat este diferit. Naționalismul este într-o strânsă legătura cu identitatea asumată, iar identitatea de grup este maleabilă, naționalismul nu e necesar să submineze suportul redistribuirii bunăstării, identitatea națională poate invocă și necesitatea echității naționale.

Solidaritatea națională este mai eficientă în promovarea unor idei, fiind mai ancorată în realitatea și mai ușor asumată de către individ, nu este abstractă că apelurile legate de preocupările umanitare globale și nici îngustă ca apelul la solidaritatea de clasă, ea fiind bazată pe fundamentul solid al atașamentului național. Astfel atât gânditorii naționali cât și elitele progresiste ar trebui sa promoveze bunăstarea individuală și de grup (clasă) într-o strânsă legătura cu identitatea națională și manifestarea naționalistă.

Relația și implicațiile identitar dintre liberalism și iliberalism

Un concept cheie în care operează lumea contemporană este liberalismul și aspirațiile lui. Liberalismul manifestându-se la nivel economic, cultural, politic și individual. În același timp în ultimul timp norma liberală este pusă tot mai mult la îndoială, în speță reafirmându-se că nu este necesară o lumea liberală pentru bunăstare și fericire.

Acum două decenii în urmă, comentatorul politic Fareed Zakaria a scris un articol eseu profetic numit „The Rise of the Illiberal Democracy"[24], articol în care se prezenta o situație îngrijorată a creșterilor autocraților populare, exprimate prin puțin respect pentru statul de drept și pentru libertățile civile, cu guverne alese în alegeri libere și corecte, și care totuși încalcă în mod curent drepturile fundamentale ale cetățenilor lor.

De atunci democrațiile illiberale au devenit mai multă normă decât excepție. Astfel conform Freedom House[25], peste 60% din țările lumii sunt democrații electorale - regimuri în care partidele politice concurează și vin la putere în alegerile programate regulat (în creștere de la aproximativ 40% la sfârșitul anilor 1980)., dar majoritatea acestor democrații nu oferă o protecție egală în temeiul legii.

O distincție a regimurilor iliberale e că au un suport a grupurilor majoritare, iar în mod tipic, grupurile minoritare (etnice, religioase, lingvistice sau regionale) suportă principalele politici și practici illiberale, iar adversarii guvernării sunt supuși unei presiuni sistematice.

Eseul lui Fareed Zakaria a provocat numeroase analize, critici și dezbateri terminologice. Unu din principale critice e legată de dihotomia democrație iliberală, astfel au urmat un șir de analize, reinterpretări și recomandări asupra conceptelor de liberal, democrație, liberalism, într-un final termenul de iliberal și mai recent de iliberalism a devenit un etalon larg acceptat, atât datorită faptului de revenire la eseul autorului în cercurile de analiză politică și cercetare științifică, cât și datorită acceptării de către publicul larg și promovării de către unele regimuri și actori autoritari ca o alternativă față de valorile occidentale (respectiv liberale).

În continuare vom face o analiză a principalelor concepte ale cercetării noastre.

Astfel democrația liberală se bazează pe trei seturi distincte de drepturi: drepturile de proprietate, drepturile politice și drepturile civile. Primul set de drepturi protejează proprietarii și investitorii de expropriere. Al doilea set asigură

că grupurile care câștigă concursul electoral democratic își pot asuma puterea și pot promova politici conform doctrinelor lor – cu condiția ca aceste politici să nu încalce celelalte două seturi de drepturi. Iar, drepturile civile garantează egalitatea în fața legii și accesul egal la serviciile publice.

Drepturile de proprietate și drepturile politice au beneficiari puternici. Drepturile de proprietate sunt în interesul proprietarilor și al investitorilor. Ei pot fi relativ puțini în număr, dar pot mobiliza resurse materiale substanțiale dacă nu obțin ceea ce își doresc. Ei își pot investi banii în altă parte sau să nu investească, astfel impunând costuri substanțiale pentru restul societății din care fac parte.

Drepturile politice sunt de interes în primul rând pentru masele organizate, respectiv clasa muncitoare sau majoritatea etnică, în funcție de structura și specificul societății din care fac parte. Astfel membrii majorității pot fi comparativ săraci, dar au numerele de partea lor, ei pot amenința elita prin revoltă și exproprieri.

Iar principalii beneficiari ai drepturilor civile, dimpotrivă, sunt de obicei minoritățile care nu posedă nici (sau) bogăție, nici (sau) număr. Astfel aspirațiile lor de drepturi egale nu au potența pe care o elitele sau majoritățile în urmărirea obținerii și respectării drepturilor de proprietate și politice.

Teoriile care își pun ca scop să explice originile istorice ale democrației, de obicei au neglijat această asimetrie în reclamarea a diferitor tipuri de drepturi. Aceste teorii se axează în mare parte în jurul negocierii dintre elita proprietară și clasei muncitoare: în fața amenințării cu revolta, elitele extind accesul la drepturi și libertăți permițându-le maselor să voteze. În schimb, masele sau reprezentanții lor sunt de acord să nu exproprieze elitele.

Desigur, elitele preferă o autocrație în care ei domină singuri și protejează drepturile lor, și nu a altora. În majoritatea timpului istoric ei au obținut acest lucru.

Democrația devine fezabilă numai atunci când masele sunt capabile să se organizeze și să se mobilizeze în jurul unor interese comune. Acest lucru face credibilă atât amenințarea lor de insurecție cât și promisiunea lor de a proteja drepturile de proprietate de după. Istoric, astfel de mobilizări au fost produsul industrializării și al urbanizării, al războaielor sau al luptelor anti-coloniale.

Această negociere, prin însăși natura lor, produce democrații electorale, mai degrabă decât democrații liberale. Minoritățile, care au cel mai mare interes în drepturile civile, nu joacă un rol în timpul tranziției democratice din simplul motiv că

deseori nu aduc în mod normal nimic la masa negocierilor. Deci, negocierea democratică cedează drepturi de proprietate și politice, dar rareori și drepturi civile.

