

ISSN 1222 - 5584

**UNIVERSITATEA „ȘTEFAN CEL MARE”
SUCEAVA**

ANALELE UNIVERSITĂȚII

SERIA FILOSOFIE ȘI DISCIPLINE SOCIO-UMANE

**COORDONATORI:
Prof. univ. dr. Sorin-Tudor Maxim
Lector univ. dr. Bogdan Popoveniuc**

**Suceava
2002**

CUPRINS

1. Sorin Tudor MAXIM - <i>A fi pentru Celălalt – eveniment major al definirii condiției umane</i>	3
2. Rodica IACOBESCU - <i>Momente în evoluția noțiunii de artă</i>	9
3. Dan DASCĂLU - <i>Pedagogia reeducării în societățile comuniste</i>	14
4. NECULAI SAVA - <i>Sensul unei filosofii autentice a subiectului: înțelegerea sensului ființei în gândirea lui Constantin Noica</i>	23
5. ALEXANDRU BĂIȘANU - <i>De la teoria creșterii la cea a crizei economice</i>	31
6. Bogdan POPOVENIUC - <i>Antinomia timpului în lumina fizicii contemporane</i>	38
7. Alexandru NEDELEA, Oana Marilena DOLIPSCHI - <i>Consumatorii de internet</i>	51
8. Alexandru BĂIȘANU - <i>Gândirea economică radicală: stereotip epistemologic al schimbării și evoluției?!</i>	55
9. Marius EȘI - <i>Complementaritatea și conștiința umană</i>	61
10. Nadia Laura SERDENCUIUC - <i>Reflecție asupra problematicii politicilor educaționale pentru minoritățile naționale</i>	75
11. Corina GHEORGHIU - <i>Repere ale reformei curriculum-ului universitar în țările uniunii europene. Studii de caz</i>	85
12. Gabriela PLATON - <i>Teologie afirmativă și teologie negativă</i>	91
13. Marius CUCU - <i>Simeon Florea Marian – personalitate remarcabilă a bucovinei și exponent al fondului cultural universal din nordul moldovei</i>	95
14. Bogdan POPOVENIUC - <i>Obiectul transsubiectiv al credinței</i>	103
15. Adrian Vizitiu- <i>Metode de validare a inferențelor mediate deductive</i>	115

A FI PENTRU CELĂLALT – EVENIMENT MAJOR AL DEFINIRII CONDIȚIEI UMANE

Sorin Tudor MAXIM

Suntem *condamnați să trăim împreună*: „Idea se scrie la singular, realitatea se trăiește la plural.”¹ La plural se trăiește atât realitatea individuală cât și cea colectivă: pe de o parte, omul nu poate accede la umanitatea sa decât în societatea semenilor săi iar, pe de altă parte, o cultură nu se descoperă pe sine decât în măsura în care se întâlnește cu alte culturi.

Noi nu suntem, din păcate, pe deplin conștienți de importanța pe care „întâlnirea” o are pentru propria împlinire umană sau pentru îmbogățirea propriei culturi. Mai degrabă, nu întâlnirea este cea care ne marchează existența ci confruntarea. Din momentul în care celălalt este sesizat, el este perceput ca *altul decât mine*, opusul meu, sau măcar într-atât de diferit față de mine încât întâlnirea unui om cu altul este întotdeauna anevoioasă și, adesea, nu lipsită de riscuri: existența celuiilalt – individual sau colectiv – amenință, intrigă, înspăimântă.

Întâlnirile adevărate, nu cele petrecute în imaginarul romanesc, sunt plătite cu eșecuri, suferință, lipsă de înțelegere. „Și totuși, fiecare ființă, neostenit, reîncepe pe cont propriu căutarea drumului care duce la semenul său, ceea ce îi dă, în viața sa cotidiană, siguranța și securitatea fără de care i-ar fi imposibil de trăit.”² Căutarea neobosită a acestei căi care conduce spre celălalt lasă speranța unei întâlniri pașnice, dar rămâne întotdeauna un amestec complex de frică și speranță, de angoasă și promisiuni.

Și totuși, comunitatea pe care o formăm cu alți oameni constituie pentru noi *lumea*, locul unde o viață poate deveni, dintr-o afacere personală, o istorie comună în care sporește considerabil și șansa individuală de autocunoaștere și îmbogățire spirituală: „... lumea este, într-o anumită privință, reprezentarea celuiilalt. Această din urmă expresie ne spune că lumea se face clipă de clipă în raportarea noastră esențială la celălalt, la altul din noi înșine sau la cel care ne este cu totul îndepărtat și străin. În ultimă instanță, ea se face în acel orizont pe care-l deschide însăși alteritatea absolută, survenirea ei ca atare.”³

Concluzia întâlnirii, la nivel personal, poate fi sintetizată aforistic astfel: m-am îndreptat către voi, oamenilor, nu ca mai bine să vă cunosc ci ca, mai bine cunoscându-vă, să mă recunosc mai profund pe mine însumi.

Întâlnirea dintre culturi este la fel de dificilă, ba poate chiar mai complicată decât întâlnirea dintre indivizi.

¹ Denis Charbit, “Condamnați să trăim împreună”, în *Toleranța. Pentru un umanism eretic*, coord. Claude Sahel, Editura Trei, 2001

² François Chirpaz, *Difficile rencontre*, Ed. Cerf, Paris, 1982, p.8

³ Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p.209

În primul rând, pentru că individul însuși este prezent într-un ansamblu cultural și se conturează, se definește, prin acest ansamblu „ca un text prin contextul său” (Emmanuel Lévinas, *Noms propres*); manifestarea celuilalt se luminează în egală măsură prin trăirile proprii ca și prin lumina lumii sale (a culturii, a civilizației care îl cuprinde). Celălalt se dezvăluie pe sine în contextul totalității careia îi este imanent și care se opune propriei totalități a eului; căci, trebuie să înțelegem, o dată pentru totdeauna, că „nu există totalitate în ființă, ci totalități.”⁴ Nimic nu le poate îngloba și nici o întreprindere nu poate anula dreptul ființei la diferență.

În al doilea rând, întâlnirea culturilor, înainte de a fi un beneficiu pentru îmbogățirea lor reciprocă, prezintă un risc considerabil legat de incapacitatea funciară de comunicare. Să nu ne facem iluzii: noi știm câte ceva despre marile idei ale unor modele culturale obiective distincte (indiene sau chineze, de pildă), dar suntem departe de a înțelege modul de viață care le-a generat și nici măcar nu intuim stările de spirit sau experiența istorică pe care aceste culturi s-au edificat.

Martin Heidegger relatează o experiență trăită personal, într-un anumit moment al carierei sale universitare, și care este cum nu se poate mai edificatoare pentru a ne susține afirmația după care *există o imposibilitate de comunicare deplină* între culturi distincte. La cursurile filosofului participau și un număr oarecare de studenți străini, între care și un japonez, care făcuse eforturi considerabile pentru a-și însuși limba germană – pe care o stăpânea la un nivel ce-i permitea chiar dialoguri la nivel academic cu profesorul său – și chiar de a înțelege cultura occidentală. Totuși, filosoful a constatat că studentul său nu părea să priceapă multe din sensurile concepției filosofice pe care el se străduia să le transmită, și, evident, i-a reproșat aceasta. Răspunsul studentului l-a marcat până într-atât încât a simțit nevoia să-l consemneze. Într-adevăr, i-a răspuns japonezul, nu se înțeleg pentru că, dacă el a făcut eforturi pentru a-și însuși limba și cultura germană, Martin Heidegger nu are nici cea mai vagă idee despre ce înseamnă cultura japoneză.

Dincolo de anecdotică faptul, o realitate rămâne: aproape niciodată nu suntem pregătiți *din ambele sensuri* să facem față întâlnirii dintre două culturi.

Dialogul dintre culturi este posibil pentru că totuși este cert că aproape fiecare cultură s-a dezvoltat și s-a format prin întâlniri cu alte culturi, care se deosebesc de ea. În momentele noastre de înțelepciune „devenim conștienți că adevărul nu se află într-o idee deșteaptă, ci în *întâlnirea* (s.n.) care îmbogățește în orice privință ... Întâlnirea dintre două culturi nu este întâlnirea între două forțe spirituale indiferente, nici între două forțe insuportabile: această întâlnire este ghidată de un criteriu superior iar acesta este dat de dorința de întrepătrundere și aprofundare reciprocă.”⁵

Dialogul este dificil chiar și în cadrul unei singure culturi, cum este de exemplu cultura occidentală, fundamentată pe spiritualitatea greco-romană și pe valorile creștine. Prejudecățile cu privire la așa-zisele culturi majore, respectiv culturi minore – chiar dacă nu sunt explicit formulate – nu sunt de natură să faciliteze dialogul cultural și spiritul de toleranță, întemeiat pe

⁴ Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Ed. Fata Morgana, 1975

⁵ Giuro Șușnici, *Dialog și toleranță*, Editura Libertatea, Panciova, 1999 (traducere de Nicu Ciobanu), p.55

sentimentul cel mai profund uman, al solidarității și al conștiinței unui destin comun.

Observăm cât de greu este astăzi să se realizeze ecumenismul bisericilor creștine, de atâtea ori atât de intolerante unele față de altele; cu atât mai dificilă pare să fie posibilă comunicarea interculturală dacă nu facem apel la toleranță: „Lumea în care trăim se caracterizează prin multitudinea de limbi, de religii, culturi și tradiții, care, în ciuda raționalității întemeiate pe știință, valabilă pentru toți – în final, chiar din cauza acesteia – reprezintă o problemă de toleranță ... De aceea, acum, în final, gândim la fel ca acum două sute de ani, când în Austria habsburgică a fost promulgată toleranța religioasă. Toleranța devine din nou cea mai rară dintre virtuți. Astăzi nici un edict n-o mai poate proclama.”⁶

Nu forța edictorială va impune o societate bazată pe consens și lipsită de violență, ci cultivarea cu obstinație, prin educație, atât instituționalizată cât și în familie, a valorilor corelate spiritului tolerant: încredere reciprocă, omenie, solidaritate profund umană, conștiința unui destin comun, dorința de dialog și colaborare, responsabilitate față de viitorul omenirii.

Și toate acestea trebuie să înceapă prin efortul comun, cotidian, de a promova „un anumit stil, caracterizat prin amabilitate, politețe, menajament și acceptare, stil cerut de slăbiciunea conștiinței de sine a omului, pe care trebuie să o presupunem la fiecare”⁷.

Este, în ultimă instanță, expresia nevoii de a adopta un *alt-fel-de-a-fi*, mai autentic uman, *a-fi-pentru-ceilalți*.

Prezența Celuilalt domină Eul până într-atât încât ne putem pune întrebarea dacă nu cumva esența ființei trebuie căutată nu în ființă, ci *dincolo de ea*, în *relația*, dificilă, dar dătătoare de sens mai profund pentru definirea umanului, cu Celălalt. Simpla existență a Celuilalt – întotdeauna înscris cu majuscule! – obligă Eul să devină infinit responsabil. Această responsabilitate non-reciprocă, necondiționată și de la care nu se mai poate sustrage, eliberează Eul de imperialismul și egoismul său funciar, confirmându-i *o nouă unicitate*: „Eul pierde suverana coincidență cu sine” și, în fața exigențelor pe care prezența Celuilalt i le ridică, își va regăsi adevărata esență „au – delà de l'essence” (dincolo de esență) ceea ce definește „un alt fel de a fi” (autrement qu'être)⁸, *a-fi-pentru-Celălalt*.

Problema centrală a unei astfel de înțelegeri a esenței ființei gravitează în jurul răspunsului: cum este posibil ca celălalt, *esențialmente diferit și distinct*, expresie a alterității absolute, să fie constitutiv de propria subiectivitate a ființei?

Un posibil răspuns ni-l oferă unul dintre cei mai originali gânditori ai secolului abia încheiat, Emmanuel Lévinas– după Philippe Nemo, singurul moralist al gândirii contemporane.

Influențat de intenționalitatea husserliană și de ontologia heideggeriană, Lévinas rămâne un gânditor profund original.

Intenționalitatea semnifică că orice conștiință este conștiință de ceva și, mai ales, că orice obiect cheamă conștiința prin care propria ființare apare și se luminează. Lévinas se distanțează de teza centrală a lui Husserl pentru că

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp.86-87

⁷ *Ibidem*, p.86

⁸ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974

acesta privilegiază încă punctul de vedere al Eului: intenționalitatea, chiar dacă permite deschiderea unei noi dimensiuni în raportul conștiință-lume, fiind *conștiință de* – ce permite, de altfel, și întâlnirea cu celălalt – rămâne prinsă în aceeași tentație a oricărei gândiri care privilegiază Eul, considerând că a înțelege înseamnă a-l aduce pe celălalt la sine.

Dimpotrivă, Lévinas consideră necesară ieșirea din intenționalitatea care „poartă amprenta voluntarului și teleologicului”⁹ pentru a accede la o dimensiune a experienței concrete, în care subiectivitatea este deschisă prin altul, raport *în care altul este întotdeauna primul și copleșește identitatea conștiinței însăși*. Aceasta nu înseamnă nicidecum „abdicarea Eului, alienat și înlănțuit de celălalt, ci abnegația de sine complet responsabil de celălalt”¹⁰.

Rezultă că alteritatea este pivotul acestei gândiri care se distanțează decisiv în raport cu Husserl.

Ceea ce Lévinas recuperează de la Heidegger este maniera de a concepe ontologia: „Sein und Zeit a rămas modelul însuși al ontologiei”¹¹, odată ce filosofia lui Heidegger refuză să identifice înțelegerea ființei cu plenitudinea existenței concrete ce riscă să scufunde ontologia în existență.

Ideea lui Heidegger după care conștiința realității nu coincide cu trăirea noastră în lume, a produs o impresie puternică asupra lui Lévinas. Aportul esențial a noii ontologii poate fi mai bine evidențiat prin opoziție cu intelectualismul clasic: a gândi nu mai înseamnă a contempla ci a te angaja, a fi înglobat în ceea ce se gândește, „*a fi imbarcat*” – eveniment dramatic al ființei-în-lume. „Comedia începe cu cel mai simplu dintre gesturile noastre. Ele comportă toate o stângăcie inevitabilă ... Noi suntem astfel responsabili dincolo de intențiile noastre.”¹² Ca o consecință imediată, filosofia existenței pălește în fața ontologiei: „Acest fapt de a fi imbarcat, acest eveniment prin care eu mă găsesc angajat, legând ceea ce eu sunt cu ceea ce trebuie să fie obiectul meu prin legături care nu se reduc la gândire, această existență se interpretează ca și comprehensiune.”¹³

Ontologia reprezintă astfel esența oricărei relații între ființe și chiar a oricărei relații din ființă.

Din punct de vedere etic, Lévinas se disociază de Heidegger. Astfel, comprehensiunea, la Heidegger, reîntâlnește marea tradiție a filosofiei occidentale: a înțelege ființa particulară înseamnă deja a te plasa dincolo de particular, altfel spus, a înțelege semnifică a te raporta la particular, *singurul care există*, prin cunoaștere, care este *întotdeauna cunoaștere a universalului*. În tradiția pe care Heidegger o continuă, nu se pot opune preferințe personale. Conform tezei fundamentale după care orice relație cu ființa particulară presupune uitarea ființei, nu poți propune o relație cu ființa concretă ca și condiție a ontologiei, ceea ce este valabil – consideră Lévinas – pentru orice existent, *mai puțin pentru celălalt*. Celălalt nu este obiect de comprehensiune, mai întâi, și interlocutor pe urmă. Raportul nostru cu el constă, cu certitudine, în

⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academie, Nijhoff, La Haye, 1974, p.122

¹⁰ *Ibidem*, p.26

¹¹ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, Paris, 1974, p.38

¹² E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p.15

¹³ *Ibidem*, p.16

dorința de a-l înțelege, dar acest raport depășește comprehensiunea. Altfel spus, a înțelege o persoană înseamnă deja a-i vorbi.

Cuvântul desemnează o relație originală, omul fiind singurul pe care nu putem să-l întâlnim fără ca să nu-i exprimăm însăși întâlnirea: „Eu i-am vorbit, adică am neglijat ființa universală pe care el o încarnează, menținându-mă la nivelul ființei particulare care este”¹⁴.

Pentru Lévinas este o imposibilitate de a-l aborda pe Celălalt fără a-i vorbi, ceea ce semnifică, în acest *unic* caz, că gândirea este inseparabilă de expresie. Această expresie nu constă în a se suprapune oarecum peste o gândire relativă la aproapele nostru, în spiritul aceluia; ea constă în a institui socialitatea printr-o *relație cu aproapele*, care este *anterioară comprehensiunii* și, în consecință, ireductibilă la ea.

Legătura cu aproapele nostru nu este deci ontologie: ea nu se reduce la reprezentarea celuilalt ci este invocarea sa – ca într-o rugăciune! Și, această invocare neprecedată de nici o comprehensiune, este numită de Lévinas religie. Cuvântul „religie” ar trebui să anunțe faptul că relațiile interumane sunt ireductibile la comprehensiune, îndepărtându-se de chipurile umane concrete până acolo unde întâlnesc infinitul Ființei. O astfel de ființă rămâne totuși ca *aproapele nostru*, ca un chip căruia i se vorbește sau care este invocat, ce nu poate fi conceput ca și incarnație a ființei universale.

Ființa, în general, se lasă surprinsă prin comprehensiune, începând de la o totalitate care-i împrumută o semnificație. Celălalt, ca imediat, ca aproapele nostru, nu este obiect de comprehensiune. Celălalt nu vine în întâmpinarea mea, nu se lasă înțeles, plecând de la ființa generică. Desigur, există ceva în el care vine de la ființa în general – istoria sa, mediul său, obiceiurile – și care se deschide comprehensiunii dar, ceea ce scapă înțelegerii este chiar el, ființa dată. Tocmai de aceea, pentru Lévinas, numai contactul direct cu chipul celuilalt este o relație autentică cu celălalt însuși, în calitate de ființă particulară.

Chipul are semnificație prin el însuși, printr-o infinită rezistență față de puterea noastră și față de voința noastră ucigașă, de care se apără: a fi în relație „față-în-față” cu aproapele nostru desfide puterea de a-l ucide. În mod real îl putem desigur ucide dar, în chiar momentul în care puterea ucigașă se concretizează, celălalt ne scapă. El nu mai este sesizat ca și aproapele nostru ci ca ființă în general, ca element al lumii.

Comprehensiunii semnificației ființei în general, Lévinas îi opune semnificația chipului. Chipul *este expresia cea mai pură a diferenței*, exprimă însăși esența ființei particulare, a celuilalt cu care intrăm în contact nemijlocit: raportul *cu celălalt* devine fundamentul descoperirii „subiectului etic” care este în mod decisiv rezultatul lui „între noi”.

BIBLIOGRAFIE:

1. Denis Charbit, “Condamnați să trăim împreună”, în *Toleranța. Pentru un umanism eretic*, coord. Claude Sahel, Editura Trei, 2001
2. François Chirpaz, *Difficile rencontre*, Ed. Cerf, Paris, 1982,

¹⁴*Ibidem*, p.19

3. Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997
4. Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Ed. Fata Morgana, 1975
5. Giuro Șușnici, *Dialog și toleranță*, Editura Libertatea, Panciova, 1999 (traducere de Nicu Ciobanu)
6. Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași, 1999
7. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974
8. E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academie, Nijhoff, La Haye, 1974
9. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, Paris, 1974
10. E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991

MOMENTE ÎN EVOLUȚIA NOȚIUNII DE ARTĂ

Rodica IACOBESCU

Concepțiile vechi despre artă

Termenul „artă” provine din latinescul *ars*, însemnând același lucru cu grecescul *techne*. Dar nici unul dintre acești termeni nu are semnificația contemporană a noțiunii de artă. Ei desemnau mai degrabă pricepere, iscusința de a lucra un obiect oarecare, precum și știința de a comanda o armată, de a măsura un câmp, de a convinge pe ascultători. Priceperea constă în cunoașterea regulilor, deci nu există artă fără reguli, fără prescripții. Efectuarea unui obiect numai după inspirație sau fantezie, fără a respecta anumite reguli, era contrariul artei. Astfel, poezia, despre care grecii considerau că e inspirată de muze nu era considerată drept artă. Platon, de exemplu, în dialogul său *Gorgias*, scria că „munca irațională nu se poate numi artă”.

Arta în antichitate, dar și în Evul Mediu, cuprindea nu numai artele frumoase, ci și meseriile și o parte dintre științe. Acele arte ce presupuneau un efort intelectual erau numite liberale, adică libere de orice efort fizic, iar cele ce presupuneau o muncă fizică erau denumite vulgare, adică obișnuite. În Evul Mediu, acestea din urmă se numeau mecanice. În ceea ce privește aprecierea acestor arte, cele liberale erau considerate superioare. Pictura și sculptura presupuneau un efort fizic și erau considerate arte vulgare.

În Evul Mediu artele liberale cuprindeau gramatica, retorica, logica, aritmetica, geometria, astronomia și muzica. Între artele mecanice se regăsesc arhitectura și arta teatrului.

Prefacerile din epoca modernă

Și Renașterea a păstrat noțiunea clasică a artei, dar a procedat la separarea artelor frumoase de meserii și de științe și la atașarea poeziei în sfera artelor.

Marsilio Ficino, îndrumătorul academiei platoniciene din Florența, a inclus în artele liberale arhitectura și sculptura pornind de la ideea că factorul de legătură între arte este muzica, deoarece aceasta, în sens larg, se referea la tot ce se afla în slujba muzelor.

Un alt gânditor, Giovanni Pietro Capriano, în a sa poetică din 1555, *Despre adevărata artă poetică* folosea sintagma „arte nobile”. Aici intrau poezia, pictura și sculptura pentru că ele se adresează simțurilor noastre cele mai nobile.

În secolul al XVI-lea, Francisco da Hollanda, vorbind despre artele plastice, folosea întâmplător expresia de „arte frumoase” („boas artes”, în portugheză). Această expresie, care nouă ni se pare firească, n-a fost acceptată imediat.

În anul 1744, Giambattista Vica propusese denumirea de „arte plăcute” și în același an James Harris propunea pe aceea de „arte elegante”. Denumirea de arte frumoase apare trei ani mai târziu, în 1747, la Charles Batteux. Acesta enumera cinci arte frumoase: pictură, sculptură, muzică, poezie și dans, precum și două ce le erau apropiate: arhitectura și elocvența.

De la mijlocul secolului al XVIII-lea nu mai încăpea nici o îndoială că meseriile sunt meserii și nu arte. Atunci semnificația termenului „artă” s-a schimbat, sfera lui s-a redus, ajungând să cuprindă numai artele frumoase. S-a păstrat doar numele de artă și s-a născut o noțiune nouă. Denumirea de „arte frumoase” s-a referit doar la artele plastice, nu și la muzică sau poezie.

Ultimul cuvânt în problema artei, în secolul al XVIII-lea, l-a avut Kant. În *Critica puterii de judecare* el separa artele în mecanice și estetice și apoi în plăcute și frumoase. La rândul lor, artele frumoase sunt separate în arte ale adevărului și arte ale aparenței. Printre primele intră arhitectura, iar printre celelalte pictura. Le mai împărțea și în arte ce operează cu obiecte existente în natură și altele operând cu obiecte create de arta însăși. Pornind de la ideea că există trei moduri de expresie și de comunicare a gândirii și a sentimentelor, și anume, cuvintele, sunetele și gesturile, Kant consideră că acestora le corespund trei genuri de arte frumoase. Astfel poezia și elocvența se slujesc de cuvinte, muzica de sunete, iar pictura, sculptura și arhitectura de gesturi.

La generația ce a urmat după Kant s-au conturat mai multe clasificări apriorice ale artelor. Schelling clasifica artele după criteriul raportului lor față de infinit, iar Schopenhauer le raporta la voință.

După opinia lui Hegel, artele se împărțeau în simbolice, clasice și romantice. El nu se călăuzea după speciile artelor, ci după stilurile ce se manifestă succesiv în cadrul diverselor specii.

În secolele al XIX-lea și al XX-lea arta a fost mereu concepută în mod larg, așa încât noțiunea nu include numai cele șapte arte ale lui Batteux, ci și fotografia, filmul, diversele obiecte uzuale, artele mecanice, utilitare, aplicate.

Discuții despre sfera și conținutul artei

În prima jumătate a secolului al XIX-lea a apărut formula „artă pentru artă pentru artă”. Filosoful Victor Cousin, într-un curs universitar din 1818, spunea: „În natură și-n artă frumosul are legătură numai cu el însuși. Artă nu-i o unealtă, ci are propriul său țel.” Se proclamă astfel existența scopurilor exclusiv estetice ale artei.

De-a lungul timpului artei i s-au impus și alte exigențe: profunzimea și conținutul de idei, înțelepciunea și noblețea trăirilor. Plotin cerea ca arta „să amintească esența autentică”, Michelangelo – „să deschidă zborul spre cer”, Hegel credea că arta e „cunoașterea legilor spiritului”. André Malraux socotea drept artă numai arta „mau”, durabilă, „biruitoare” a timpului, însemnând ceva mai mult decât plăcere și distracție, aceea care posedă „vocație, transcendență”, așa cum spunea A. Koestler.

Imprecizia noțiunii de artă este creată și de alte aspecte discutabile: a. arta include sau nu literatura; b. e înțeleasă fie ca operă, fie ca iscusința de a produce opera; c. când se vorbește despre ea ca și cum ar fi unică, având multe variante, când se pretinde că sunt tot atâtea arte câte variante. Așa că nu există un consens în ceea ce privește conținutul noțiunii de artă, iar căutările în

direcția definirii ei nu oferă un rezultat satisfăcător. Dificultatea constă în a descoperi acele trăsături caracteristice care despart arta de alte activități și creații ale omului.

a. Trăsătura caracteristică a artei e faptul că produce frumosul; aceasta e definiția clasică, aplicată cu începere din secolul al XVIII-lea. Ideea legăturii dintre artă și frumos e foarte veche. „Serviciul muzelor – scria Platon în *Republica* – trebuie să ducă la îndrăgirea frumosului.”

Această definiție trezește astăzi oarece îndoială și datorită faptului că frumosul nu e un termen univoc.

b. Trăsătura caracteristică a artei e faptul că redă realitatea. Socrate definea pictura ca reproducere a obiectelor vizibile. În *Tratatul despre pictură*, Leonardo socotea drept „cea mai demnă de laudă, pictura care înfățișează cu cea mai mare exactitate obiectul reprezentat.”

Definiția artei ca imitație, cândva foarte prețuită, astăzi e numai o amintire istorică.

c. Trăsătura caracteristică a artei e ceea ce conferă obiectelor o formă.

Această definiție care prezintă forma drept proprietatea caracteristică a artei întâmpină și ea greutăți.

Sensul termenului de formă este destul de larg, căci și inginerul, tehnicianul, constructorul de mașini conferă materiei formă, chip, structură. Unii artiști și teoreticieni văd în forma pură o formă distinctă a artei; forma care se exprimă singură pentru sine.

Dacă arta poate fi definită prin formă, este clar că nu orice formă o poate face, dar n-o poate face neapărat forma pură. De unde rezultă că și această definiție este prea largă.

d. Trăsătura caracteristică a artei este expresia.

Această definiție, relativ nouă, ne arată că trăsătura caracteristică a artei rezidă în ceea ce redă opera, în atitudinea artistului. Ideea artei ca expresie o întâlnim la B. Croce. Expresiile pot fi, în concepția croceană, verbale sau non-verbale: picturale, muzicale, poetice, oratorice. Expresie înseamnă formă, determinare sensibilă a individualului, opusă universalității sau abstracției logice. Artă fiind limbaj sau intuiție – expresie, înseamnă că nu există intuiție care să nu fie exprimată în cuvinte, în culori, în sunete. O viață interioară neexprimată nu poate exista.

Dacă potențarea expresivității constituie trăsătura unor anumite curente și opere de artă, ea nu e a tuturor.

e. Trăsătura caracteristică a artei e ceea ce suscită trăiri estetice.

Și această definiție generează dificultăți. Termenul „trăire estetică” nu este cu mult mai univoc sau mai lămurit decât cel de frumos. Este o definiție prea largă fiindcă nu numai operele de artă provoacă trăirea estetică.

f. Trăsătura caracteristică a artei constă în a provoca un șoc. Aceasta este o definiție tipică a secolului al XX-lea. Pentru mulți artiști menirea artei constă în a suscita trăiri puternice. Opera reușită este aceea care zguduie. Altfel spus, menirea artei nu e expresia ei, ci impresia puternică, șocul care frapează pe receptorul de artă. Bergson, în *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* scria: „Arta mai degrabă tinde să imprime în noi sentimente decât să le exprime.” O astfel de definiție corespunde artei de avangardă, dar nu corespunde artei clasice – prin urmare este și aceasta mult prea îngustă.

Toate aceste șase definiții ne arată că, deși noi avem noțiunea artei, nu putem defini totuși arta. Există denumiri pe care le utilizăm și care nu pot fi definite pentru că obiectele pe care le desemnează nu posedă trăsături comune. Au doar o „afinitate înăscută” cum spunea L. Wittgenstein care a inițiat această teorie. Noțiunile de acest gen sunt numite „deschise”. Între aceste noțiuni pot fi enumerate și noțiunea de artă și cea de frumos.

Situația actuală a artei

Arta nouă a crescut din cea veche pășind pe calea negației. Arta secolului al XIX-lea, de exemplu, era pragmatică, se conforma gustului general, pe câtă vreme arta secolului al XX-lea este în mod pragmatic nonconformistă. Împotriva dominației artei convenționale a apărut mișcarea de avangardă. Încă din secolul al XIX-lea existau artiști independenți care au format cercurile simbolistilor și impresionistilor. Avangarda a dobândit o influență și o admirație deosebită în secolul al XX-lea. Acum au luat naștere suprarealismul, cubismul, futurismul, abstracționismul, expresionismul și multe alte curente în literatură și în muzică.

Dacă avangarda militantă s-a putut numi modernism, se poate spune că după al doilea război mondial a început epoca postmodernismului. Dacă avangarda e atotstăpânitoare, nu mai există de fapt nici o avangardă.

Nu o dată s-au depus eforturi pentru a se defini arta contemporană. Noțiunea ce s-a fixat după o evoluție de două milenii a căpătat următoarele proprietăți: mai întâi arta este o parte a culturii; apoi faptul că arta este generată de pricepere; apoi convingerea că arta este o lume în sine; și, în fine, faptul că tinde să dea viață operelor de artă.

Acestor teze li se opun numeroși artiști și teoreticieni ai artei. J. Dubuffet, de exemplu, susține că artiștii sunt sugrumați de cultură. Lozinca „sfârșitul artei” formulată de avangardă înseamnă, în primul rând, sfârșitul artei ca profesiune. Oricine poate face artă și o poate face cum vrea.

Contrar opiniei că arta este o provincie distinctă în lumea noastră s-a ajuns la o teorie contrară: arta operează numai atunci când se confruntă cu realitatea.

Arta este prin propria ei natură domeniul libertății și ea poate avea diverse înfățișări.

BIBLIOGRAFIE:

1. Morpurgo-Tagliabue, Guido - *Estetica contemporană*, Editura Meridiane, București, 1976
2. Pascadi, Ion - *Estetica între știință și artă*, Editura Albatros, București, 1971
3. Tatarkiewicz, Wladyslaw - *Istoria celor șase noțiuni*, Editura Meridiane, București, 1981
4. Vianu, Tudor - *Gândirea estetică*, Editura Minerva, București, 1986
5. Morpurgo-Tagliabue, Guido - *Estetica contemporană*, Editura Meridiane, București, 1976
6. Pascadi, Ion - *Estetica între știință și artă*, Editura Albatros, București, 1971

SERIA FILOSOFIE ȘI DISCIPLINE SOCIO-UMANE, 2002

7. Tatarkiewicz, Wladyslaw - *Istoria celor șase noțiuni*, Editura Meridiane, București, 1981
8. Vianu, Tudor - *Gândirea estetică*, Editura Minerva, București, 1986

PEDAGOGIA REEDUCĂRII ÎN SOCIETĂȚILE COMUNISTE

Dan DASCĂLU.

Regimurile comuniste au pus în operă un vast sistem de reeducare, de modelare a personalității în conformitate cu interesele și modelul uman pe care și l-au dorit, la nivelul întregii societăți. Au considerat că prin îndoctrinare ideologică se oferă indivizilor un temei suficient pentru „disciplina conștientă”, pentru supunerea voluntară. Gândind în termenii ideologiei oficiale, acești oameni trebuie să considere puterea care acționează în numele acestei ideologii ca legitimă și să se supună în mod absolut comenzilor ei pentru că ea nu poate greși și pentru că vrea binele general. Gândind ideologic oamenii trebuie și să acționeze după preceptele acestei ideologii, în primul rând să se supună necondiționat puterii să se lase orientați, dirijați de ea.

Încrederea în acest vast proiect educativ nu face puterea să piardă din vedere supravegherea strictă a fiecărui segment al vieții sociale și a fiecărui individ până și în cele mai intime aspecte ale vieții sale și recurgerea la teroare sau la amenințarea terorii. Teroarea sau amenințarea terorii, combinate cu persuasiunea, rămân metode educative privilegiate în totalitarismele comuniste, chiar în perioadele lor mai relaxate, când raportul dintre teroare și persuasiune se schimbă în favoarea ultimei fără a o elimina sau reduce pe prima.

Makarenko a experimentat și a exprimat în forma accesibilă cunoscută principiile și metodele pedagogiei formării „omului nou”. Reeducarea din lagăre și închisori s-a inspirat din ele, le-a experimentat, adaptat și îmbunătățit uneori. Unele dintre rezultatele acestei experiențe au fost generalizate la nivelul procesului de educație desfășurat la nivelul întregii societăți. Se poate deci considera că există, la nivelul principiilor, o asemănare interesantă între educația desfășurată la nivelul lagărelor, sau cea pe care ele pretind că o desfășoară, și educația făcută în restul societății comuniste, o asemănare care nu trebuie însă să excludă marile diferențe existente între cele două spații sociale. *„Metodele au fost aceleași (deși mai puțin riguros aplicate la scară mare în comparație cu cazurile experimentale) : o puternică integrare socială, transparența vieții private, aplicarea frecventă a criticii și autocriticii, studiul permanent al lucrărilor marxiste și de propagandă. Și, bineînțeles, presiunea zilnică a unor mass media concepute în primul rând ca instrumente de spălare a creierelor”* (L. Boia, 1999, p.130).

Modelarea personalității pe care o urmăresc regimurile comuniste trebuie privită în contextul dominației totale asupra individului pe care acestea doresc să o realizeze. Ea este posibilă doar prin existența acestei dominații totale, este o formă de manifestare a ei, un suport și totodată un rezultat. Continua reeducare a membrilor societății socialiste, desfășurată timp de decenii, implicând un vast aparat birocratic și importante resurse, s-a făcut pe baza unor

principii, obiective și metode specifice. Elementele definitorii ale acestei pedagogii a formării „omului nou” pot fi considerate următoarele .

a) *Uitarea trecutului.* Ca să poată fi construit „omul nou” trebuie să dispară „omul vechi” și tot ceea ce ar mai putea aminti de el. Resocializarea pe care o impune regimul comunist presupune mai întâi o desocializare și eliminarea oricăror surse de influență care ar putea împiedica această resocializare politică. Prin distrugerea vechii societăți și impunerea unor noi forme de viață socială, regimurile comuniste instituie un nou context social care își pune amprenta asupra personalității. Acest proces, desfășurat de cele mai multe ori cu „furie revoluționară”, înseamnă de fapt instaurarea dominației totale a deținătorilor puterii politice asupra societății. Tot ceea ce amintește de vechea societate este condamnat, distrus, interzis. Ceea ce se păstrează este reformulat, reinterpretat și abia apoi integrat în noul context. Am încercat anterior să amintim câteva dintre caracteristicile acestui context social al dominației totale a puterii comuniste și al masificării indivizilor, al încercării de a șterge diferențele dintre ei, de a-i reduce la o poziție comună de supuși ai puterii. Regimul este conștient de dificultatea de a impune o uitare totală a trecutului la nivelul fiecărui individ, de a obține o renegare a acestuia. Nici măcar în experimentele desfășurate în instituțiile penitenciare nu a reușit întotdeauna și pe deplin acest lucru. Poate însă să încerce să facă uitat acest trecut, să-l prezinte într-o formă reinterpretată sau modificată și mai ales poate să obțină din partea majorității membrilor societății semne exterioare, de cele mai multe ori complezente, ale acestei uitări și a acceptării noii realități și a noilor reguli de viață. Un rol important îl are în acest sens teroarea sau amenințarea terorii.