Din această perspectivă, puzzle-ul nu este de ce democrațiile se dovedesc a fi deseori illiberale, ci cum este posibil ca democrațiile liberale să apară vreodată.

Un set de circumstanțe care favorizează democrațiile liberale este absența unor distincții etnice sau de altă natură în rândul non-elitelor. Omogenitatea culturală și socială înseamnă că nu există o minoritate identificabilă împotriva căreia majoritatea poate discrimina. (Model tip: Statele Scandinave, mai târziu Coreea de Sud și Japonia)

O situație diferită care generează un rezultat similar este prezența unor clivajuri identitare multiple și suprapuse. Dacă nu există o distincție clară între majoritate și minoritate, fiecare grup la putere poate să fie dispus să recunoască drepturile altora, de teama că în viitor poate fi înlăturat de la putere. Acesta generează un echilibru precar care poate fi rupt în urma a unei creșteri diferențiate a populației sau a unei intervenții externe. (Model tip: cazul Libanului)

O a treia posibilitate este că cea mai distinct clivaj etnic sau rasial al societății se aliniază cu diviziunea care separă masele de elita. Un astfel de caz este cel din Africa de Sud, guvernul apartheid în negocierile cu Congresul Național African înainte de tranziția democratică din 1994, a cerut (și a primit) proprietăți și drepturi civile pentru minoritatea albă în schimbul drepturilor politice pentru majoritatea de culoare. Care inițial a supraviețuit remarcabil de bine.

Alternativ, poate democrația liberală nu are prea mult de-a face cu echilibrul puterii între grupurile sociale și motivațiile lor strategice. Poate necesită, în schimb, dezvoltarea în timp a unei culturi a toleranței și a libertăților civile. Sau poate ambele sunt necesare pentru a susține instituțiile care susțin pe termen lung drepturile de proprietate, politice și civile.

Indiferent de motivul apariției democrației liberale, nu ar trebui să fim surprinși de cât de atipică este în practică. Rareori forțele politice se aliniază pentru a produce o versiune durabilă a acesteia.

O altă direcție a discuțiilor este cea a democraților constituționale (bazate pe liberalism). Astfel chiar într-o primă instanță Zakaria, abordează problema prin diferența între regimurile iliberale cu democrațiile constituționale tipice.

Autorul afirmă că guvernele illiberale alese liber manifestă proprietăți tiranice antitetice față de adevăratele republici constituționale. Alegerile libere

dau guvernelor illiberale o legitimitate internațională, dar democrația care rezultă diferă foarte mult de guvernarea capitalistă, limitată, găsită în Statele Unite sau în alte republici constituționale. Aceste guverne illiberale reprezintă un „fenomen îngrijorător". Democrațiile constituționale ar trebui să își concentreze energiile diplomatice pentru a se asigura că democrațiile noi dezvoltă instituții constituționale care asigura prevenirea transformării lor în democrații illiberale. Creșterea democrațiilor illiberale va crea, în cele din urmă, democrației, o imagine rea, care va fi un obstacol în încercarea de a promova democrația și în special a democrațiilor constituționale față de guvernele emergente.

Zakaria folosește istoria recentă pentru a demonstra apariția democrațiilor illiberale. El demonstrează în mod clar că, că deși în urma unor alegeri libere mulți lideri și regimuri au comis crime și încălcări ale drepturilor omului, facilitate prin suspendări constituționale, și folosirea birourile alese pentru a-și consolida puterea în detrimentul altor instituții guvernamentale.

El consideră că democrațiile constituționale încorporează o atitudine mai puțin beligerantă față de vecinii săi, deoarece oamenii din interiorul lor ar opta mai degrabă pentru beneficiile comerțului și creșterii economice decât să cheltuiască bani pentru a forța adoptarea unui anumit sistem de credințe. Zakaria consideră că este nevoie de timp pentru ca democrațiile să dezvolte adevărate republici constituționale, dar mișcarea lentă până la obiectiv este mult mai bună decât adoptarea doar a conceptului de alegeri libere și apoi urmate de limitarea justiției independente, a legislaturilor independente și a drepturilor individuale.

Cercetătorul nu ignoră faptul că alegerea liderilor populari și suspendarea ulterioară a protocoalelor constituționale se întâmplă de obicei din cauza amenințărilor pe care se confruntă populația, care par a fi mai periculoase decât consolidarea puterii în cadrul executivului. În mod evident, voința poporului solicită soluții la aceste probleme, dar fără restricții constituționale, democrațiile devin în curând illiberale. Iar conceptul de liberalism facilitează o democrație constituțională, care limitează guvernarea de a interfera cu activitatea economică individuală și libertățile personale, iar cei aleși au puteri care se compensează reciproc, împiedicând astfel transformarea treptată a puterii într-un singur birou.

Democrațiile vor deveni illiberale dacă executivul transferă puterea din diferite ramuri ale puterii sau limitează drepturile indivizilor și instituțiilor. Zakaria consideră că aceste libertăți trebuie să fie prezente pentru prevenirea unei

democrații illiberale și că democrațiile illiberale se vor afla în conflict direct sau indirect cu cele liberale.

Un alt concept important, alt acestei discuții, este cel al iliberalismului și a precondițiilor manifestării lui.

Triumful guvernelor illiberale din țări ale Uniunii Europene precum Ungaria și Polonia ridică problema dacă fenomenul se va răspândi mai departe, și dacă ar putea iliberalismul să domine o societate cu rădăcini democratice mult mai adânci. Din punct de vedere practic, este puțin probabil ca forțele illiberale să transforme țările în care diviziunea politică este relativ egală, iar partidele stabilite au susținători puternici și loiali.

Una din condițiile iliberalismului este atunci când partidele de mari suferă de eșecuri electorale catastrofale, iar agenții illiberali se grăbesc să intre în cursa electorală.

Astfel, în Ungaria partidul Socialist guverna din 1989, dar a pierdut rapid credibilitatea datorită unei gestionări defectuoase a economiei și a corupției politice. În urma rezultatele rezultatelor alegerilor din 2010 nu a reușit să se formeze nici ca o entitate de opoziție viabilă. În Polonia, Platforma Civică de centru-dreapta a fost forța dominantă până la victoria PiS din 2015, a obținut succese economice și a câștigat respectul în Bruxelles, dar a pierdut sprijinul clasei muncitoare, al provinciilor și al tuturor celor care s-au simțit ocoliți de globalizare. În mod similar, partidele seculare elitiste care au condus Turcia pentru cea mai mare parte a secolului XX au fost lăsate deoparte de forțele neo-conservatoare islamice conduse de Recep Tayyip Erdoğan, bazată pe o schimbare demografică apelând la o clasă mijlocie islamistă în creștere. Iar în Venezuela, Hugo Chávez a reușit în câțiva ani de la putere să obțină suportul majorității săracilor țării și să marginalizeze partidele conservatoare care au condus țara timp de decenii.

O a doua condiție prealabilă pentru apariția regimurilor illiberale este o slăbiciune fundamentală în instituțiile democratice dincolo de sfera politică, inclusiv mass-media, societatea civilă, agențiile anticorupție și sistemul judiciar. În multe democrații mai noi, aceste controale și balanțe rămân fragile: se presupune că oricine va controla parlamentul va ajunge să domine și sistemul judiciar și de securitate, iar presa este vulnerabilă la intimidare sau la capturarea partizană.

Illiberalismul pare(a) a fi mai puțin probabil să obțină tracțiune în Statele Unite, deoarece instanțele, de exemplu, sunt independente și libertatea presei este ferm

protejată de jurisprudența statală și constituțională. Însă dacă forțele illiberale au o voință politică suficientă, iar apărătorii instituțiilor democratice nu au convingere și sprijin public, orice este posibil, e de menționat că multe din mecanismele americane se bazează pe cutumă și bun simț și nu pe legi scrise. Iar conform sondajelor recente încrederea populară în Congres și Curtea Supremă (constituțională) se află la minime istorice. Un număr din ce în ce mai mare de americani pun la îndoială eficacitatea democrației reprezentative și se întreabă dacă ar fi mai bine să lase președintelui să ia decizii neratificate de ramura legislativă. Iar unu din șase americani crede că ar fi acceptabil să existe un regim militar. Iar cu fiecare generație care trece, o parte mai mică din cetățenii SUA consideră că existența sub democrație este importantă.

Toate acestea aduc în discuție limitele și problemele democrației. Fareed Zakaria menționează că tensiunea dintre liberalismul constituțional și democrație se axează pe domeniul de aplicare al autorității guvernamentale. Constituționalismul liberal este legat de limitarea puterii; democrația este despre acumularea și utilizarea acesteia. Din acest motiv, mulți liberali din secolul al XVIII și al XIX au văzut democrația ca o forță care ar putea submina libertatea. Tendința guvernului democratic de a crede că are suveranitatea absolută (adică puterea) poate duce la centralizarea autorității, adesea prin mijloace extraconstituționale și cu rezultate sumbre, sfârșind în ceva care este puțin diferit de o dictatură, deși una care are o legitimitate mai mare.

În decursul ultimului deceniu, guvernele alese care pretind că reprezintă poporul au încălcat în mod constant puterile și drepturile altor elemente ale societății, o uzurpare atât pe orizontală (din alte ramuri a guvernului național) cât și pe verticală (de la autoritățile regionale și locale, precum și întreprinderi private și alte grupuri neguvernamentale, cum ar fi presa).

Cercetătorul consideră că uzurparea orizontală este mai evidentă, însă uzurparea verticală este mai frecventă. Astfel drept exemplu, în ultimele trei decenii, guvernele alese din India și Pakistan au dizolvat parlamentele locale cu argumente dubioase, plasând regiuni sub conducerea directă a guvernului central. Într-o mișcare mai puțin dramatică, dar tipică, guvernul ales din Republica Centrafricană a pus capăt independenței îndelungate a sistemului său universitar, făcându-l parte din aparatul central de stat. Utilizarea pe scară largă a forțelor de securitate pentru a intimida jurnaliștii slăbește sistematic o verificare crucială a puterii guvernamentale.

Acest fenomen este deosebit de răspândit în America Latină și fosta Uniune Sovietică, poate pentru că statele din aceste regiuni dispun, în cea mai mare parte, de sisteme prezidențiale, sugerează cercetătorul. Aceste sisteme tind să producă lideri care susțin că vorbesc în numele poporului - chiar și atunci când au fost aleși doar prin pluralitate. Însă în circumstanțe similare într-un sistem parlamentar, un prim-ministru ar fi trebuit să împartă puterea într-un guvern de coaliție. În sistemele prezidențiale președinții desemnează miniștri pe criterii de clică mai degrabă decât figuri de vârf din partid, menținând puține controale interne asupra puterii lor. Iar atunci când punctele lor de vedere a președintelui sunt în conflict cu cele ale parlamentarilor sau chiar cu instanțele judecătorești, președinții tind să se „adreseze națiunii"(ex. referendumuri), ocolind sarcinile dificile de negociere și construire a unei coaliții.

Cercetătorii dezbat de mult timp meritele regimurilor prezidențiale versus regimurile parlamentare și, desigur, uzurparea puterilor democratice pot să apară în absența unor centre alternative de putere bine dezvoltate, cum ar fi legislaturi puternice, instanțe judecătorești, partide politice și guverne regionale, precum și universități independente și mass-media.