Dominând sistemul educațional, comunicarea de masă, aproape toate formele de organizare socială, puterea comunistă poate să excludă din circuitul public valorile care îi sunt contrare sau care o stânjenesc în efortul său de a schimba oamenii, sau cel puțin le poate marginaliza, izola. În paralel cu cenzurarea informațiilor despre trecut, cu uitarea unor părți importante ale istoriei, sub toate aspectele ei, are loc și încercarea de a impune o nouă reprezentare, ideologică, a acestei istorii. Trecutul trebuie să devină argumentul, justificarea prezentului, legitimarea lui, chiar dacă pentru asta trebuie modificate faptele și biografiile actorilor sociali care au participat la aceste fapte. Trebuie dovedit, chiar prin omisiune și mistificare, că există un sens al istoriei care duce inevitabil la comunism, că această istorie este o continuă luptă de clasă, că proletariatul este singura clasă cu adevărat progresistă iar partidul comunist singurul capabil să asigure modalitățile concrete de realizare a progresului istoric, că prezentul socialist este superior din toate punctele de vedere trecutului etc. Acest efort de a face uitat trecutul și de a impune o nouă imagine a lui, în noul context social controlat de putere este o caracteristică importantă a reeducării comuniste și vizează indivizii grupurile, societatea în ansamblul său. El presupune un amestec de persuasiune și teroare din partea puterii politice dominante.

Modelarea memoriei sociale, a istoriei comunității, este însoțită de încercarea de a impune uitarea propriului trecut, de remodelarea istoriei personale a fiecărui individ.

b) *Îndoctrinarea ideologică.* „Omul nou”, care și-a uitat trecutul, l-a înlocuit cu o imagine ideologică impusă de putere, trebuie să privească prezentul printr-un filtru ideologic. Ste o nouă formă de desprindere de realitate, cea prezentă de data aceasta și înlocuirea ei cu o imagine deformată de întesele conjuncturale ale puterii. A „gândi” ideologic înseamnă, în același timp, a percepe lumea prin prisma unui cadru dogmatic al doctrinei oficiale și, mai ales, a-ți însuși imaginile despre lume impuse de putere. Educația ideologică vrea să interiorizeze, la nivelul individului, aceste cadre rigide și viziunea asupra contextului social pe care puterea o consideră utilă instaurării și menținerii dominației totale. Succesul educației ideologice se poate evalua doar prin comportamentele „oamenilor noi”, adică prin faptul că ei au devenit susținători ai puterii, gata să-i îndeplinească orice comandă. Prin ideologizare puterea vrea să se instaureze în fiecare individ, să-l orienteze, să-l controleze, să-l domine în ultimă instanță, din interior. Pierzându-și în felul acesta în bună măsură individualitatea, „omul nou” devine un supus perfect pentru că este un supus voluntar, devine ușor de manipulat, previzibil. Educația ideologică este un exercițiu al supunerii, al depersonalizării.

„Educarea” politico-ideologică este făcută, în principal, prin intermediul școlii, al învățământului politic și al propagandei. Ea este orientată, realizată și controlată de către putere, printr-un întreg aparat de „gardieni ai conștiinței”. Școala, în întregul ei, trebuie să contribuie la asimilarea bazelor ideologiei, la formarea gândirii ideologice, la formarea unei imagini despre lume în conformitate cu viziunea ideologică a puterii. Chiar dacă acest lucru revine în primul rând disciplinelor de „științe sociale” (așa cum sunt concepute aceste științe în regimul comunist), dar nu numai. Conținuturile celorlalte discipline, atent cenzurate, selectate, manipulate, trebuie să susțină formarea ideologică. Ele trebuie să fie „educative”, adică să aducă argumente din științe, literatură, arte, pentru susținerea ideologiei. Cei care predau aceste discipline trebuie să facă, mai mult sau mai puțin, o interpretare ideologică a conținuturilor pe care le transmit. Ceea ce trebuie învățat prin studiul economiei politice, filosofiei materialist-dialectice, socialismului științific (devenit disciplină obligatorie la toate nivelele sistemului educațional) și în bună parte al istoriei, este o formă dogmatică a marxismului, de fapt interpretarea, de cele mai multe ori simplistă și simplificatoare a acestuia de către partidul comunist și mai ales de către liderul său. Conținuturile acestor discipline sunt „asezonate” copios cu citate din documentele partidului, din opera „genialului conducător”, fie că acesta este Stalin, Mao, Ceaușescu sau altul din aceeași suită.

Învățământul politico-ideologic este, în principiu, în sarcina directă a partidului. Acesta organizează, pe de o parte, propriile sale forme de învățământ, pentru viitoarele „cadre”, școli de diferite nivele și durate în care se formează activiștii, iar pe de altă parte, învățământul politico-ideologic de masă, destinat tuturor membrilor de partid, dar nu numai. Școlile de partid urmăresc îndoctrinarea militanților, întărirea adeviziunii lor față de regim, față de putere și mai ales față de deținătorii efectivi ai acesteia, asimilarea unor metode de a convinge, de a mobiliza și manipula masele. În învățământul politic de masă, desfășurat prin „dezbateri” ale unor teme stabilite de către conducerea superioară a partidului, prin „informări politice”, conferințe etc., se vizează atât asimilarea conținutului documentelor partidului, a interpretărilor date de acesta

relității cotidiene, cât și exprimarea publică de către participanți a adeziunii la politica partidului. În condițiile în care el funcționează oriunde există organizații de partid sau organizații de tineret ale partidului, și acestea există în orice formă de organizare a activității sociale, în întreprinderi și instituții, în școli, în armată etc, iar la aceste forme de îndoctrinare sunt, de cele mai multe ori obligați să participe și nemembrii de partid, avem de a face cu „o modalitate de <<domesticire>> a cetățenilor, un canal de continuă dezinformare demagogică și de pervertire morală” (V. Tismăneanu, 1996, p.126). Atât în cazul școlilor de partid cât și al învățământului politic de masă accentul este pus pe memorarea documentelor partidului, a indicațiilor liderului acestuia. „Dezbaterea” nu înseamnă decât redarea conținutului acestora, a unor interminabile citate, un mod de a dovedi că ele au fost asimilate și că se bucură de dplina adeziune a participantului la dezbateri iar acesta din urmă a învățat „limba de lemn”.

Propaganda, care interferează cu formele anterioare, dispunând de un întreg „aparat” format din activiști ai partidului, de resurse și mijloace variate, folosind metode diverse, de la cele grosiere până la unele rafinate de persuasiune și manipulare, trebuie să facă să fie cunoscute politica, indicațiile și comenzile puterii, să obțină adeziunea la ele, să mobilizeze masele pentru realizarea scopurilor regimului. Aproape întregul sistem al comunicațiilor de masă îi este subordonat și este folosit în acest scop. Spațiul vizual al celor ce trăiesc în societatea socialistă este invadat de afișe, lozinci, portrete, cifre de plan, chemări etc. „Agitatorii” completează influența mediatică prin „munca de la om la om”, prin influență interpersonală. Literatura, artele plastice, cinematografia, controlate strict de către aparatul de propagandă, trebuie să contribuie la crearea și răspândirea mitologiei comuniste. Dominarea comunicării sociale de către puterea comunistă caută să elimine orice sursă de informare necontrolată de către aceasta, lăsând propagandei un larg spațiu pentru exercitarea influenței sociale, a manipulării.

c) *Educația în și prin colectiv.* Procesul de masificare, încercarea de ștergere a diferențelor între indivizi, este însoțit de procesul de organizare a masei, de integrare a fiecărui individ în grupuri controlate de către putere. Egalizați, aduși la aceeași condiție de „oameni ai muncii”, membrii societății sunt, în majoritatea lor încadrați în „colective de oameni ai muncii”., în cadrul cărora primesc sarcini, sunt mobilizați, sunt supravegheați. În discursul propagandistic al puterii, acestea sunt grupuri de oameni care, situați pe pozițiile clasei muncitoare, aderă deplin la cauza comunismului și au drept scop suprem realizarea obiectivelor trasate de partid. Relațiile dintre membrii colectivului ar trebui să fie relații de tip socialist, bazate pe o nouă morală și pe noi interese. Această morală nouă, o nouă atitudine față de muncă, o nouă disciplină ar trebui să le impună grupul fiecăruia dintre membrii săi. Grupul are deci un rol educativ primordial în formarea „omului nou”, cu condiția ca el să fie un colectiv de oameni ai muncii. De fapt aceste grupuri, organizate, manipulate, supravegheate continuu de către putere, au scopuri care le-au fost impuse, o disciplină care le-a fost de asemenea impusă și nu fac decât să constituie cutia de rezonanță a comenzilor puterii. În fiecare întreprindere sau instituție angajații constituie un asemenea colectiv de oameni ai muncii. Acesta trebuie să se închege în jurul organizației sau a „celulei” de partid. Celelalte organizații

existente, de tineret, de sindicat etc., sunt „îndrumate”, controlate de către organizația de partid.

La nivelul fiecărei întreprinderi sau instituții se întretaie două ierarhii, cea politică propriu-zis și cea administrativă. Uneori ele se suprapun mai mult sau mai puțin. De fapt ele reprezintă aceeași putere, urmăresc aceleași scopuri, cei care le conduc sunt impuși de către aceleași instanțe, chiar dacă uneori, mai ales în cazul organizației de partid sau ale celor subordonate ei se mimează democrația, au loc alegeri formale, se dezbat problemele colectivului și se ajunge la soluții dinainte stabilite, impuse sau acceptate de centrele superioare de putere. Scopul acestor ierarhii paralele este de a integra mai bine pe fiecare membru al colectivului, de a-l mobiliza, de a-l supraveghea, de a-i evalua conformismul în raport cu cerințele impuse de putere.

Momentul esențial în viața colectivului de oameni ai muncii este ședința. Aceasta se desfășoară după un adevărat ritual și presupune, din partea membrului de rând al colectivului, trei comportamente: adeziunea, raportul, critica și autocritica. Toate trei exprimă subordonarea individului față de colectiv și prin el față de putere. Colectivul aderă, de obicei în unanimitate și cu entuziasm, la politica partidului, la hotărârile diferitelor instanțe ale acestuia. Adeziunea este prezentată ca și cum ar izvorî spontan din conștiința fiecărui membru al colectivului, deși este impusă de către reprezentanții puterii. Cel care are obiecții ori nu a înțeles pe deplin mesajul puterii, ori este un dușman strecurat în cadrul colectivului și atunci trebuie eliminat și pedepsit de către organele represive ale statului, ori nu a fost suficient și eficient educat. Colectivul de oameni ai muncii apare ca un mijloc de a legitima politica puterii, de a face să pară că deciziile acesteia se bazează pe aspirațiile majorității membrilor societății. În cadrul colectivului, individul trebuie să învețe să adere la orice decizie sau apreciere care vine din partea puterii. Fiecare membru al colectivului are sarcini precise și modul în care el le îndeplinește trebuie judecat de către colectiv. Raportul este din acest punct de vedere supunerea la judecata colectivului. Raportând, individul recunoaște subordonarea față de colectiv și, prin el, față de putere, conformismul față de cerințele acesteia. Membrul colectivului trebuie să se refere nu doar la activitatea sa profesională și politică ci și la viața sa personală, la rudele și prietenii săi. Raportul este însoțit și completat de critică și autocritică. Critica înseamnă a condamna faptele sau persoanele indicate de conducerea colectivului ca nefiind conforme cu disciplina, cu cerințele impuse de către putere. Ce, cine și pentru ce poate fi criticat este stabilit cu precizie dinainte. „Mânia proletară”, „atitudinile combative ale oamenilor muncii” sunt regizate dinainte și se manifestă după un scenariu stabilit de către reprezentanții puterii. Autocritica presupune recunoașterea și condamnarea propriilor comportamente și gânduri. Fiecare trebuie să-și prezinte viața sub toate aspectele ei în fața colectivului, să-și renege propriile fapte și gânduri dacă acestea nu sunt considerate conforme cu cerințele oficiale, să renege persoane la care a ținut sau ține, dacă aceștia sunt considerați „dușmani”. El se supune totodată criticii colegilor săi, critică impusă, făcută uneori din conformism, alteori din cele mai meschine motive.

Presiunea colectivului se face simțită mai ales în organizațiile de partid. *„Partidul influențează viața membrilor săi la fel de puternic ca un ordin religios : el poate și trebuie să știe totul despre fiecare dintre membrii săi”* (J.-F. Soulet,

1998, p.55). De la o perioadă la alta din evoluția regimului comunist accentul pus pe forța educativă a colectivului, formele prin care se implică acesta în viața membrilor săi, intensitatea acestei implicări, sunt diferite. Chiar dacă nu se ajunge la nivelul situației din lagăre sau închisori, impactul asupra individului poate fi uneori foarte profund. Este cazul faimoaselor ședințe de „demascare” ale perioadei staliniste sau de „stagiile de corijare ideologică” organizate pentru militanții comuniști în China și Vietnam, în cadrul cărora aceștia sunt supuși unor interogatorii îndelungate, în cadrul colectivului, cu presiuni morale și uneori chiar fizice, pentru a elimina „ideile mic-burgheze.”

Pentru a utiliza forța de modelare a colectivului dirijat și controlat de putere încă de la o vârstă foarte fragedă a subiecților și pentru a-i obișnui cu supravegherea continuă a acestuia, asemenea colective sunt create în cadrul școlilor, prin organizațiile de pionieri sau de tineri comuniști. Ele se suprapun peste organizarea normală a claselor și aplică aceleași metode, chiar dacă adaptate, ale educației prin colectiv.

d) Educația prin și pentru muncă. Rolul și încrederea acordată muncii în procesul de formare a „omului nou” se bazează, în societatea socialistă, în primul rând pe considerente de ordin ideologic. Munca este considerată factorul esențial al apariției omului și ea are un rol determinant în evoluția acestuia și a societății. Munca are un caracter social și deci ea este cea mai bună metodă pentru a elimina individualismul și a impune colectivismul. Ideologia comunistă este declarată o ideologie a clasei muncitoare și cum existența socială determină conștiința, se poate concluziona că și la nivel individual situarea pe poziția muncitorului poate fi o condiție determinantă pentru acceptarea ideologiei comuniste. Acceptând ideologia este acceptată și puterea care acționează în numele acesteia și se legitimează prin ea. Societatea socialistă este o societate a oamenilor muncii, deci accesul la viața socială și politică trebuie acordată doar celor care muncesc. În plus munca a devenit, declară propaganda regimului, o muncă de tip nou. Eliberată de exploatare, ea ar trebui să devină din ce în ce mai mult o necesitate vitală, o plăcere chiar.

Nu munca privită ca atare pare să fie considerată drept un principal factor educativ de către regimurile comuniste ci un anumit tip de muncă, munca socialistă desfășurată în colectiv. Doar aceasta poate să confere cu adevărat, în timp, calitățile muncitorului, fundamentul pe care se construiește „omul nou”, să elimine individualismul, să impună ca o necesitate interioară disciplina socialistă. Pare să aibă un statut oarecum privilegiat munca fizică, considerată mai aproape de mitologia comunistă a muncii. Se pare, de asemenea, că imaginea despre disciplina muncii pe care se bazează educația comunistă pleacă de la idealizarea muncii de fabrică, așa cum se desfășura ea la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, într-o organizare cvasi-militară, care impune o disciplină de același tip.

Pentru a pune în valoare potențele educative ale muncii regimul construiește o întregă mitologie legată de muncă, de pasiunea pentru muncă a „oamenilor noi”, de relațiile noi și morala nouă pe care le impune munca în „colectivele socialiste”, de realizările de excepție pe care le au aceste colective de muncă. Se organizează, în toate domeniile „întrecerea socialistă”, apar eroii muncii. Mașina de propagandă a puterii are rolul esențial în construirea și propagarea acestei mitologii a muncii. Mișcarea stahanovistă din perioada

stalinismului este un exemplu elocvent asupra modului în care acționează această mașină de propagandă.

Educația prin muncă și pentru munca de tip socialist marchează puternic întreg sistemul de învățământ, atât la nivelul conținuturilor sale cât și a formelor de organizare. Școala trebuie să producă, în primul rând, muncitori cultivați, care, chiar dacă își vor completa educația, rămân în structura fundamentală a personalității lor muncitori. Se conturează o orientare preponderentă a învățământului spre formarea tehnologică, la diferite nivele, cu o reducere, uneori semnificativă, a educației umaniste și puternic ideologizată. Conținuturile educației școlare sunt selecționate și din perspectiva acestei orientări educative. Nu este vorba doar despre cunoștințele necesare desfășurării muncii ci și despre conținuturi, în cadrul diferitelor discipline școlare, care susțin mitologia socialistă a muncii. Munca efectivă este introdusă în școală, la toate nivelele, acordându-i-se o pondere și o importanță ridicată. Pe lângă ceea ce învață în clasă, copiii și tinerii societății socialiste trebuie să-și petreacă o mare parte a timpului de studiu în atelier, în fabrică, într-un colectiv de muncă. În cadrul acestei „practici”, ei trebuie să aplice cunoștințele teoretice dobândite, dar, mai ales trebuie să învețe disciplina muncii, întreg „ethosul” acesteia. Pe lângă acestea, copiii și tinerii trebuie să participe la „munca patriotică”, desfășurată în forme variate care să-i pună în situația de a contribui nemijlocit la „construcția socialismului”.

De fapt această muncă patriotică, impusă pe toată durata comunismului, sub diferite forme, de la „subotnicele” leniniste până la modalitățile adoptate în ultimele decenii ale comunismului românesc, este o trăsătură definitorie a regimului. Ea urmărește atât scopuri economice, într-o economie a cărei organizare ineficientă face necesar recursul la această formă de muncă obligatorie, mai ales în agricultură, cât și educative. Coordonată de către organizațiile de partid și de tineret, la munca patriotică trebuie să participe majoritatea populației, elevii, studenții, muncitorii, funcționarii, intelectualii etc. În esență ea este muncă fizică brută, necalificată, și datorită condițiilor și modului în care este privită de către cei care participă la ea, ineficientă. Având însă un caracter politic declarat și nemojlocit, participarea este o dovadă a adevărului față de putere, a conformării la comandamentele acesteia. Participarea la munca patriotică este considerat un gest politic, atitudinea față de ea o atitudine politică, orice împotrivire sau sustragere sunt judecate și uneori pedepsite ca gesturi și atitudini politice ostile.

Pentru că educația tineretului, a viitorilor „oameni noi”, prin și pentru muncă este considerată esențială, dar și din rațiuni economice, regimurile comuniste, cu diferențe de la o epocă la alta și de la o țară la alta, au organizat un sistem de „șantiere ale tineretului”, în cadrul cărora aceștia trebuie să contribuie la realizarea diferitelor obiective de construcții pe care și le propune regimul, prestând o muncă fizică brută, în condiții de obicei precare.

Credința în rolul educativ al muncii, a celei fizice în special, al colectivului de muncă controlat, bazat pe disciplina strictă impusă din afară, a făcut regimurile comuniste să recurgă la ele pentru a „reeduca” atât pe oponenții politici cât și pe delicvenții de drept comun. Experimentul khmerilor roșii în Cambodgia, trimiterea la munca agricolă a milioane de locuitori ai orașelor, în special a intelectuali, considerați reali sau mai ales posibili oponenți, experiment

impresionant prin absurdul obiectivelor, prin dimensiunile și brutalitatea sa, nu face decât să ducă la extrem o logică general acceptată și impusă de către totalitarismele comuniste. Lagărele de muncă, despre care am mai vorbit, chiar dacă pentru multe dintre ele reeducarea prin muncă este doar un pretext propagandistic și chiar dacă ele au reușit doar în mică măsură să formeze, în felul acesta, „oameni noi”, sunt consecințe directe ale unei asemenea logici. Dacă nu au produs „oameni noi”, ele au reușit în schimb să producă în mare măsură depersonalizarea celor internați, să producă traume fizice dar mai ales morale de multe ori nevindecabile.

e) *Frica generalizată ca fundal și metodă a reeducării.* Regimurile totalitare comuniste s-au bazat, în încercarea lor de a forma „oameni noi”, atât pe persuasiune cât și pe teroare. Pedagogia lor deformatoare apelează la „*amestecul infernal de teroare și promisiune socială*” (A. Michnick, 1997, p.54). Individul este „integrat” în diferite forme de organizare concepute și controlate de către puterea politică, i se planifică activitatea profesională, participarea politică, în măsura în care supunerea și manipularea pot fi numite participare, i se programează, în bună măsură, chiar viața privată. El este continuu supravegheat, atât de către organele specializate ale statului cât și de către organizațiile politice, de către „colectivul” din care face parte, de către colegii și chiar prietenii săi aflați, din diferite motive, în slujba serviciilor represive. Poate fi pedepsit, uneori disproporționat și arbitrar, pentru orice încălcare a normelor impuse de putere, pentru orice gest sau gând care poate fi interpretat ca fiind o cât de timidă opoziție sau nesupunere față de aceasta.

Represiunea care, în anumite perioade, capătă caracter de masă, brutalitatea cu care ea este înfăptuită, arbitrarul în desemnarea victimelor și în pronunțarea condamnărilor, dar și existența sistemului complex de supraveghere continuă, fățișă sau ascunsă, duc la generalizarea fricii. Acea „*funcționare capilară a puterii*” (M. Foucault, 1997, p.282), pătrunderea ei, cu ideologia oficială, cu planificarea, cu aparatul ei de supraveghere și control în toate sferele activității sociale, încercarea de a subordona sub toate aspectele viața indivizilor, dă celor care trăiesc într-o societate totalitară comunistă sentimentul pierderii individualității, sentimentul de a se afla în întregime la dispoziția puterii ca entități nesemnificative, de a nu-i putea ascunde nimic, de a fi dependenți total de aceasta. Chiar în perioadele în care represiunea se relaxează, fără a dispărea, supravegherea generală se menține și în aceeași măsură amenințarea represiunii.

Frica generalizată este fundalul pe care se desfășoară procesul de remodelare a personalității și teroarea, represiunea sau amenințarea ei, una dintre metodele folosite. Sub imperiul fricii generalizate, individul „*a fost transformat în tipul uman al dezarmatului perfect, integral, incapabil de cea mai mică rezistență*” (A. Marino, 1996, p.106). În aceste condiții, pentru a supraviețui, cei mai mulți dintre membrii societății acceptă varianta supunerii, a conformării, cel puțin complezente, la comenzile puterii, la normele impuse decătre aceasta, inclusiv supunerea la procesul de reeducare, de remodelare a personalității.

Ceea ce urmărește, și, din păcate, reușește parțial să realizeze această pedagogie a reeducării, aplicată maselor pe toată durata regimurilor comuniste, cu intensități și metode diferite, nu este „personalitatea multilateral dezvoltată”,

așa cum declară propagandistic, ci „*un tip uman neobișnuit cu libertatea și adevărul, cu demnitatea și autonomia*”(A. Michnick, 1997, p.87). Regimurile comuniste doresc să-și creeze supuși perfecți și pe cât posibil această supunere să fie voluntară. De aici accentul pus pe disciplină și pe interiorizarea ei. Regimurile comuniste pornesc și aplică la scară nemaîntâlnit de largă ideea că disciplina este, în primul rând, cea care poate forma „oameni noi”. Este vorba, în cazul lor, despre „*tehnica specifică unei puteri pentru care indivizii sunt în același timp obiecte și instrumente ale exercitării sale*” (M. Foucault, 1997, p.249).

BIBLIOGRAFIE:

1. Arendt, H., 1994, *Originile totalitarismului*, Ed. Humanitas, București
2. Aron, R., 1965, *Démocratie et totalitarisme*, Galimard, Paris
3. Boia, L., 1999, *Mitologia științifică a comunismului*, Ed. Humanitas, București
4. Foucault, M., 1997, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, Ed. Humanitas, București
5. Makarenko, A.S., 1952, *steaguri pe turnuri*, Ed. De Stat pentru literatură științifică, București
6. Marino, A., *Politică și cultură*, Ed. Polirom, Iași
7. Michnik, A., 1997, *scrisori din închisoare și alte eseuri*, Ed. Polirom, Iași
8. Soulet, J.-F., 1998, *Istoria comparată a statelor comuniste*, Ed. Polirom, Iași
9. Tismăneanu, V., 1996, *Arheologia terorii*, Ed. ALLFA, București

**SENSUL UNEI FILOSOFII AUTENTICE A SUBIECTULUI:
INȚELEGEREA SENSULUI FIINȚEI ÎN GÂNDIREA LUI CONSTANTIN
NOICA**

Neculai SAVA

Dacă filosofia, în sens metafizic, este înțeleasă ca expunere a sensului, atunci se pun două chestiuni. În primul rând, filosoful pornește de la o constatare a absenței sensului, a distanței la care acesta se află. Atunci, posibilitatea sensului stă în actul de reprezentare a acestuia de către filosof și în exprimarea sa într-un discurs filosofic, care prezentifică semnificațiile acestuia. Pe de altă parte, filosoful dorește să prezinte cuiva acest sens, ca anticipare a unui destinatar. Însă și acest destinatar se află la distanță. Deci, ca gândire a posibilității sensului, filosoful se află la distanță de două distanțe. Acum, se ivește întrebarea filosofică: dacă filosofia este cea care face prezent sensul, cui dăruiește ea acest sens? Sau este filosofia doar modul în care filosoful se împlinește în conștiința de sine? Se poate spune că filosofia se adresează în primul rând filosofului și filosofilor? Dacă, prin urmare, comprehensiunea sensului, aflat într-un limbaj filosofic, ar fi posibilă prin traducerea în limbajul comun, atunci s-ar pune problema justificării metafizicii, întrucât legitimitatea ei stă în faptul că sensul nu este dat în semnificația comună. Pe de altă parte, se poate considera că sensul este prezent doar ca idee, ca un proiect într-un timp viitor nedeterminat, iar realizarea sa presupune un act de interpretare, care să facă posibilă înțelegerea sa în planul existenței istorice. Acest lucru este posibil printr-o continuă interpretare a discursului filosofic și a obiectului său. Dacă sensul rămâne doar în planul ideii, ca purtătoare a totalității semnificației ființei, și nu mai este deschis către conștiința subiectivă, atunci se poate vorbi de sfârșitul său, ca o epuizare a puterii sale de a se deschide către realitatea istorico-subiectivă. Ființa se păstrează doar într-un proiect abstract, fiindu-i străin propriul ei conținut. Sensul filosofiei survine din constatarea acestei diferențe, în chiar interiorul metafizicii, pe care chiar metafizica și-o generează, pentru a se depăși pe sine, ca deschidere spre actul devenirii sale. Astfel că posibilitatea sensului metafizic revine meditației asupra posibilității filosofiei. Filosofarea devine meditația asupra orizontului de posibilitate în care poate fi făcut prezent sensul distanțat al metafizicii.

Crizele filosofiei sunt crize ale actului de semnificare a raportului dintre sens și experiența trăită a omului. Însă aceste crize pot fi înțelese nu ca sfârșitul filosofiei, ci ca o persistență a conștiinței umane în stadiile ei "nefilosofice", în care ființarea sa prinde contactul cu ființa sa și, prin aceasta, cu ființa lumii. Filosofia este actul scoaterii sensului din închiderea metafizică, pe care ea însăși a generat-o. Ființa metafizică este tocmai posibilitatea conștiinței umane de a se împlini pe sine în chip de conștiință filosofică, pentru ca prin aceasta să producă o eliberare a "încremenirii metafizice" a sensului ființei.

Aceste gânduri fragmentare pe care le-am formulat vor să întâmpine oarecum întâlnirea interpretativă cu discursul filosofic produs de Constantin Noica. În fața unei asemenea intenții, te poți întreba cu ce să începi. Deoarece ceea ce vreau să urmăresc este felul în care filosoful Noica a formulat posibilitatea conștiinței filosofice și a filosofiei, ca discurs asupra ființei, consider firesc să mă

opresc asupra acelor lucrări în care sunt gândite aceste chestiuni. O sistematizare a operei lui C. Noica și a etapelor formării gândirii lui își așteaptă realizarea deplină. Amintesc aici ca semnificativă încercarea făcută de Ion Ianoși de a realiza o expunere descriptivă a lucrărilor lui Noica.¹ În ceea ce mă privește, am în vedere următoarele lucrări: **Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>**², **Întâia Introducere**³, **Încercare asupra filosofiei tradiționale**⁴ și **Tratat de ontologie**, împreună cu **A doua Introducere**.⁵ Aceste lucrări pot fi interpretate ca exprimând etapele elaborării concepției lui Noica referitoare la natura și finalitatea filosofiei.

Recunosc în preocupările gândirii lui C. Noica, așa cum el însuși a spus-o, o permanentă preocupare pentru configurarea filosofiei în ea însăși. În lucrarea **Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>**, care a fost și tema tezei sale de doctorat, Noica desfășoară pe un plan al istoriei gândirii filosofice, tema care l-a preocupat în lucrarea de licență cu privire la filosofia kantiană. Este vorba despre întrebarea cu privire la posibilitatea noului în cunoaștere. Noica extinde întrebarea kantiană la conștiința filosofică, propunând o abordare subiectivă a istoriei filosofiei, înțeleasă ca o cunoaștere de sine a subiectivității conștiinței a omului. Rezultatul acestei căutări este că istoria filosofiei, cel puțin în momentele ei privilegiate, este procesul realizării filosofiei însăși, ca unitate dintre spirit și viață, dintre contemplație și cunoaștere. În urma acestei incursiuni în istoria filosofiei, Noica va obține o înțelegere a filosofiei din conceptul și devenirea ei.

Întâia Introducere este elaborată ca o introducere la **Încercare asupra filosofiei tradiționale**. **Întâia Introducere** urmărește o cercetare a ființei filosofiei, interpretată din structura problematicii ei, și a modalităților de înțelegere, din perspectiva afirmării conștiinței filosofice. A doua parte a lucrării prezintă prefigurarea preocupărilor sale cu privire la natura filosofiei. Sensul conștiinței filosofice este dat de devenirea într-o filosofie, posibilă prin interpretarea filosofiei ca discurs asupra ființei, ca proces al devenirii într-o ființă. **Întâia Introducere** va pregăti prin rezultatul ei final, care este “devenirea într-o ființă”, următoarea etapă a gândirii lui Noica, ce este concretizată în lucrarea **Încercare asupra filosofiei tradiționale**. Aici Noica cercetează modul în care ideea devenirii într-o ființă, ca depășire a separației dintre ființă și devenire, își află manifestarea în conștiința filosofică, în filosofia ființei și în filosofia spiritului. Rezultatul acestei lucrări este că ființa nu se opune devenirii, ci devenirea slujește ființa. Pe un alt plan de înțelegere, se poate spune că filosofia nu sfârșește în istoria ei și în raport cu devenirea istorico-naturală a lumii, ci se afirmă. Conștiința filosofică este expresia prezenței sensului, tocmai datorită subiectivității ei.

Lucrarea **Tratat de ontologie** continuă procesul analizei conștiinței filosofice din **Încercare asupra filosofiei tradiționale**. După ce a trecut prin

¹ Ion Ianoși – *Constantin Noica între construcție și expresie*, Editura Științifică, București, 1998

² Constantin Noica – *Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>*, Editura Moldova

³ Constantin Noica – *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*, Editura Univers, București, 1984

⁴ Constantin Noica – *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, în *Devenirea într-o ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981

⁵ Constantin Noica – *A doua introducere*, în *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*, Editura Univers, București, 1984 și *Tratat de ontologie*, în *Devenirea într-o ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981

stările anterioare, conștiința nu mai este doar conștiința de filosofie (de ființă și de devenire), ci este însăși posibilitatea filosofiei conștiente. Acum conștiința știe că sensul ei de a fi nu este doar de a căuta filosoficul, ci de a produce filosofia însăși. Dar cum ființa conștiinței este filosofia ca ființă, atunci filosofia va fi o meditație asupra ființei. **Tratat de ontologie** va oferi un model de ontologie, a cărei rațiune va fi devenirea întru ființă. Acest rezultat final, împlinit, fusese anticipat în toate etapele gândirii lui Noica; dar acum el este expresia împlinită a conștiinței filosofice. Adevărul este întregul, iar expunerea lui nu se poate face decât dialectic. Chiar la începutul tratatului, Noica ne spune că ființa în sens elaborat este dialectica.

Se știe cât de apropiat a fost Noica de Hegel și în mod deosebit de lucrarea acestuia, **Fenomenologia spiritului**. În lucrarea **Povestiri despre om**, Noica își prezintă propriile interpretări cu privire la **Fenomenologia spiritului**. Această povestire a pășaniilor conștiinței avea să devină o parte din spiritul propriei povestiri.⁶ Însă dacă, așa cum ne sugerează Noica, “filosofia este afacerea filosofilor”, atunci putem spune că “cearta și împăcarea filosofilor” reprezintă pe un anumit plan posibilitatea de mișcare a gândirii filosofice. Aceasta pentru că doar filosoful este cel care va vorbi despre filosofie, despre unii care se numesc filosofi, și va căuta să vorbească întru filosofie și să-i înțeleagă pe filosofi din interiorul propriului lor discurs. Aceasta va fi și perspectiva adoptată de Noica în **Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>**.

S-a spus, și nu fără îndreptățire, că filosofia modernă este centrată pe monismul subiectului. Primatul ființei, propriu filosofiei antice grecești, a fost înlocuit începând cu Augustin, Descartes, Kant, Husserl, ca să dăm câteva nume privilegiate cu o cercetare a *cogito*-ului. Contemplația critică a lăsat locul cunoașterii și acțiunii umane, ca modalitate de realizare a sensului. Sublimarea subiectivității în ideea unui spirit general a produs o diferențiere chiar în interiorul acestuia, între pura idealitate abstractă a acestuia și realitatea vieții.

Filosofia teoretică antică, introducând distincția între ființă și ființare, orientase gândirea către contemplarea esenței (ideile platonice degradând realitatea sensibilă până la condiția de aparență, umbră). Modernitatea occidentală, căutând recuperarea valorii experienței sensibile, a pus în evidență rolul constitutiv al subiectivității omului în construirea sensului și semnificațiile acesteia. Subiectivitatea omului este ceva care, prin cunoaștere și acțiune, poate întemeia posibilitatea cunoașterii valabile a obiectului său. Fie că s-a numit “Rațiune”, “Spirit”, “Conștiință general-umană” etc., acest proces de metafizicizare a subiectivității avea să genereze posibilitatea ivirii unei alte diferențe: cea dintre spirit și viață, dintre rațiune și istorie, dintre transcendental și experiența trăită. Transcendența ființei antice este înlocuită cu transcendentul filosofiei moderne. Acest gen de filosofare a produs o nouă scindare la nivelul gândirii, între filosofia spiritului și filosofia vieții. Unitatea sensului a căzut în diferența neliniștitoare. Dar, din această experiență a scindării sensului, conștiința filosofică a înțeles că unitatea gândirii trebuie refăcută, pe planul unității dintre spirit și viață, sub forma unei filosofii care să integreze diferența antică dintre ființă și ființare. Stă în mecanismul gândirii filosofice să-și provoace

⁶ Constantin Noica – *Povestiri despre om*, Editura Cartea Românească, 1980

diferențe, pe care, după ce le cercetează în separarea sau în reducerea lor, să caute în ultimă instanță să le unifice. Această problematizare continuă stă în modalitatea sensului de a se păstra în orizontul deschiderii sale.

Noica face observația că în filosofia contemporană se manifestă “o tendință de a regăsi peste tot, în știință, în experiență, în realitate, însuși spiritul”⁷. Astfel, se crede că sensul nu ar fi decât unul – spiritul. Rolul filosofiei este să dezvăluie sensul spiritual aflat în actele subiectivității, pentru a face prezentă unitatea de sens a acesteia. “Rațiunea pură”, “Egoul transcendentă”, “Spiritul lumii”, “Spiritul istoriei”, fac parte dintr-un vocabular al filosofiei care a izolat sensul de semnificațiile experienței vieții. Dar, așa cum se spune, o asemenea conștiință filosofică trebuie trezită la realitate. În această deschidere gândește Noica sfârșitul în exces al filosofiei spiritului. Filosofia ființei îndepărtase sensul pe planul unei realități metafizice. Filosofia spiritului ajunge să interpreteze sensul în zona unei dualități spirituale, pe care ea însăși și-o constituie. Din aceasta putem înțelege că stă în felul de a fi al conștiinței de a-și proiecta un orizont de sens, pentru a-și regăsi dorința metafizică de contemplație. Dar ne putem întreba: oare sensul cunoașterii și acțiunii nu este acela al căutării unei zone a existenței noastre, în care să ne bucurăm de liniștea comprehensivă a contemplării “totului”? Și nu s-ar putea să nu fie așa, atâta timp cât filosofii din diferite timpuri și culturi au sfârșit prin a propune o finalitate a contemplației metafizice. Contemplația și acțiunea (cunoașterea) expun într-un fel destinul filosofiei.