În țările bine organizate și stabile guvernele nu ajung să faciliteze tendințele de uzurpare. Un guvern puternic este diferit de un guvern eficient; de fapt, cele două pot fi contradictorii. Africa are state înfometate și ineficiente. Statele Unite au un guvern cu puteri limitate și totuși este un stat foarte eficient. Zakaria consideră că confuzia acestor două concepte a determinat multe guverne occidentale și savanți să încurajeze crearea unor state puternice și centralizate în lumea a treia. Liderii din aceste țări au susținut că au nevoie de putere pentru a aduce ordine în societăților lor. Există un adevăr în această preocupare, dar aici se confundă guvernul legitim cu unul atotputernic. Guvernele care sunt limitate și, astfel, văzute ca fiind legitime, pot, de obicei, să mențină ordinea și să urmărească politici dure, deși lent, prin construirea de coaliții. Testul cheie a legitimității unui guvern este colectarea impozitelor, fiindcă nu necesită forțe de poliție vaste, ci mai degrabă respectarea voluntară a legilor. Nici un guvern nu are o forță suficientă de poliție pentru a forța oamenii să-și plătească impozitele. Cu toate acestea, guvernele lumii a treia au rate de colectare fiscală foarte scăzute. Acest lucru se datorează faptului că ei și politicile lor nu au legitimitate.

Din punct de vedere istoric, centralizarea necontrolată a fost inamicul democrației liberale. Pe măsură ce participarea politică a crescut în Europa în secolul al XIX-lea, democrația a prins rădăcini fără probleme în țări precum Marea Britanie și Suedia, unde adunările medievale, guvernele locale și consiliile regionale rămâneau puternice. Țări precum Franța și Prusia, pe de altă parte, în cazul cărora monarhia centralizase efectiv puterea (atât pe orizontală cât și pe verticală), au ajuns deseori nelibare și nedemocratice. Nu este o coincidență faptul că în Spania din secolul al XX-lea, capul de vârf al liberalismului se află în Catalonia, care timp de secole a fost o regiune independentă și autonomă. În Statele Unite, prezența unei bogate varietăți de instituții - statale, locale și private - a făcut mult mai ușor adaptarea la extinderea rapidă și lărgită a sufragiului care au avut loc la începutul secolului al XIX-lea. Astfel în 1922, Arthur Schlesinger Sr., a documentat cum, în timpul primilor cincizeci de ani ai SUA, aproape fiecare stat, grup de interese și facțiuni au încercat să slăbească și chiar să desființeze guvernul federal.[26] Astfel o guvernare descentralizată ajută la formarea unui guvern limitat.

O altă problemă este ce a tiraniei majorității. Dacă prima sursă de abuz într-un sistem democratic vine de la autocrați aleși, a doua provine de la poporul însuși. James Madison[27] afirma în „Federalist Papers" că „pericolul oprimării" într-o democrație vene de la „majoritatea comunității". Tocqueville[28] avertiza despre „tirania majorității", scriind: „Esența guvernării democratice constă în suveranitatea absolută a majorității". Această problemă, vie și urgentă pentru Madison și Tocqueville, poate părea astăzi mai puțin importantă în Occident, deoarece aici există protecții elaborate pentru drepturile individuale și minoritare. Dar, în multe țări în curs de dezvoltare, experiența democrației din ultimele decenii a fost una în care majoritățile au - deseori liniștit, uneori zgomotos, au erodat separare puterilor în stat, au subminat drepturile omului și au corupt tradițiile istorice de toleranță și corectitudine.

Conflictul etnic este la fel de vechi ca și istoria înregistrată, iar dictaturile nu sunt deloc nevinovate pentru al stimula. Însă noile societăți democratizate afișează o tendință îngrijorătoare în această direcție. Motivul este simplu: în timp ce societatea se deschide și politicienii se luptă pentru putere, aceștia apelează la votul publicului, folosindu-se deseori de limbajul cel mai direct și eficient, cel al solidarității de grup. Adesea, acest lucru facilitează conflictele etnice sau religioase, uneori conflictul evoluează într-un război pe scară largă.

Alegerile cer ca politicienii să concureze pentru voturile oamenilor, iar În societățile fără tradiții puternice, este mai ușor să obțină sprijin pe liniei rasială, etnică sau religioasă, iar odată ce un grup identitar este la putere, el tinde să excludă alte grupuri identitare. Compromisul pare imposibil, se pot negocia problemele materiale, dar cum se împaci diferența identitară națională sau religioasă? O concurența politică atât de divizată poate degenera rapid în violență. Mișcările de opoziție, rebeliunile armate și loviturile de stat din Africa au fost adesea îndreptate împotriva regimurilor bazate pe etnie, dintre care multe au venit la putere prin alegeri. Astfel unii cercetători afirmă că democrația „pur și simplu nu este viabilă într-un mediu de preferințe etnice intense”[29]

Una dintre cele mai emoționate dezbateri între oamenii de știință ai relațiilor internaționale se referă la „pacea democratică” – afirmându-se că nici odată două democrații moderne nu s-au luptat una împotriva celeilalte. Dezbaterea ridică întrebări de fond interesante: Explică armele nucleare mai bine pacea, sau dacă constatările statistice sunt relevante, de exemplu David Spiro,[30] a subliniat faptul, că având în vedere numărul mic de democrații și războaie din ultimii 200 de ani, o șansă foarte mare pentru a explica lipsa războiului dintre democrații, ar fi să compari cu probabilitatea că nici un membru al familiei sale nu a câștigat niciodată la loterie; sau chiar dacă statisticile sunt corecte, ce le explică?