Noica sesizează o situație antinomică a instabilității spiritului: când cunoaște, vrea să se contemple; când contemple, tinde să recadă în cunoaștere.⁸ Ajungând în sublimul spiritual, conștiința se vede îndepărtată de fluxul vieții. Orientându-se către acțiune și cunoaștere, are revelația degradării sublimului. Și atunci? Această chestiune l-a neliniștit pe Noica, atât pe planul propriei sale bibliografii, cât și pe cel al conștiinței sale. Putem spune că aceasta este drama filosofului și a filosofiei. Noica s-a abținut de la “acțiunea istorică”, însă istoria l-a implicat în chip negativ. Acestei negativități a unei istorii nefilosofice, i-a opus propria sa existență filosofică. Și poate în sinea ei, conștiința lui se bucură discret, știind că tocmai negativitatea timpului face posibilă filosofarea asupra lui – și înfrângerea lui, prin construirea unui sens care să-l depășească.

Însă, dacă o existență individuală se poate mântui prin cultură și filosofie, trebuie spus că istoria și comunitatea nu-și pot înțelege rostul decât printr-o continuă îndepărtare de sens. Este rostul filosofului și al filosofiei să păstreze vigilența conștiinței, față de prezența sensului și a nonsensului. Filosoful o face prin modul său de a fi ca existență singulară și singuratică, iar filosofia sa rămâne mărturisirea sa, ca mesaj posibil pentru ceilalți. Noica a ales singurătatea și lumea s-a deschis spre el. Căci, așa cum el însuși o spune, ce trebuie să facă oare conștiința, dacă nu să devină astfel încât toate lucrurile să devină ferestre deschise către ea? Căci aceasta este prezența ființei, o deschidere a lucrurilor către conștiința omului. Noica avea să ne spună despre o altfel de conștiință, care deși însingurată, face să se deschidă către ea sensurile ascunse, îndepărtate, și astfel izolarea ei în lumea istorică devine o

⁷ Constantin Noica – *Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>*, Editura Moldova, pag. 305

⁸ Constantin Noica – *Ibidem*, pag. 319

împărtășire prezentă a ființei. Astfel, cu ființa nu începi, cu ființa sfârșești. Fiecare individ, atunci când își anticipează sensul existenței sale, va înțelege că în final va trebui să-și justifice prezența sa (ființa), în raport cu existența sa.

Filosofia, înțeleasă din interiorul a ceea ce ea poate fi, este calea întregirii de sine a omului, în final devenind prezența de sine a împlinirii propriului sine. Noica înțelege astfel că întâlnirea ființei este expresia amplitudinii spirituale a omului. La Noica, ființa se spune în acel sens exprimat de tendința spre sine însuși a omului, spre acea "ipseitate", ca rezultat al deschiderii spre ființa lumii întru ființa proprie. Acea veșnică temă a contactului cu ființa, argumentează Noica în **Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>**, poate fi gândită din interiorul vieții spiritului, care, în istoria filosofiei, "culminează poate tocmai în plenitudinea spirituală a subiectului"⁹.

Noica descrie etapele fenomenologiei conștiinței cunoscătoare de-a lungul istoriei filosofiei, pentru realizarea acestui sens. Acest lucru este posibil printr-o reducere existențială întreprinsă de Noica în istoria filosofiei, din care să elibereze subiectul, în "orizontul căruia ființa să capete sens"¹⁰. Mai întâi, conștiința cunoscătoare trebuie să elibereze subiectul de primatul obiectului și să desprindă astfel propriile sale structuri în raport cu acesta. În al doilea rând, conștiința cunoscătoare devine critică față de formele instituite ale intelectului, spre exemplu temele metafizicii, pentru ca în final să recunoască primatul îmbogățit al subiectului. Abia de aici se poate determina posibilitatea ca problema ființei să se deschidă ca sens. În consecință, spune Noica, "atâta vreme cât o filosofie nu e una a subiectului, ea ne apare că nu poate fi și una a realului"¹¹.

Substanțialismul metafizic și obiectivismul științei duc în final la o imobilitate a sensului, care face ca spiritul subiectiv să intre într-o stare de pură contemplație, ceea ce-i diminuează capacitatea de trăire, de viață. Distincția dintre spirit și viață a dus la o căutare a spiritului vieții, ajungându-se la o izolare a spiritului de realitatea posibilității sensului care-l justificase. Noica crede că timpul actual trebuie să caute viața spiritului, iar întrebarea prioritară a filosofiei nu se mai reduce la ce este adevărul, ci cum e posibilă viața spiritului. Întrebarea tradițională a filosofiei cu privire la adevăr determină după părerea mea anumite blocaje ale gândirii filosofice. C. Noica a sesizat din plin acest lucru.

Pe de o parte, dacă te întrebi ce este adevărul, presupui că există un adevăr care este anterior punerii întrebării. Totodată, se presupune că există adevărul undeva, ca fiind dat, spre exemplu ființa, iar conștiința poate să-l contemple. Poți spune: adevărul este ființa, iar conștiința adevărului este contemplarea acestei ființe. Pe de altă parte, întrebarea cu privire la adevăr presupune că există ceva care nu este adevăr. Este aici prezentă distincția dintre aparență și esență, dintre *doxa* și *epistemé*. Deci întrebarea cu privire la ce este adevărul presupune deja că ceva nu este adevărul. Ceva se știe despre adevăr doar în sens negativ. Ceea ce se poate sesiza în această punere de problemă a adevărului, este că gândirea se întoarce în urmă, deci nu

⁹ Constantin Noica – *Ibidem*, pag. 305

¹⁰ Constantin Noica – *Ibidem*, pag. 305

¹¹ Constantin Noica – *Ibidem*, pag. 306

înaintează, și va sfârși într-o fixație metafizică, ca o zonă saturată a misterului, la care conștiința revine mereu pentru a-și satisface dorința de semnificare.

Filosofia metafizică este teoretică, deci contemplativă. Întrebarea “cum e cu puțință viața spiritului?” deschide mișcarea gândirii către înainte. Noica vede în această procedură transcendentă a gândirii posibilitatea ei de a se elibera de fixația metafizică a sensului, prin afirmarea în final a subiectivității, ca posibilitate de realizare a ei însăși, prin punerea în mișcare a lumii încremenite a sensului din metafizica contemplativă a ființei. Gândirea nu se va mai întoarce înapoi, și nici nu va rămâne fixată dezolant într-o imanență a lumii. Ea se va proiecta înainte și se desfășoară în interiorul propriului ei proiect.

Actul transcenderii, al autodepășirii, nu se va împlini înspre o ființă metafizică dată anterior, aflată la o distanță de subiect. Mișcarea gândirii nu va fi spre o realitate care îl transcende pe acesta, până la a-l face o simplă umbră a ei. Trezirea subiectului se va repercuta asupra conștiinței ca o revelare a capacității sale semnificatoare, pentru o depășire în orizontul propriei libertăți, a propriilor ei semnificații. Ca activitate subiectivă, conștiința se descoperă pe sine ca posibilitate de transcendere, și astfel devine nesfârșită libertate a conștiinței sensului, deci devine spirit. Însă, așa cum vom avea posibilitatea să vedem, această mișcare a gândirii nu este una liniară, nici una înapoi, și nici una înainte. Este o mișcare în cerc, prin care gândirea își anticipează drumul ca o posibilitate a unui nou început. Cel puțin astfel, gândirea nu devine aporetică și posibil nici tautologică. Noica va căuta să iasă din această închidere a sensului, printr-o gândire dialectică, deschisă într-un orizont hermeneutic al sensului.

În ***Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>***, Noica urmărește răspunsul la două întrebări. Prima, “cum este posibil să cunoști ce nu cunoști?”, este căutarea depășirii posibilului caracter tautologic al gândirii. În acest caz, conștiința, am putea spune, se contemplă doar pe sine, orice mișcare a gândirii în afară fiind lipsită de sens. Aceasta ar duce la subiectivism și solipsism, ca o consecință a scepticismului. Sau, pe de altă parte, subiectul renunță la sine, postulând o realitate dată (“gata-făcutul”, cum spune Noica). Această atitudine are drept consecință lenevia spiritului și reluarea demersului conștiinței, în dorința ei de a primi de la cineva sensurile gata făcute. Găsești aici fatalism, supunere, inerție, lenevie, numai activitate subiectivă. Noica va deplânge această stare a spiritului și, parcă urmându-l pe profesorul său Nae Ionescu, va îndruma la amplificarea trăirii subiective și a înțelegerii personale, pentru a scoate conștiința prezentă în spațiul nostru cultural din inerția naturalo-colectivistă, predispusă spre o prea nejustificată lene contemplativă.

Cea de-a doua întrebare urmată în ***Schiță pentru istoria lui <Cum e cu puțință ceva nou>*** se referă la “cum e cu puțință ceva nou”. Întrebarea este kantiană și reactualizează modernitatea. Răspunsul ei mișcă gândirea către un alt orizont de sens. Îndeamnă la dinamism și activitate spirituală. Este scoaterea din tautologie. Însă rațiunea kantiană avea să sfârșească în aporeticul antinomic. Noica va gândi propria sa soluție a antinomiei, prin ideea contradicției unilaterale, ca o posibilitate de relaxare a antinomicului și de evitare a unei dialectici, ca relație ce ignoră elementele. Adresată filosofului, întrebarea exprimă acea teamă de a nu repeta ce au spus alții și de a nu

descoperi ulterior iluzia unicității și noului. Filosoful urmărește să-și definitiveze gândirea, spre a evita o afiliere repetitivă sau o reluare epigonică.

Afli mereu aceeași întrebare: este ceva nou în gândirea cutărui filosof? Chiar un simplu interpret poate fi întrebat: ce ai adus nou în interpretarea ta? Întrebarea este modernistă și are în vedere o anume utopie a noutății, printr-o credință că are valoare doar ceea ce poate fi justificat ca nou. În filosofie, problema căutării noului nu se poate pune la fel ca în știință. În cadrul conștiinței filosofice, noul înseamnă posibilitatea continuă a constituirii sensului, într-un orizont al înțelegerii dinamice și permanente în același timp. Oricum, filosoful care e prins de filosofia sa nu va putea scăpa tentației de a considera că rezultatul final al gândirii sale împlinește însăși ființa filosofiei. La fel, Constantin Noica va închide gândirea filosofică în conceptul devenirii întru ființă. Însă, dacă și conștiința ajunge fie să trăiască ca înțelegere, fie să-și constituie subiectiv prezența sensului, ca modul ei de a fi, ca stare ontologică, atunci se poate spune că într-un fel orice conștiință filosofică va sfârși prin a face din filosofia sa conștientă însăși împlinirea filosofiei. Dar de la a spune “aceasta este filosofia mea”, până la a spune că “filosofia mea nu poate fi decât însăși filosofia”, există un prag diferențial mic, dar decisiv pentru devenirea filosofiei întru filosofie.

Noica, vizând în istoria filosofiei răspunsul la întrebarea “cum a fost cu puțină ceva nou?”, va constata că, pe parcursul desfășurării ei, întrebarea va deveni “cum e posibil ceva nou?”. Această transformare este o trecere a gândirii sale la produsul său, la actul său, care dezvăluie viața spiritului. În cercetarea spiritului vieții, conștiința descoperă viața spiritului, existența sa în act. Aici Noica merge mai departe decât Kant.

În raport cu acest rezultat, misiunea filosofiei nu este de a spori cunoștințele, nici de a crea argumente care să îngăduie sporirea lor metodică, ci de a reprezenta luarea de cunoștință a spiritului în act.¹² Prin aceasta, filosofia devine o reprezentare a actualității, ca o meditație asupra lumii metafizice, ideale etc. Dar filosofia apare ca “posterioră” actului. Prin filosofare, se revine la actualul vieții; însă filosofia urmează filosofării, ca o împlinire care vine după aceasta. Deci, nu plecăm de la o filosofie, ci generăm o filosofie. În acest înțeles, gândirea filosofică nu se îndreaptă către o lume de dincolo, nu este metafizică, ci se îndreaptă către această lume, singura de altfel, căutând o dezvoltare a sensului, așa cum este făcut posibil în existența actuală. Ceea ce este considerat firesc, “de la sine”, în lumea actuală, devine obiect de cugetare și problematizare. Uimirea platoniciană este sursa filosofării. Toată lumea pare a ști, a avea certitudini cu privire la ființă, adevăr, bine etc. Numai filosoful, care pare a le ști pe toate, își spune că nu știe nimic și vrea să caute. Revenim mereu la Socrate. Astăzi pot spune că Socrate este mai actual decât oricând. A te întreba cum e posibil ca oamenii să se înțeleagă între ei, deși pare că ei se înțeleg, aduce în atenție scopul filosofiilor actuale.

Filosofia nu poate oferi evadarea într-o altă lume, pentru că altă lume nu există. Rostul lumii metafizice era un mod de a semnifica lumea aparentei. Chiar dacă ar exista o lume de dincolo, ne spune Noica, atunci filosofia nu ar face decât să facă din această lume un contemporan prezent al lumii tale. Cu

¹² Constantin Noica – *Ibidem*, pag. 315

faptul că filosofia nu poate fi o evadare din lume putem fi de acord. Noica întoarce gândul lui Nae Ionescu îndărăt.

Filosofia nu este o știință a ființei, deci metafizică, ci este știința cu privire la cum este cu putință să fie ceea ce este. Este clară intenția lui C. Noica de depășire a metafizicii, prin căutarea sensului de ființă, pe care aceasta l-a rătăcit în istoria ei. Astfel, viitorul filosofiei este ființa. Pentru filosofii care pleacă de la ființă, gândirea este fixată într-un precedent (cauză, principiu), pe care caută să-l justifice pe planul ființării. O astfel de căutare a sensului transformă trecutul în viitor și viitorul în trecut. Actualitatea este sacrificată. Înțeles ca posibilitate a ființei, viitorul filosofiei este dat în proiectul valorizării ființei, spre care se îndreaptă conștiința, și nu de la care pleacă. Mereu va fi pentru conștiința omului o noutate înțelegerea posibilității sale de a fi.

În interpretarea lui Noica istoria filosofiei apare ca fiind expresia tensiunii pe care o trăiește spiritul uman “între pornirea de a ieși din sine, spre a se fixa și cea de a se abandona sieși, spre a se pierde în devenire”¹³. Constantin Noica va gândi că eliberarea spiritului de tensiunea scindării între contemplație și cunoaștere pe alt plan, înțeleasă ca expresie a opoziției dintre viață și moarte, poate fi depășită într-o filosofie care să considere viața spiritului din perspectiva morții sale. Cu acest gând își încheie Noica lucrarea **Schiță pentru istoria lui <Cum e cu putință ceva nou>**, care propune conturul unei filosofii ca o deschidere a spiritului spre viață, a sensului spre lumea trăită a semnificațiilor sale. Regăsirea unei autentice filosofii a subiectului va fi condiția de posibilitate a înțelegerii sensului ființei.

¹³ Constantin Noica – *Ibidem*, pag. 320

DE LA TEORIA CREȘTERII LA CEA A CRIZEI ECONOMICE

ALEXANDRU BĂIȘANU

Majoritatea economiștilor și politicienilor consideră creșterea economică drept principala lor preocupare, de a cărei rezolvare depinde și înlăturarea altor probleme economice și sociale: sărăcie, șomaj, discriminare etc. Problema creșterii economice este tot mai stringentă pentru majoritatea omenirii aflată la niveluri scăzute de dezvoltare economică.

Într-adevăr, "de modul cum se soluționează aceasta, depinde luarea deciziei în favoarea revoluției sau evoluției, socialismului sau capitalismului, democrației sau dictaturii și, în ultimă instanță, a păcii sau războiului"¹.

Creșterea economică este tratată de radicali în mod diferențiat, în funcție de nivelul dezvoltării economice a țării respective. Astfel, pentru o țară ca SUA, - susțin radicalii de influență keynesiană - cauza unui ritm mai scăzut de creștere economică o reprezintă scăderea nivelului cererii de bunuri, ceea ce duce la o folosire incompletă a forței de muncă și a capacităților de producție. Reciproc, o cerere sporită duce la o folosire completă a forței de muncă și la o creștere economică fapt care, la rândul-i, stimulează creșterea cererii, concluzia fiind că un posibil avânt al creșterii duce la o sporire a folosirii forței de muncă. Pentru țările subdezvoltate, însă, cauza șomajului este lipsa capacităților de producție (investiții).

Recunoaștem în această explicație o critică la adresa legii Say (cererea globală egalizează întotdeauna oferta globală, la orice nivel al cererii și în condițiile folosirii complete a forței de muncă) și o acceptare a unor principii ale teoriei (post)-keynesiene.

Am redat poziția lui H.J. Sherman din 1966, pentru a arăta evoluția sa spre radicalism, în tratarea acestei probleme, în ediția din 1978 a lucrării lui Hunt și Sherman, aportul acestuia din urmă nu se rezumă numai la a evidenția punctul de vedere (post) keynesist, el fiind de acord cu concluziile radicale ale lui Hunt.

Abordarea problemei creșterii economice nu poate fi separată de cea a ciclurilor economice. Simpla tratare a acestora îi opune pe radicali adepților legii lui Say și-i apropie de ideea marxistă a imposibilității creșterii economice continue (fără cicluri) în condițiile capitalismului, idee preluată și de Keynes.

Radicalii pretind chiar a formula o nouă teorie despre ciclurile economice. Vom exemplifica cu poziția susținută de Hunt și Sherman: "Deși teoriile liberale ale subconsumului și cele conservatoare ale suprainvestirii păr a fi opuse, punctul de vedere radical le consideră ca un fiind două aspecte ale unui proces mai general... Teoria conform căreia depresiunea este cauzată atât de cererea limitată (subconsum) cât și de costurile ridicate (suprainvestiții) este radicală

¹ Howard J. Sherman, *Elementary Aggregate Economics*, New York, 1966, p. 1.

deoarece arată că ciclurile de expansiune și depresiune sunt inevitabile în capitalism, în prezent, majoritatea economiștilor tradiționali sunt de acord cu radicalii că ciclurile...sunt inerente în capitalism. Ei au trecut în linia a doua a apărării /susținând că/ depresiunile pot fi prevenite prin politicile monetare și fiscale ale guvernului SUA².

Autorii precizează - într-o notă de subsol - că punctul de vedere radical a fost formulat pentru prima oară de către Marx. Dintre economiștii contemporani, cu contribuții la teoria ciclurilor, sunt citați: P.M. Sweezy (1958) și M. Kalecki (1968). De asemenea, se precizează că unii radicali contemporani nu sunt de acord cu interpretarea dată lui Marx, făcută de cei doi autori.

În ceea ce privește teoria creșterii economice, radicalii au receptat o bună parte din teoria marxistă, via post-keynesism, respingând din aceasta cadrul instituțional capitalist care o face inoperantă în practică. Într-adevăr, principiile de bază ale mecanismului economic keynesist au valoare, în sensul că sesizează corelații ce au loc sau pot avea loc (ca urmare a dirijismului) în economia capitalistă.

Criza din 1974-1975, cea mai severă criză economică după anii 30, a fost analizată de economiștii oficiali și de radicali. Astfel, raportul din 1975 al Consiliului Consilierilor Economici ai președintelui (SUA) a recunoscut realitățile evidente ale anului anterior: creșterea ratei șomajului, scăderea salariilor reale, stagnarea consumului și cea mai mare inflație din timp de pace. Cauza acestor realități este atribuită "unei serii de macropolitici greșite, timp de decenii, care în conjunctură cu problemele prețului alimentelor și petrolului, n-au lăsat decidenților politici altă alegere rezonabilă decât precipitarea unei serioase recesiuni.

Cu alte cuvinte, cu o politică mai bine gândită și cu ceva noroc, s-ar fi putut evita diminuarea severă a activității economice³, în contrast cu aceste explicații oficiale, radicalii "argumentează că actuala criza economică este de natură sistemică și că macropoliticele deceniului trecut au fost raționale și probabil inevitabile date fiind obiectivele politico-economice și restricțiile puse în fața macropoliticii autorităților"⁴, în continuarea acestui contra-raport, se face o analiză istorică, bazată pe analiza ciclurilor profiturilor, salariilor și productivității muncii, evidențierea tendințelor din capitalismul mondial, a luptei pentru hegemonie a SUA. Se fundamentează o adevărată "teorie a crizei", plecând de la rezultatele obținute de Marx în acest domeniu, argumentându-le cu datele empirice furnizate de evoluția economiei americane contemporane.

Reținem concluzia ce rezultă din întreaga argumentație radicală: "Este mai important ca oricând acum, ca balanța politică să fie schimbată, iar puterea corporațiilor distrusă. Oamenii muncii și aliații lor trebuie să apere interesele majorității poporului american, împotriva intereselor fundamental antagoniste ale corporațiilor și superbogaților care le posedă și le controlează"⁵.

Deși pare o simplă declarație retorică de intenții, totuși sunt avute în vedere unele măsuri concrete cum ar fi planificarea macroeconomică care,

² *Idem*, p. 423.

³ James R. Crotty & Leonard A. Rapping, The 1975 Raport of the President's Council Economic Advisers: Radical Critique, in AER 5/1975, p.791.

⁴ *Idem*, -p. 810

⁵ R. B. Garson, *op.cit.*, pp. 219-220.

chiar în cadrul capitalismului, își poate demonstra (pentru început) virtuțile, dacă va fi opera și va reprezenta interesele întregii populații.

Problema planificării se constituie ca un corolar al teoriei crizei. Tendințele actuale din economia capitalistă spre o coordonare la nivel central a activităților economice sunt tot mai evidente. Vom reda o sinteză a gândirii radicale pe tema planificării, în formularea economistului R.B. Garson: "Planificare este concluzia logică a dezvoltării capitaliste. Căutarea profiturilor a epuizat posibilitățile "pieței libere", iar acum sistemul de profit trebuie protejat prin legi, printr-o mașinărie birocratică cu greutate juridică. Deși există dezbateri considerabile în privința a cât de aproape suntem, într-adevăr, de economia controlată și planificată formal, radicalii cred că aceasta va fi următorul mare pas în dezvoltarea capitalistă. Deși acțiunile oricărei firme date sunt "planificate" rațional, sau calculate cu profitul în minte, acțiunile tuturor firmelor luate împreună produc dezordinea macroeconomică și socială.... Controlul național al întregii forțe de muncă, al producției totale și a investițiilor alternative lipsește"⁶. Ca alternativă la această planificare capitalistă radicalii propun o "planificare rațională /care/ are obiectiv crearea unei societăți umane, nu profituri planificarea trebuie să fie descentralizată și democratică"⁷.

Nu se precizează clar până la ce nivel să se coboare descentralizarea, și, în acest caz, radicalii -din pornirile lor libertariene și egalitariene - pot fie să nu realizeze societatea propusă, fie - în cazul în care ar accede la aceasta - să o facă neviabilă. A nu găsi "optimul" în ecuația centralizare-descentralizare, înseamnă a frâna dezvoltarea economico-socială, fapt demonstrat de totalitarism și monopolism.

Privită în ansamblul ei, gândirea economică radicală în problema crizelor economice își are rădăcinile în opera lui Marx referitoare la cauzele instabilității economiei capitaliste. Aceste cauze au fost analizate și detaliate în lucrarea lui Paul Sweezy, "The Theory of Capitalist Development" (1942) și într-un articol comun al lui Gintis și Bowles⁸.

Redau în cele ce urmează, în formularea lui Gintis, aprecierea sintetică a aportului radicalilor la "teoria crizei": "Dacă aceste analize ale crizei bazate pe "urmărirea profitului" sunt corecte (și noi credem că sunt) implicațiile politice devin evidente. Acordul corporat-liberal între capital și muncă ce guvernează relațiile de clasă în Statele Unite după al doilea război mondial, foarte favorabile profiturilor și creșterii într-o eră a resurselor ieftine și a dominării americane virtual necontestate în sistemul economic internațional, lovește acum în sistemul capitalist. Resurrecția conservatorismului în Statele Unite este o indicație despre această nouă situație, iar presiunea pe care o va exercita asupra securității economice a clasei muncitoare va precipita probabil o revigorare a alternativelor socialiste în America deceniului următor. Este sarcina economiștilor socialiști americani de a ajuta la construcția alternativelor economice care să fie eficiente, democratice, participative și capabile să propulseze din nou Statele Unite în fruntea progresului economic".

⁶ *Idem*, p. 224.

⁷ H. Gintis, S. Bowles, The Problem with Human Capital Theory: A Marxian Critique, AER 65/1975.

⁸ H. Gintis, *The Reemergence of Marxian Economics in America*, în: The Left Academy: Marxist Scholarship in American Compuses, Ed. Bertel Olman and Edward Kenoff, New York, Mc Grav Hill, 1982, p. 74.

Putem observa cu ușurință influența marxismului dogmatic, respectiv a iluziei voluntariste conform căreia schimbarea socială poate fi rezultatul unor demersuri teoretico-morale.

Crizele de subconsum apar datorită faptului că puterea de cumpărare a consumatorului este redusă în comparație cu capacitatea investițională a industriei (adică ponderea profiturilor este mai mare în comparație cu ponderea salariilor și veniturilor din muncă (wages and salaries), ceea ce duce la o cerere insuficientă de bunuri și servicii. Aceasta duce la o criză de realizare pentru comercianți (business): producerea și extragerea plusvalorii are loc în ritm rapid, dar profiturile nu pot fi realizate deoarece bunurile nu pot fi vândute.

Această teorie a subconsumului și realizării este apropiată de teoria lui Keynes (deși acesta accentua insuficiența investițiilor și nu cererea consumatorului și se află în centrul celei mai importante contribuții la teoria economică realizată de lucrarea lui P.M. Sweezy: *Monopoly Capital* (1966)⁹. Creșterea imensă a cheltuielilor militare și a celor cu caracter social după al doilea război mondial (un aspect important în teoria lui Baran și Sweezy) elimină în mod virtual posibilitatea apariției crizei realizării.

O a doua teorie marxistă importantă despre criză este legată de așa-numită rată descrescândă a profitului (Sweezy: Teoria dezvoltării capitaliste). Conform acestei teorii expusă de H. Gintis, acumularea capitalului sporește raportul dintre capital și muncă (în terminologia marxistă clasică "compoziția organică a capitalului") reducând astfel cantitatea de plusvaloare pe unitatea de capital, ducând la o scădere a ratei profitului. Aceasta generează falimente, șomaj și creștere economică scăzută. Teoria lui Baran și Sweezy a fost aplicată la situația actuală a economiei americane (Richard P. Wolf, "Marxian Crisis Theory: Structure and implications" *RRPE*, nr. 10/1978) și este relevantă în explicarea eșecurilor firmelor Chrysler și Lockheed. Dar în general - afirmă H. Gintis în continuare - marxiștii americani au analizat cu atenție teoria matematică pe care se bazează predicția scăderii ratei profitului, și au ajuns la concluzia că nu există o astfel de tendință. În abordarea evoluției istorice a ratei profitului radicalii contestă legea formulată de Marx, considerând-o ca valabilă numai în perioada capitalismului premonopolist. Redând ideile lui Howard Sherman expuse în cartea "Radical Political Economy", 1972, Thomas A. Klein (care nu este radical) /descrie/ astfel concepția marxistă tradițională: "Perspectiva istorică a lui Marx a văzut totuși efectele concurenței dintre firme în creșterea graduală a profiturilor pe seama muncii mai degrabă decât ca o recompensă din partea consumatorilor. Pe măsură ce mecanizarea și sistemul de fabrică reduce proporția veniturilor directe din muncă, acest potențial este redus și profiturile vor tinde inevitabil spre zero. Prin urmare, capitalismul se va autodistrage"¹⁰.

În consens cu concepția lui Gintis este și concluzia formulată de Baran și Sweezy în "Monopoly Capital", în care ei constată o tendință de creștere atât absolută cât și relativă a surplusului și că acesta, în principiu, poate fi consumat, investit sau irosit, ei subliniind existența celei de a treia direcții

⁹ Această revizuire a teoriei marxiste despre dezvoltare este într-o formă sau alta - acceptată de majoritatea radicalilor moderni (cf. B.B. Garson, *Economic Issues Today*, New York, 1978, p. 18).

¹⁰ Thomas A. Klein, *Radical Economics*, în: *Social Costs and Benefits of Business*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1977, p.26.

(impozite pe vânzare, cheltuieli cu publicitatea, cheltuieli neproductive, în special cheltuieli civile și militare guvernamentale). Astfel, ei văd posibilitatea continuării dezvoltării capitaliste concomitent, însă, cu o agravare a contradicțiilor sale interne.

Problema este extrem de controversată. Unii economiști au demonstrat-o matematic, alții continuă să apere teoria tradițională. Studiul lui Thomas Weiskopf "Marxian Crisis Theory and the Rate of Profit in the Post-war U.S. Economy" (Cambridge Journal of Economics; dec. 1979), încearcă să demonstreze pe bază de date statistice că acest mecanism nu este valabil în contextul actualei crize din SUA.

Una din direcțiile actuale ale cercetării o reprezintă extensia tratării lui Baran și Sweezy, realizată de Edward Wolf de la Universitatea New York. Wolf documentează cu detalii statistice riguroase măsura în care a existat o creștere în timp a unei producții iraționale și a risipei economice în economia SUA, ducând la o pondere mai mică a producției totale destinată creșterii economice și progresului tehnic.

Rapiditatea apariției crizei în SUA la sfârșitul anilor '60, face, totuși, improbabil faptul că această creștere a "muncii neproductive", ușor sesizabilă în decurs de decenii, ar putea prin ea însăși să explice actualul impas economic. Un factor mai plauzibil, propus pentru prima dată în analiza cazului Marii Britanii, de A. Glyn și B. Sutcliffe (Capitalism in Crisis, New York, 1972), sugerează că "presiunea asupra profitului" rezultă din salariile mari, obținute în urma luptelor sindicale, reducând profiturile într-o asemenea măsură încât apar șomajul și creșterea lentă. Această teorie a fost sprijinită - în cazul SUA - de Thomas Weiskopf¹¹, printr-o analiză teoretică și statistică foarte sofisticată.

O atitudine similară o au economiștii Roy Boddy și James Crotty¹² și J. Crotty și Leonard Raping¹³. Revista economică lunară "Dollars and Cents", una din cele mai bune surse radicale de informație economică generală, prezintă în general o analiză a crizei, compatibilă cu pozițiile de mai sus.

H. Gintis își autoapreciază poziția sa în această dispută afirmând că, împreună cu S. Bowles¹⁴, susține și dezvoltă acest punct de vedere, cu un corectiv important: ponderea tot mai mare de produs național care revine muncitorilor ajunge la aceștia nu prin salariile personale (private wage) ci prin salariile sociale (citizen's wage) sub forma unor servicii sociale sporite, în plus, acești doi autori sugerează că programele sociale au temperat muncitorii în fața amenințării pierderii veniturilor, într-o asemenea măsură încât funcția tradițională a șomajului în disciplinarea forței de muncă este mult slăbită. Această inflație accelerată devine singura metodă de a reduce veniturile muncitorilor și de a restabili rata profitului.

Am reprodus - *in extenso* - această analiză a pozițiilor radicalismului în problema creșterii și a crizelor economice, cu largi implicații asupra gândirii radicale în ansamblul ei, analiză făcută de H. Gintis în 1982.

¹¹ Thomas Weiskopf, *op.cit.*, 1979.

¹² Roy Boddy și James Crotty, *Class Conflict and Macro Policy: The Political Business Cycle*, RRPE, nr. 7/1973.

¹³ J. Crotty și Leonard Raping, *Class Struggle and "macropolicy"*, AER, dec./1975.

¹⁴ H. Gintis, S. Bowles, *The Problem with Human Capital Theory: A. Marxian Critique*, AER 2/1975.

Din sursele citate de acesta rezultă o proliferare a preocupărilor radicalilor americani pentru problemele de mare actualitate ale capitalismului american contemporan și viziunea despre viitorul Americii. Aceasta sugerează că tema radicalismului american va suscita interes și în viitor, radicalismul economic însuși conturându-se tot mai mult ca un important curent de gândire economică.

O altă cauză a creșterii ciclice - care este, de asemenea inerentă, "firească" modului de producție capitalist - o constituie modul de alocare a resurselor, respectiv criteriul fundamental pe baza căruia se face această alocare. Acest criteriu îl constituie obținerea profitului maxim de către capitalist.

Pe linia tradiției vebleniene, critica este îndreptată către sistemul instituțional (incluzând acum instituții ce constituie esența și osatura sistemului capitalist, în primul rând proprietatea privată), sistem care manipulează modalitatea de formare a "preferințelor" în interesul clasei dominante, alocarea fiind ineficientă și antisocială. Urmărirea interesului clasei deținătoare de mijloace de producție se realizează prin stabilirea ierarhiei puterii, având astfel loc o îngemănare a economicului (în care scopul este maximizarea profiturilor) cu politicul (care reprezintă, aici, mijlocul prin care se garantează atingerea scopului).

În consecință, teoriile care susțin un mod sau altul de alocare a resurselor, au o puternică încărcătură politică.

Acest lucru reiese cu claritate comparând teoriile ortodoxe și critica radicală a acestora. "Cel mai puternic argument în favoarea capitalismului se bazează pe teza simplă că piața cunoaște cel mai bine cum să aloce și să folosească resursele rare de capital"¹⁵, în timp ce criticii capitalismului (economiiști radicali) susțin contrariul. "Principala cauză că libertatea de a încheia contracte n-a fost niciodată așa de liberă cum se susține este că vânzătorii și cumpărătorii nu sunt egali în ceea ce privește puterea de negociere. Astfel, condițiile de vânzare vor reflecta pur și simplu puterea sau lipsa ei cu care fiecare din cele două părți vine la piață. Piața este un abator financiar unde cel puternic îl măcelărește pe cel slab"¹⁶.

BIBLIOGRAFIE:

1. Howard J. Sherman, *Elementary Aggregate Economics*, New York, 1966.
2. James R. Crotty & Leonard A. Rapping, The 1975 Raport of the President's Council Economic Advisers: Radical Critique, in AER 5/1975.
3. H. Gintis, S. Bowles, The Problem with Human Capital Theory: A.Marxian Critique, AER 65/1975.
4. H. Gintis, *The Reemergence of Marxian Economics in America*, în: The Left Academy: Marxist Scholarship in American Compuses, Ed. Bertel Olman and Edward Kenoff, New York, Mc Grav Hill, 1982
5. Thomas A. Klein, *Radical Economics*, în: Social Costs and Benefits of Business, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersay, 1977, p.26.

¹⁵ S. Webley, *The Utilization of Capital*, in Evans M. și Dusten R. (eds.), în "The Case for Capitalism", London, 1967, p. 41.

¹⁶ D. T. Sazelon, *The Paper Economy*, Random House, New York, 1963, p. 52.

6. Roy Boddy și James Crotty, *Class Conflict and Macro Policy: The Political Business Cycle*, RRPE, nr. 7/1973.
7. J. Crotty și Leonard Raping, *Class Struggle and "macropolicy"*, AER, dec./1975.
8. H. Gintis, S.Bowles, *The Problem with Human Capital Theory: A Marxian Critique*, AER 2/1975.
9. S. Webley, *The Utilization of Capital*, in Evans M. și Dusten R. (eds.), în "The Case for Capitalism", London, 1967.
10. D. T. Sazelon, *The Paper Economy*, Random House, New York, 1963.

Antinomia timpului în lumina fizicii contemporane

Bogdan POPOVENIUC

Lumea nu a fost creată în timp, ci cu timp

Augustin

Abstract

The time seems to be so deeply rooted in the human soul that is impossible for us to conceive the Universe hasn't its own time. The Kantian philosophy teaches us that the time is nothing but the form of inner sense, the pure form of sensible intuition. "Time is not something which exists of itself, or which inheres in things as an objective determination, and it does not, therefore, remain when abstraction is made of all subjective conditions of its intuition." It is a necessary representation that underlies all intuitions. The cotemporary physics partially validate this conception but, in the same time, release the reason from the Transcendental Dialectic's impasse to a novel and unbelieved openness.

Dacă pe plan politic secolul XX s-a dovedit fi unul al totalitarismelor în plan cultural el a fost unul al totalitarismului imaginației, care a invadat în întregime până și demersul considerat atât de riguros și exact al științei. În toate ariile și domeniile științifice, noi și neobișnuite scenarii și teorii s-au ivit în special în acele zone ale cercetării științifice greu accesibile experimentării sau observației. De la știința observării și calculării orbitelor planetare cosmologia a devenit astăzi un laborator de experimentare conceptuală. Din acest laborator s-a ivit o construcție intelectuală care, departe de a opune între ele lumea astrelor și lumea sublunară, Universul veșnic identic sieși și lumea schimbătoare a viului, ne îngăduie să le descoperim afinitatea. Această afinitate indică modalitatea în care se pot aborda, de acum înainte, mulțimea timpilor ce proliferază o dată cu crearea de noi forme de existență. „Folosind anumite legi ale fizicii, se poate ajunge la unele lumi atemporale dacă condițiile pot fi găsite astfel încât pentru ele nu poate fi specificat un parametru operațional de timp. Exemple sunt lumea primordială a radiației pure sau lumea «morții termice».”¹ În ciuda tradiționaliștilor, există azi un curent general în fizică ce susține ideea pertinentei studiului timpului în univers, de la starea primordială la cea finală a atemporalității (definibilă operațional), ce poate fi concepută prin investigații științifice și, eventual, determinată științific. Pentru a putea spera să putem accede comprehensiv la cea fost înainte și după sfârșitul timpului, dacă ar fi să integrăm ideea unui univers formal atemporal în cadrul cunoașteri noastre experiențiale a timpului și existenței trebuie întâi să dăm un sens interfeței timp/atemporal. „Nu contează dacă vorbim de începutul și sfârșitul universului, cu timpul chipurile „înăuntru” și atemporalul în afară sau despre chronon cu

¹ J. T. Fraser, F. C. Haber, G. N. Müller, *The Study of Time*, Springer-Verlag, Berlin, 1972, vol. I, p. 488

timp „în afară” și atemporal „înăuntru”. Obstacolul rămâne încă reconcilierea atemporalului cu temporalul.”²

Aceste deschideri nemaiîntâlnite până acum sunt întâmpinate cu rețineri chiar de către unii fizicieni. „Nu ne putem gândi la o naștere absolută a timpului. Putem vorbi de timpul nașterii noastre, de cel al întemeierii Romei sau de cel al apariției mamiferelor, și chiar de cel al nașterii Universului. Dar problema de a ști «când a început timpul» se sustrage tot mai puternic fizicii, după cum scapă fără îndoială și posibilității limbajului și imaginației noastre. Nu putem gândi originea timpului, ci numai «exploziile entropice» care-l presupun și care creează noi temporalități, fabrică existențe noi, caracterizate de categorii de timp calitativ noi. Timpul «absolut», anterior oricărei existențe și oricărei gândiri, ne plasează în acel liman enigmatic vânat de tradiția filozofică, între timp și eternitate.”³

Toate aceste dificultățile logice ce amestecă asemenea probleme ca începutul și sfârșitul timpului, finitudinea și infinitul timpului, sau continuitatea și atomicitatea timpului, sunt produse de considerarea timpului și atemporalului ca alternative mutual contradictorii. De unde necesitatea revizuirii totale a metodelor prin care întrebăm în legătură cu „posibila” structură a realității, pentru a elimina în primul rând obiceiurile și inerțiile noastre conceptuale, prejudecățile și credințele noastre în ceea ce privește ordinea și dinamica Universului. Este „o precauție utilă, înainte de a aborda domeniul propriu fizicii, de a ne despărți de orice postulat implicit ideii de cunoaștere perceptivă pe de o parte, pe de altă parte de principiile matematice, de a îndepărta în mod egal presuposițiile asupra corespondenței sau asupra antagonismului, între spațiu și timp, de o manieră care poate să adune, fără a ceda prea mult la judecata „particularităților de acord sau de dezacord.”⁴ Pentru orice perspectivă care reduce (sau tinde să reducă) cunoașterea la percepție, așa cum se întâmplă în cazul filosofiei kantiene, lumea care este lumea percepției mele nu are nici început și nici sfârșit, nici măcar nu poate avea istorie.⁵

Încă Augustin spune că nici o teorie a timpului nu prevalează în fața conștiinței pe care o am despre timp. Dar faptul că fundamentez cugetarea despre timp pe propriul suflet o îmi mai permite să o fac științific? El rezolvă problema luând drept garant pe Dumnezeu; postulatul *veracitas dei* exclude posibilitatea ca timpul trăit să fie o iluzie. În același timp, cum nu putem să filozofăm fără a fi măcar parțial fenomenologi, timpul ni se impune ca o un element fundamental al demersului. „În măsura în care, după cum spune

² *Ibidem*, p. 489

³ Iliya Prigogine, Isabelle Stengers, *Între eternitate și timp*, Humanitas, București, 1997, p. 184

⁴ Léon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité*, Paris, Alcan, 1922, p. 493

⁵ Există o interpretare modernă a acestei perspective în termenii teoriei informaționale a timpului. Efron găsește un minim al duratei temporale, arătând că atemporalul survine în formarea duratei perceptuale, cum ar fi limita cea mai de jos a folosinței omului ca ceas. În viziunea reduționistă a minții aceasta înseamnă că dacă cineva susține că funcțiile minții sunt reductibile la procese fizico-chimice, el trebuie să tindă să fie de acord cu interpretarea lui Efron că procesele mentale sunt astfel fundamental măsurabile. Dacă este așa, limita superioară a minții este de asemenea măsurabilă deși nu este o cantitate măsurată: ea este timpul de viață al persoanei. În ambele cazuri porțiunea temporală a evenimentelor este în afara experienței noastre: noi nu putem experimenta nimic în cuprinsul micii perioadei determinate de Efron, nici nu putem experimenta nimic în perioadele care preced nașterea noastră sau urmează morții noastre. v. J. T. Fraser, *lucr. cit*, p. 495

Hegel, nimic nu poate depăși timpul, nici un filosof de astăzi nu poate porni de la altceva decât de la experiența trăită sau de la fenomen în pură fenomenalitate. Este singurul punct de plecare posibil, în sensul că e singurul asigurat și partajabil. Dacă vrem să pornim de la cosmos pentru a gândi timpul, părăsim atitudinea fenomenologică, dar, în același timp, părăsim și reflecția filosofică, vorbind fără nici o garanție de adevăr; spre exemplu, cum punem problema timpului pornind de la evaluarea cantitativă a vârstei lumii?”⁶ Știința modernă a evidențiat „suficient de clar că experiența mundană este bazată pe percepția umană și percepția umană este limitată. Fenomenele la scara cosmică sau fenomenele la scara microfizică a electronului nu sunt în mod normal supuse unei percepții neajutate, deci asemenea fenomene pot fi supuse percepției cu intervenția necesară a ambelor, instrumente sofisticate și teorie. *De aceea se poate foarte bine ca timpul, la scara cosmologică și la scara microfizică, să fie total diferit față de timpul experienței mundane.* Astfel experiența mundană a timpului poate fi foarte bine eliminată ca irelevantă pentru fenomenele de la cele două capete ale scalei.”⁷ Dar disocierea conceptului de timp de cel al universului, în ciuda încercărilor făcute, s-a dovedit imposibilă. Indiferent dacă există o unică origine naturală a timpului cele două concepte stau într-o relație intimă specială unul cu celălalt

Mai mult, izotropia și omogenitatea universului ca întreg exclud posibilitatea mai multor surse sau a uneia locale a radiației de corp negru ceea ce susține ideea unei origini cosmologice a timpului în originea universului însuși. În același timp, dubla ipoteză a omogenității materiei cosmice și a expansiunii sale izotrope după legea lui Hubble impusă de observație, naște „posibilitatea unui «timp cosmic» după termenul consacrat, a cărui măsură este identică în toate timpurile și în toate locurile pentru oricare «observatori» (entitate matematică analogă din punct de vedere fizic în anumite privințe dar natural diferită de timpul absolut al lui Newton).”⁸

Fizica modernă propune scenarii ale posibilelor începuturi ale expansiunii universului vizibil ce încearcă să ilustreze ce s-a întâmplat cu dimensiunea universului din vremuri străvechi. „În unele alternative există un început aparent al timpului, spațiului și al tuturor lucrurilor într-o singularitate. În altele spațiul și timpul au existat dintotdeauna. Există însă și o posibilitate mai subtilă. Să presupunem că natura adevărată a timpului se schimbă pe măsură ce ne apropiem de constanta lui Planck. Problema începutului universului devine strâns unită cu ideea de natură a timpului.”⁹

La fel, expansiunea universului duce la concluzia unei „istorii evolutive a universului însuși și nu numai a obiectelor în univers; de asemenea, trebuie să fie o distanță finită a timpului trecut de când sistemul și-a început expansiunea de la starea cea mai condensată, și dacă este așa aceasta va fi originea naturală a timpului.”¹⁰ Acestei concepții i s-a reproșat că este

⁶ Jean-Louis Vieillard – Baron, *Problema timpului, șapte studii filosofice*, Editura Paideia, Cluj-Napoca, 2000, p. 28

⁷ C. K. Raju, *Time: Towards a Consistent Theory*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994, p. 221

⁸ Jacques Marleau-Ponty, *La cosmologie contemporaine doit-elle intéresser les philosophes?*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, nr. 3, Juill-Sept, 1993, p. 283

⁹ John D. Barrow, *Originea Universului*, Humanitas, București, 1994, p. 102

¹⁰ G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 22

incompletă, deoarece nu poate spune ce este înainte de expansiune? Dar pentru Dirac, de exemplu, aceasta este o falsă problemă. Dacă presupunem că timpul a avut început, „un tablou cosmologic de acest gen duce la presupunerea că a existat un început în timp și că de aceea este lipsit de sens să ne întrebăm ce a fost până atunci.”¹¹

În același timp, noile teorii din geometria cuantică reclamă „o suprafață tridimensională în *spațiu* tetradimensional (și *nu* un spațiu-timp tetradimensional ce se presupune a fi universul real). În consecință, în 1983 Stephen Hawking și James Hartle au propus ideea conform căreia conceptul nostru obișnuit de timp este transcendent în acest cadru de cosmologie cuantică și devine o alta dimensiune în spațiu.”¹² În ipoteza lui S. Hawking timpul din universul timpuriu încetează a mai fi bine definit, și ar fi ca o bucată din suprafața pământului dar cu două dimensiuni în plus. Timpul imaginar „poate sună ca *science fiction*, dar este de fapt un concept matematic bine definit.”¹³ Acest concept de timp imaginar are însă o consecință problematică și anume că determină bidimensionalitatea timpului, care nu poate fi acomodată, deocamdată cu celelalte legile fizicii.¹⁴ La fel, în relativitatea generală timpul este doar o coordonată care caracterizează evenimentele în univers, astfel că el nu are nici o semnificație în afara varietății spațio-temporale. „A întreba ce s-a întâmplat înaintea începutului universului este la fel cu a întreba despre un punct de pe Pământ aflat la 91 grade latitudine nordică; el pur și simplu nu este definit. În loc de a vorbi despre cum a fost creat universul și probabil cum va ajunge la un sfârșit, ar trebui să se spună: Universul este.”¹⁵ Desigur, fizicienii nu cred că timpul devine *realmente spațiu*, această schimbare fiind necesară doar pentru calcule, la sfârșitul lor ei revenind la conceptul uzual de timp unidimensional și spațiu cu trei dimensiuni. E pur și simplu o chestiune de traducere. Ideea timpului imaginar merită totuși reținută, fie și doar din perspectiva strict pragmatică a soluționării problemelor actuale din fizică. Mai ales că, fizicienii contemporani sunt de acord cu faptul că, chiar dacă un asemenea timp nu poate fi imaginat, aceasta nu constituie o dovadă a imposibilității existenței sale.

Această concepție, deschide o perspectivă similară în soluționarea problemei începutului lumii. Prin analogie cu universul hiper-sferic, la fel ca și la acesta un timp „circular” și ciclic, cum este deseori considerat, face lipsită de sens întrebarea începutului lumii, răspunzând afirmativ la ambele teze: este finit, noi nu putem ajunge decât la Big-Bang în regresie, dar nelimitat pentru că el e presupus și înainte chiar dacă nu sub manifestările universului cunoscut de noi.

¹¹ George Teodorescu, *Einstein a avut dreptate? Mișcare, spațiu, timp, relativitate*, Editura Informația tehnică, ASIIT, București, 1995, p. 36

¹² John D. Barrow, *op. cit.*, p. 113

¹³ S. Hawking, *Halley Lectures*, June, 1989

¹⁴ v. argumentația lui J. Dorling, *The Dimensionality of Time*, *American Journal of Physics*, XXXVIII, 1970, pp. 539-540, după care numai într-un timp unidimensional protonii, neutronii, electronii și fotonii pot fi stabili. Pentru timpul imaginar, vezi și Whitrow *op. cit.*, cap. *The dimensionality of time*, pp. 368-370, Dobbs H. A. C. *The dimensions of the sensible present*, în J. T. Fraser, F. C. Haber, G. N. Müller, *The study of time*, ed. cit., vol I, pp. 274-292

¹⁵ S. Hawking, în *300 Years of Gravitation*, S. Hawking și W. Israel (eds.), Cambridge University Press, 1989, p. 651

Există nenumărate reacții la posibilitatea timpului ciclic (deosebit de universul ciclic)¹⁶ „Acestea sunt prostii. Același conținut poate sau nu să reapară – iar aceasta este o problemă diferită. Numai aceasta este implicat în cuvântul *a reapărea*.”¹⁷ La fel, Arthur Pap, care consideră că non-ciclicitatea necesară a naturii timpului este exprimată de enunțul *a priori* adevărat, dar nu analitic „nici un eveniment nu se precede pe el însuși.”¹⁸ Acesta nu este un adevăr logic deoarece termenul *a precede* desemnează o relație temporală pe care o găsim în lumea externă. G. J. Whitrow care consideră că „dacă privim timpul ca relațional și deci aparținând universului, nu are nici un sens să afirmăm că evenimentul universului care a trecut printr-un stadiu particular o dată va fi un eveniment diferit de evenimentul care va trece prin el din nou. [...] mai mult de atât, același argument se va aplica de asemenea evenimentelor inițiale și finale ale unui singur ciclu, pentru că dacă ele ar fi identice nu va fi nici un sens să le privim ca apărând separat. Cu alte cuvinte, nu este nici un timp non-ciclic fundamental la care să se refere, noi nu putem distinge o secvență *circulară* de stări ale universului de una *rectilinie*.”¹⁹

În același timp, teza de sorginte newtoniană a independenței timpului de Univers, reapare sub forme noi. „Sfârșitul lumii ar putea fi gândit cumva. Este posibil ca universul să ajungă la un sfârșit. Dacă este așa, timpul nu va ajunge la un sfârșit, chiar dacă noi nu vom mai fi în stare, sau nu vom mai avea nevoie să măsurăm timpul. În absența unei lumi externe, va fi imposibil să impunem o metrică dată natural timpului: timpul nu va avea proprietăți metrice, ci numai topologice.”²⁰ Aceste interpretări par a confirma faptul că în ciuda intimei asociații cu ordinea universală a lumii, ideea de timp este strâns legată de mintea umană (simțul intern!?), de unde și greutatea de a ne reprezenta o lume în care nu ar exista timp.

La un moment dat problema necesității unei existențe a începutului lumii părea rezolvată. Teorema lui Hawking și Penrose²¹ (1970) stipula că dacă un număr de asumții sunt considerate adevărate: gravitatea este întotdeauna de atracție, călătoria în timp este imposibilă și dacă există suficientă materie și radiație astăzi în univers atunci trebuie să existe măcar o cale prin spațiu și timp pe care liniile de lumină sau particulele masive trebuie să o ia și care nu poate fi extinsă indefinit în trecut, prin urmare universul trebuie să aibă un început.²² Fapt ce a stimulat pe teologi și filosofi ai științei să considere că este o demonstrație a faptului că universul are un început în timp.²³ Dar faptul că aceasta este o teoremă s-a văzut în curând. După 1975, dezvoltarea studiului

¹⁶ v. B. Russell, *Mind*, 10, 296, 1901

¹⁷ M. F. Cleugh, *Time*, Methuen, London, 1937, p. 225

¹⁸ Arthur Pap, *An introduction to the philosophie of science*, Eyre and Spottiswoode, London, 1963, pp. 97-98

¹⁹ G. J. Whitrow, *op. cit.*, p. 40

²⁰ J. R. Lucas, *A Treatise on Time and Space*, London, Methuen & Co Ltd., 1963, pp. 311-312

²¹ S. W. Hawking R. Penrose, *The Singularities of Gravitational Collapse and Cosmology*, *Proceedings of the Royal Society*, A 314, 529, 1970

²² v. John D. Barrow, *Impossibility (The limits of Sciences and the Science of Limits)*, Oxford University Press, NY, 1998, p. 180, John D. Barrow, *The Book of Nothing*, Vintage, London, 2001, cap. *Creation out of nothing in modern cosmology*, pp. 304-307

²³ J. Earman, *Bangs, Crunches, Whimpers, and Shrieks: singularities and acausalities in relativistic spacetime*, Oxford University Press, 1995

particulelor elementare a condus la descoperirea existenței unor noi tipuri de materie, ce ar fi trebuit să se dezvolte în universul timpuriu antigravitațional, fapt ce a dus la căderea asumției sub care era valabilă teorema. Dar, „violarea cerinței ca toate câmpurile materiale să fie gravitațional atractive nu înseamnă că în trecut nu a existat o singularitate, ci numai că noi nu mai putem spune dacă a fost așa sau nu.”²⁴

Modelul standard al universului din cosmologia contemporană implică la începutul acestuia o singularitate. Dar, lucru ciudat, nici acest model, nici fizica în general nu ne permit să-i dăm o descriere: legile fizicii nu se pot aplica unui punct de densitate infinită a materiei și energiei. Și aceasta este una dintre trăsăturile cele mai interesante ale teoriei gravitației a lui Einstein, faptul că prezice ceea ce nu poate prezice. Este un timp în trecut în care asumțiile pe care se bazează teoria gravitației a lui Einstein trebuie să cadă. Singularitatea presupusă de teoria relativității pentru care energia este condensată într-un singur punct, cantitățile observabile devin infinite și prin aceasta lipsite de sens: „relativitatea generală conține în ea însăși semintele propriei distrugerii.”²⁵ La nivelul singularității inițiale, spațiul și timpul devin subiectul incertitudinilor cuantice „care sunt ignorate în teoria lui Einstein când este folosită la examinarea structurii spațiului peste distanțe mai mici decât 10^{-33} cm, intervale de timp mai scurte decât 10^{-43} secunde, sau energii ce depășesc 10^{19} GeV.”²⁶ Consecințele acestei situații sunt totuși îngrijorătoare. „Dacă legile fizicii pot cade la începutul universului, de ce nu ar putea ele să cadă oriunde? În teoria cuantică este un principiu că orice se poate întâmpla dacă nu este absolut interzis. O dată ce se permite ca istorii singulare să facă parte din calea completă, ele pot apare oriunde și predictibilitatea va dispărea complet.”²⁷ Or, singurul mod de a avea o teorie științifică este, ca și în crezul kantian, ca legile fizicii să fie valabile oriunde, inclusiv la începutul universului.

Rezolvarea acestei situații necesită însă o teorie cuantică a gravitației. La fel cum teoria newtoniană nu poate cuprinde fenomenele ce se desfășoară în câmpurile gravitaționale foarte mari sau cu viteze apropiate de viteza luminii, la fel teoria lui Einstein nu cuprinde ceea ce se întâmplă în primele 10^{-43} s ale universului. „Dacă trebuie să ne decidem dacă universul a avut sau nu un început, trebuie să înțelegem cum se comportă gravitația în această perioadă.”²⁸ Regresia în timp, care ne aduce la ce va fi fost Universul în imediata vecinătate a singularității corespunzătoare Big Bang-ului, este paralelă cu scăderea razei acestui univers până la dimensiunea transcendentă legilor relativității de 10^{-33} cm. „Descrierea unui Univers a cărui rază e de ordinul a 10^{-33} cm trebuie să înglobeze deopotrivă mecanica cuantică și relativitatea. Iată de ce, atâta timp cât fizicienii nu vor dispune de teorii unificate apte să integreze cele trei constante universale, adică lumea cuantică și lumea gravitațională,

²⁴ John D. Barrow, *Impossibility*, ed. cit., p. 181

²⁵ Dennis Sciama, *The World Within the World*, Oxford University Press, 1988, p. 306

²⁶ John D. Barrow, *op. cit.*, pp. 181-182

²⁷ în Stephen Hawking, Roger Penrose, *The Nature of Space and Time*, Princeton University Press, 1996, p. 76

²⁸ John D. Barrow, *Originea universului*, ed. cit., pp. 99-100

modelele referitoare la primele clipe ale Universului vor rămâne simple modele fenomenologice.”²⁹ Prin urmare, soluția trebuie căutată în teoria cuantică.

În această perioadă universul este dominat de nedeterminare cuantică, putând fi descris numai prin unificarea gravitației cu celelalte trei tipuri de forțe din natură (marea teorie unificată). Se poate observa similitudinea care există între problematica fizicii contemporane și cea a *Dialecticii*. Pentru Kant, antinomiile limitei în timp și spațiu, și cea a divizibilității erau considerate similare, ca având la bază același mecanism cognitiv de producere. În fizica modernă soluționarea dimensiunilor (forme) universului și a începutului său în timp depind de structura particulelor subatomice. Această „singularitate” matematică semnifică faptul că la o anumită dată în trecut, funcțiile care caracterizează starea de materie nu sunt definite în model și deci că starea corespunzătoare nu a putut „exista” din punct de vedere fizic (toate lungimile, toate ariile, toate volumele devin nule, la temperatură, densitate infinite, etc.). Nici o tranziție dincolo de acest punct spre un trecut anterior nu este conceputibil, deoarece „timpul cosmic” al cosmologiei relativiste nu este un timp newtonian; singularitatea „inițială” nu este „în” timp; timpul se abolește cu ea.”³⁰

Existența singularității a fost interpretată în mod diferit de cosmologi. „Cu toate acestea este clar că această istorie nu poate fi ca altele și nu poate fi deoarece singularitatea inițială nu poate cu siguranță echivala cu o „origine” în același sens în care, spre exemplu, condensarea unei nebuloase galactice stă la baza originii sistemului solar. A erija singularitatea inițială definită prin teoria matematică în originea reală a istoriei cosmice” constituie „o operație ontologică nelegitimă.”³¹ Chiar dacă în matematică acestor entități li se poate conferi un soi de existență, similară cu existența un număr real în afara unei serii de numere raționale, „aplicarea acestor entități matematice la descrierea existențelor și fenomenelor naturale exclude această transmutare de sens a „existenței”; existența matematică a singularității a varietății spațio-temporale (ca proprietate definită de această varietate) nu poate fi transformată printr-un procedeu logic într-o origine care a existat efectiv, în sens fizic la o anumită dată din timpul trecut. Corelativ, ordinea cauzală a evenimentelor nu poate avea ca origine un termen inaccesibil al regresiei spre trecut, chiar dacă acest termen are o anumită existență matematică.”³² Pe de altă parte, ea impune faptul că timpului și universul s-ar putea să nu poată să fie disociați. Ca și problema limitelor în spațiu, cea a limitelor universului în timp s-ar putea să fie o problemă fără sens, după cum zicea Dirac. „Și totuși, într-un altfel de timp, Universul nu are limite. El nu poate fi nici creat, nici distrus. El pur și simplu există.”³³

În același timp, singularitatea asociată Big Bang-ului mai conduce la o problemă, aceea a definirii diferenței dintre un Univers «vid» și Universul nostru material și a explicării existenței celui din urmă. „Nu e vorba cumva de o creare *ex nihilo*, prin definiție în afara acestor legi? Aici e momentul să amintim despre o concepție azi foarte răspândită, ce face din geneza Universului un «free

²⁹ Prigogine Iliya, Isabelle Stengers, *op. cit.*, p. 174

³⁰ Jacques Marleau-Ponty, *lucr. cit.*, p. 284

³¹ *Ibidem*, p. 285

³² *Ibidem*, p. 286

³³ S. W. Hawking, *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, București, 1997, p. 78

lunch», un eveniment gratuit.³⁴ Ceea ce poate prezice știința este „existența unui început al Universului, dar nu poate prezice cum trebuie universul să înceapă. Pentru începuturi, trebuie să apelăm la Dumnezeu.”³⁵

Această situație rezultă din faptul că legile care guvernează fizica relativistă creează situație extrem de ciudată. Energia se găsește în Univers sub două forme: energia legată de gravitație, care e o forță de atracție, și energia legată de masă prin celebra formulă a lui Einstein, $E=mc^2$. Or, când facem bilanțul, energia legată de gravitație apare cu semn negativ, pe când cea asociată masei are semn pozitiv. Din acest punct de vedere, așadar, s-ar putea susține că nu e nici o diferență energetică între Universul nostru și un Univers vid: un bilanț energetic nul poate rezulta tot atât de bine din însumarea a două zerouri (Univers vid), ca și din însumarea a două cantități egale și de semn contrar (Univers material). Cu alte cuvinte, din punct de vedere al energiei, trecerea de la neexistență la existență nu costă nimic. „Universul, conchidea Tryon, ar putea să nu fie decât o altă expresie a neantului și ar putea, așadar, să apară spontan din neant: crearea sa *ex nihilo* nu presupune nici o contradicție din punct de vedere energetic. Nașterea Universului e asimilată atunci unei fluctuații spontane a vidului.”³⁶

S-au adus mai multe argumente contra ideii că universul ar trebui să aibă un început.³⁷ Să nu uităm că creșterea entropiei nu este neapărat un argument pentru începutul lumii în timp. Entropia nu are nevoie să aibă un minimum doar pentru că ea crește tot timpul, deoarece poate crește exponențial cu timpul. Atunci trebuie să existe cea mai mică schimbare posibilă a entropiei pentru ca o valoare minimă a ei să existe. „Deducerea [morții termice din legea a II-a a termodinamicii] este viciată nu doar într-un loc de erori. În primul rând, ea asimilează în mod implicit universul cu o colecție finită de corpuri, izolate într-un spațiu absolut vid de materie; iar aceasta ridică multe semne de întrebare. Este adevărat că odată ce asimilarea este admisă, entropia universului trebuie să crească la nesfârșit, dar ea nu impune vreo limită inferioară sau superioară acestei entropii; nimic nu va împiedica această mărime să varieze de la $-\infty$ la $+\infty$, odată cu variația timpului însuși de la $-\infty$ la $+\infty$; și atunci preinzi demonstratele imposibilități privind o viață eternă a universului vor dispărea.”³⁸

De asemenea, ipoteza acceptării unui început al expansiunii Universului ridică nenumărate întrebări: acest început este al universului pe care îl vedem astăzi sau este Începutul, în toate sensurile, al întregului Univers fizic. În cel din urmă caz este inclusă doar nașterea materiei și energiei sau și a spațiului și timpului? Și în cele din urmă, cum și de ce au început să existe? Dacă întregul univers cu stele și galaxii nu apare spontan din nimic, atunci cum poate apărea? „Aceste scenarii întotdeauna aruncă un vâl asupra problemei cum poate exista o trecere de la nimicul absolut la ceva. Nici o tradiție nu se referă la această problemă. Orice are ceva provine din altceva, de obicei ajutat de un act de voință al unui intermediar suprauman. Impresia cu care rămâne cineva după

³⁴ Prigogine Iliya, Isabelle Stengers, *op. cit.*, p.171

³⁵ S. W. Hawking, *op. cit.*, p. 97

³⁶ *Ibidem*, pp. 171-172

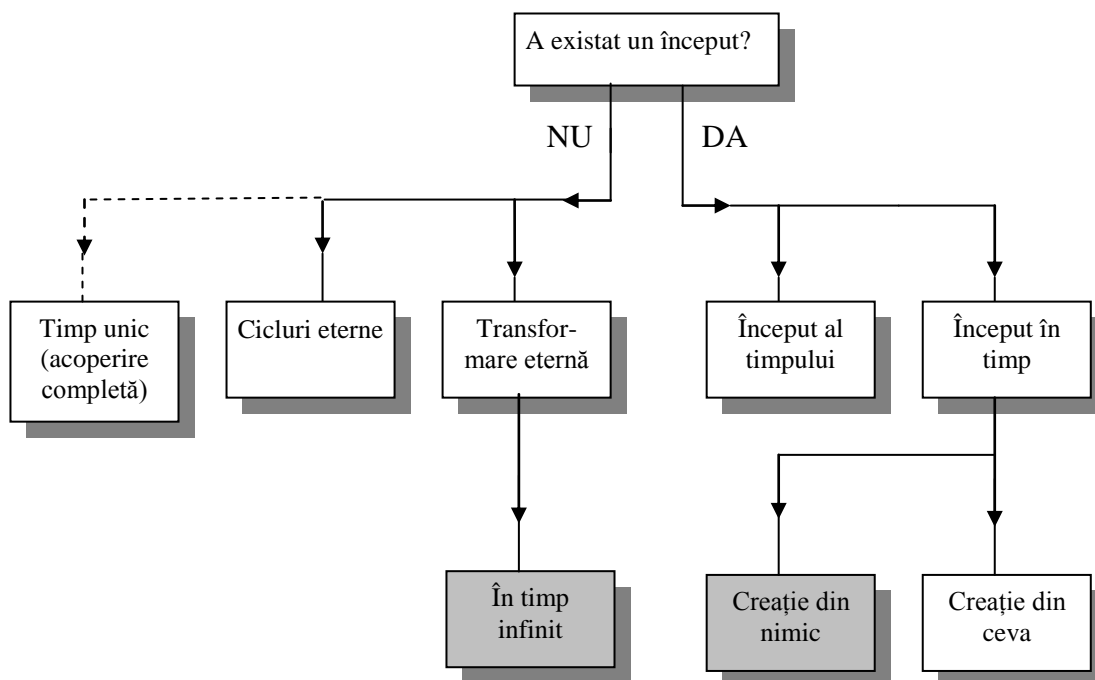
³⁷ v. John D. Barrow, *Impossibility*, *ed. cit.*, pp. 179-180

³⁸ P. Duhem, *The aim and structure of physical theory*, Princeton University Press, Princeton, 1954, p. 288

aceste scenarii este ideea că lumea a început nu este prea dificil de acceptat, dar este imposibil de înțeles ideea că ea a putut avea un «început» în orice alt sens decât ca schimbată din altceva în ceea ce pare acum să fie.³⁹

În scenariile referitoare la cosmogeneza universului există multe variante. „În unele alternative există un început aparent al timpului, spațiului și al tuturor lucrurilor într-o singularitate. În altele, spațiul și timpul au existat dintotdeauna.”⁴⁰ De asemenea, există posibilitatea ca natura timpului să se schimbe pe măsură ce ne apropiem de constanta lui Planck. Propunerea lui Hartle și Hawking, potrivit căreia timpul devine spațiu, este cu adevărat un element radical al cosmologiei despre care nu putem afirma că aparține generațiilor trecute de gânditori în filosofie și teologie. Se pare că o bună parte dintre conceptele obișnuite ar trebui să fie discreditate până când se va obține adevărata imagine.”⁴¹

În aceste condiții, paradigma fizicii contemporane permite o varietate mult mai mare de scenarii posibile ale începutului depășind (îmbogățind) modalitatea duală concepută de Kant.



De exemplu, soluția propusă de S. W. Hawking și James Hartle în 1983, modelul fără condiții la limită (*no-boundary condition*), prevede o formă a evoluției universului în care nu există nici un fel de stare inițială anterioară, nu mai există un moment definit sau o etapă a creației. „Imaginea globală ce se obține din acest început cuantic este aceea că dacă privim înapoi către acel moment numit «momentul zero» noțiunea precisă despre timp se umbrește și

³⁹ John D. Barrow, *The Book of Nothing*, ed. cit., p. 292

⁴⁰ John D. Barrow, *Originea universului*, ed. cit., p. 102

⁴¹ *Ibidem*, p. 119

încetează să mai existe.”⁴² Conceptul nostru obișnuit de timp este transcendent în acest cadru de cosmologie cuantică și devine o altă dimensiune a spațiului. Nu vom avea singularitate în “no-boundary condition”, creație din nimic, “timpul devine spațiu”, nu există un moment definit sau o etapă a creației. Problema acestui model este aceea că el nu poate explica micile neuniformități inițiale necesare pentru formarea galaxiilor. Acest tip de univers deși ia ființă ca singularitățile cosmologiilor cuantice nu pornește de la un Big-Bang. El are avantajul că deși nu a existat dintotdeauna, nu avem acel moment în care mărimile fizice sunt infinite, iar condițiile inițiale trebuie să fie speciale. Problema este că în nici unul din aceste modele nu avem informații de ce și cum a luat ființă universul.

Teoria condiției fără limită este criticată sugerându-se ideea că e improbabil să ne conducă la un univers suficient de dens și fierbinte pentru a face posibilă inflația. Trebuie să remarcăm faptul că aceste construcții sunt teoreme și nu teorii, ele ne dau ipoteze particulare despre natura universului, conducându-ne prin concluzii logice la existența unei singularități în trecut. Dacă se dovedesc false, nu rezultă că n-a existat singularitate, ci doar că nu putem concluziona nimic. Prin urmare, posibilitatea unei distanțe infinite în trecutul universului nu este nici pe departe exclusă. Din această perspectivă există trei variante posibile: universul s-a extins din totdeauna, dar s-a scurs un timp infinit de la începutul expansiunii, sau universul se extinde și contractă fără încetare acest proces fiind fără început și fără sfârșit, sau galaxiile se îndepărtează unele de altele dar universul *ca întreg* se află în *steady state* și nu se schimbă cu curgerea timpului. Prima variantă pare a fi contrazisă de faptul că toate evenimentele fizice actuale care au apărut sunt limitate la o întindere finită în trecut, pentru cea de a doua se pare că nu va putea exista niciodată o dovadă empirică (iar conceptul de entropie este greu de acomodat în cadrul acestei ipoteze), iar cea de a treia deși a fost cea mai acceptată o perioadă de timp, după descoperirea radiației cosmice de fond a trebuit abandonată.

Modelul «*steady state Universe*» descrie o expansiune exponențială a Universului *cuplată cu crearea permanentă de materie*; sincronizarea dintre expansiune și creare permite menținerea în Univers a unei densități constante de materie-energie. E vorba deci de un Univers veșnic, fără vârstă, dar în stare de creare continuă. „Universul lui Einstein nu avea nici vârstă, nici săgeată a timpului, cel al modelului standard are o vârstă, dar nu are săgeată a timpului, cel din modelul *steady state* are o săgeată a timpului, dar nu are vârstă.”⁴³

În același timp, cosmologii au avut întotdeauna în față dilema despre începutul Universului și a modului în care poate fi legată starea actuală a Universului de starea sa inițială. „Dacă structura prezentă a Universului depinde în vreun fel de modul în care Universul a început (și dacă a *avut* un început), atunci observațiile noastre astronomice ar putea să ne spună ceva despre starea inițială a părții vizibile a Universului. Dar există și o parte mai anterioară decât aceasta. Înseamnă că orice «explicație» de ce Universul este așa cum este astăzi s-ar reduce la propoziția despre de ce el a fost cum a fost, și în

⁴² Barrow, *Originea universului*, ed. cit., pp. 115-116; vezi John D. Barrow, *The Book of Nothing*, ed. cit., cap. *Being out Nothingness, Creation Out of Nothing*, pp. 287-297, în care prezintă o schemă a modelelor cosmologice ce pot fi regăsite în miturile cosmogonice.