Immanuel Kant, susținătorul inițial al păcii democratice, a susținut că, în democrații, cei care plătesc pentru războaie, adică publicul, iau deciziile, deci sunt în mod evident mai precauți. Dar această afirmație sugerează că democrațiile sunt mai pașnice decât alte state, când, de fapt, ele sunt mai războinice, mergând la război mai des și cu o intensitate mai mare decât majoritatea celorlalte state. Doar cu alte democrații păstrează pacea. Când dezvălui cauza din spatele acestei corelații, un lucru devine clar: pacea democratică este de fapt pacea liberală. Scriind în secolul al optsprezecelea, Kant credea că democrațiile erau tiranice și le excludea în mod specific de la concepția sa despre guvernele „republicane”, care trăiau într-o zonă de pace. Republicanismul, pentru Kant, însemna o separare a puterilor, control și echilibru, stat de drept, protecția drepturilor individuale și un anumit nivel de reprezentare în guvern (deși nu se apropia de votul universal). Alte explicație ale lui Kant pentru „pacea perpetuă”: este că e strâns legată de caracterul constituțional și liberal al republicilor: au un respect reciproc al drepturilor cetățenilor celuilalt, un sistem de verificări și balanțe care să asigure că

niciun lider nu poate trage o țară în război; și politicile economice clasice liberale, cel mai important dintre acestea fiind comerțul liber, creează o interdependență ce face ca războiul să fie costisitor și cooperarea utilă. Iar Michael Doyle[31], afirmă în „Ways of War and Peace" că fără liberalismul constituțional, democrația însăși nu are calități de inducere a păcii.

Timp de două mii de ani înainte de epoca modernă, regula populară a fost larg asociată cu agresivitatea (Tucidide) sau succesul imperial (Machiavelli). Distincția dintre democrațiile liberale și cele illiberale pune în lumină o altă corelație statistică izbitoare. Astfel Jack Snyder și Edward Mansfield[32] susțin, folosind un set impresionant de date, că în ultimii 200 de ani statele democratice au dus războaie în mod semnificativ mai frecvent decât autocrațiile stabile sau democrațiile liberale. În țările care nu se bazau pe liberalismul constituțional, adesea au adus la hipernaționalism și promovarea discursului militarist. Liderii politici și militari, care sunt adesea îmbătați de rămășițele vechii ordini autoritare, își dau seama că pentru a reuși, ei trebuie să adune masele din spatele unei cauze naționale. Rezultatul este o retorică și politică agresivă, care adesea trage țările la confruntare și război. Astfel pacea democratică este reală, dar se pare că nu are nimic de-a face cu democrația.

Spre o neo-tribalizare identitară

Vedem că dimensiunea social-politică rămâne a fi norma în care trăim și operăm, chiar dacă se observă o tendință tot mai profundă ne neo-tribalizare socială. Observăm o relație relația dintre construcția identității și individualizare în contextul formelor neo-tribale. Concept inițial dezvoltat de Maffesoli[33], neo-triburi sau tribus este de obicei conceput ca forme electivă, efemeră, afectivă, non-instrumentală și virtuală de asociere. Considerând că neo-triburile rezultă dintr-o defalcare a structurilor tradiționale de clasă și a proceselor de de-individualizare, fiind o masificare (transformare a unui grup într-o masă) și „tribalizare" a societăților (occidentale). Însă pentru Bauman[34] și alți cercetători, asociațiile neo-tribale sunt mai degrabă un răspuns la creșterea individualizării, prin faptul că reîncorporează indivizii în societate și servesc drept sursă de apartenență și înțeles, oricât de temporar ar fi. Maffesoli susține, de asemenea, că în epoca postmodernă, noțiunea de individ a fost înlocuită de ceea ce el numește „persona", un sentiment fragmentat de sine, asemănător cu o mască

schimbătoare în care diferite roluri sunt adoptate în interacțiune. Atragem atenția nu doar asupra caracterului electiv și fragmentat al neo-triburilor și în rolul lor în formarea identității, dar observăm că implicarea indivizilor în neo-triburi este legată și de inegalitățile sociale. Acest lucru este confirmat în parte de Bauman, care susține că cei săraci nu dispun de mijloace financiare pentru a participa la neo-triburi. Cu toate acestea, el subliniază rolul resurselor culturale și simbolice în structurarea unei astfel de participări. Dar odată cu creșterea exponențială din ultimul timp a accesului la informație și interacțiune virtuală indivizii participă la o pluralitate de neo-triburi care servesc la exprimarea a diferitor fațete ale lor și de apartenență, stilurile de viață neo-tribale pot fi alese și construite conform unor valori extrem de individualizate.

Algoritmizarea interacțiunii noastre cu informația și realitatea oferă atât o dimensiune de eliberare identitară și o asumare personalizată a realității, dar în același timp duce la o fragmentare identitară, la o analiză necritică a informației și a unei alegeri de falsă dihotomie, generând preponderent asumarea unei realități virtuale față de realitate, care necesită un spirit critic, o alegere continuă și o identitate inclusivă.

Referințe bibliografice:

1. Is God Dead, în TIME, April 8, 1966, Vol. 87, No. 14
2. https://firstdraftnews.org/fake-news-complicated/
3. Patterson, Thomas E., Doing Well and Doing Good (December 2000). KSG Working Paper No. 01-001. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.257395
4. Gellner, Ernest, Națiuni si nationalism. București, Editura Antet, 1997. p.37-38
5. Durkheim, Émile Diviziunea muncii sociale. Iași, Ed. Polirom, 1995, p.76
6. 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
7. Waldron, Jeremy. Theoretical Foundations of Liberalism, în The Philosophical Quarterly Vol.37 Nr.147 (1987), p.127–150.
8. Chaim, Gans. The Limits of Nationalism. Cambridge University Press, 2003, 202p
9. Hans Kohn, Nationalism: Its Meaning and History. Princeton :D. Van Nostrand Company, 1955, p. 29-30.
10. Nimni, Ephraim. Marxism and Nationalism. Londra: Pluto Press,1991, 242 p.
11. „unlike most other isms,na tionalism 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;
12. 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
13. Seymour,Couture and Nielsen,'Ethnic/Civic Dichotomy',p. 10-23.
14. Conform opiniei lui John Stuart Mill. vezi în Mill, J. S. Considerations on Representative Government, în prima ediție 1861
15. 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.
16. Chen Cheng. The prospects for liberal nationalism in post-Leninist states. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2007. 245p
17. Kymlicka Will. Politica în dialect: naționalism, multiculturalism și cetățenie. Chișinău: ARC, 2004. 344p.
18. Tamir Yael. Liberal Nationalism. Princeton: Princeton University Press, 1993. 206p.
19. Roberts Andrew. The Quality of Democracy. în Comparative Politics 37, no. 3 (April 2005) p.357-76
20. Tismaneanu Vladimir. Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe. Princeton: Princeton University Press, 1998. 256p.
21. Ekiert Grzegorz. Capitalism and Democracy in Central and Eastern Europe: Assessing the Legacy of Communist Rule. (Hanson S). Cambridge: Cambridge University Press; 2003. 186p.
22. Jowitt Ken. New World Disorder. The Leninist Extinction. Berkeley, CA: University of California Press, 1993. 345p.
23. Dahbour Omar, Ishay Micheline R. The Nationalism Reader. New Jersey: Humanities Press, 1995. 383p.
24. Zakaria, Fareed The Rise of the Illiberal Democracy. Foreign Affairs, Vol. 76, No. 6 (Nov. - Dec., 1997), pp. 22-43
25. https://freedomhouse.org/
26. Schlesinger, Arthur M. New viewpoints in American history, New York, The Macmillan company, 1922. 328 p.
27. The Federalist No.10, The Federalist Papers Papers, 1788
28. Tocqueville, Alexis de. Despre democrație în America, Ed.: Humanitas, 2017 872 p., ISBN: 978-973-50-5734-3
29. Putnam, Robert D. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton University Press, 1993, 247 p., ISBN 9780691037387
30. Spiro, David E. The Insignificance of the Liberal Peace, în International Security Vol. 19, No. 2, 1994, pp. 50-86, DOI 10.2307/2539196

31. Doyle, Michael W. Ways of War and Peace: Realism, Liberalism, and Socialism, Ed: Norton, 1997, p. 557, ISBN 978-0393969474
32. Mansfield, Edward D., Snyder, Jack. Democratization and the Danger of War în International Security, Vol. 20, No.1, 1995, pp. 5-38, DOI 10.2307/2539213
33. Maffesoli, Michel. The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society, SAGE Publications, 1996, p.176 ISBN 978-0803984745
34. Bauman, Zygmunt, Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty. Ed. Polity, 2006, p.115, ISBN 978-0745639871

SUMMARY

Epistemic Prospects on the Knowledge Based Society

PhD hab. Ana PASCARU

The issue of integrating the traditions of philosophy into the openings of the knowledge-based society was developed in the light of epistemic reference points identified in previous investigations. Thus, the depth of the openings has been revealed in relation to what is known, and the complementary aspects deepen the knowledge, bringing new valences, but also the acceleration of re-evaluations. It has been exemplified that the benefits of the access to scientific and media information do not reduce the risks faced by society for the maintenance and perpetuation of cultural and civilization heritage. There have been highlighted trends to question the idea that society would promote the cultural and civilization heritage, given the tendency to prioritize scientific knowledge in relation to the common forms of knowledge; the transition to a knowledge-based society, the information society or the knowledge economy and the abandonment of society; transforming the opportunities of a knowledge-based society into a social reality. The insufficient awareness of the role of valorization leads to the worsening of the environmental habitat and of the human condition, to the multiplication of the needs in relation to the reorganization of activities; understanding the way in which people seek and find solutions to face the challenges in the new reality is directly proportional to the valorization, not only to the use of digital tools, the advantages of "surfing the net", "cognitive surplus" or their effects on the human brain.

In the study of epistemic references (the repositioning of the knowledge bases, the contemporaneity of the connections and the rigor of philosophy) were identified and elucidated the proximal paths responsible for their course, as well as their contribution to the initiation of the renewals or the building of the new reality for the community environment, with the help of openings. At the same time, the contribution of the landmarks to the deeper understanding of the nature of the openings and opportunities of the knowledge-based society falling within the respective Information Era was noted. Landmarks were also related to the construction of tradition, philosophy traditions, but also to elucidate the extension that takes place due to integration.

Sine dubio the research on landmarks has emphasized the way in which the tradition and traditions of philosophy are renewed and the return to a new level in the present, the understanding of which becomes a necessity for all fields of activity. A return that, metamorphosed in renewals, indicates that they have surpassed the usual frontiers of the fields of philosophy and are found in multiple re-evaluations of human condition, cultural / civilization heritage, valorization versus use, given the need to ensure environmental security.

Contemporary Romanian Philosophy in European Context and Its Valorization in the Republic of Moldova

PhD hab. Gheorghe BOBÎNĂ

In the chapter the research is focused on Romanian philosophy in the first half of the 20th century – the interwar period. The authors belong to two generations – philosophers and politicians who started their activity in early 20th century – C. Stere, C. Rădulescu-Motru – and representatives of the `27 generation, promoters of the "new spirituality" – M. Vulcănescu, M. Eliade, C. Noica.

It analyzed the concept of "peopleism", formulated by Constantin Stere in early 20th century, a concept that underlies the social, politic, literary, and artistic current with the same name, which dominated the Romanian spiritual environment for almost three decades (1893-1920). Born from a theoretical confrontation with Marxism, peopleism expressed a radical reformist political position, that sketched various cultural and political modernization strategies. The principles for organizing the "peasants' state", formulated by C. Stere in early 20th century, were took over and developed by the ideologues of peasants' parties in interwar Romania. The peasant-centered ideology was shared by thinkers such as C. Rădulescu-Motru and Al. Boldur.

Reflecting on the political and social evolution of the country, Bessarabian thinkers of the interwar period were preoccupied by social-political problems, promoting in the "Viata Basarabiei" magazine ideas and theories intended to find ways to solve problems of the Romanian interwar society. Several projects to reform social life were presented, and authors were looking for ways to create a state with a better organization.