⁴³ Prigogine Iliya, Isabelle Stengers *op. cit.*, p. 168

ultimă instanță la propoziția despre structura sa la început.”⁴⁴ Dificultatea care se ivește este aceea dacă noi putem observa neregularitățile care să ne conducă la deducerea stării inițiale. Astfel dacă trăsăturile majore ale universului observabil ar apărea indiferent de starea inițială, dacă expansiunea ar dura suficient de mult, cu alte cuvinte dacă universul trebuie cu necesitate să ajungă, în timp la *aceste* trăsături.* Cu toate că această ipoteză, și în general cele care încearcă să arate că universul a început într-o stare neregulată haotică, numite „programul cosmologiei haotice” au eșuat⁴⁵, ceea ce ne sugerează ele este faptul că dacă unele proprietăți (sau toate) ale universului observabil nu depind de starea sa inițială (dacă a existat) atunci toate aceste observații nu ar putea să ne spună nimic despre structura (sau existența) stării inițiale. După expresia lui J. Barrow: „noi nu putem să avem prăjitura și să o mâncăm, în același timp.” Ipoteza universului inflaționar se dovedește în schimb a fi la fel de nemiloasă în ceea ce privește posibilitatea cunoașterii posibilului început. Ea arată cum este posibil ca întreg universul nostru vizibil să fie o imagine dilatată a unei regiuni primordiale atât de mici încât procesele fizice o vor păstra netedă, separat de orice fluctuație statistică, iar iregularitățile dacă au existat înaintea inflației ele sunt dincolo de limita universului nostru vizibil, fapt care, datorită limitării vitezei luminii, face imposibilă obținerea vreunei informații despre începutul universului. „Inflația acționează ca un filtru cosmologic. Ea împinge informația despre structura inițială a Universului dincolo de orizontul nostru prezent unde noi nu o putem vedea; atunci, ea rescrie regiunea pe care o putem vedea cu noi informații. Aceasta este cenzorul cosmic final.”⁴⁶ Andrei Linde a descoperit în 1987 că universul inflaționar are tendința de a se auto-reproduce.⁴⁷ Investigațiile matematice de până acum au arătat că acest proces de multiplicare va fi fără sfârșit, deși unele „universuri bule” individuale pot colapsa dacă sunt suficient de dense. Mai mult, în ceea ce ne privește „nu vom putea să descoperim dacă el a avut un început în timp, probabil, întreaga rețea de universuri bule trebuie să nu aibă început dar unele bule pot avea începuturi când istoriile lor sunt urmărite înapoi. Aceste începuturi corespund unor fluctuații mecanico-cuantice în energia universului, cu anumite probabilitate din timp în timp.”⁴⁸

Ironie este faptul că nu există posibilitatea de a verifica această ipoteză. Dacă universul inflaționar auto-reproductiv pare a nu avea sfârșit, nu putem spune însă dacă procesul a avut un început. Extrapolările înapoi în timp pot pica eventual datorită cunoașterii noastre incomplete despre fizica energiilor înalte. „Există motive serioase să ne așteptăm că vom rămâne ignoranți în anumite lucruri de care avem nevoie să le știm pentru a putea determina dacă universul nostru vizibil parte a Universului a avut un început sau nu.”⁴⁹

⁴⁴ John D. Barrow, *Impossibility*, ed. cit., pp. 166-167

* Aceasta este varianta propusă de Charles Misner că este posibil ca dacă universul a început cu o stare de înaltă iregularitate și izotropie, procesele de frecare le-ar fi șters până acum. (C. Misner, *Transport processes in the primeval fireball*, *Nature*, **214**, 40, 1967)

⁴⁵ v. John D. Barrow, *op. cit.*, p. 167

⁴⁶ *Ibidem*, p. 169

⁴⁷ A. Linde, *The inflationary universe*, *Physics Today* **40**, (9) 61, 1987

⁴⁸ John D. Barrow, *op. cit.*, p. 172

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 181-182

Dacă noi putem testa dacă trăim sau nu într-o bulă ce a suferit inflație în trecut nu același lucru se poate spune despre testarea ipotezei inflației eterne a universului întreg. La aceasta se adaugă limitarea posibilităților noastre de observare la universul vizibil, care interzice extinderea proprietăților constatate la universul în întregul său. „La întrebarea finală despre începutul și sfârșitul lui există de aceea o dublă imposibilitate de a răspunde.”⁵⁰

Nu este oare astfel regăsită antinomia kantiană la un alt nivel de dezvoltare a științei. Oare nu avem de a face cu același proces al imaginației care impune recurența aplicării unei legi a rațiunii o dată ce ea a fost descoperită. Nu imaginația este cea în stare să depășească posibilitatea experienței? Oare problema timpului lumii nu se leagă într-adevăr intim de problema ființei umane? „Timpul, dacă el exprimă finitudinea umană, exprimă în consecință de asemenea în mod necesar o infinitudine care îi este inseparabilă; departe de a fi o restricție adusă la exercițiul unui intelect atemporal, el este constitutiv ființei noastre, el este însăși ființa noastră; pentru o conștiință, nu se poate vorbi de o finitudine pură și simplă, pentru că finitudinea unei conștiințe, fiind necesar recunoscută ca atare, este corelativă la poziția ideală a unei conștiințe infinite, poziție care implică necesar posibilitatea unei depășiri perpetue de sine, unei negări de sine ca finită, într-un progres care o apropie indefinit de acest termen ideal. Dacă timpul, considerat în fiecare din momentele sale, exprimă finitudinea umană, el exprimă de asemenea în totalitatea mișcărilor sale (altfel spus, în infinitatea sa legată de infinita bogăție a lucrurilor), infinitudinea omului.”⁵¹

Timpul chiar dacă este problema centrală a filosofiei moderne, el nu pare a fi însă factorul fundamental, prim al realității, rămânând doar o condiție omniprezentă în zbuciumul vieții umane și, (doar) prin aceasta, al întregii lumi.

BIBLIOGRAFIE

1. Barrow, John D., *Impossibility (The limits of Sciences and the Science of Limits)*, Oxford University Press, NY, 1998, p. 180,
2. Barrow, John D., *Originea Universului*, Humanitas, București, 1994
3. Barrow, John D., *The Book of Nothing*, Vintage, London, 2001
4. Brunschvicg, Léon , *L'expérience humaine et la causalité*, Paris, Alcan, 1922
5. Cleugh, M. F., *Time*, Methuen, London, 1937, p. 225
6. Dorling, J., *The Dimensionality of Time*, *American Journal of Physics*, XXXVIII, 1970
7. Duhem, P., *The aim and structure of physical theory*, Princeton University Press, Princeton, 1954
8. Earman, J., *Bangs, Crunches, Whimpers, and Shrieks: singularities and acausalities in relativistic spacetime*, Oxford University Press, 1995
9. Fraser, J. T., Haber, F. C., Müller, G. N., *The Study of Time*, Springer-Verlag, Berlin, 1972
10. Havet, Jaques, *Kant et le problème du temps*, Gallimard, Paris, 1947

⁵⁰ *Ibidem*, p. 173

⁵¹ Jaques Havet, *Kant et le problème du temps*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 157-158

11. Hawking W. Sth, Penrose Roger, *The Nature of Space and Time*, Princeton University Press, 1996
12. Hawking W. Sth., Israel, W. (eds.), *300 Years of Gravitation*, Cambridge University Press, 1989
13. Hawking, W. Sth., Penrose R., *The Singularities of Gravitational Collapse and Cosmology*, *Proceedings of the Royal Society*, A 314, 529, 1970
14. Hawking, W. Sth., *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, București, 1997
15. Linde, A., *The inflationary universe*, *Physics Today* **40**, (9) 61, 1987
16. Lucas, J. R., *A Treatise on Time and Space*, London, Methuen & Co Ltd., 1963
17. Marleau-Ponty, Jacques, *La cosmologie contemporaine doit-elle intéresser les philosophes?*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, nr. 3, Juill-Sept, 1993
18. Misner, C., *Transport processes in the primeval fireball*, *Nature*, **214**, 40, 1967
19. Pap, Arthur, *An introduction to the philosophie of science*, Eyre and Spottiswoode, London, 1963
20. Prigogine, Iliya, Stengers, Isabelle, *Între eternitate și timp*, Humanitas, București, 1997
21. Raju, C. K., *Time: Towards a Consistent Theory*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994
22. Sciama, Dennis, *The World Within the World*, Oxford University Press, 1988
23. Teodorescu, George, *Einstein a avut dreptate? Mișcare, spațiu, timp, relativitate*, Editura Informația tehnică, ASIIT, București, 1995
24. Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Problema timpului, șapte studii filosofice*, Editura Paideia, Cluj-Napoca, 2000
25. Whitrow, G. J., *The Natural Philosophy of Time*, Oxford, Claredon Press, 1980

CONSUMATORII DE INTERNET

Alexandru NEDELEA
Oana Marilena DOLIPSCHI

Abstract

The boom of utilisation of Internet, the development of IT determined important changes in consumer behaviour, especially of the addicted net consumers. The electronic or Internet marketing had become a specific domain of the marketing field. The international marketers must adapt their offer to the new consumers and their behaviour.

Extinderea pe care au cunoscut-o în ultimii ani Internetul și noile tehnologii multimedia au provocat transformări importante în comportamentul consumatorului (infonaut) care le utilizează ca pe niște accesorii ale vieții cotidiene.

Toată lumea vorbește astăzi despre Internet. Poate că e vorba despre mirajul revelat al comunicării în timp real, "cât ai bate din palme", cu cei dragi, cu colegii de serviciu sau cu partenerii de afaceri. Sau poate că e vorba de cantitățile imense de informație care stau la dispoziția care stau la dispoziția celor interesați de cele mai variate domenii ale vieții cotidiene. În fine, de ce nu, vremea satului global gândit de Marshall McLuhan a devenit vremea zilelor noastre iar motorul acestor zile este tocmai Internetul.

Prin anii 1970, universitățile și centrele de cercetare – în special cele cu studii în domeniul aparaturii – se confruntau cu o nevoie acută de a crește puterea și resursele calculatoarelor. Pe vremea aceea, sistemele informatice erau scumpe și greu de achiziționat, astfel încât s-a avansat o soluție logică, să se unească resursele mai multor organizații. Astfel s-au creat primele rețele de calculatoare. Inițial termenul de "Internet" a fost utilizat pentru a desemna orice legătură între rețele care cuprind mai multe computere interconectate și care pot schimba informația între ele.

Termenul de "Internet" are însă un alt înțeles în ziua de azi și nu este doar o simplă rețea: el este înțeles în principal ca un mijloc de comunicare.

Oricine se conectează și lucrează efectiv pe Internet va găsi un nou mod de a privi informația. Azi Internet-ul "leagă" multe mii de rețele localizate pe toate continentele.

Dintre motivele cele mai obișnuite care l-ar determina pe acel individ să viziteze paginile dumneavoastră, amintim:

1 **Distracția**

Această metodă este utilizată numai în cazul în care scopul marketingului este vânzarea directă.

2 **Cumpărături**

Eventualele performanțe ale "magazinului" dumneavoastră virtual se bazează în primul rând pe abilitatea "decorării" sitului respectiv.â

3 Informație

Oferirea de informații utile este de departe cea mai bună metodă de atragere a vizitatorilor. Informația adaugă valoarea produselor și serviciilor dumneavoastră, și valoare și prestanță companiei dumneavoastră, atrăgând din ce în ce mai mulți loiali vizitatori.

Dependența de rețea

Una din principalele preocupări ale scepticilor Internetului, apropiată de cea a sterilității comunicării electronice inter-personale, este aceea a "pierderii" identitare în masa ionică fluidă a rețelei. Conform opiniei unor specialiști, Internetul constituie o sursă de dependență primejdioasă, utilizarea excesivă a rețelei putând avea consecințe la fel de severe ca și alcoolismul și toxicomania (stres, anxietate, stări de agitație sau depresie)[1].

Dependența utilizatorilor internetici de ceea ce am putea numi drogul alimentar al informației îmbracă forme din cele mai diverse, diagnosticate de regulă ca maladii de "webaholism" sau "netaholism"[3].

Pentru S.K.Young, dependența de Internet se referă la o categorie largă de componente ale consumatorilor individuali: dependența de relații cyber (marcată de implicarea excesivă în legături interpersonale on-line), "maniile în rețea" (ilustrate de dezvoltarea jocurilor de noroc on-line sau de realizarea unui număr foarte mare de achiziții electronice); suprasaturarea informațională (rezultat al excesului de navigație sau de exploatare a bazelor de date și dependența computerizată concretizată prin angajarea excesivă în jocuri pe computer).[2]

Cumpărarea de acțiuni electronice imateriale, angajarea în operațiuni ilicite de comerț electronic (e-commerce) sau efectuarea de tranzacții bancare digitale (e-banking) indică nu numai tendința ofertanților cibernetici de a elimina marfa și banul ca lichiditate (proces oricum început prin introducerea la scară largă a cărților de credit), transformându-le pe amândouă în segmente de informație, dar și tentația utilizatorilor de a stăpâni, prin achiziție inconștientă sau parțial conștientă, imaterialul și intangibilul.

De altfel, D. Harvey a semnalat cu mult timp în urmă tendința trecerii, prin "acumulări flexibile", de la bunurile durabile la informație în capitalismul post-industrial [4], iar N. Negroponte a identificat fenomenul dispariției banului ca obiect material în "era post-informațională"[5].

Conform unui sondaj realizat în 2001, dintr-un număr estimat de 200 de milioane utilizatori în toată lumea, aproximativ 11,4 milioane apar ca dependenți de rețea, ei declarând că nu vor renunța niciodată la consumul Internetului.

Consumatorii de Internet

Cu toate că Internetul nu este o substanță, acesta poate crea dependenți. De Internet nu poți deveni la fel de dependent ca de alcool sau cocaina, dar, în lumea contemporană, aceasta este o cale pe care o poți urma dacă vrei să "evadezi spre alte dimensiuni".

Specialiștii în comportamentul dependenților au ajuns la concluzia că, odată cu sporirea numărului celor care au acces la Internet, și în ciber spațiu, au

Început să se manifeste bolile sociale caracteristice vremurilor actuale. Un anumit procent din populație poate, ca urmare a conectării la Internet să dezvolte obiceiuri caracteristice dependenței. Astfel, unii au tendința de a se conecta pe o cât mai lungă perioadă de timp, aceasta fiind o formă de relaxare foarte asemănătoare cu cea furnizată de folosirea drogurilor.

Profilul psihologic al celor care și-au făcut din Internet un mod de viață arată că 94% dintre aceștia sunt de sex masculin, 56% având vârste între 21 și 30 de ani.

Caracteristicile comportamentului consumatorilor de Internet sunt determinate de interacțiunea dintre om și mașină. Acestea pot fi categorisite fie ca pasivă-iar cel mai sugestiv exemplu este privitul la televizor, fie ca activă, și aici este vorba despre jocurile interactive pe computer. Interesant în legătură cu aceste două forme de interacțiune este faptul că acestea presupun o serie de acțiuni receptive susceptibile a ajuta la instalarea dependenței.

Folosirea acerbă a Internetului este cât se poate de reală și a fost semnalată în multe țări dezvoltate ale lumii. Tipul de comportament al consumatorului de Internet este greu de clasificat. Din cauza mării diversități a serviciilor oferite de Net (e-mail, navigare, jocuri interactive, chat-uri, etc.) problema este cu mult mai spinoasă decât poate părea la prima vedere. Să fie vorba de comunicarea în direct lipsită de contactul propriu-zis? Să fie genul de materiale care pot fi obținute cu mai mare ușurință decât în condițiile normale (materiale pornografice, jocuri interactive)? Un lucru este cert: programele sunt în așa fel construite încât dau naștere unor obiceiuri asociate cu acțiuni repetitive (cum ar fi punctele câștigate pe parcursul unor jocuri pe computer).

Dacă Internetul creează cu adevărat dependența, atunci ar trebui identificate persoanele cu un "tipar" de comportament determinat de folosirea prelungită a Net-ului, ce reprezintă gândurile obsesive și care chiar visează despre ce se întâmplă pe Internet.

Marile portaluri (Yahoo, AOL, Excite) furnizează interfețe-utilizator, complet gratuite, beneficiind de poștă electronică, care permit printr-o selecție făcută de consumatorul de Internet o structurare a informațiilor necesare vieții cotidiene. Serviciile oferite includ jocuri, informații bursiere, discuții tematice, căutarea de noi prieteni, telefon, felicitări, articole de ziare, fax.

Adevărata problemă a rețelei este necesitatea de a selecta site-urile utile și consistente. Consumatorul de Internet (infonautul) este bombardat cu informații, din ce în ce mai multe existând riscul ca, depășind anumite niveluri, totul să se confunde și să-și piardă valoarea. Pe "rețeaua rețelelor" numai o parte a informației este de calitate. Oricine are acces își poate crea un home-page pe care să pună ce vrea. Unele situri sunt interesante, dar altele conțin pur și simplu informații inutile. Ca urmare se impune ca utilizatorii să poată și să știe să filtreze aceste informații. Probabil că în viitor vor apărea "centre de calitate", pentru a semnală adresele interesante ale Rețelei și, pe de altă parte, cele care te fac să pierzi timp.

BIBLIOGRAFIE:

1. L. Virilio - *La bombe informatique*, Galilee, Paris, 1998
2. S. Young - *Internet Addiction*, în Student BMJ, vol.7, 1999
3. M. Cohn - *On Webaholism and Other High-Tech Addictions*, Computerworld, vol. 34, 2000
4. D.Horvay - *The Condition of Postmodernity*, Oxford, 1989
5. N. Negroponte - *Being Digital*, Coronet Books, London, 1996

GÂNDIREA ECONOMICĂ RADICALĂ: STEREOTIP EPISTEMOLOGIC AL SCHIMBĂRII ȘI EVOLUȚIEI?!

Alexandru BĂIȘANU

Radicalismul, ca atitudine și finalitate, a însemnat dintotdeauna propensiunea pentru schimbare, pentru eliminarea factorilor ce împiedică evoluția, deci pentru stimularea evoluției. De asemenea, schimbările evoluționiste au vizat o re-echilibrare a comunității date sub aspectul standardului de viață și al accesului la poziții sociale conferite după anumite criterii, majoritar acceptate. Aceasta înseamnă că realul existent este tot mai puțin acceptat și înlocuit cu idealul imediat sau mai îndepărtat, echivalent cu un nivel superior de aspirații.

Dar care este acest ideal și în ce măsură este el dorit de un segment semnificativ al populației pentru a avea legitimitatea necesară instituirii sale ca normă? Este de presupus că noi și noi idealuri, dorințe, scopuri etc. apar și vor apărea permanent la nivelul indivizilor, al grupurilor și - mai rar - la nivelul tuturor indivizilor dintr-o societate.

Schimbarea va avea loc într-un timp mai lung sau mai scurt, în funcție de intensitatea nevoii de schimbare, de gradul de acceptare al realului-viitor (idealului) și a riscurilor presupuse de orice schimbare, precum și de rezistența la schimbare opusă de persoane sau grupuri interesate.

Ca o caracteristică generală a perioadelor premergătoare schimbării este aceea că promotorii schimbării mai mult sau mai puțin radicale nu oferă o descriere amănunțită a viitorului, ci oferă, de regulă, o imagine referitoare la ce nu va mai fi, în perspectiva efectuării schimbării, iar în legătură cu ce va fi se formulează doar câteva descrieri vagi.

Un exemplu: economistul P.A. Baran, într-un limbaj marxist clasic descria în următorii termeni rezultatul schimbării: "numai societatea socialistă ...ar putea ...să structureze o nouă formă a ideilor umane, relații noi care să permită o alocare rațională a resurselor umane și materiale. Formele concrete, principiile motoare care vor înviora mișcarea și schimbările specifice pe care le va aduce noua societate pot fi schițate în linii mari, dar nici un economist sau statistician, chiar cel mai abil, nu le va putea determina cu precizie. Numai practica socială a celor care lupta pentru instaurarea socialismului... îi vor putea determina conținutul"¹, Aceste rânduri au fost scrise în 1956, în plin dogmatism stalinist, ca prefață la prima ediție a lucrării citate, dar, în esență, ele sunt actuale, cu nuanța că unii vor denumi societatea descrisă de Baran ca fiind socialistă, iar alții - cu totul altfel.

Simpla evocare a cuvintelor și expresiilor: socialist, nouă formă a nevoilor, relații noi, alocare rațională etc. sunt doar scopuri (posibile de împărtășit de un

¹ P.A. Baran, *Economie politique de la croissance*, Francois Maspero, Paris, 1967, p. 26.

număr suficient de mare de oameni) dar lipsa stabilirii mijloacelor pentru atingerea lor a dus la rezultatul cunoscut: nimic semnificativ nu s-a schimbat în SUA din 1956 încoace și nici nu este de prevăzut a se schimba ceva în condițiile în care se expune doar scopul, dar mijloacele sunt trecute sub tăcere. "Determinarea cu precizie" este imposibilă, ne asigură Baran, ceea ce echivalează, în fapt cu imposibilitatea declanșării unei schimbări reale. Sau, ceea ce este același lucru, expunerea scopurilor fără precizarea mijloacelor înseamnă a face doar propagandă găunoasă, mincinoasă și păguboasă.

Dacă în ceea ce privește frazeologia marxistă de tip sovietic suntem demult edificați, este bine să analizăm cu luciditate și spirit științific orice program de schimbare. Programele electorale ale partidelor politice excelează, de regulă, prin evidențierea scopurilor și trecerea sub tăcere a mijloacelor. De aceea, o teorie radicală autentică trebuie să fie economico-politică, adică să fie axată în aceeași măsură pe scopuri și mijloace.

Evoluția gândirii radicale în SUA a dus la renunțarea la frazeologia de tip revoluționar și înlocuirea acesteia cu o viziune ceva mai realistă, evoluționistă. Astfel, în 1978, radicalii Samuel Bowles și Herbert Gintis ajunseseră la concluzia că, în etapa respectivă, este necesară sprijinirea democrației liberale prin transformări graduale care vor putea apoi "pune în mișcare forțele pentru depășirea democrației liberale care mixează egalitatea politică și regula majorității cu suveranitatea populară"².

Neclaritățile teoreticienilor radicali în legătură cu mijloacele se detașează ca fiind o caracteristică a unei părți a mișcării radicale și totodată o demonstrație a faptului că scopurile formulate de către aceștia nu sunt imperios necesare în etapa formulării lor, respectiv scopurile depășesc cu mult mijloacele. Sub acest raport, în conformitate cu teoria despre economic, politic și etic, dimensiunea etică a demersului radical american este minimă.

Detașându-se de modelul sângeros al instaurării dictaturii proletariatului în socialismul de tip sovietic, radicalii își definesc opțiunea lor pentru non-violență, pentru democrație autentică și evoluție firească a lucrurilor. Ceea ce, desigur, este o notă bună pentru ei și o explicație a faptului că "socialismul" cunoscut de noi nu este acel "ceva" de care are lumea nevoie la ora actuală.

Idealismul și utopismul care marchează gândirea unor economiști radicali în privința schimbării și, eventual a trecerii la "socialism" în SUA rezultă clar din sublinierea faptului că "majoritatea radicalilor sunt de acord cu ideea că iraționalitatea capitalismului asigură o bază suficientă pentru a-1 înlătura pe o bază normativă"³. Desigur, largă paletă a concepțiilor radicale nu permite o generalizare a uneia sau alteia dintre păreri la nivelul întregului curent de gândire. Ca o dovadă a acestui fapt voi exemplifica cu o viziune⁴ ceva mai realistă, mai concretă despre ceea ce înseamnă schimbarea în societatea americană: "un element al unei societăți bune, în gândirea celor mai mulți radicali îl reprezintă autoconducerea muncitorească, într-o formă sau altă, autoconducerea reprezintă o

² Samuel Bowles, Herbert Gintis, *The Invisible Fist: Have Capitalism and Democracy Reached a Parting of the Ways?*, AER 2/78, p. 362.

³ David M. Gordon, *Problems in Political Economy*, în: *Urban Perspective*, D.C. Heath Co, Lexington, 1971, p.7.

⁴ John Case, *Worker's Control: vision of a New Social Order*, în: D. Mermelstein, *op.cit.*, ed. Randon House, 1972, p.444 și 108.

modalitate fundamentală de extindere a democrației la locul de muncă, de redirecționare a folosirii resurselor economice apte să creeze forme nealiate ale muncii și să instituie o formă de control democratic la nivelul de bază". Obiectivul radical este înlocuirea controlului capitalist cu cel al muncii, susține același autor.

Această formă de organizare social-economică, bazată pe autoconducere este realmente un element pozitiv în gândirea radicală. Deși ea a fost compromisă de socialismul dictatorial din Iugoslavia, România și China, ideea merită reținută ca fiind autentic democratică și realizabilă în condițiile unei societăți normale. De altfel, unii radicali subliniau că "deoarece economia Statelor Unite a încheiat drumul aspru al industrializării, o schimbare radicală poate să înceapă atât cu socialismul cât și cu democrația. Aceste țeluri, plus pacea și eliminarea discriminării sunt idealurile pentru care trebuie să lupte radicalii". Aceste scopuri pe termen scurt au șansa să găsească mijloacele necesare într-o societate cu tradiție democratică și cu economie puternică. Ca o concluzie a celor spuse se pot afirma următoarele:

- radicalii reprezintă un ferment real și important în menținerea ideii de evoluție prin schimbări pașnice, graduale;

- rădăcinile concepției lor în radicalismul marxist din secolul XIX determină uneori utilizarea unui limbaj mai mult revoluționar decât evoluționist;

- finalitatea demersului lor critic o reprezintă înlăturarea structurilor capitaliste și înlocuirea lor cu structuri democratice autogestionare și autoconducătoare care vor pregăti terenul pentru trecerea la o societate bazată preponderent pe proprietatea publică - nefiind o mișcare violentă, bazată pe schimbări realizate prin forță, radicalii au fost tratați cu condescendență, ca niște nevinovați visători la o societate ideală. Totuși riscurile pe care le prezentau pentru anumite structuri ale societății americane a determinat factorii interesați să procedeze la o "recuperare" și reintegrare în sistem. Tactica recuperării și integrării elementelor pozitive din programele radicale este general utilizată de către orice societate, respectiv partid de guvernământ nu numai din ipocrizie politică, ci și pentru că orice opoziție va clama întotdeauna și schimbările ce nu sunt posibile de îndeplinit. De aceea, toate mișcările radicale vor purta pecetea utopismului, urmare a imposibilității îndeplinirii imediate a programelor lor⁵.

⁵ Tot astfel cum s-a întâmplat cu vechea stângă" din SUA (Partidul Socialist) s-a întâmplat și cu "noua stângă" respectiv cu radicalii neconstituiți în partide politice, ci doar în asociații profesionale. Milton Friedman surprinde acest proces care nu poate fi considerat decât firesc și a cărui concluzie de esență poate fi formulată astfel, în consonanță cu predicția marxistă: socialismul va fi construit de capitalism, (nu însă de proletariat cum a gândit Marx, Lenin și Stalin). Iată câteva dintre obiectivele stabilite în 1928 de Partidul Socialist din SUA și îndeplinite cu brio de guvernările "capitaliste", (conform unei liste alcătuite de Milton Friedman în 1978): 1. "Naționalizarea resurselor noastre naționale, începând cu minele de cărbuni și acumulările de apă, îndeosebi Barajul Boulder și Crescătoria piscicolă Muscle". (Barajul Boulder, rebotezat Barajul Hoover, precum și Crescătoria piscicolă Muscle sunt, ambele, în cadrul proiectelor federale guvernamentale); 2. "Crearea unui uriaș sistem de producere a energiei aflat în proprietate publică și în care guvernul federal va coopera cu statele și municipalitățile în domeniul distribuției energiei electrice către populație la un preț egal cu costul (vezi ce au făcut autoritățile din Tennessee Valley); 3. "Trecerea în proprietate națională și conducerea democratică a căilor ferate și a celorlalte mijloace de transport și comunicare" (Transportul pasagerilor este complet naționalizat în cadrul Amtrack. O parte din serviciul de transporturi marfă este naționalizat în cadrul Conrail). Societatea federală FCC controlează comunicațiile prin telefon, telegraf radio și T. V. (cf. Milton and Rose Friedman, *Free to Choose*, New-York, 1979, p.301-303). În continuare sunt oferite și alte astfel de

- atributul de mai sus a permis economiștilor radicali să poarte un dialog civilizât (cu argumente și contraargumente științifice) cu "înțelepciunea convențională".

- interesant este că sistemul capitalist vizat a fi răsturnat a reacționat mai puțin vehement decât sistemul socialist dictatorial criticat în aceeași măsură de radicali. Istoria și-a spus cuvântul: sistemul realmente malefic a dispărut sau este pe cale de dispariție, în timp ce sistemul care mai are resurse pentru dezvoltare continuă să existe:

- critica susținută a ideologiei marxiste dogmatice și a sistemelor comuniste totalitare atât din partea ortodoxiei burgheze cât și a radicalismului de stângă a contribuit la căderea regimurilor despotice din majoritatea țărilor de dictatură comunistă, ceea ce poate fi apreciat și ca o victorie a radicalilor.

Lucrările mai elaborate ale unor economiști radicali conțin analize asupra prezentului și viitorului Americii, vizându-se o emancipare generală a societății. Totuși nu se precizează întotdeauna modalitatea acestor transformări, respectiv nu sunt indicate alianțele politice ale luptei pentru schimbare. Cum declara Samuel Bowles, radicalii sunt deosebiri întrebați: "voi cu cine sunteți? Știm numai împotriva cui sunteți"⁶.

Unul dintre reprezentanții "noii stângi", Staughton Lynd, nu ezită să demonstreze cauza lipsei precizărilor în privința factorilor transformatori încercând să scuze totodată lipsa unor formulări clare a ceea ce va fi "societatea viitoare" în concepția radicalilor contemporani. Astfel, coaliția care a câștigat independența față de Anglia nu a precizat care drepturi naturale vor fi păstrate intacte, deoarece dacă ar fi procedat altfel ar fi deschis problema sclaviei, distrugând coaliția⁷. Același autor arată că "ambiguitatea Declarației de independență a reflectat caracterul compozit al revoluției ca mișcare socială".

Deși în programul economiștilor radicali editat de URPE (Union for Radical Political Economics) se declară că "vom căuta continuu să dezvoltăm noi activități pentru a lărgi și adânci relațiile noastre de colaborare cu mișcările progresiste mai largi învățând din și fiind mai respectivi la luptele altora", nu s-au înregistrat, după cunoștința mea, alianțe politice viabile care să declanșeze o opinie de masă în favoarea unor schimbări semnificative.

Radicalii analizează potențialului schimbării sub multiple aspecte nelimitându-se numai la clasa muncitoare în sens restrâns (clasic) marxist, adică a celor ce produc direct bunuri și servicii, ci sondând și evidențiind latențele ce rezidă în orice categorie de oameni doritoare de schimbare.

Samuel Bowles pleacă - în analiza sa - de la următoarele întrebări: "va reuși radicalismul celor cu o pregătire superioară să joace un rol important în realizarea schimbărilor revoluționare în societatea Statelor Unite? Mișcarea va fi asimilată, cumpărată, izolată sau distrusă, sau ea va crește și se va difuza în alte sectoare ale societății"? Concluzia la care ajunge S. Bowles este că radicalismul contemporan "este manifestarea slăbirii structurale a sistemului capitalist

îndepliniri ale programului socialist de către guvernele "capitaliste". Suntem astfel tentați să-i dăm din nou dreptate lui Marx în privința unei logici implacabile a istoriei, dominată de economic și în virtutea căreia putem prevedea cu ușurință cum va arăta lumea peste secole. Cu o singură condiție: să nu se construiască societăți artificiale clădite pe teroare și libertate înțeleasă de frică.

⁶ S. Bowles, *Economists as Servants of Power*, în A.E.R. nr. 2/1974, p. 129.

⁷ Lynd, Staughton *Intellectual Origins of American Radicalism*, New York 1968, p. 161.

avansat, iar continuarea evoluției sistemului capitalist va amplifica această slăbiciune și va ajuta astfel să creeze prilejul pentru o schimbare radicală în Statele Unite".

Nu este lipsită de interes atenția acordată de radicali mișcării sindicale americane. R.B. Garson arată că "există totuși defecte de bază în sistemul sindical american cu excepția I.W.W. de la începutul secolului XX și puținele sindicate comuniste și socialiste din anii '30 și '40, sindicalismul american nu a avut de regulă, o direcție politică radicală". Autorul insistă în continuare pe ideea că sindicatele au sprijinit partidul republican, F.B.I. și CIA (pentru epurarea liderilor radicali din sindicate în anii '50) politica lui Nixon de control al prețurilor și salariilor la începutul anilor '70, apărând deci *statu-quo-ul*. În general, radicalii au poziții comune în a acuza sindicatele de colaborare cu guvernul, de abordare a intereselor pe care pretindeau că le reprezintă.

Se conturează o atitudine antisindicală, argumentată de ideea că sindicatele sunt elitiste și inactive: "Muncitorii sindicaliști se află în vârful ierarhiei muncii americane care și ei ar câștiga foarte puțin dintr-un program radical ce țintește la un control muncitoresc mai amplu și o distribuire mai corectă a veniturilor". Ei (radicalii) consideră astfel sindicatele ca un element ce divizează clasa muncitoare, apărând contradicții între muncitorii sindicaliști și cei nesindicaliști, contradicție folositoare sistemului.

"Celălalt punct de vedere radical, preponderent - arată R.B. Carson - susține că sindicatele sunt esențiale în dezvoltarea conștiinței clasei muncitoare împotriva sistemului în sensul că dacă actuala conducere a sindicatelor este înlocuită, există posibilitatea reală ca sindicatele să devină o forță progresivă, în acest scop... controlul muncii asupra introducerii și folosirii echipamentului capital și împărțirea câștigurilor direct în corporație... vor fi induse și asupra muncii nesindicalizate".

La nivelul anului 1978, viziunea despre schimbare oferită de mișcarea radicală se plasa încă sub semnul eterogenității și incertitudinilor. Deși cuvântul "socialism predomina această viziune, imaginile despre socialism erau aproape tot atât de numeroase ca și radicalii înșiși. După cum afirmau Hunt și Sherman "...fiecare radical din Statele Unite are propria sa părere despre cum va arata cu exactitate socialismul. Toți sunt de acord că nu trebuie să existe profit privat, că el (socialismul) trebuie să fie decent, uman și bazat pe un proces democratic original.

Dar, dincolo de acestea, dezacordul apare în legătură cu fiecare aspect". Puțini radicali au fost atrași de modelul sovietic, majoritatea având repulsie față de trăsăturile sale represive. Alții recomandau socialismul de piață, adică proprietatea publică și păstrarea sistemului de prețuri libere. Unii se orientează spre anarhism în timp ce alții își imaginează forme noi de cooperative de producție.

Câțiva au îmbrățișat ideea comunelor populare din China. Dar, cea mai consistentă pare a fi viziunea despre "socialismul participativ" care înseamnă eliminarea birocrațiilor și a tuturor formelor ierarhice și înlocuirea lor nu cu birocrații de partid sau de stat, ci cu oameni care se autoguvernează și autoconduc prin reprezentați aleși direct. Aceasta nu exclude însă existența statului și a guvernului central.

Într-o exegeză mai recența se subliniază că "în societățile industriale moderne problema nu este dacă guvernul trebuie să fie implicat în economie, ci în ce măsură și în al cărui interes intervine guvernul"⁸.

S-ar părea că atât timp cât gândirea și revendicările radicale au fost integrate și satisfăcute parțial de sistem, nu ar mai avea rost să existe asemenea mișcări sau să fie analizate sub aspect doctrinar. Totuși, experiența diverselor forme de radicalism și a diverselor "socialisme" au partea lor pozitivă: ele arată atât ce trebuie cât și ce nu trebuie făcut în planul acțiunii sociale. În plus, ele punctează, din când în când, traseul inevitabil pe care se îndreaptă omenirea.

BIBLIOGRAFIE:

1. P.A. Baran, *Economie politique de la croissance*, Francois Maspero, Paris, 1967.
2. Samuel Bowles, Herbert Gintis, *The Invisible Fist: Have Capitalism and Democracy Reached a Parting of the Ways?*, AER 2/78.
3. David M. Gordon, *Problems in Political Economy*, în: *Urban Perspective*, D.C. Heath Co, Lexington, 1971.
4. John Case, *Worker's Control: vision of a New Social Order*, în: D. Mermelstein, *op.cit.*, ed. Randon House, 1972.
5. S. Bowles, *Economists as Servants of Power*, în A.E.R. nr. 2/1974.
6. Lynd, Stoughton *Intellectual Origins of American Radicalism*, New York 1968.
7. Malcolm C. Sawzer, *The Challenge of Raical Political Economy*, Harvester London, 1989.

⁸ Malcolm C. Sawzer, *The Challenge of Raical Political Economy*, Harvester London, 1989, p. 453.

COMPLEMENTARITATEA ȘI CONȘTIINȚA UMANĂ

Marius EȘI

Ideea de complementaritate este extinsă în filosofia științei la explicarea unor fenomene care nu se limitează doar la lumea atomică. Prin analogie cu limbajul cotidian, ea exprimă o situație în care „reflectăm la o decizie și la motivele pentru a o lua, sau când avem de ales între a asculta muzică și a-i analiza structura”¹. Prin recunoașterea unor valențe interdisciplinare ale principiului complementarității, gândirea se concentrează asupra unui nou tip de realitate fizică. Această nouă imagine promovează și analizează informația la orice nivel de organizare, iar obiectivitatea cunoașterii permite o valorificare optimă a libertății de acțiune din partea cercetărilor și reflecțiilor filosofice.

Prezent în filosofia științei ca o „generalizare a idealului ce privește cauzalitatea”², principiul complementarității³ descrie o stare de lucruri care se poate explica prin faptul că în fizica modernă sunt descrise situații în care avem de-a face cu enunțuri care, la un moment dat, nu sunt nici adevărate, nici false. În această situație, formalismul mecanicii cuantice reprezintă o posibilitate de a descrie relația de complementaritate. Mai mult, ideea de complementaritate a necesitat o reconsiderare a atitudinii științifice asupra problemei explicației fizice.

Analizând noțiunile de „cauzalitate” și „complementaritate”, N. Bohr⁴ constata că modul de descriere complementar „nu implică nici o renunțare arbitrară la exigențele obișnuite ale explicației, ci, dimpotrivă, tinde spre o expresie dialectică corespunzătoare a condițiilor reale ale analizei și sintezei în fizica atomică”⁵. În acest mod, baza conceptuală în determinarea fenomenelor naturale nu mai poate fi aplicată deoarece în descrierea realității microscopice intervin perechi de noțiuni : undă-corpusul, cauzalitate și spațiu-timp. Aceste noțiuni se completează și se exclud reciproc.

Bazându-se pe relațiile de nedeterminare ale lui W. Heisenberg, dar și pe dualismul undă-corpusul, N. Bohr formulează principiul complementarității. Interpretarea lui pornește de la observația că în cadrul macrosistemelor se poate afla cu precizie starea inițială a unui sistem mecanic, dat fiind faptul că

¹ Werner Heisenberg, „Limbaj și realitate în fizica modernă”, în Ilie Pârvu (coord.), *Epistemologie-orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1974, p. 390.

² Niels Bohr, „Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate”, în Ilie Pârvu (coord.), *op. cit.*, p. 378.

³ Basarab Nicolescu precizează că potrivit unor autori (Gerald Holton, Meyer – Abich) termenul de „complementaritate” a fost împrumutat din lucrarea *Principiile psihologiei* a lui William James (Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 132).

⁴ În lucrarea lui Abraham Pais, *Niels Bohr. Omul și epoca, în fizică, politică și filosofie* aflăm că „termenul *complementar* apare pentru prima dată într-o ciornă datată 10 iulie 1927 (...) și e utilizat pentru prima dată într-o scrisoare către Pauli din august” (Abraham Pais, *Niels Bohr. Omul și epoca, în fizică, politică și filozofie*, Editura Tehnică, București, 2000, p. 290).

⁵ *Ibidem*, p. 378.

observatorul nu provoacă în interiorul acestuia perturbații. În cadrul microsystemelor, situația este diferită, în sensul că observarea unui electron se realizează printr-un contact al aparatului cu acesta, situație care nu oferă o determinare exactă în același timp a impulsului și locului particulei respective. De aceea, arată N. Bohr, această nouă situație poate fi explicată prin intermediul relațiilor de indeterminare ale lui W. Heisenberg.

Modul de descriere complementar relevă o schimbare de perspectivă, dar și o restructurare a aparatului conceptual cu privire la realitatea fizică. Se naște astfel ideea unei noi epistemologii întemeiată pe principiul complementarității. Abordarea în termeni epistemologici și nu ontologici a acestui principiu din fizica cuantică l-a determinat pe N. Bohr să afirme că orice experiență trebuie transmisă prin intermediul unor mijloace de expresie specifice omului. El a plecat de la ideea că o teorie fizică constituie un aparat conceptual matematic, arătând că unele contradicții dintre formalism și interpretări pot fi eliminate. De asemenea, încercând să extindă principiul complementarității și la alte domenii, N. Bohr arată că formalismul mecanicii cuantice reprezintă un instrument adecvat în modul de descriere complementar.

Abordând conceptul de „cunoaștere complementară” și analizând expunerile lui N. Bohr și W. Heisenberg, P. Botezatu arată că excluziunea complementară poate fi susținută de cel puțin trei argumente⁶. Primul argument pleacă de la relația observație - definiție (descrierea spațio-temporală – descrierea cauzală). Ambele procedee se concretizează una în dauna celeilalte. P. Botezatu susține că analiza acestora trebuie să se desfășoare din două puncte de vedere. Pe de o parte, cercetarea trebuie să se axeze pe ideea de complementaritate, care exprimă totuși anumite neclarități, iar pe de altă parte, trebuie avut în vedere și paradoxul dat de „posibilitatea de a disocia cauzalitatea de spațiu și timp”⁷. Al doilea argument este dat de principiul impreciziei cuantice, conform căruia, relația între incertitudinile minime (prin intermediul căreia pot fi definiți vectorii de energie-impuls, precum și vectorii de spațiu-timp, asociați particulelor) poate fi considerată ca expresie a descrierii spațio-temporale și a principiului cauzalității. Cea care realizează o legătură între descrierea cauzală și cunoașterea stării energetice este teorema de conservare a energiei, așa cum de altfel, a anticipat și N. Bohr. Al treilea argument trimite la încercarea de a reabilita cauzalitatea prin intermediul unei scheme matematice, dar care să nu includă referințe asupra timpului și spațiului.

R. Omnès insistă asupra necesității de a reconsidera aserțiunile lui N. Bohr referitoare la problema complementarității. Argumentul pe care îl aduce este că numărul mare de logici existenți în câmpul cercetărilor științifice nu trimite decât la modalități diferite de a descrie unul și același sistem fizic. „Multiplicitatea logicilor consistente nu este nimic altceva decât o redescoperire a principiului de complementaritate, chiar dacă acum el și-a pierdut statutul de

⁶ Petre Botezatu folosește sintagma „cel puțin trei” cu precizarea că antagonismul dintre descrierea cauzală și descrierea spațio-temporală pare suprapus peste opoziția corpuscul-undă, situație care ar da naștere la o a patra interpretare.

⁷ Petre Botezatu, *Cauzalitatea fizică și panquantismul*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002, p. 160.

principiu devenind doar un produs derivat al logicii⁸. Exemplul pe care îl dă R. Omnès este acela al unei particule emisă prin dezintegrarea unui nucleu stabil și, căreia i se poate afla atât poziția, cât și impulsul la un moment anterior. În acest caz, ambelor încercări de cercetare le corespund două logici diferite unde noțiunea de „adevăr”⁹ deține un rol fundamental.

Analizând relația între logica cuantică și cea clasică, W. Heisenberg consideră că încercarea de a găsi criterii generale persuasive referitoare la utilizarea termenilor în limbaj este anevoioasă, în special în cazul teoriei cuantice. Pe de o parte, tentativa de a afla ce tip de limbaj a utilizat știința după formularea teoriei cuantice exprimă faptul că este vorba despre un aparat conceptual vag. Utilizarea acestuia, arată W. Heisenberg¹⁰, reprezintă consecința introducerii de către N. Bohr a noțiunii de „complementaritate” în interpretarea mecanicii cuantice. Pe de altă parte, acest neajuns, i-a determinat pe cercetători să definescă un limbaj științific precis corespunzător unui formalism matematic al teoriei cuantice, care poate fi interpretat ca „o extindere sau o modificare a logicii clasice”¹¹.

Referindu-se la ideea lui N. Bohr, conform căreia noțiunile de „poziție” și de „viteză” pot fi descrise ca două entități care se exclud reciproc, dar și ca o stare de lucruri complementară, W. Heisenberg consideră că încercările comunității științifice de a explica noua realitate fizică sunt exprimate printr-un limbaj parabolic și inexact. Această situație este specifică fizicienilor, iar în momentul în care aceștia aplică un formalism matematic adecvat se constată o îmbunătățire la nivel conceptual. În acest mod, spune W. Heisenberg, se justifică ideea unei logici cuantice¹² în noul mod de a gândi realitatea fizică.

Așadar, prin apariția mecanicii ondulatorii și cuantice (L. de Broglie, N. Bohr, W. Heisenberg) principiul identității a fost înlocuit cu cel al complementarității contradictorii. Această situație s-a datorat atât relațiilor de incertitudine ale lui W. Heisenberg, cât și principiului excluziunii a lui W. Pauli. Conform principiului de excluziune al lui W. Pauli se arată că nu se poate vorbi despre existența a doi electroni în cadrul unui atom care să aibă toate numerele cuantice identice. Relațiile de incertitudine ale lui W. Heisenberg arată că la nivelul microparticulelor există anumite limite referitoare la măsurarea parametrilor dinamici (de exemplu, o particulă poate fi localizată dacă i se măsoară coordonatele, dar nu i se poate preciza viteza).

Ș. Lupașcu constată că relațiile lui W. Heisenberg arată existența a două cauzalități antagoniste care coexistă, deși una se dezvoltă și se actualizează una în dauna celeilalte : „dispariția uneia în folosul celeilalte nu este posibilă,

⁸ Roland Omnès, *Interpretarea mecanicii cuantice*, Editura Tehnică, București, 1999, p. 159.

⁹ Roland Omnes precizează că noțiunea de „adevăr” a devenit în fizică, datorită principiului complementarității, mult mai subtilă decât în orice alt domeniu: „O propoziție adevărată poate să exprime ca de obicei un fapt real, dar ea poate fi de asemenea o propoziție consistentă cu orice logică sensibilă (altfel spus, cu orice logică incluzând faptele) unde este echivalentă cu un fapt” (*Ibidem*, p. 478).

¹⁰ Werner Heisenberg , „Limbaj și realitate în fizica modernă”, în Ilie Pârvu (coord.), *Epistemologie-orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1974, p. 390.

¹¹ *Ibidem*, p. 391.

¹² Werner Heisenberg arată că apariția logicii cuantice este legată în filosofia științei de încercările lui Birkhoff, J. von Neuman și von Weizsächer (Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1977, p. 175).

pentru că nici una dintre ele nu poate trece limita constantei h a lui Planck¹³. Analizând interpretarea pe care o dă Ș. Lupașcu relațiilor de incertitudine, B. Nicolescu arată că este vorba despre o armonizare în plan logic între acestea și principiul complementarității. El precizează că Interpretarea de la Copenhaga a fost satisfăcătoare pentru mulți cercetători, în sensul că nu răsturna total modul în care era abordată lumea, „logica însăși a lucrurilor”¹⁴. Spre deosebire de această interpretare, cea a lui Ș. Lupașcu este diferită, în sensul că se vorbește despre o logică dinamică a contradictoriului.

Complexitatea logică a interacțiunilor dintre niveluri este transpusă într-o analiză a relației dintre principiul incertitudinii din fizică și determinism. Pornind de la această relație, unii autori arată că în acest caz este vorba despre un raport de complementaritate și nu de incompatibilitate. „Astfel, nu se poate exclude o anumită ignorare conștientă a acțiunilor nivelurilor microstructurale asupra macrostructurilor”¹⁵. Singura excepție constă în faptul că nu se poate accepta o semnificație metodologică a variabilelor ascunse.

Valențe interdisciplinare ale principiului complementarității

Noile rezultate științifice din diferite domenii, precum și profunzimea gândirii filosofice au îmbogățit cunoașterea despre realitate. Complementaritatea, privită ca abordare nouă de a gândi realitatea, poate fi aplicată și în alte domenii decât cel al fizicii¹⁶. Încercări de acest fel pot fi întâlnite în domenii ca: logică, psihologie, genetică, biologie, sociologie, antropologie, etnologie etc. De pildă, modelele întâlnite în cadrul fizicii au influențat stilul de gândire specific geneticii. Sau, au fost analizate noțiuni complementare ca rațiune și instinct, creier-cunoaștere.

Astfel, domeniile fizicii, biologiei, chimiei, psihologiei, etc. exprimă o lume în care există, se pare, aceleași legi. Ceea ce diferă este modul în care acestea sunt ordonate și înțelese. Pe de o parte, în orice substanță se află o structură moleculară care poate fi explicată prin intermediul legilor fizicii și chimiei. Pe de altă parte, legăturile chimice pot fi înțelese și prin explicații specifice biologiei moleculare. Desigur, toate aceste rezultate nu pot fi pe deplin înțelese fără o reflecție filosofică, fără o gândire dinamică, deschisă mereu spre noutate.

Cu toate acestea, proprietățile ondulatorii și corpusculare nu trebuie privite în mod unitar, dat fiind faptul că acestea, deși se exclud una pe cealaltă și au valabilitate dacă sunt analizate separat. Este meritul lui N. Bohr de a arăta, că în această situație, se poate admite ideea unei complementarități. Deși această idee nu a fost acceptată în totalitate de comunitatea științifică, ea a determinat totuși apariția unor interpretări referitoare la posibilele conexiuni între diferite fenomene și procese ale realității.

În mod similar, unii cercetători au încercat să explice relațiile gândire-creier-conștiință. Și aici există legi care pot explica mecanismele respective, argumentele provenind, de asemenea, din convergențe interdisciplinare. Fără îndoială că aspectele interdisciplinare ale principiului complementarității s-au

¹³ Ștefan Lupașcu, *Omul și cele trei etici ale sale*, Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 1999, p. 25.

¹⁴ *Ibidem*, p. 67.

¹⁵ Vasile Sporici, *Determinare și structură în genetica modernă*, Editura Junimea, Iași, 1978, p. 207.

¹⁶ Max Born, *Fizica în concepția generației mele*, Editura Științifică, București, 1969, p. 337.

născut din necesitatea unei revoluții științifice, iar punerea în practică a acestora nu a făcut decât să consolideze și să reabiliteze probleme de ordin filosofic.

Extinsă la nivelul disciplinelor social-umane¹⁷, complementaritatea exprimă ideea că adevărul și falsul nu se pot detașa în cadrul aceleiași structuri teoretice. Astfel, diversitatea conceptuală exprimată prin ideea complementarității „trădează” „neputința, principială sau temporală, a constituirii unei teorii care să epuizeze descrierea obiectului său”¹⁸. Este vorba despre o analiză pertinentă a fenomenelor care să vizeze activitatea din cadrul comunității științifice. Totodată trebuie avute în vedere adaptările graduale și eventualele consecințe rezultate în urma acceptării noilor metode științifice.

Cu toate acestea, unii autori, evidențiind funcția epistemologică a principiului complementarității, au subliniat faptul că „tentativa de a situa complementaritatea la rangul de principiu filosofic este discutabilă”¹⁹. De aceea, considerăm că rezultatele cercetărilor științifice trebuie promovate în condiții de responsabilitate maximă, astfel încât conștiința în sine să poată explica rezultatele și consecințele propriilor acțiuni. Libertatea conștiinței se exprimă ca libertate de acțiune, care constă la rândul ei în posibilitatea de a alege. De aceea, prin caracterul său universal, conștiința trebuie să posede trăsăturile unui comportament bine intenționat în toate manifestările sale. Desigur, după cum afirma W. Heisenberg, „trăsătura distinctă a evoluției viitoare va fi tocmai unificarea științei, depășirea granițelor istorice dintre diferitele discipline speciale”²⁰.

În filosofia științei, ideea complementarității constituie un aspect important dând naștere la problematizări din ce în ce mai diferite. Extinsă la explicarea unor procese din alte domenii, aceasta exprimă faptul că „o cunoaștere maximă nu poate fi dobândită decât printr-un număr suficient de mare de proiecții independente ale uneia și aceleiași esențe fizice”²¹. Prin urmare, domeniile cunoașterii științifice înfățișează un mod specific de abordare a realității văzute și nevăzute. În acest sens, P. Botezatu constată că modul de gândire complementar, cu formele sale paradoxale, apare odată cu noțiunea de quantum²².

K. Popper a acuzat principiul complementarității de sterilitate în cadrul fizicii și a constatat că acesta, de fapt, nu a dat naștere decât unor discuții și argumente care, mai degrabă, i-au încurcat pe adversari. Cu toate acestea, K. Popper precizează că „în locul unor rezultate așteptate, de la principiul complementarității au fost obținute alte rezultate atomice, mult mai practice, unele dintre ele de mare răsunet”²³. Cu alte cuvinte, nevoia de problematizare se face resimțită în această perioadă deoarece diversitatea rezultatelor

¹⁷ Cătălin Zamfir, „Unitate și diversitate în dezvoltarea științelor socio-umane” în Ilie Pârnu (coord.), *Concepții asupra dezvoltării științei*, Volumul XVII, Editura Politică, București, 1978, p. 205.

¹⁸ *Ibidem*, p. 206.

¹⁹ Ștefan Celmare, *Studii de teoria cunoașterii*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1996, p. 116.

²⁰ Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1977, p. 11.

²¹ Ștefan Celmare, *op.cit.*, p. 116.

²² Petre Botezatu, *Cauzalitatea fizică și panquantismul*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002, p. 236.

²³ Karl Popper, *Conjecturi și infirmări*, Editura Trei, București, 2001, pp. 136-137.

științifice obținute se regăsea în încercările comunității științifice de a înțelege manifestările realității fizice.

Interesantă este analogia pe care o realizează W. Heisenberg dintre fizică și chimie atunci când se referă la noțiunea de „complementaritate”. Pe de o parte, atomul este descris, din punct de vedere fizic, ca un sistem planetar la scară mică: în centru se află un nucleu, iar spre exterior sunt electronii care înconjoară acest nucleu. Pe de altă parte, atomul este descris din punct de vedere chimic, în sensul că acestuia i se pot calcula temperaturile sale de reacție în cazul combinării cu alți atomi. În această situație, nu se poate preciza ceva anume despre mișcarea electronilor. Referindu-se la aceste aspecte, W. Heisenberg a precizat că, deși sunt diferite, ambele imagini sunt corecte dacă sunt aplicate la locul corect, și, de asemenea, ele se contrazic una pe alta.

Analizând caracterul static al teoriei cuantice, W. Heisenberg a admis ideea că există procese care la scară mare pot fi prezise doar statistic. De exemplu, realizarea unui calcul precis referitor la puterea de explozie a bombei atomice este imposibil, deoarece acesta depinde de comportamentul câtorva atomi în procesul de aprindere.²⁴ De asemenea, afirmă W. Heisenberg, există posibilitatea ca această situație să fie extinsă în procesele biologice, în special, la mutațiile genei în procesul de moștenire. În acest sens, afirmă W. Heisenberg, există o relație de complementaritate și, fără a se recurge la matematica teoriei cuantice, se poate înțelege că „o cunoaștere incompletă a unui sistem trebuie să fie o componentă esențială a oricărei formulări a teoriei cuantice”²⁵.

Analiza fizico-chimică a vieții s-a concretizat în cadrul a două orientări care sunt diferite prin aparatul conceptual și metodele de cercetare utilizate: orientarea informațională (model-teoretică) și cea structuralistă (analitică). Prima orientare, care îl are ca reprezentant principal pe M. Delbrück, afirmă că studiul eredității constituie un domeniu al cercetării fizice fundamentale. Cea de-a doua direcție, a cărei reprezentanți sunt F. Crick și J. Watson, admite că procesul vieții poate fi explicat prin intermediul legilor chimice și fizice deja cunoscute.

În lucrarea *Imagini ale științei*, M. Flonta precizează că M. Delbrück, în cercetările sale asupra eredității, s-a inspirat din ideile lui N. Bohr referitoare la „caracterul complementar al analizei fizico-chimice a structurilor fine, subcelulare ale viului în raport cu cercetarea conexiunilor informaționale, care asigură integralitatea sistemului viu ca întreg”²⁶. Astfel, privit de către M. Delbrück, ca domeniu al cercetării fizice fundamentale, studiul eredității are ca obiect de cercetare modalitatea în care orice sistem viu poate să ofere explicații asupra descoperirii unor legi independente de structura chimică a ființelor vii din realitatea înconjurătoare. În acest mod, prin crearea grupului cercetărilor fagilor, s-a urmărit realizarea unui program de cercetare a bazelor fizice ale eredității.

Având în vedere faptul că acest program a determinat profunde transformări în cunoașterea și cercetarea biologică, M. Flonta argumentează pornind de la criteriile cognitive fundamentale. Justificarea provine din faptul că în cercetarea eredității trebuie să se pornească de la nivelul celular. Astfel,

²⁴ Werner Heisenberg, *Imaginea naturii în fizica contemporană*, Editura All Educational, București, 2001, p. 28.

²⁵ *Ibidem*, p. 29.

²⁶ Mircea Flonta, *Imagini ale științei*, Editura Academiei Române, București, 1994, p. 170.

urmărindu-se modalitățile de reproducere a bacteriofagiilor, cercetătorii au încercat să afle care sunt condițiile ce stau la baza replicării într-un timp scurt a particulei de virus²⁷.

Descoperind structura moleculară a ADN-ului, F. Crick și J. Watson au analizat structura moleculară a cromozomilor și au constatat că structura acestora este dată de acidul dezoxiribonucleic, acidul ribonucleic și substanțe proteice diverse. Aceștia au asociat, pe baza metodei modelării²⁸, elicea elicoidală ADN-ului. Ei au reușit să stabilească în urma cercetărilor de difracție Roentgen parametrii structurii moleculei duble de ADN. Cunoașterea acestor parametri a permis enunțarea legii complementarității specifice bazelor azotate conform căreia, în procesul de formare a unei structuri bicateenare, bazele azotate se împerechează astfel: adenina cu timina (prin două legături de hidrogen), iar guanina cu citozina (prin trei legături de hidrogen). „Datorită legii complementarității bazelor, molecula de ADN poate servi ca matriță pentru sintetizarea unor noi molecule cu secvență complementară a bazelor, ceea ce asigură atât transmiterea informației de la o generație la alta, cât și folosirea acestei informații în dirijarea metabolismului celulei”²⁹. Așadar, structura ADN-ului este stabilizată energetic datorită interacțiunii dintre bazele azotate plasate în interiorul dublului helix.

Problematizarea asupra structurii ADN-ului a dus la o cunoaștere complexă transpusă în domeniul geneticii. Este cunoscut în acest sens, modelul Jacob-Monod³⁰ referitor la controlul sintezei proteinelor la nivelul transcrierii mesajului genetic din ADN în ARN-mesager. Acest model, postulând existența a trei tipuri de gene (structurale, reglatoare, operatoare) și-a găsit utilitatea în explicarea fenomenelor de reglare adaptativă. De altfel, studiind originea și evoluția codului genetic, F. Jacob admite ideea unei interacțiuni între organism și mediu. „Această amplificare de programe atrage după sine tendința de intensificare a interacțiunilor dintre organism și mediu prin care se caracterizează evoluția”³¹.

Admițând distincția între procesul de învățare și cel de selecție prezentă în descrierea lumii fizice, K. Popper admite că lumea este una duală, alcătuită din structuri³² diverse. Astfel, structurile mari (atomii, moleculele, organismele, sistemele solare, galaxiile etc.) sunt rezultate ale structurilor mici (particulele elementare). Procesul de învățare ajută la creșterea acestora, iar cel de selecție poate determina atât continuarea, cât și dispariția lor. Analogia cu forma

²⁷ *Ibidem*, p. 175.

²⁸ Metoda modelării analogice este luată drept cadru de referință valorică și de Traian Stănculescu și Daniela Manu în cadrul teoriei laserilor biologici (Traian Stănculescu / Daniela Manu, *Metamorfozele luminii*, Editura Performantica, Iași, 2000, p. 293).

²⁹ N. Giosan / N. Săulescu, *Principii de genetică*, Editura „Ceres”, București, 1972, p. 335.

³⁰ Teoria reglajului genetic a apărut în urma descoperirii de către J. Monod a fenomenului de *diauxie* conform căruia „bacteria *Escherichia coli* crescută pe un mediu de glucoză și lactoză utilizează mai întâi glucoza până ce o epuizează, urmând o perioadă de stagnare după care bacteria crește din nou, utilizând de data aceasta lactoză” (Gheorghe Mohan / Petre Neacșu, *Teorii, legi, ipoteze și concepții în biologie*, Editura „Scaul”, București, 1992, p. 227).

³¹ François Jacob, *Logica viului*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 336

³² Karl Popper precizează că prin „structură” înțelege ceea ce François Jacob denumește „integron” în lucrarea *The Logic living Systems: a History of Heredity*, Allen Lane, London, 1974, pp. 299-324. În ediția românească această informație se găsește la p. 327, unde integronul este definit ca o „unitate de mărime relativ bine definită și cu structură aproape identică” (François Jacob, *op. cit.*, p. 327).

originară trimite la procesul de replicare, dar și la structura liniară a moleculei de ADN reprezentată prin patru culori de bază complementare (roșu, verde, albastru, galben) astfel încât, „negativul sau complementara unui șir va consta într-un alt șir în care roșul este înlocuit cu verde și albastrul cu galben, și invers”³³. Prin urmare, afirmă K. Popper, se poate admite compatibilitatea între imaginea duală a lumii fizice indeterminată la nivel elementar și imaginea lumii determinată la nivel macrofizic.

Analiza ideii de complementaritate pe niveluri de organizare evidențiază existența unui „paradox al parametrilor ascunși”³⁴. Un astfel de exemplu poate fi dat din biologie, unde s-a constatat că „detașarea unui singur electron dintr-o genă poate cauza o mutație decisivă, care să explice ivirea unui caracter biologic esențial și în cele din urmă, prin selecție, a unei noi specii”³⁵. Paradoxul constă în faptul că analiza celor mai elementare particule duce la explicații complexe.

Susținând că teoria cuantică nu poate oferi o fundamentare adecvată în studiul sistemelor biologice, N. Bohr precizează că „existența vieții trebuie considerată în biologie ca un fapt elementar așa cum cuanta de acțiune este considerată în fizica atomică ca un element de bază ce nu poate fi dedus din considerațiile din mecanica obișnuită”³⁶. Cu toate acestea, N. Bohr subliniază faptul că argumentele vitaliste și animiste sunt folosite în mod complementar în descrierea realității unui sistem.

Între cercetarea biologică și cea fizică nu se poate trasa o linie de demarcație. Arătând că această situație implică o problemă de natură terminologică, N. Bohr subliniază că analogia între aspectele specifice fizicii atomice și biologiei comportă un exclusivism dintre autoconservarea și regenerarea indivizilor pe de o parte, și divizarea obiectului pe de altă parte. În consecință, conform acestei complementarități poate rezulta ideea unei aplicabilități în biologie.

Prin urmare, fizicianul danez arată că se poate vorbi despre o complementaritate între procesele atomice și cele biologice dar în sensul că „este imposibil de adus simultan aceste două procese într-o construcție teoretică precisă, și că prin urmare, sunt necesare, anumite legi biologice complementare care să satisfacă problemele biologice”³⁷. N. Bohr arată că nu este relevantă comparația organismelor vii cu mașinile, indiferent cât de performante ar fi acestea. Având în vedere faptul că atât chimia, cât și fizica se bazează pe teoria cuantică, nu același lucru se poate spune despre biologie. Astfel, tentativele de introducere a unei legi din biologie sunt considerate iraționale, fiind incompatibile cu legile fizicii și chimiei.

Cu toate acestea, analizând argumentele lui N. Bohr conform cărora între biologie și teoria cuantică există incompatibilitate, H. Stapp arată că acestea nu sunt destul de convingătoare. El constată că relația fizică-biologie corespunde relației simplu-complex. Astfel, simplitatea corespunde sistemului fizic, iar complexitatea celui din biologie. În primul caz, sistemul atomic privit ca o „cutie neagră” este răspunzător de schimbarea informației observabile al dispozitivelor

³³ Karl Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, București, 1998, p. 30.

³⁴ Vasile Sporic, *Determinare și structură în genetica modernă*, Editura Junimea, Iași, 1978, p. 129.

³⁵ *Ibidem*, p. 130.

³⁶ Niels Bohr, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, Editura Științifică, București, 1969, p. 22.

³⁷ Henry Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Editura Tehnică, București, 1998, p. 164.

de pregătire în rapoarte statistice. În cel de-al doilea caz, informația poate fi evaluată de biolog chiar dacă încercarea de a realiza un calcul analog celui corespunzător unui sistem atomic este sortită eșecului.

În acest sens, considerăm că este justificată încercarea de a corela anumite aspecte ale teoriei cuantice în biologie. Mai mult, analogia și corespondența trebuie luate în considerare și în cazul altor domenii dacă gândirea are puterea de a merge mai departe pe tărâmul cunoașterii. Această tentativă poate fi justificată, dacă se utilizează un aparat conceptual capabil să asimileze în mod coerent informațiile științifice. Relația simplu-complex trebuie să devină o lume posibilă unde corespondența să fie considerată drept criteriu în analiza cunoașterii. Este o sarcină dificilă, dar nu imposibilă pentru cercetători. Istoria ne-a confirmat acest lucru dacă ținem cont de noutatea științifică. În cazul obținerii unor noi rezultate științifice, credem că nu trebuie să existe grabă din partea cercetătorului în a preciza că prin apariția noii teorii, cunoașterea fizică se îmbunătățește și se aprofundează, după cum la fel de bine, cercetătorul nu trebuie să facă exces de zel când argumentează în favoarea ideii că noua teorie stabilește anumite limite în care pot fi aplicate conceptele teoriei anterioare. În acest caz, este vorba despre ceea ce unii autori numesc o relație de corespondență între teorii fundamentale din filosofia științei³⁸.

Ideea de a descrie „aceleași fenomene cu ajutorul a două imagini cu totul deosebite, care aparent se exclud reciproc, fără a ne expune riscului de a ajunge la contradicții logice”³⁹ poate să ajute la rezolvarea unor dificultăți din biologie și psihologie. Astfel, o ființă vie (plantă sau animal) reprezintă nu doar un sistem fizico-chimic, ci și o imagine a manifestării spiritului, care necesită o descriere prin concepte și reprezentări diferite. Analizând acest aspect, M. Born arată că N. Bohr a sugerat și în această situație ideea existenței unei complementarități, dat fiind faptul că cercetarea unui proces biologic sau psihologic trebuie să se realizeze cu ajutorul unor aparate fizice, care perturbă procesul în sine.

De altfel, în psihologie este recunoscută relația de complementaritate, unde analiza și sinteza exprimă o situație asemănătoare cu cea din fizică. „Folosirea unor cuvinte ca „gânduri” și „sentimente”, la fel de indispensabile pentru a ilustra diversitatea experienței psihice, se referă la situații reciproc exclusive caracterizată printr-o diferită trasare a liniei de separare între subiect și obiect”⁴⁰. Această dificultate de a separa subiectul de obiect este comparată de N. Bohr cu o situație similară din psihologie, unde perturbația este asociată observației (introspecției). De asemenea, N. Bohr afirmă că descrierea cauzală specifică modelului fizicii clasice nu mai poate fi acceptată în condițiile în care noțiuni ca „raționamente” sau „senzații” sunt folosite pentru a descrie experimente care amintesc de complementaritatea din fizica atomică⁴¹. Astfel, nu se poate accepta o distincție între fenomenul în sine și percepția lui

³⁸ Mircea Flonta, „Emergența principiului corespondenței și problematica relației dintre teorii fizice fundamentale”, în Iancu Lucica și Constantin Grecu (coord.), *Logică și ontologie*, Editura Trei, București, 1999, p. 301.

³⁹ Max Born, *Fizica în concepția generației mele*, Editura Științifică, București, 1969, p. 76.

⁴⁰ Niels Bohr, „Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate”, în Ilie Pârvu (selecția textelor, comentarii și bibliografie), *Epistemologie-orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1974, p. 379.

⁴¹ *Idem*, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, Editura Științifică, București, 1969, pp. 35-36.

conștientă. Deși se acordă de cele mai multe ori atenție unui caz particular specific experienței psihice, în realitate este vorba despre „situații mutual exclusive”⁴². Analiza gânditorului danez se concentrează îndeosebi asupra noțiunilor de „instinct” și „rațiune”, analizată în raport cu introspecția.

P. Botezatu arată că, în acest caz, fenomenele cuantice relevă o imagine a unei complexități de structură. „Ca și fenomenele atomice, fenomenele de afectivitate și voință nu pot fi reprezentate prin imagini intuitive. Opoziția dintre evoluția gândirii asociative și unitatea stabilă a personalității ar fi apropiată de raportul dintre reprezentarea ondulatorie și cea corpusculară”⁴³. Așadar, aspectul interdisciplinar provine din ideea de extindere a domeniului fizic într-un cadru teoretic specific unei structuri de natură psihologică.

Totodată, valențele interdisciplinare ale principiului complementarității, considerat ca rezultat al experiențelor mentale⁴⁴, se regăsesc în domeniul psihologiei prin încercările de a stabili o relație între procesul fiziologic al înlăturării indeterminismului prin observație și procesul psihic al dispariției sentimentului de libertate⁴⁵. Trecerea la acest nivel deschide un orizont de realitate irațional care ar putea să se încadreze ulterior în domeniul raționalului. Cu toate acestea, complexitatea nu oferă siguranță în înțelegerea proceselor duale din cadrul realității. De aceea, științificul trebuie trecut prin filtrul unei gândiri critice, dacă se urmărește o extindere a sferei teoretice.

Trebuie precizat că existența experimentelor mentale este întâlnită la K. Popper când analizează distincția darwinism - epifenomenalism. În demersul său, el pleacă de la relația minte-corp și arată că experimentele mentale, acceptate de epifenomenalism, există în lumea a 2-a. Pe de altă parte, darwinismul contribuie la înțelegerea proceselor mentale și explică, cel puțin în parte, anumite procese specifice lumii a 3-a. Totodată, afirmă K. Popper, epifenomenalismul nu oferă un punct de legătură între darwinism și sistemele biologice existente⁴⁶.

M. Bunge⁴⁷ arată că o versiune spiritualistă a epifenomenalismului este dualismul psihofizic pe care îl combate. Printre argumentele pe care le aduce în respingerea acestuia se pot aminti următoarele: dualismul detașează proprietăți și evenimente din lucruri, dualismul este confuz, dualismul nu recunoaște evidența referitoare la rădăcinile moleculare și celulare ale aptitudinilor și disfuncțiilor mentale, dualismul este incompatibil cu ontologia, dualismul este speculativ. Concluzia pe care o trage M. Bunge este că dualismul psihofizic nu poate reprezenta o opțiune credibilă nici pentru filosofie, nici pentru știință.

⁴² *Ibidem*, p. 41.

⁴³ Petre Botezatu, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁴ În această situație unii autori consideră că principiul complementarității presupune în câmpul psihologie un efort de introspecție alături de teoria relativității restrânse și generalizate (Albert Einstein), principiul nonseparabilității particulelor (Bernard d'Espagnat), principiul sincronicității sau al „relațiilor acuzale prin coincidență semnificativă” (Carl Gustav Jung și Wolfgang Pauli) - Ion Mânzat „Experimentalul mental din perspectiva psihologică”, în Angela Botez (coord.), *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment*, Editura Științifică, București, 1996, pp. 274-275.

⁴⁵ Petre Botezatu, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁶ Karl Popper, *Filosofie socială și filosofia științei*, Editura Trei, București, 2000, pp. 287-289.

⁴⁷ Mario Bunge, *Știință și filosofie*, Editura Politică, București, 1984, pp. 278-294.

Observăm că principiul complementarității extins și în alte domenii cuprinde semnificații diverse. Poate nu întâmplător, în filosofia științei, în abordarea problemei complementarității se vorbește despre o orientare epistemologică (N. Bohr) și una ontologică (W. Heisenberg). Referindu-se la aspectele ondulatorii, cât și la cele corpusculare, ontologia lui W. Heisenberg arată că starea universului este pusă în relație cu operatorii asociați punctelor spațio-temporale. Epistemologia lui N. Bohr trimite la ideea unui caracter pragmatic vizibil în momentul în care cercetătorul danez afirmă că, scopul formalismului mecanicii cuantice constă în înțelegerea experimentelor și a observațiilor rezultate în urma acestora.

H. Stapp afirmă că abordarea ontologică este superioară celei epistemologice prin faptul că ea poate să ofere informații referitoare la conexiunea minte-creier. De asemenea, el consideră că dificultatea problemei minte – creier se regăsește la R. Descartes. „Disjuncția logică a conceptelor carteziene a mentalului și a materiei face imposibilă orice înțelegere rațională a conexiunii dintre acestea”⁴⁸. Pornind de la procesul de „facilitare” prezent în dinamica creierului, el afirmă că descrierea naturii din punctul de vedere al unui fizician se poate concretiza prin acceptarea conștiinței în acest proces.

O astfel de încercare a venit și din partea lui W. James, care considerat că între fizica clasică și conștiință nu există compatibilitate. Interpretând pragmatismul în sens empirist și admitând că faptele psihice reprezintă acțiuni, el abordează problema conștiinței. În acest context, unii autori arată că W. James „se distanțează de teoria polizoismului conform căreia, fiecare celulă își are conștiința ei, printre celule fiind una pontificală, de care ar fi atașată conștiința noastră”⁴⁹.

Analizând concepțiile lui N. Bohr și W. James, H. Stapp constată că acestea nu neagă teoria cauzală a percepției. Știința trebuie privită ca o creație a gândirii care posedă responsabilitatea descrierii obiective a realității. De aceea, specificațiile operaționale, ca descrieri ale experiențelor umane, nu depind de subiectul care experimentează. În acest fel, este asigurată obiectivitatea științei.

Abordarea realității dintr-o perspectivă interdisciplinară constituie un proces de asimilare a cunoașterii în care noțiunea de analogie deține un rol important. Reformulând această idee, J. Piaget afirmă că prin cunoaștere, oricare ar fi ea, inclusiv perceptivă, realul nu este copiat, ci transformat astfel încât acesta să fie înțeles „în funcție de sistemele de transformare de care sunt legate aceste acțiuni”⁵⁰. Astfel, fizicianul în dorința lui de a cunoaște fenomenele acționează asupra evenimentelor, iar cu ajutorul matematicii structurează realul.

Elaborând teoria operațională referitoare la geneza și mecanismele gândirii, J. Piaget exprimă ideea unei dezvoltări stadiale a gândirii. Aceasta se încadrează într-o logică operatorie genetică, diferită de logica operatorie naturală, fiind prezentă în actele copilului. Deoarece analiza inteligenței este una de tip genetic, iar logica este capabilă de formalizare J. Piaget afirmă că „datele psihologice corespund unei formalizări logice posibile”⁵¹.

⁴⁸ Henry Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Editura Tehnică, București, 1998, p. 174.

⁴⁹ Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 127.

⁵⁰ Jean Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Editura Dacia, Cluj, 1971, p. 12.