The concept of spirituality in general and Romanian spirituality in particular has an important place in Romanian interwar philosophical thought. It became an object of preoccupation both for the generation of thinkers who made their debut in early 20th century, especially of C. Rădulescu-Motru, and for the young generation that manifested itself in an active way in the third and fourth decades. According to C.Rădulescu-Motru, spirituality is a complex of ideas and feelings used by the society of a certain period to justify its faith in a perfect eternal order. The concept of "new spirituality" was reflected at length in a series of articles by Mircea Vulcănescu, who emphasized several aspects of spirituality, and, depending on them, various orientations of the young Romanian intellectuals in the interwar period. In his The Romanian Dimension of Existence, Mircea Vulcănescu identifies the "judgment criterion" that characterizes existence from Romanians' point of view, examining the idea of existence in Romanian thought through a phenomenological description of the deep layer of language and symbols.

The axiological identity represents a specific way of ontological projection of the human condition. Speaking of the Romanian culture's destiny, Mircea Eliade emphasized the idea that "historical tension", which lasted for centuries, made the Romanians more withdrawn, made them go deeper in their own spiritual traditions, which were not only Latin and Byzantine, but also pre-Latin, i. e. Geto-Dacian. The result was that the authentic Romanian popular genius was supported by this centuries-long process of withdrawal into self, through the deepening of their own spiritual traditions. The chef d'oeuvres of Romanian spirituality belong to the folklore, the chef d'oeuvres of Romanian lyric and balladic being folkloric texts: Miorita (The Little Ewe) and Mesterul Manole (The Master Builder Manole).

Mircea Eliade considered that the history of religion will have an important role in the contemporary cultural life. Understanding exotic and archaic religion will give a significant impulse to the cultural dialogue with representatives of these religions and, especially, through the effort to understand existential situations expressed in the documents he or she is studying, the historian of religions will get to a deeper knowledge of the human being, and, on the basis of this knowledge, a new humanism could be developed on a global scale.

The valorization of contemporary Romanian philosophy in the Republic of Moldova includes several stages. The initial one, in the early 1990s, was expressed in establishing contact with Romanian philosophers, organizing conferences and study

visits. The second stage, the research one, involved the late 1990s and the early 2000s. Doctoral theses and monograph dedicated to the history of Romanian philosophy were written. The third stage, which includes the 2010s, is characterized by the change in attitude regarding the problem of national identity and the recognition of philosophical thought in Bessarabia as a component of Romanian philosophy.

Aesthetic-Spiritual Views in Contemporary Romanian Thought in Late 19th – Early 20th Century

PhD Lidia TROIANOWSKI

The chapter addresses the Westernization discourse touching upon the modernization of Romanian culture in the 19th-20th centuries. The investigative trajectory had 2 directions: 1. the spiritual tribulations of T. Maiorescu, N. Iorga, M. Kogălniceanu, G. Ibrăileanu, C. Dobrogeanu-Gherea, E. Lovinescu et al. regarding the modernization of the Romanian society and the trend towards connecting to global cultural values; 2. the aesthetic emphasis in the rhetorical issues regarding secondary modernization. In this context, the chapter researched the problem of art with tendency and art for art's sake, addressed in the works of C. Stere, C. Dobrogeanu-Gherea, T. Maiorescu, G. Ibrăileanu, R. Ionescu-Rion, O. Wilde, insisting on investigating the tendencies and confluences in approaching the artistic phenomenon from the perspective of C. Dobrogeanu Gherea, G, Ibrăileanu, M Nordau, et al. In the aesthetic-spiritual discourse of the period, several constitutive criteria for the artists' condition in the context of militant art were mentioned by C. Stere, C. Dobrogeanu-Gherea, R. Ionescu-Rion. At the same time, the author elaborated and tested the cardinal directions that constituted a directory ax for the aesthetic debates in the 19th-20th centuries, elucidated the character of the commitment to modernism in the national context, identified the relation of the aesthetic to the extra-aesthetic, committed art, the social role of art, etc. A vast array of problems was analyzed, allowing us to elucidate the influence of sociological art critique methods (H. Taine, G. Spencer) in the Romanian aesthetic approaches: : T. Maiorescu, C. Dobrogeanu-Gherea, G. Ibrăileanu, R. Ionescu-Rion, etc., and test the impact of scientific critique created by H. Taine and Ch. Sainte-Beuve on the critical oeuvre of C. Dobrogeanu-Gherea, G. Ibrăileanu, R. Ionescu-Rion.

The Interdisciplinary Perspective in the Analysis the Normative Social System

PhD Rodica CIOBANU

In the content of this chapter, starting from the particularities of the knowledge-based society, and from the major problems of humanity at the beginning of the 21st century, we question the necessity of consistent and convergent approaches, aimed at identifying alternative solutions to ensure the balance within societies perceived as essential realities for our existence. Thus, we propose the redefinition and reconceptualization of human society through its connections with all spheres of traditional life and activities, and with the particularities of the knowledge-based society. In particular, we return to the social normative system by applying the interdisciplinary methodology, given that the social order is considered a necessary but not sufficient condition for the stability and functionality of society.

The organization of the domains of social life through norms, subordinated to principles, are meant to stop or diminish the negative tendencies in the social environment, being one of the most important referents of social actions and a mechanism for switching from disorder (chaos in terms of synergy) to order, from disintegration to integration. In such a perspective, the attempt to identify solutions to the problems of the world problems and of the contemporary man point to the need of re-evaluating the social existence normative and value framework. Thus, the general context in which reflections on normality (both from ethics and law) is the that of uncertainties, phobias, social and humanitarian crises, globalization, complexity, conflict-dominated society, etc. The major issue here is how can we validate and legitimate socially the same rules and principles that are found in ethical and legal systems but which seem to have not lost their actuality, moreover, there seems to be a greater need to return to them in order to practice the social action according to the normative prescriptions. Consequently, going through the assessment of how *homo sapiens* becomes a *homo juridicus*, we analyze two ways of approaching human action: - human action governed by normative principles that ensure its necessity and universality, because what is valid for all is mandatory for every; -

the approximation of ethical theories to the practice of social life, by reference to particular situations of life, to concrete legal practices.

The realities of knowledge-based society call for the re-evaluation of the contemporary scientific paradigm from the perspective of new social realities, but also indicate the exhaustion of any other ways of maintaining social order than the normative legal nature. According to this finding, we consider as priority the capitalization of two dominant normative variables of the current social realities: one ethical, another legal.

- *First of all*, we argue that through the analysis of these two variables of the social order, aimed to see the transformation of the reflexive into the normative and vice versa, which causes a parallel transformation in the knowledge that it produces. Normative and reflexive knowledge has not always been immeasurable.

- The transformation of normativity into reflexivity and vice versa is a key dimension of contemporary epistemology, but also of normative engagement.

- *Secondly*, we point out that in the current version the traditions and the historical foundations of philosophy is not excluded but is emphasized the return to the philosophical-juridical tradition and conceptions, and the revision of the actual reality in relation to them.

- *Thirdly*, sharing Habermas's statement that contemporaries have exhausted the tools in order to ensure order, the only viable instrument being the juridical normative, we deal with the normative problem of law from the perspective of complexity and the necessity to analyze it through internal and external relations with other areas. In one case, the history of legal thinking provides us with points in approaching law as a social normative system, and a model reflecting concrete social realities, therefore it is necessary to address it through correlations and dependencies. In another, the appeal to philosophical, political and legal thinking, which includes a long and rich research tradition and that, facilitates the identification of new dimensions in current legal theory and practice.

- *Fourthly,* we will capitalize and argue the advantages of interdisciplinary methodology through the points of view of existence, which have succeeded in highlighting not only the conceptual context but also the applicative one.

Finally, we argue that internal and external interdependencies can only be grasped through the interdisciplinary methodology that provides clear and

complete images of concrete social normative systems. At the same time, we indicate that the functionality of the interdisciplinary methodology proves its usefulness in capitalizing on the idea of unifying the classical domains of certain sciences, etc. in order to build theories or disciplines with an integrating profile, capable of identifying solutions, or at least to contribute to the foreground of the analysis of still insufficiently explained sides of existing social practices. In particular, we argue that through the interdisciplinary research system, the science of law is amplified, gaining new dimensions, covering different scientific objectives, and synthesizing how different realities of law manage to fit into a single purpose.

Embodiment and Language in Phenomenology and Other Philosophical Traditions

PhD Alexandru COSMESCU

The chapter starts from the premise that the two basic facts of human reality are embodiment and language. As humans, we experience ourselves as bodies that speak.

The focal point in the approach towards embodiment presented here are Edmund Husserl's research manuscripts. Using a phenomenological approach, it becomes easier to identify the layer of the felt body as the core of the experiential field. In this sense, embodiment grounds any relation of the individual to its Umwelt. On this basis, the individual objectifies its own body, creating another layer, which allows it to regard itself and others as "objectively existing" and grounding the community between it and others.

This new layer is nuanced by an analysis of Martin Heidegger's work on language. In this sense, language presents itself as the shared environment in which humans are immersed, enabling the sharing of a world by the presentation of encountered things, designating them in the structure of "something as something". In this way, language is shaping our relation to things, to each other, and to ourselves.

The final section of the chapter extends these analyses by showing ways in which new aspects of embodiment and language use are brought to light by the Information Age. The use of smartphones, for example, is a phenomenon that allows for a treatment in terms of embodiment, and an analysis of the way it

promotes new ways of embodied relation to the Umwelt and to absent others, changing the way the embodied organism is present in its world and its attitude towards presence and absence. Finally, we touch upon the new alliance between phenomenology and mindfulness practice.

The Sensible Forms in the Traditions of Contemporary Philosophy

PhD Andrei PERCIUN

The difficulty to objectify a picture comes from the poor identification of the image with its material support. Based on this material, it creates an object, which is often not in the viewer's surroundings. Thus, the image is defined more as a process than as an object, making it possible for something to appear. As the image assumes the form of a process, it becomes a sensible manifestation of the object. It follows that a pure image can not exist, because the image involves in a continuous and consistent way an object, making its appearance possible. Paraphrasing the phenomenological dictum, the image is always the subject in a continuous flow of appearances in which it manifests its ways of being reflected in its eidos. This essential way of escalating raw data adheres to the perception of photography. One way in which a person can manifest themselves is photography and it would certainly be bizarre to reduce a man's life to a single occurrence in photography. Therefore, when we look at an image, we are not just referring to a painting or a picture on Instagram, but first of all a showdown process whereby a subject manifest himself, making itself accessible in an area of otherness. Thus, identification is defined by sharing various modes of manifestation.

Anthropological Philosophical Dimension of Identity in New Contemporary Realities

Nicolae BODEAN

The contemporary world is marked by a multitude of factors that influence and determine identity formation and affiliation. Individual identity is no longer a social construction, but a mask used by the individual to act in a certain context, which is reflected in social-political manifestation, assimilation of information and identity association. The research tries to clarify directions of philosophical-anthropological analysis of identity in the contemporary world.

Humanity has always operated in a duality of knowledge: empirical and epistemic. Gradually epistemic knowledge became a scientific knowledge. Most of what we think we know about the world is due to the relationship of trust in the authorities, individuals or epistemic institutions that tell us what we should think about physics, biology, history.

The distinction between statist and cultural nationalism and the interpretation proposed here for the main principles of these nationalisms suggest that the term nationalism could be regarded as a homonym for two different ideologies that lack a common normative origin and which need not necessarily be compatible in their implementation.

Algorithmization of our interaction with information and reality offers both a dimension of identity liberation and a personalized assumption of reality, but at the same time it leads to an identity fragmentation, a non-critical analysis of information and a choice of false dichotomy, leading mainly to assuming a reality virtual to reality, which requires a critical spirit, a continuous choice and an inclusive identity.