⁵¹ *Idem*, *Tratat de logică operatorie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991, p. 26.

Analizând relația logică - matematică, J. Piaget subliniază că este necesar să se distingă între problema referitoare la convergența dintre metodele logice și matematice și cea care trimite la reducția structurilor matematice asupra structurilor logice. De aceea, relația dintre logică și matematică trebuie analizată în mod diferit față de relația dintre logică și psihologie. În acest sens, cantitatea reprezintă un criteriu în asimilarea reciprocă a logicii și matematicii. Atât cantitatea intensivă (reducerea cuantificării logicii la raporturile parte-întreg precum și la complementaritate), cât și cea extensivă (structurile matematice presupun o relație directă între părțile mulțimilor) arată că se pot construi „structuri logice fără a face apel la matematică (clasificări) și invers, există un ansamblu considerabil de structuri matematice care depășesc cantitatea logică”⁵².

Bazându-se pe relația de complementaritate dintre logică și matematică, P. Botezatu realizează o expunere unitară a logicii naturale. În cadrul acestei logici, el argumentează în favoarea ideii conform căreia „posibilitatea operațiilor logice este condiționată de existența mulțimilor parțial ordonate (ordonate printr-o relație care trebuie să fie reflexivă, antisimetrică și tranzitivă, dar nu obligatoriu conexă)”⁵³.

De asemenea, P. Botezatu a extins această idee a complementarității atunci când a constituit sistemul LO (logica operatorie). Distingând între logica operatorie naturală și logica operatorie genetică ⁵⁴, P. Botezatu precizează că logica operatorie este prezentă la nivelul operațiilor logice. El descoperă interferența a două operații logice: tranzitivă și constructivă⁵⁵. Ambele operații, arată P. Botezatu, pot fi extinse de la clase la alte obiecte logice: „După cum putem construi genul din speciile sale, și reciproc, tot așa de bine putem construi întregul din părțile sale, și reciproc, operații de altfel binecunoscute sub numele de sinteză și analiză”⁵⁶.

În domeniul sociologiei ideea de complementaritate se regăsește în studiul culturilor umane. Vorbind despre multiplicitatea logicilor în descrierea unui sistem fizic, R. Omnès arată că libertatea de exprimare a oamenilor urmează un astfel de model. De exemplu, orice căsătorie poate avea consecințe explicabile în mod diferit din perspectiva unei legi monogame, poligame sau poliandrice⁵⁷.

N. Bohr susține totuși că în cercetarea culturilor umane noțiunea de complementaritate nu trebuie luată stricto sensu așa cum se procedează în fizică sau în psihologie. Această situație se justifică prin faptul că apar anumite dificultăți în momentul în care se urmărește caracterizarea culturii unei societăți în funcție de tradițiile alteia. Un aspect îmbucurător în acest proces este cel care constă în conservarea celor mai valoroase aspecte ale tradițiilor naționale în urma contactelor dintre națiuni.

Interpretarea relațiilor sociale din punctul de vedere al principiului complementarității apare ca o modalitate de expresie socială a mentalităților.

⁵² *Ibidem*, p. 30.

⁵³ Petre Botezatu, *Discursul metodei, un itinerar logico-filosofic*, Editura Junimea, Iași, 1995, p. 304.

⁵⁴ *Ibidem*, p.304.

⁵⁵ *Idem*, *Schiță a unei logici naturale. Logică operatorie*, Editura Științifică, București, 1969, pp. 33-57.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁵⁷ Roland Omnès, *Interpretarea mecanicii cuantice*, Editura Tehnică, București, 1999, p. 159.

Dar schimbarea de mentalitate înseamnă adaptare socială, iar diferențierile sociale nu reprezintă decât niveluri de organizare. Complementaritatea rezultă chiar din originalitatea organizării relațiilor sociale.

Exemplul concludent pe care îl dă N. Bohr în acest caz este acela al relațiilor dintre diferitele culturi umane studiate de etnologi. Astfel, modelul vieții de familie diferă de la o comunitate la alta, observându-se o separare între rolurile femeilor și cele ale bărbaților. În acest caz, ideea de complementaritate apare când se conștientizează echilibrul dintre convențiile tradiționale. În acest mod, apariția unei culturi noi este rezultatul contopirii tradițiilor. Mai mult, această situație relevă un schimb de roluri între genuri.

Așadar, sistemul unei culturi naționale are drept trăsătură specifică mentalitatea comunității respective. Intersecția dintre tradițiile diferitelor comunități creează valori comune, iar mesajul informațional poate dobândi o formă de expresie caracteristică ideii de complementaritate. Convergența dintre culturi exprimă o imagine în care cel mai adesea mentalitatea unei comunități devine prejudecată pentru cealaltă.

Realizând cercetări asupra concepțiilor prezente în domeniul politic, N. Petrescu prezintă războiul și pacea drept prejudecăți politice. Astfel, cele două au reprezentat la începutul societății manifestări care corespundeau unor stări diferite de acțiune (activ-răzvrătit și pasiv-pașnic). Cu timpul, acestea s-au transformat devenind „forme de existență politică”⁵⁸. În această situație, putem accepta ideea existenței unei complementarități între război și pace, considerate de altfel, ca prejudecăți politice. „Războiul există în relație cu pacea. Ambele evenimente sunt corelate psihologic, astfel că nu putem respinge pe una fără cealaltă”⁵⁹. Prin urmare, influența prejudecăților războiului și păcii se regăsește în propria noastră gândire. Este, prin urmare, necesar să se renunțe la vechile prejudecăți, chiar dacă există riscul să apară altele noi. De fapt, este vorba despre un cadru de inteligibilitate specific unei complementarități înțeleasă în urma unui întreg demers explicativ.

BIBLIOGRAFIE:

1. BOHR, Niels, „Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate”, în Ilie Pârvu (selecția textelor, comentarii și bibliografie), Epistemologie-orientări contemporane, Editura Politică, București, 1974.
2. BOHR, Niels, Fizica atomică și cunoașterea umană, Editura Științifică, București, 1969.
3. BORN, Max, Fizica în concepția generației mele, Editura Științifică, București, 1969.
4. BOTEZATU, Petre, Cauzalitatea fizică și panquantismul, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002.
5. BOTEZATU, Petre, Discursul metodei, un itinerar logico-filosofic, Editura Junimea, Iași, 1995.
6. BOTEZATU, Petre, Schiță a unei logici naturale. Logică operatorie, Editura Științifică, București, 1969.

⁵⁸ Nicolae Petrescu, *Principiile sociologiei comparate*, Editura Științifică, București, 1994, p. 371.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 373.

7. BUNGE, Mario, Știință și filosofie, Editura Politică, București, 1984.
8. CELMARE, Ștefan, Studii de teoria cunoașterii, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1996.
9. GIOSAN, N., / SĂULESCU, N., Principii de genetică, Editura „Ceres”, București, 1972.
10. HEISENBERG, Werner, „Limbaș și realitate în fizica modernă”, în Ilie Pârvu (coord.), Epistemologie-orientări contemporane, Editura Politică, București, 1974.
11. HEISENBERG, Werner, Pași peste granițe, Editura Politică, București, 1977.
12. JACOB, François, Logica viului, Editura Enciclopedică Română, București, 1972.
13. KUZNEȚOV, B.G., Rațiune și ființare, Editura Politică, București, 1979.
14. LUPAȘCU, Ștefan, Omul și cele trei etici ale sale, Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 1999.
15. MARCUS, Solomon, Paradoxul, Editura Albatros, București, 1984.
16. MARGA, Andrei, Introducere în filosofia contemporană, Editura Polirom, Iași, 2002.
17. MOHAN, Gheorghe / NEACȘU, Petre, Teorii, legi, ipoteze și concepții în biologie, Editura „Scaiul”, București, 1992.
18. NICOLESCU, Basarab, Noi, particula și lumea, Editura Polirom, Iași, 2002.
19. NICOLESCU, Basarab, Transdisciplinaritatea, Editura Polirom, Iași, 1999.
20. PAIS, Abraham, Niels Bohr. Omul și epoca, în fizică, politică și filosofie, Editura Tehnică, București, 2000.
21. PETRESCU, Nicolae, Principiile sociologiei comparate, Editura Științifică, București, 1994.
22. PIAGET, Jean, Biologie și cunoaștere, Editura Dacia, Cluj, 1971.
23. PIAGET, Jean, Tratat de logică operatorie, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991.
24. POPPER, Karl, Conjecturi și infirmări, Editura Trei, București, 2001.
25. POPPER, Karl, Filosofie socială și filosofia științei, Editura Trei, București, 2000.
26. POPPER, Karl, Mitul contextului, Editura Trei, București, 1998.
27. SCHRÖDINGER, Erwin, Ce este viața? și Spirit și materie, Editura Politică, București, 1980.
28. SPORICI, Vasile, Determinare și structură în genetica modernă, Editura Junimea, Iași, 1978.
29. STAPP, Henry, Rațiune, materie și mecanică cuantică, Editura Tehnică, București, 1998.
30. STĂNCIULESCU, Traian / MANU, Daniela, Metamorfozele luminii, Editura Performantica, Iași, 2000.
31. ZAMFIR, Cătălin, „Unitate și diversitate în dezvoltarea științelor socio-umane”, în Ilie Pârvu (coord.), Concepții asupra dezvoltării științei, Volumul XVII, Editura Politică, București, 1978.

REFLECȚIE ASUPRA PROBLEMATICII POLITICILOR EDUCAȚIONALE PENTRU MINORITĂȚILE NAȚIONALE

Nadia Laura SERDENCUC

Cet ouvrage réalise une analyse des politiques éducationnelles pour les minorités nationales; ces politiques sont soutenues dans un territoire de coexistence de certaines cultures différentes, qui sont soumises à l'influence de la préoccupation de respecter les droits de l'homme et de délimiter certains principes à valeur de repère dans le soutien de l'existence commune des individus et des sociétés. Comme tendance globale des politiques éducationnelles pour les minorités nationales promues au niveau européen on peut remarquer la mise en évidence d'une démarche interculturelle.

La législation roumaine garantit l'égalité de droits des citoyens de la Roumanie quelle que soit leur origine ethnique et assure à la fois le cadre favorable à la construction de l'identité dans le contexte d'un modèle culturel distinct par le développement, l'affirmation et l'expression de l'identité personnelle. Les mots-clé en ce qui concerne le rôle de l'enseignement pour les minorités nationales dans la réforme sont: "développement", "continuité", "protection", mais l'accomplissement de ces propos n'est pas possible sans l'implication active des communautés locales pour pouvoir dépasser les provocations de la transitions et passer à une société démocratique.

Une société démocratique se définit par sa compétence de protéger l'identité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse de chaque individu et en ce cas, la diversité doit être prise pour avantage. Une perception différente, avec des implications directes sur le registre affectif et actionnel serait une modalité convenable d'aborder la problématique des relations interpersonnelles et une condition pour le dépassement de certains préjugés ou stéréotypes.

I. Analiza cadrului legislativ românesc și european privind minoritățile naționale

Problematika politicilor educaționale pentru minoritățile naționale este situată sub semnul giji pentru respectarea drepturilor omului ca problemă de maximă generalitate ce depășește diferențele de cultură și tradiție. Coexistența unor culturi diferite într-un spațiu geografic comun necesită delimitarea unor principii cu valoare de repere în orientarea existenței comune a indivizilor și societăților.

În acest sens, teritoriul delimitat prin sintagma "drepturile omului" constituie atât un cadru de referință cât și o piatră de temelie pentru reelaborarea la nivel individual a unor valori ca linii de forță în devenirea personală.

Modalitățile de abordare a politicilor educaționale pentru minoritățile etnice variază în funcție de particularitățile contextelor socio-economice și culturale conturându-se astfel demersuri specifice pentru fiecare țară. Ca tendință globală a politicilor educaționale pentru minoritățile etnice atât pentru statele vest-europene cât și pentru cele din centrul și sud-estul Europei, remarcăm conturarea unui demers intercultural. Ideea egalității umane este menționată ca principiu general în Constituția României, idee de referință în

planul istoriei umanității. prevederile Constituției României sunt în acord cu ideea de sorginte creștină a egalității umane reluată și prin principiile ce au generat ideologic și demersurile revoluționarilor de la 1789. Ideea egalității umane nu constituie o uniformizare, o negare a individualității și de aceea prevederile constituționale cu referire la "dreptul la identitate" vin să susțină imperativul definirii personale în perspectiva etniei, culturii, limbii și religiei fiecăruia: "Statul recunoaște și garantează persoanelor aparținând minorităților naționale dreptul la păstrarea, dezvoltarea și la exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase". (Constituția României, Art.6, alin.1).

Aplicarea prevederilor legislației românești este în deplin acord cu prevederile internaționale privitoare la drepturile fundamentale ale omului, și mai mult decât atât, în cazul unor eventuale neconcordanțe între acestea și elementele legislației interne, dă prioritate reglementărilor internaționale, recunoscându-se astfel vasta experiență internațională privitoare la această dimensiune. Pe fondul libertății de exprimare garantată prin Constituția României, este precizată și garantarea dreptului care asigură perpetuarea conștiinței apartenenței culturale prin transmiterea moștenirii lingvistice și a tradiției la urmași: "Dreptul persoanelor aparținând minorităților naționale de a învăța limba lor maternă și dreptul de a putea fi instruite în această limbă sunt garantate, modalitățile de exercitare a acestor drepturi se stabilesc prin lege". (Constituția României, Art.32, alin.3)

Egalitatea în drepturi privind accesul la diversele forme de învățământ este stipulată și prin Legea învățământului, dat fiind faptul că în România "învățământul constituie o prioritate națională". Legea învățământului din 1995, analizată din perspectiva referirilor la organizarea învățământului pentru minoritățile naționale se dovedește a fi receptivă și acordând multiple disponibilități pentru această dimensiune. Capitolul XII din Legea învățământului vizează tocmai "învățământul pentru persoanele aparținând minorităților naționale". Articolul 118 stipulează dreptul acestei categorii de persoane de a se instrui în limba maternă, iar articolul 119 este interesant de reținut sub aspectul precizării privind importanța contextului local în funcție de care se realizează organizarea la cerere a învățământului pentru minoritățile naționale: " Art.118 - Persoanele aparținând minorităților naționale au dreptul să studieze și să se instruiască în limba maternă la toate nivelurile și formele de învățământ, în condițiile prezentei legi.

Art.119- (1) În funcție de necesitățile locale, se pot organiza, la cerere și în condițiile legii, grupe, clase, secții sau școli cu predarea în limbile minorităților naționale."(Legea învățământului, 1995).

Organizarea învățământului pentru persoanele aparținând minorităților naționale se suprapune structurii învățământului românesc în toate formele și la toate nivelurile de școlarizare, oferind șansa instruirii în limba maternă începând cu ciclul primar și terminând cu învățământul superior:

"Art. 121 - Elevilor aparținând minorităților naționale, care frecventează unități de învățământ cu predarea în limba română, li se asigură, la cerere și în condițiile legii, ca disciplină de studiu, limba și literatura maternă, precum și istoria și tradițiile minorității naționale respective.

Art. 122- (1) În învățământul de stat profesional, liceal, tehnic, economic, administrativ, agricol, silvic, agromontan, cât și în învățământul postliceal,

pregătirea de specialitate se face în limba română, asigurându-se în funcție de posibilități, însușirea terminologiei de specialitate în limba maternă.

(2) În învățământul medical universitar de stat, în cadrul secțiilor existente, pregătirea de specialitate se poate face în continuare în limba maternă, cu obligația însușirii terminologiei de specialitate în limba română".(Legea învățământului, 1995).

Legea învățământului cuprinde prevederi atât pentru pregătirea personalului didactic cât și dimensiunea cultural-artistică a devenirii personale ca promotor al unor valori culturale distincte:

" Art.123- În învățământul universitar de stat se pot organiza, la cerere, și în condițiile prezentei legi, grupe și secții cu predarea în limba maternă pentru pregătirea personalului necesar în activitatea didactică și cultural-artistică." (legea învățământului, 1995)

Pentru o armonizare deplină a structurii sociale în comunitățile în care conviețuiesc minorități etnice, Legea învățământului prevede asigurarea unei reprezentativități proporționale cu structurarea etnică a populației școlare, criteriul esențial fiind cel al competenței profesionale:

"Art.126- În conducerea unităților și a instituțiilor de învățământ în care există grupe, clase sau secții cu predare în limbile minorităților naționale se asigură o reprezentativitate proporțională a cadrelor didactice din rândul minorităților, cu respectarea competenței profesionale."(legea învățământului , 1995)

În concluzie, Constituția României garantează egalitatea în drepturi a cetățenilor României indiferent de apartenența etnică și totodată asigură cadrul favorabil construcției identitare , în cadrul unei matrici culturale distincte, prin dezvoltarea , afirmarea și exprimarea propriei identități. România deține astfel, în această privință, un cadru legislativ democratic, receptiv și disponibil dezvoltării potențialului uman indiferent de apartenența etnică.

După 1989 s-a declanșat o politică de structurare a sistemului educațional care să satisfacă cel mai bine necesitățile economice, sociale și politice. Astfel învățământul pentru minoritățile naționale a fost permanent încurajat și susținut de inițiative atât de la nivel central cât și ale contextului local datorate tendinței de descentralizare a sistemului educativ și a implicării crescute a comunităților locale în implementarea unor programe educaționale: "La sfârșitul anului 1989, în România au survenit o serie de schimbări politice majore care au influențat învățământul . Anii 1990-1992 au reprezentat o perioadă de schimbări radicale. S-au făcut eforturi pentru reforma sistemului de învățământ, deși nu se oferea o alternativă clară. Schimbările erau în primul rând încercări de a satisface participanții la educație."(OECD- Analiza politicilor naționale în domeniul educației: România, MEN, 2000).

Schimbările din sistemul educațional survenite după 1989 constituie o oportunitate de relansare a învățământului pentru minoritățile naționale prin corelarea legislației românești cu prevederile internaționale privind acest domeniu. Reglementările în acest sens au scopul de a crește competitivitatea sistemului.

Cuvintele cheie în ce privește locul învățământului pentru minoritățile naționale în cadrul reformei sunt: "dezvoltare", "continuitate", "protecție" iar atingerea acestor scopuri nu este posibilă fără implicarea activă a comunităților

locale pentru a putea face față provocărilor tranziției și trecerii la o societate democratică:

"O componentă majoră a reformei o constituie continuarea și dezvoltarea programelor care se adresează minorităților sociale și etnice. Identitatea culturală și lingvistică va fi protejată de sistemul de învățământ. Tot mai mulți membri ai minorităților etnice vor fi încurajați să-și continue studiile în învățământului superior, în paralel cu promovarea folosirii limbilor minorităților în școli (ca prima sau a doua limbă), atenție deosebită va fi acordată existenței manualelor în limbile minorităților, în condițiile respectării noului Curriculum Național din România". (OECD – Analiza politicilor naționale în domeniul educației în România, MEN, 2000)

Un aspect deosebit de important al reformei sistemului educațional îl reprezintă locul resurselor umane în ansamblul schimbărilor. Conștientizarea de către reprezentanții autorităților a importanței capitalului și a necesității valorificării sale ca o condiție a stabilității și coeziunii sociale reprezintă o premisă a evoluției istorice. Categoria reprezentată de persoanele aparținând minorităților etnice reprezintă un prețios capital uman și efectele managementului acestui capital se reflectă direct în viața unei comunități dsau chiar a societății în ansamblul ei. Oferta de educație și formare trebuie să fie cât mai apropiată de nevoile comunității marcată de o anumită notă distinctivă ce îi conferă o identitate a locului deși promovează programe distincte:

"Diversitatea culturală este marca distinctivă a Europei. Localitățile pot avea diferite caracteristici și programe, însă ele împărtășesc toate o notă distinctivă, unică, a locului precum și o anumită identitate. Caracterul distinct, specific comunității de origine a oamenilor și chiar al regiunii oferă încredere și constituie rețele sociale. Aceste resurse sunt importante pentru a da semnificație învățării și pentru sprijinirea rezultatelor pozitive ale învățării". ("Memorandum asupra Învățării Permanente", comisia Comunității Europene, Bruxelles, 2000, tradus în limba română în 2001 în cadrul Inspectoratului pentru Cultură și Culte al județului Dolj).

În sensul diversității culturale și etnice, în structura socială a societății românești se înscrie și una din prioritățile strategice ale reformei din învățământul preuniversitar și anume: "fundamentarea actului educațional pe baza nevoilor de dezvoltare personală și profesională a elevilor, din perspectiva dezvoltării durabile și a asigurării coeziunii economice și sociale"(Strategia Dezvoltării Învățământului Preuniversitar în perioada 2001-2004, reactualizare 2002- MEC). Astfel pentru minoritățile naționale se are în vedere perspectiva multiculturală a proiectării curriculare în paralel cu asigurarea formării inițiale și continue a cadrelor didactice și stimularea participării copiilor la niveluri superioare de educație:

"În domeniul învățământului și educației pentru minoritățile naționale se va urmări:

- ◆ elaborarea manualelor școlare în limbile minorităților naționale pentru învățământul obligatoriu și stimularea elaborării și/sau traducerii de manuale pentru învățământul secundar superior;
- ◆ restructurarea curriculum-ului școlar din perspectivă multiculturală;
- ◆ formarea inițială și continuă a cadrelor didactice pentru învățământul în limba minorităților;

- ◆ asigurarea accesului fiecărui copil provenit din rândul minorităților la educația de bază și stimularea participării acestora la niveluri superioare de educație" (Strategia Dezvoltării Învățământului Preuniversitar, 2002, p.10)

Manifestarea liberă și deplină a tuturor minorităților asigurată de structurile de guvernare e realizată în perspectiva respectării drepturilor omului și în același timp în conformitate cu angajamentele României de integrare europeană și euro-atlantică.

Aspectele de politică educațională și legislație specifică țărilor vest-europene nu se pot constitui însă în puncte de reper absolute pentru politica și legislația românească în domeniu dat fiind particularitățile socio-culturale și economice particulare spațiului lor de cristalizare și constituirea unor comunități largi de minorități în urma fenomenului imigraționist:

"Măsura în care se poate discuta despre politici educaționale naționale vest-europene în acest sens este dată de numărul de imigrați (stabilit pe criteriul naționalității).

Dezvoltarea de politici educaționale concrete cu privire la organizarea cursurilor de învățare a limbii și culturii de origine continuă să fie o sarcină complexă și dificilă pentru guvernele vest-europene(...) Diversificarea grupurilor etnice îngreunează cuprinderea studiului limbii materne în curriculum: o parte din state preferă să includă studiul acestora în curriculum, în timp ce altele privesc studiul limbii materne ca pe o activitate extra-curriculară (finanțată însă de stat)" (N.L. Popa-"Educația pentru minorități etnice: politici europene" în T. Cozma (coord.)- "O nouă provocare pentru educație: interculturalitatea", Editura Polirom, Iași, 2001, p.149).

O societate democratică se definește prin capacitatea sa de a proteja identitatea etnică, culturală, lingvistică și religioasă a fiecărei persoane și diversitatea trebuie socotită drept avantaj:

"Statele membre ale Consiliului Europei și celelalte state semnatare ale prezentei convenții cadru:

- ◆ consideră că o societate pluralistă și cu adevărat democratică trebuie nu numai să respecte identitatea etnică, culturală, lingvistică și religioasă a fiecărei persoane aparținând unei minorități naționale, dar și, deopotrivă, să creeze condiția corespunzătoare, care să le permită să își exprime, păstreze și să-și dezvolte această identitate;
- ◆ consideră că realizarea unui climat de toleranță și dialog este necesară pentru a permite diversității culturale să reprezinte o sursă, dar și un factor, nu de divizare, ci de îmbogățire a fiecărei societăți."(Convenția Cadru pentru Protecția Minorităților Naționale, 1995).

Educația, cultura și mijloacele de informare sunt văzute ca principale mijloace de

acces către conștiința colectivă și indirect către afișarea unor manifestări comportamentale în sprijinul promovării respectului reciproc:

"Art.6 - Părțile vor încuraja spiritul de toleranță și dialogul intercultural și vor lua măsuri efective pentru promovarea respectului reciproc, a înțelegerii și cooperării dintre toate persoanele care trăiesc pe teritoriul lor, indiferent de identitatea etnică, culturală, lingvistică ori religioasă a acestora, îndeosebi în domeniile

educației, culturii și al mijloacelor de informare" (Convenția Cadru pentru Protecția Minorităților Naționale, 1995)

Folosirea limbii materne în orice context și promovarea șanselor egale de educație constituie alte elemente cheie ale strategiei europene în ce privește protecția minorităților naționale:

"Art.10 (1)- Părțile se angajează să recunoască orice persoană aparținând unei minorități naționale dreptul de a folosi liber și fără ingerință limba sa minoritară, în privat și în public, oral și în scris.(...)

Art.12 (3) Părțile se angajează să promoveze șanse egale de acces la educația de toate nivelurile pentru persoanele aparținând minorităților naționale.(...)

Art.14 (2) În ariile locuite tradițional sau în număr substanțial de persoane aparținând minorităților naționale, dacă există o cerere suficientă, Părțile vor asigura, în măsura posibilului și în cadrul sistemului lor educațional, ca persoanele aparținând acestor minorități să beneficieze de posibilități corespunzătoare de învățare a limbii lor minoritare ori de a primi o educație în această limbă" (Convenția Cadru pentru Protecția Minorităților Naționale, 1995).

Dincolo de valoarea de reper, în acțiune, principiile formulate în Declarația Drepturilor Omului nu se constituie într-o putere juridică. Dar nu la fel stau lucrurile în cadrul unei Convenții, observă M. Momanu în "Educația pentru drepturile omului- un demers intercultural", în vol. T. Cozma, coord., 2001).

Convenția creează obligații juridice pentru cei ce ratifică și permite o evaluare a manierei în care anumite drepturi sunt garantate în țările semnatare. În același timp coexistența unor culturi diverse reprezintă pentru fiecare spațiu geo-politic o provocare:

"Coexistența unor culturi diferite într-o lume a interdependențelor reprezintă sfidarea majoră a epocii noastre; trecerea de la stadiul actual de coexistență pasivă la o interexistență activă este un imperativ al contextului actual al relațiilor dintre culturi."(M. Momanu – Op. cit.).

II. Minorități naționale- context, problematică, politici interculturale

Devenirea personală implică o permanentă confruntare dintre „eu” și „celălalt” cu scopul valorizării reciproce al afirmării identității și acest lucru implică tot mai multă flexibilitate și deschidere față de conștiința celuilalt în contextul unor determinări complexe ce au ca urmare reacții diverse de natură cognitivă, afectivă și comportamentală.

O atitudine de conștientizare și implicare în depășirea orizontului diferențelor și identificarea unei matrici cu valoare de idee bazală în dezvoltarea personală și comunitară sporește gradul eficienței relaționării interpersonale.

Regândirea unghiului perceptiv, cu implicații directe asupra registrului afectiv și acțional constituie o modalitate adecvată de abordare a relaționării interpersonale și o condiție pentru depășirea unor prejudecăți sau stereotipuri.

În prefața lucrării „Educația interculturală”, 1999, P. Dasen, C. Perregaux, M. Rey, C. Cucuș – consideră esențială abordarea unei strategii interculturale ca educație în spiritul recunoașterii diferențelor, ce există, în interiorul aceleiași societăți aceasta fiind în același timp și o opțiune ideologică a societăților democratice ce are drept scop pregătirea viitorilor cetățeni pentru efectuarea celei mai bune alegeri și orientarea în contextele multiplicării sistemelor de valori. C. Cucuș atrage în același timp atenția asupra riscului de a

face delimitarea „majoritari” și „minoritari” datorită contextului valoric multiplu al societății actuale:

„Adaptarea la mutația și diversitatea culturală este necesară atât pentru „minoritari” cât și pentru „majoritari”, în interacțiunile prezente și viitoare. De altfel, realizarea democrației clasice între majoritari și minoritari este tot mai dificilă și riscantă. În funcție de multiple perspective de referință, toți indivizii pot fi minoritari, pentru că se racordează la subcoduri culturale oarecum dificile. Sunt, de asemenea, situații, când nu se mai știe, cu claritate, cine este minoritar și cine este majoritar” (P. Dasen, C. Perregaux, M. Rey, 1999, p. 16).

Distincția între „minoritari” și „majoritari” se face întotdeauna prin referirea la un ansamblu și subdiviziunile sale iar dacă de partea „majorității” stă puterea oferită de număr și cantitate, minorităților le rămâne posibilitățile strategice de apărare a identității și de luptă împotriva prejudecăților, consideră A. Neculau și G. Ferréol în „Minoritari, marginali, excluși” (1996). O astfel de abordare ar părea la prima vedere, o condamnare a minoritarilor la opoziție, o situare a lor „dincolo”. Importantă este însă și modalitatea de autoprezentare a posturii în care se găsesc pentru că tocmai aceasta va determina alternativele majorității de a valoriza caracteristicile deosebite ale minoritarilor și nu de a le „normaliza”, de a încuraja capacitatea lor inovativă și performanțele înalte.

Funcțiile sociale ale minorităților sunt regândite astfel prin prisma depășirii conflictelor și sunt strâns legate de ideea de influență cu rol în schimbarea socială:

„Este cunoscută sintagma lui Moscovici: „minoritate activă”. I se atribuie minorității rolul de a se opune presiunii, în vederea obținerii uniformității de gândire, sarcina de a rezolva, de a crea evenimente capabile să schimbe, de a inventa noi modalități de a vedea lumea și de a trăi, de a inova arta, politica, filosofia. Ideea de minoritate se atașează celei de influență, de control social, de opoziție contra dezindividualizării calitative. Privită din această perspectivă, minoritatea poate fi considerată nu doar provocatoare de devianță, dar și sursă de inovație și de schimbare socială.

Minoritarii nu mai sunt definiți doar într-o manieră negativă și patologică, prin raport cu codurile sociale dominante, ci devin un grup producător de coduri proprii de soluții și modele” (A. Neculau, coord., „Minoritari, marginali, excluși”, 1996, p.10).

Spațiul românesc e marcat de particularitățile teritoriale balcanice și conferă în acest sens o anumită imagistică a reflectării minorităților etnice în conștiința „etnoidentitară” a populației.

Analizând fenomenul stratificării sociale, N. Turliuc în „Construcția identității minoritare în condiții de eterogenitate culturală” (din vol. coord. de A. Neculau, 1996) observă că în societățile moderne stratificarea se face în funcție de premisele economico-sociale și etnice, în acest sens judecându-se și relația dintre majoritate și minoritate.

II.1 Statutul de minoritar

Trecând în revistă evoluția caracteristicilor definitorii pentru „minoritate” N. Turliuc (1996) surprinde trecerea de la concepțiile anilor '30 care clasifică „o minoritate este ceea ce oamenii etichetează drept minoritate, subliniind aspectul vizibilității” (Donald Young) la prezentarea celor patru caracteristici

generale definitorii pentru minoritate: „calitatea de a fi identificabil, puterea diferențială, tratamentul diferențial și peiorativ și conștiința de sine a grupului” (Antony G. și Rosalind J. Dworkin, 1981).

Statusul minoritar este definit astfel în perspectiva distincției în group și out-group având la bază o serie de trăsături „definite și interpretate social” ce variază în funcție de configurarea imagisticii conștiinței etnoidentitare.

Din cele patru trăsături ale grupului minoritar definite de cercetările recente în domeniul științelor umane identificabilitatea presupune ușurința recunoașterii membrilor în group-ului atât de membrii out-group-urilor cât și în cadrul in-group-ului; putere diferențiată se referă la gradul de utilizare a resurselor de către un grup în comparație cu altul; tratamentul diferențial se constituie ca o consecință a statutului afectând în mod direct șansele și stilul de viață al minoritarilor; conștiința de sine a grupului minoritar vizează percepția scopurilor comune și realizarea acestora în in-group doar prin cooperare.

II.2 Minorități naționale – minorități etnice

Societatea contemporană post-modernă stratifică în grupuri sociale cu ansambluri delimitate de norme, valori, modele acționale, comportamente și atitudini poate fi abordată în perspectiva unor coordonate istorice, lingvistice religioase, educaționale în reconstrucție permanentă prin valorificarea experienței generațiilor:

„După cum se știe, cultura este circumscrisă unor coordonate de determinare (spațiul geografic; numărul și tipul de relații cu alte grupuri umane; istoria comună de secole adunată, limba vorbită, structura organizatorică a grupului; concepția despre lume și om și religiile la care se aderă; deținerea și modul de exercitare a puterii în grupul respectiv; nivelul și modalitățile de educare a tinerilor, moduri de petrecere a timpului liber etc.). Fiind un fenomen dinamic, cultura se reconstruiește permanent, valorificând experiența fiecărei generații și chiar a unor subgrupuri aparținând aceleiași comunități socio-culturale” (T. Cozma și E. Seghedin – „Concepte de împrumut” în educația interculturală, în vol. T. Cozma, coord., 2001).

Terminologia folosită pentru desemnarea grupurilor sociale ce prezintă o origine, un trecut istoric și o cultură diferită de cea a autohtonilor variază între „minoritate națională” și „minoritate etnică”. Analizând aceste concepte, N. Turliuc (1996) ia în discuție lucrările Conferinței de Pace de la Paris din anii 1919-1920 în cadrul căreia s-a impus termenul de „minoritate națională” cu înțelesul de: o anumită parte a unei națiuni care trăiește în granițele unui alt stat național, având conștiința identității naționale și un de ființare propriu. Autoarea notează că termenul de „minoritate etnică” ar desemna o parte a unei etnii, a unui popor lipsit de un stat propriu, constituit și recunoscut de celelalte state, care trăiește în granițele unuia sau mai multor state naționale.

Contextul românesc este astfel preponderent dimensionat de minorități naționale și mai puțin etnice.

Diferențele minorităților naționale sau etnice față de majoritate se înregistrează pe coordonatele: rasă, religie, limbă, criteriul social, economic sau cultural, orice clasă de situații intergrupale trebuind descrisă și analizată în

termenii caracteristicilor sale specifice: istorice, sociale, politice, economice sau culturale (Tajfel, 1978, apud N. Turliuc, 1996).

„Cultura” este considerată termenul cheie în definirea minorității etnice sau naționale folosit în accepțiunea dată de V. Kohn drept:

„...sistemul înțeleșurilor împărtășite și dezvoltate într-un context economic și social, pe un fundal istoric și politic specific.

Cultura reprezintă un mod de a trăi distinct pe care un grup îl posedă, este suma tuturor regulilor acestuia, ghidul care formează comportamentul social, matricea modului de viață al grupului” (Kohn, 1977, p.16 apud N. Turliuc, 1996, p. 57).

Instituțiile ce au ca misiune formarea și educarea viitorului cetățean trebuie să acționeze conform nevoilor exprimate la nivelul societății civile și să antreneze și reprezentanții administrației publice locale în derularea unor demersuri educative ce au ca efect ultim dezvoltarea comunității, facilitarea interrelațiilor în cadrul ei, stimularea și susținerea inițiativelor reprezentanților comunității și stabilirea unor linii strategice de acțiune pentru perioade determinate.

Fiecare instituție își delimitează planul strategic de acțiune și își rezervă spații destinate activităților minorităților naționale și nu ca o izolare, o înlocuire a acestora ci ca posibilități suplimentare de formare în vederea sprijinirii integrării sociale, a valorizării pozitive, a identității pe care o afișează.

Programele educaționale în care sunt implicate minoritățile naționale nu vizează artificializarea mediului în care se derulează, nu presupun o segregare de tip minoritar-majoritar, dimpotrivă, în aceste acțiuni sunt implicați și reprezentanții comunităților aparținând populației majoritare pentru că valorizarea culturii „minoritare” are loc în sânul culturii „majoritare” și nu este vorba de negarea nici uneia din ele ci accentuarea prin asemănări, schimb și translare de valori, a bogăției culturale reciproce. Practic delimitarea minoritar-majoritar rămâne doar la nivelul structurilor de limbă pentru că în comunitățile multietnice populația majoritară poate fi reprezentată de una sau altă „minoritate națională”.

Particularitățile contextului socio-economic și cultural din România își pun amprenta asupra demersurilor în domeniul politicii educaționale pentru minoritățile naționale.

Interculturalitatea se încadrează astfel într-o dimensiune a firescului devenind o „normalitate” acceptată și recunoscută de toată lumea.

Fiecare comunitate păstrează însă o anumită tendință de evoluție circumscriind o paletă de necesități ce se cer a fi satisfăcute din partea autorităților locale sau de nivel județean.

Identitatea trebuie conservată, valorizată și „adusă la zi” iar comunicarea este un demers esențial în contractele dintre diversele categorii etnice.

Deși se mai înregistrează dificultăți în circulația informației privind oportunitățile existente de dezvoltare a programelor educaționale, sursele de finanțare posibile, dar acestea sunt firești într-o oarecare măsură, datorită lipsei de exercițiu în derularea de programe și numărului relativ restrâns de proiecte inițiate.

Se remarcă totuși o creștere a gradului de conștientizare a importanței problematicei minorităților naționale atât la nivelul societății civile cât și în

rândurile administrației publice locale. Aceasta este condiția unei stimulări și promovări ulterioare a noilor inițiative.

BIBLIOGRAFIE:

1. Constituția României
2. Convenția cadru pentru Protecția Minorităților Naționale a Consiliului Europei și Raportul Explicativ, 1995, București
 - a. Cozma, T (coord), 2001, O nouă provocare pentru educație: interculturalitatea, Editura Polirom, Iași
 - b. Dasen, P, Perregaux, C., Rey, M., 1999, Educația interculturală, Editura Polirom, Iași
3. Legea Învățământului, 1995
4. Memorandum asupra Învățării Permanente al Comisiei Comunităților Europene, 2001, Inspectoratul pentru Cultură și Culte al Județului Dolj
 - a. Neculau, A., (coord.), 1996, *Minoritari, marginali, excluși*, Editura Polirom, Iași
5. OECD - Analiza politicilor în domeniul educației, România, 2000, MEN
6. *Politica României în domeniul protecției drepturilor minorităților naționale – informare, 2002, Ministerul Informațiilor Publice, București*
7. Strategia Dezvoltării Învățământului Preuniversitar în perioada 2001-2004 (reactualizat 2002), MEC, București

**REPERE ALE REFORMEI CURRICULUM-ULUI UNIVERSITAR ÎN
ȚĂRILE UNIUNII EUROPENE. STUDII DE CAZ**

Corina GHEORGHIU

Învățământul superior este recunoscut de multă vreme ca un real instrument de progres cultural, social și economic pentru societate în general dar și pentru membrii săi individuali. În a doua jumătate a secolului al XX-lea un procent semnificativ al populației Europei, provenind din medii socio - economice diferite și-a afirmat dreptul la o educație dobândită în context academic, dreptul de a achiziționa noi competențe, întrunind astfel posibilitatea perfecționării pe perioada vârstei adulte. Este important de precizat că în întreg spațiul Uniunii Europene numărul studenților s-a dublat în ultimele decenii. Creșterea cererii a determinat țările europene să își reconsidere oferta educațională în relație de directă proporționalitate cu disponibilitatea, relevanța, calitatea, costul și eficiența ei.

În acest stadiu, termenul de „curriculum” va fi interpretat într-un sens larg, incluzând atât structura și conținuturile cursurilor de învățământ superior cât și tipul de calificare la care acestea conduc în cele din urmă.

Predarea acoperă abordarea pedagogică iar metodele de evaluare a studenților, exigențele de formare și procedurile de recrutare a personalului didactic din învățământul superior precum și evaluarea calității procesului de învățământ reprezintă tot atâtea componente supuse analizei în contextul termenului generic de „curriculum”.

Cu excepția importantelor schimbări structurale legate în principal de perfecționarea instituțiilor de formare vocațională, majoritatea schimbărilor în aria curriculum-ului au fost graduale și progresive, luând naștere în urma unor dezbateri de politică educațională sau procese de planificare, naționale sau instituționale și au fost puse în practică, într-o serie de țări, mai întâi prin intermediul unor proiecte pilot.

Un motiv important de schimbare a structurii și a conținuturilor cursurilor de învățământ superior l-a constituit creșterea numărului de admiși în învățământul superior. În majoritatea țărilor Uniunii, cursurile academice tradiționale de nivel abstract teoretic, oferite de către universități nu au mai fost adecvate pentru toate categoriile de studenți, impunându-se necesitatea oferirii unor cursuri cu un pronunțat caracter practic, aplicativ și orientate vocațional. În același timp, ca urmare a influenței factorilor economici, politicile guvernamentale s-au focalizat în multe țări asupra accentuării legăturii dintre mediul educațional academic și cererea de pe piața muncii orientată spre angajați cu calificări înalte. Învățământului superior i s-a cerut de către guverne din ce în ce mai insistent să își centreze cursurile către ariile care au semnalat

sau anticipat o lipsă semnificativă a personalului calificat și ca atare o mai mare flexibilitate în redirecționarea resurselor.

Ambele tendințe au generat o creștere a numărului și dimensiunilor programelor vocaționale oferite în învățământul superior. În consecință, în majoritatea țărilor s-a putut constata cu destulă evidență o extindere a sectorului neuniversitar.

În *Luxemburg*, de pildă, majoritatea reformelor recente au avut în vedere crearea unui sector neuniversitar de învățământ superior orientat vocațional. Aceste reforme au constat în principal în perfecționarea sau elaborarea de cursuri de învățământ superior în domeniile formării cadrelor didactice.

În *Austria* au fost înființate așa numitele Fachhochschulen, cu scopul oferirii unui învățământ superior mai orientat științific și vocațional, ca o alternativă la cursurile universitare.

În același sens, Guvernul *portughez* a înființat *Politéhnicile* într-un efort de diversificare a învățământului superior către arii neacoperite de acesta.

În *Finlanda* una dintre cele mai importante dezvoltări ale învățământului superior finlandez a fost înființarea unui sector nou, neuniversitar, prin perfecționarea statutului învățământului secundar superior vocațional. Politehnicile s-au întemeiat pe colegii de formare vocațională regionale, deja existente și au fost create cu intenția de a contribui la dezvoltarea economică regională.

În *Spania*, LOGSE a introdus formarea vocațională de înalt nivel (formacion profesional de grado superior) ca parte a învățământului superior neuniversitar. Cursurile au o structură modulară care favorizează legăturile cu mediul de afaceri și permite adaptarea cursurilor la necesitățile schimbătoare ale mediului tehnologic, economic și social.

Grecia a înființat institutele de educație tehnologică (TEI). Acestea au fost orientate către aplicarea cunoștințelor tehnologice și către o practică profesională actualizată care, pe lângă cunoștințele teoretice, să le ofere studenților calificările necesare pentru practicarea unei meserii.

În perspectiva politicilor legate de reforma structurii și conținuturilor cursurilor au fost identificate patru arii principale de schimbare:

- înființarea unui sector neuniversitar de învățământ superior vocațional.
- unificarea instituțiilor vocaționale și ridicarea acestor cursuri la nivelul învățământului superior.
- introducerea unor cursuri de scurtă durată pentru obținerea unei diplome.
- introducerea sau îmbunătățirea cursurilor flexibile, modulare și în sistem credit.

Tendința de a oferi cursuri de diplomă de 2-3 ani în cadrul universităților care să conducă apoi la nivelul universitar următor completează procesul de perfecționare observat în sectorul vocațional și a facilitat înființarea unor structuri de calificare echivalente în cele două sectoare. În anii '80, de pildă, cursurile universitare de diplomă din multe țări europene durau cel puțin cinci ani și erau de obicei la un înalt nivel academic. Lipsa unor calificări intermediare însemna că studenții care nu își finalizau cursurile sau nu treceau de examenele finale

rămâneau fără nici o recunoaștere a anilor de studii. Creșterea foarte mare a numărului de studenți a condus în multe țări europene la introducerea unui sistem de învățământ superior constând în cicluri sau nivele succesive de doi sau trei ani, fiecare finalizându-se cu o calificare.

Introducerea sau îmbunătățirea cursurilor flexibile, modulare și în sistem credit reprezintă o altă dimensiune a reformei curriculum-ului universitar european. Foarte multe țări au procedat la schimbări care să crească flexibilitatea și opțiunile pentru cursurile de învățământ superior și să faciliteze mobilitatea între programele de studiu și sectoarele de învățământ superior. Aceste schimbări au cuprins împărțirea programelor de cursuri în unități mai mici, întinse pe durata unui semestru sau modulare și introducerea sistemului de credite.

O astfel de divizare a cursurilor mărește sfera de opțiune a studenților și facilitează mobilitatea interdisciplinară și interinstituțională, inclusiv mobilitatea între sectoarele neuniversitar și universitar și între țări diferite. Pionerii unor astfel de reforme au fost universitățile deschise care se bazează pe o structură de curs modulară în măsura în care ele au fost înființate în primul rând pentru a facilita accesul la învățământ superior celor care nu pot urma un program de învățământ superior la zi din cauza obligațiilor de serviciu sau familiale sau locuiesc prea departe de o instituție de învățământ superior.

Înființarea Universității Naționale de Învățământ la Distanță (U.N.E.D.) din Spania, a Centrului pentru Învățare la Distanță în Franța, a sistemului de învățământ al universităților deschise din Finlanda și a universităților deschise în Marea Britanie, Olanda sau Danemarca sunt doar câteva exemple în acest sens.

În domeniul predării pot fi identificate cinci domenii de reforme:

- punerea accentului pe importanța competențelor pedagogice ale corpului profesor;
- creșterea mărimii grupelor de studenți;
- noile metode de predare centrate pe rezolvarea de probleme în grupuri mici;
- utilizarea tehnologiilor informației și comunicării;
- punerea accentului pe practica sau experiența profesională ca element de curs.

Importanța acordată calității predării în mediul academic a atras atenția în mod deosebit asupra competențelor pedagogice ale personalului didactic din învățământul superior, mai ales al celui din universități. În cele mai multe țări, criteriile de recrutare a personalului, timpul pe care trebuie să-l petreacă predând, dar și formându-se diferă între sectorul universitar și cel neuniversitar. Personalul din sectorul neuniversitar a participat mai mult la cursuri de formare decât personalul universitar. În comparație cu colegii lor din sectorul neuniversitar, profesorii din sectorul neuniversitar consacră mai mult timp predării decât cercetării.

În majoritatea țărilor europene, personalul universitar este numit în funcție de activitatea sa de cercetare și rareori trebuie să dovedească competențele pedagogice. Misiunea sa include activități de cercetare și predare

dar dat fiind faptul că cercetarea contribuie la promovarea profesorilor, universitățile îi acordă o mare importanță. Necesitatea unei formări continue a personalului universitar este recunoscută astăzi dar rămâne în responsabilitatea instituțiilor în toate țările.

În *Danemarca*, de exemplu, recrutarea personalului universitar se bazează pe experiența acestuia în cercetare în timp ce profesorii din colegiile vocaționale trebuie să urmeze o pregătire pedagogică după absolvirea cursurilor de specialitate, din care primii doi ani la locul de muncă. Totuși, universitățile manifestă din ce în ce mai mult tendința de a ține cont de aptitudinile pedagogice ale candidaților.

În *Germania*, profesorii universitari trebuie să dețină o diplomă postdoctorală didactică (Habilitation). Aptitudinile pedagogice sunt testate la un curs și se pare că, în viitor, vor avea o mare importanță în recrutarea noilor profesori.

În *Franța, Italia, Olanda* profesorii universitari sunt aleși printr-un concurs în care cea mai mare importanță este acordată activității de cercetări.

În *Finlanda*, Ministerul Educației în încercarea de a îmbunătăți calitatea învățământului superior a decis să finanțeze instituțiile în funcție de performanțele lor și să identifice „centrele de excelență” în domeniul predării.

În *Suedia*, aptitudinile pedagogice au devenit importante în recrutarea cadrelor didactice și profesorilor de la universitate și din alte instituții de învățământ superior, în timp ce, importanța cercetării a scăpat din ce în ce mai multă amploare printre sarcinile personalului neuniversitar.

În țările în care reforma de curriculum a impus schimbări importante în domeniul predării, noile metode pedagogice au fost adoptate în „noile” cursuri, cum ar fi cele de management industrial sau cele tehnologice.

Filierele „tradiționale”, cum ar fi literatura sau dreptul au păstrat vechile practici de predare. De altfel, este recunoscut faptul că universitățile au tendința de a combina conferințele și seminarele, în timp ce instituțiile neuniversitare sau cu orientare vocațională oferă mai degrabă cursuri în grupuri mici, cu numeroase exerciții practice. Modificările metodelor pedagogice s-au centrat pe participarea unor grupuri mici de studenți la rezolvarea practică și activă a problemelor. Aceste schimbări au constituit un răspuns la creșterea numărului de studenți și la eforturile de îmbunătățire a ratei de reușită școlară și ca urmare au fost introduse în universități.

În *Germania*, universitățile pun accent pe studiul individual pe lângă participarea la cursurile tradiționale. Totuși, au fost experimentate noi metode de predare, incluzând aici și proiecte - pilot orientate către învățarea în grupuri mici. În același mod, în *Danemarca*, importanța acordată sarcinilor de tip proiect în sectoarele universitare și neuniversitare a crescut și acestea fac parte din toate programele de studii, care depind de ministerul educației.

În *Finlanda*, pe lângă cursurile tradiționale, universitățile au recurs din ce în ce mai mult la noi metode pedagogice, cum ar fi realizarea de proiecte, seminare, sarcini de grup și sistemul tutorial. Institutele politehnice finlandeze sunt atente la armonizarea predării cu specificul locului de muncă.

În *Suedia*, instituțiile universitare au introdus noi metode pedagogice cum ar fi cursurile de imersiune și învățarea problematizată, în care grupuri de studenți de la diferite programe rezolvă împreună probleme complexe. Metoda

de rezolvare a problemelor a fost introdusă în cursurile de științe sociale și mai recent în medicină. Numeroase cursuri se concentrează pe „educația reflexivă” care încurajează studenții să reinterpreteze problemele în funcție de propria experiență.

În ceea ce privește demersul de evaluare, instituțiile universitare preferă examenele formale și sumative adesea scrise, la fiecare sfârșit de semestru sau an școlar iar examenele finale au cea mai mare importanță în obținerea diplomei.

Examenele intermediare sunt destinate verificării studenților în sensul că aceștia au atins un nivel superior pentru a trece în anul următor.

În cazul studiilor de nivel superior, dar adesea la toate nivelurile, studenții trebuie să redacteze o teză pe baza cercetării individuale. Pentru studiile orientate vocațional, o evaluare continuă sau una a sarcinii practice contribuie la obținerea unei diplome.

În Suedia, evaluarea continuă este unica metodă de evaluare, dar pentru a obține un *Kandidatexamen*, un *magisterexamen* și alte diplome profesionale, studenții trebuie să redacteze o lucrare sau să ducă un proiect la principala materie studiată.

În Olanda și Marea Britanie sistemul de evaluare se bazează pe observarea sistematică a progresului studenților și întăresc, fără să înlocuiască sistemul de evaluare sumativă. În același spațiu, instituțiile de învățământ superior trebuie să stabilească un sistem de control care să permită monitorizarea progresului studenților, identificarea imediată a celor cu probleme în studiile lor, consilierea lor în sensul schimbării cursurilor sau chiar a întreruperii lor.

În Marea Britanie, *Raportul Dearing* (1997) recomandă instituțiilor să își creeze un „dosar de progres” pentru toți studenții, un fel de registru oficial al rezultatelor care ar permite studenților să monitorizeze la rândul-le propriul progres în învățare.

Scoția a optat pentru o combinație de metode de evaluare și a renunțat să țină cont numai de rezultatele la examenele de final de an.

Un aspect important al reformei curriculum-ului universitar european poate fi marcat la începutul anilor `90, atunci când procesul de *internaționalizare* a început să cuprindă programele universitare influențând atât cursurile generale, cât și cursurile care priveau exclusiv dimensiunea internațională. Conștiente de consecința introducerii dimensiunii internaționale în cursurile generale, numeroase instituții de învățământ superior au schimbat conținutul programelor și au adaptat structura cursurilor într-o manieră care să permită schimburile internaționale. Aceste reforme au fost încurajate de politicile guvernamentale și finanțate prin fonduri speciale. Apariția sistemelor de planificare internațională curriculară în unele grupuri de instituții de învățământ superior ar putea fi interpretate și ca o tendință opusă descentralizării.

Reformele de curriculum universitar în țările Uniunii Europene pot fi înțelese și din perspectiva intenției de a crește eficiența instituțiilor de învățământ superior prin acordarea autonomiei în sectorul planificării cursurilor, dat fiind că numărul studenților a crescut, iar fondurile publice s-au redus. Este vorba de o încercare a statului de a da instituțiilor libertatea de a-și concepe

curriculum-ul dar în același timp, statul își păstrează controlul asupra rezultatului final, rezervându-și privilegiul de a acorda recunoașterea oficială calificărilor academice sau dreptului de a profesa. Cerându-le instituțiilor să își definească structura și conținutul cursurilor, s-a inițiat un proces de reînnoire a curriculum-ului, de redefinire a trecerilor de la o formație la alta, de revizuire a procedurilor de evaluare a studenților și a diplomelor universitare, ceea ce a dus la o mare diversitate de cursuri și de metode de învățare.

Reformele curriculare au generat apariția unor programe și a unor calificări diverse iar evoluția viitoare pare să stea sub semnul unei diversități mai mari.

BIBLIOGRAFIE:

1. Negură, I., Papuc, L., *Curriculum psihopedagogic universitar de bază*, Universitatea Pedagogică de Stat Ion Creangă, Chișinău, 2000.
2. Robert, Andre, *Système éducatif et réformes*, Editions Nathans, Paris, 1993.
3. *Douăzeci de ani de reformă în învățământul Superior din Europa*, Unitatea Europeană Euridyce, Bruxelles, 2000.

TEOLOGIE AFIRMATIVĂ ȘI TEOLOGIE NEGATIVĂ

Gabriela PLATON

„Constituind un amestec eterogen de orientări și direcții care nu trebuie respinse *ab initio* ci valorificate în mod critic, diferitele orientări epistemologice din sânul științelor sociale impun atât evaluarea tezelor valide cât și degajarea unor idei directe cu rol unificator. În științele socio-umane, mai ales, constituirea unei reflexii epistemologice, sistematice, se impune ca una din cele mai importante sarcini actuale, ultimii ani marcând de fapt, o recrudescență a preocupărilor în acest sens”¹.

Voi încerca să urmăresc modul în care aceste afirmații pot fi extinse și asupra problematicii teologilor.

În sensul formulat de Toma de Aquino și răspândit de universitățile europene începând în secolul al XIII-lea, „*teologia este vorbirea despre Dumnezeu*”. Firește, despre Dumnezeu se poate “vorbi” și ne-teologic. Specific teologiei este însă că ea vorbește despre Dumnezeu pe baza credinței și revelației, a ceea ce divinul a dezvăluit despre Sine însuși, adevăr cuprins în cărțile sacre, provenit prin oameni aleși (profeți, vizionari, evangheliști, sfinți etc.). Așa cum subliniază Vladimir Lossky, teologia este “*reprezentarea rațională a experienței mistice, a trăirii intime a adevărului și a misterului Dumnezeiesc*”².

H. Bergson se exprimă că *teologia justifică intelectual credința preexistentă*. Autorii antici apreciau că teologia nu este cunoașterea lui Dumnezeu care nu poate fi cunoscut de oameni - ci numai a ceea ce Dumnezeu a dezvăluit oamenilor despre esența și natura Sa.

Teologia nu are la bază cercetarea realității înconjurătoare, care este naturală, ci adevăruri supranaturale, cuprinse în învățătura (Scriptura) unei religii sau biserici. Teologia unei probleme înseamnă a confrunța acea problemă cu texte revelate sau dogmele unei biserici și a oferi o explicație în spiritul acestor adevăruri sacre.

Să urmărim acum împreună cu Joseph Mitsuo Kitagawa³ câteva din cuvintele-cheie și ideile pilot care au în context o însemnătate specială:

În primul rând mă voi referi la noțiunea de “religie” lărgindu-i importanța și acceptând relația dialectică existentă între ceea ce a fost considerat în Occident drept “religie” și actuala sinteză cu diferite compartimente, imitând convenția occidentală, o sinteză care are toate caracteristicile unui întreg compact.

¹ Ștefan Alexandru Băișanu, *Epistemologie generală, Epistemologie socială*, Ed Universității Suceava, 2004, p. 6

² Vladimir Lossky 1995 *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis pp. 10-11

³ Joseph Mitsuo Kitagawa, *In căutarea unității. istoria religioasă a omenirii*, Ed Humanitas, 1990

În al doilea rând, se cuvine să distingem între cele două elemente – unul privind procesul nostru de gândire, iar celălalt religia ca atare – fiecare având “două laturi” legate între ele și tratate din perspectivă autobiografică sau biografică. Este bine, totuși, să amintim cum a spus odată Sir Hamilton Gibb (dacă nu mă înșel), că “*pentru cei din afara lui, islamul este o religie a musulmanilor, dar, pentru musulmani, islamul este o religie a adevărului*”.

În al treilea rând de cele două laturi ale procesului nostru de gândire, autobiografică și biografică, sunt legate cele două laturi ale religiei – semnificația ei “interioară” și semnificația ei “exterioară”- comune diferitelor tradiții religioase.

Legătura dintre cele două elemente cu două laturi legate între ele (procesul nostru de gândire și religia ca atare) și sinteza religie - cultură - societate-ordine publică a fost întotdeauna *încâlcită și ambiguă*.

Rolul evanghelistului sau al misiunii în religia contemporană a devenit o problemă dezbătută cu pasiune; se caută cadrul comun de referință cel mai adecvat pentru un dialog viitor.

Criteriul adevărului pentru teologie este *Scriptura*, izvorul adevărului este *Revelația*, iar conținutul adevărului este supranatural.

Oricare om poate citi Biblia și să discute despre Dumnezeu. Teologia nu este doar o știință și o informare despre Dumnezeu sau o cunoaștere intelectuală a revelației. Teologul se dăruiește, se unește cu Dumnezeu. Teologia nu este o producție de birou sau de bibliotecă ci trăirea experienței intime cu Dumnezeu.

Din această perspectivă, un teolog nu trebuie să aibă o profundă știință de carte, dar trebuie să trăiască autentic și real, *tainele lui Dumnezeu*. Experiența teologului nu este totdeauna obiectivă, ci personală “*Teologhisirea*” este “*o cunoaștere graduală care începe prin simțirea comuniunii cu Dumnezeu și culminează prin contopirea în lumea acestuia*”: Cei mai importanți purtători ai adevăratei “*teologhisiri*” sunt Sfinții⁴

În dimensiunea sa apofatică, teologia este negarea oricărei definiții omenești. A defini înseamnă a limita; ori, Dumnezeu este nelimitat și de necomparat, în sens absolut, neexistând nici un termen de comparație, nici un nume care să-L exprime cu adevărat. *Adonai* este semnul Celui de negrăit, *Iahve* este numele celui ce nu poate fi rostit. Spunând *Dumnezeu* sau *Creator* sau *Mântuitor*, nu-l numim pe Dumnezeu în Sine, ci față Sa întoarsă către lume, ceea ce este “în jurul lui Dumnezeu”.

- Teologia catafatică, pozitivă, este numită de către Sfinții Părinți “simbolică”, pentru că ea nu se aplică decât atributelor revelate, arătatelor lui Dumnezeu în lume. Această cunoaștere a lui Dumnezeu din lucrările Sale talmăcește “arătarea” Sa în lumea inteligibilă, prezintă o expresie simbolică, căci realitatea lui Dumnezeu este absolut inefabilă, ireductibilă la orice sistem de gândire.

⁴ Constantin Cuciuc, *Introducere în sociologia religiilor*, Gnosis, 1996, pp. 116-117

Astfel, Evagrie sfătuiește: *“aproiați.-vă de Cel nematerial într-un mod nematerial”*. Pentru Sfântul Ioan Hrisostom, expresia *“de-a dreapta Tatălui”* n-are nimic de-a face cu spațialitatea, ci exprimă identitatea Slavei lui Hristos cu aceea a Tatălui.

Considerăm că teologia pozitivă nu trebuie deloc dezavuată ci apreciată în propria sa dimensiune și în limitele sale.

- Teologia negativă ne obișnuiește cu distanța deodată *de netrecut și mântuitoare*.

“Conceptele creează idoli ai lui Dumnezeu, singură uimirea poate sesiza ceva”, spune Sfântul Grigorie de Nyssa. *“Tainele se revelează dincolo de orice cunoaștere, dincolo chiar de necunoaștere în adâncurile mai mult decât luminoase ale tăcerii”*.

Aceasta este tocmai o apropiere de întuneric, trăsătură a inefabilei lumini divine, care se situează în opoziție cu agnosticismul, căci datorită chiar acestei necunoașteri, printr-o *“intuiție fundamentală și simplă”*, ea este cunoscută dincolo de orice rațiune.

Teologia negativă operează o depășire. Care însă nu se desprinde niciodată de baza sa reală: teologia pozitivă a Revelației biblice. Cu cât este ridicată mai înalt pe verticală, cu atât ea este mai înrădăcinată în orizontala istoriei.

Nu este vorba numai de neputința firii umane, ci de acea adâncime de nespus cu totul transcendentă a *“ființei”* divine.

Dumnezeu, prin natura Sa, este tainic, de necunoscut. Cu toate acestea, calea negativă, subliniază părintele Henri de Lubac nu este negatoare, *“negativitatea nu este negație”*. Aceasta constituie singurul remediu al neîmplinirii, obligându-ne să ne autodepășim! De aceea ea nu este un simplu corectiv, nici o chemare la prudență, ci o teologie *“autonomă”*. Termeni ca *“supra-bun”* sau *“supra-existent”* sunt negații – afirmații trimitând la o anume descriere a Celui Care nu poate fi înțeles, descriere situată în experiența *unificatoare*.

Cu cât Dumnezeu este mai de necunoscut în transcendența supraființei Sale, cu atât mai mult, El este experiabil în proximitatea imanentă a Celui Ce Este.

Când omul Îl caută, pe Dumnezeu, el este cel găsit de Dumnezeu; când el urmează Adevărului divin, Acesta este cel care-l prinde și-l ridică la nivelul Său. A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat...A-L vedea într-adevăr pe Dumnezeu, înseamnă să nu fii niciodată sătul să-L dorești. El este *“Eternul Căutat”* o *zetoumenos*.

Ca **metodă**, apofatismul învață atitudinea corectă pe care trebuie să o aibă orice teolog: *omul nu teoretizează ci se transformă*. Și tocmai în această stare de continuă schimbare, de *“îndumnezeire”* progresivă, omul contemplă cu ochii

Porumbelului Monada, deodată una și întreită și “care rămâne ascunsă, ascunsă chiar și atunci când se arată”.⁵

Creștinismul are orizont social, fiindcă mântuirea credinciosului se realizează în funcție de semenii noștri care alcătuiesc societatea. Dar, cu toate acestea, în lecuirea relelor sociale și economice, Mântuitorul pleacă de la cele interioare spre cele exterioare, de la persoană către societate. Aceasta pentru că, relele sociale își au izvorul în inima omului și de acolo devin exterioare și se manifestă pe plan social; acolo se plămădesc gândurile rele, acolo se înfiripă gândurile de dominare și suprimare a vieții semenului, acolo apar gândurile de jaf, de exploatare sau de mărturie mincinoasă; acolo își fac apariția gândurile de calomnie care alimentează atâtea adversități.

Atunci când Mântuitorul le spune fariseilor că nu spurcă ceea ce intră în gura omului ci ceea ce iese din ea vrea să arate că tot răul care întinează pe om răsare din interiorul lui, din inimă. Apoi, lecuirea relelor sociale începe cu viața interioară a omului, fiindcă înnoirea credincioșilor se realizează prin focul purificator al Duhului Sfânt, care S-a pogorât peste Apostoli la Cincizecime, datorită operei de răscumpărare înfăptuire de Iisus Hristos, prin întrupare, prin jertfă, prin înviere și înălțarea Sa la cer⁶.

În timp ce teologia afirmativă exprimă doar “fărămile” ce se pot prinde din “ființa” adevărului, teologia negativă exprimă conștiința, sau evidența, că aceste fărăme nu sunt totul, că prin ele nu s-a terminat cunoașterea adevărului. Ea exprimă conștiința, sau evidența, misterului inepuizabil care e ca atare izvorul inepuizabil al adevărilor ce se vor cunoaște în viitor.

Teologia afirmativă face bilanțul celor cunoscute până acum, teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea viitoare. Departate așadar de a fi o mărturie descurajatoare, teologia negativă este tocmai aceea care înviorează spiritul nostru cu perspectivele nesfârșite pe care misterul - ca sân inepuizabil de adevăruri, de revelații - le deschide”.⁷

⁵ Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Ed Anastasia 1995, pp. 41-43

⁶ preot prof dr Dumitru Popescu *Hristos biserică societate*, Ed Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1998

⁷ preot prof dr Dumitru Stăniloae *Ascetica și mistica ortodoxă*, Deisis, 1993, p 73

**SIMEON FLOREA MARIAN – PERSONALITATE REMARCABILĂ A
BUCOVINEI ȘI EXPONENT AL FONDULUI CULTURAL UNIVERSAL DIN
NORDUL MOLDOVEI**

Marius CUCU

**1. Repere introductive. Valențe filozofice aferente dimensiunii
folclorului**

Demersul de fixare decisivă a fenomenului folcloric în cadrele unei definiții universal-valabile se dovedește a fi pentru majoritatea cercetătorilor o sarcină dificilă și greu de elaborat până la concluziile sale ultime. Totuși, multiplele încercări în acest domeniu comportă un numitor comun dinspre care se poate întrevădea un posibil răspuns la întrebarea: ce este, în esență, folclorul?

Conform unui astfel de numitor, de fapt unei astfel de zone în care diferitele opțiuni referitoare la folclor se intersectează, acesta poate fi înțeles și recunoscut drept un sistem cultural ce concentrează în structura sa esențială complexa axiologie a vieții experimentate în infinitele sale valențe de multitudinea anonimă a indivizilor de același etnic. Este vorba aici despre un sistem activ, dinamic, care își modifică permanent contururile și nuanțele raportat la mișcarea de glisare a fenomenelor „specifice oralității” pe axa tradiției postulată drept „mecanism unic și independent”. Dimensiunea folclorului poate fi definită drept sistem în opoziție cu noțiunea de „conglomerat”. În esență folclorul nu poate fi înțeles drept o cumulare gigant de creații anonime și expresii cu profunde conotații artistice, el reprezintă un total organizat ce deține segmente departajate și distincte în natura și sursa dezvoltării lor. Fiecare dintre acestea se evidențiază individual în cadrul sistemului și se autodefineste prin șablonul formelor de creație care îl caracterizează: doină, orăție, baladă, etc. Fiind vorba însă despre un sistem de relații, fiecare componentă nu se disociază fundamental de celelalte ci dimpotrivă își menține inter-cuplarea în cadrul mecanismului organizat al folclorului prin această dialectică a desprinderii și reasezării afirmându-și atât specificul cât și apartenența la un fond comun axiologic.¹ Dinamica funcțională a acestui amplu sistem constituie un subiect central pentru știința etnografiei și folcloristicii deopotrivă. Fenomenul folcloric nu poate fi neglijat de către etnografie fiind plasat exclusiv în sfera de cercetare a folcloristicii datorită conexiunilor metafizice, imposibil de anulat, dintre creație și experiența – cadru pentru survenirea acesteia. Astfel, *nu poți să explici tragismul păstorului mioritic separat de transhumanță, de riturile de*

¹ Ursache, Petru, *Prolegomene la o estetică a folclorului*, Editura Cartea Românească, București, 1980, p.10

*înmormântare și de folclorul juridic.*² De asemenea, dimensiunea folclorului nu poate fi supusă unei riguroase analize fără apelul la autoritatea esteticii și a axiologiei, un astfel de spațiu al creației spirituale manifestând susținere pentru o vastă categorie de valori morale și afinități profunde cu stiluri multiple ale surprinderii frumosului în cadrul formal reprezentat prin opera de artă. Logica, ca disciplină filozofică fundamentală, este și ea apelată în cadrul cercetării folclorului sprijinind decisiv aprofundarea acelor judecăți și raționamente „de viață” prezente frecvent în creațiile populare, surprinderea operațiilor raționale ce stau la baza înțelepciunii comune, înțelepciune ce-și fundamentează constituția în atenta observare a interrelaționării dintre ființele umane. Din punct de vedere filozofic conceptele cel mai des întâlnite în dimensiunea folclorului sunt cele de „adevăr”, „bine”, „timp”, „spațiu”, „cauză”, „efect”.

Adevărul este înțeles în contextul literaturii și oralității populare, drept evidența ultimă, realitatea primă care indiferent de încercările opozitive, se impune în final ca valoare inviolabilă. De asemenea binele se cere permanent urmat în detrimentul răului acesta fiind și anihilat de sfera suverană a celui dintâi. Conexiunile „timp-spațiu” și „cauză-efect” evidențiază, la rândul lor, armonia cosmică în care ființa umană trebuie să se integreze orice demers de aderare la haos și nediferențiat fiind înscris în mișcarea descendentă spre neființă. Categoriile fundamentale ale logicii de noțiune, judecată și raționament sunt elemente fundamentale de operare la nivelul înțelepciunii populare ce și-a propus cristalizarea cognitivă a „realităților socio-cosmice” în care ființa umană se vede proiectată dintru începutul existenței sale.³

Unul dintre cercetătorii etnografiei și folcloristicii care a înțeles extrem de profund prezența decisivă a esteticului, axiologiei, logicii formale în cadrul dimensiunii literaturii și oralității populare, prezență dublată de cea a elementelor cosmogonice și eshatologice a fost și Simeon Florea Marian. Ceea ce îi conferă individualitate și distincție acestui specialist este faptul că nu a fost preocupat cu predilecție de aspectele generale ale etnografiei și etnologiei, ci de aplicabilitatea acestor discipline, de potențialitățile și resursele lor practice concretizate la nivelul unei zone istorice și geografice strict delimitate reprezentată de ținutul Bucovinei. Prin specificul acestui demers, Simeon Florea Marian s-a impus ca un exemplu de personalitate locală a cărui merite și valoare au fost recunoscute și apreciate în mediile culturale românești și străine.

2. Simeon Florea Marian – reprezentant de elită al potențialului universal constituent spiritualității bucovinene

Despre natura și impactul activității culturale întreprinse de Simeon Florea Marian, cercetătorul Gheorghe Vrabie remarcă: *Etnograful depune mare zel în a aduna tot ce se tipărise până la el, privitor la teme tratate, și mai cu seamă menține un susțin contact cu foștii elevi, ajunși unii din ei învățători ori preoți în sat, cu prieteni din toate unghiurile țării și chiar cu cercetători de peste hotare. Suceava în felul acesta devine un centru de mare însuflețire științifică,*

² ibidem, p.12

³ ibidem, pp.24-25

*promovată însă...de un singur om. Ceea ce astăzi fac institute cu zeci de cercetători, Marian, în condiții materiale foarte modeste, a realizat el singur, o operă grandioasă.*⁴

Din această constatare rezultă că întreaga operă a lui Simeon Florea Marian s-a dezvoltat sub spectrul pendulării valorice dinspre particular către universal, din cadrul intervalelor istorice și geografice limitate spre vastitatea și complexul infinit sondabil al întregii evoluții culturale ce definește ascensiunea ființei umane spre absolut. Meritul excepțional al acestei pendulări constă în faptul că ea nu duce către o desprindere fundamentală și irevocabilă de particular și individualism ci, dimpotrivă, le integrează pe acestea în universal inspirându-le conștiința apartenenței dintru început la sferile sale.

Aici are loc un proces de stimulare a propriei conștiințe, o încercare de profundă introspecție la nivelul psihicului colectiv al unei regiuni, încercare care deține drept scop final relevarea profundelor conexiuni între universal și particular, evidențierea armoniei ascunse ce guvernează întreaga scară de valori umane. În studiile sale, S.FI.Marian nu acordă întâietate valențelor vieții și culturii materiale, aspectelor pragmatice ale existenței definitorii pentru mediul specific popular, dimpotrivă, cercetarea lui se focalizează asupra componentei spirituale a ființării omenești. Această componentă este punctată transcendent de momente capitale a căror fenomenalitate va constitui subiectul real al cercetărilor lui S.FI.Marian: nașterea, nunta, înmormântarea. De asemenea, sfera spirituală, nucleul atomic ce definește familia alături de complexa dezvoltare interactivă a fiecărui component al acesteia sunt problematici adesea abordate de etnograful sucevean. În cadrul acestor analize, se evidențiază perfectă sincronizare între abordarea de ordin științific, cumuloare de argumente și demonstrații ferme cu perspectiva literară deschisă presupunerilor și speculațiilor nedemonstrate încă dar adesea anticipatoare. Practicând un astfel de stil compiler, S.FI.Marian a reușit prin dezvoltarea operei sale să evidențieze fondul universal al spiritualității bucovinene, în particular și al celei românești din perspectiva întregului aport adus dimensiunii acesteia de către cea dintâi. Demersul științific și literar deopotrivă care a urmărit constant sinteza momentelor decisive ale vieții umane descrise profund în aria scrierilor și oralității populare, precum și gruparea organizată a obiceiurilor și datinilor românești, în special a celor din zona Bucovinei, au asigurat pentru S.FI.Marian postularea operei sale drept reper fundamental pentru cercetătorii culturii populare și pentru analiștii preocupați de fenomenul regăsirii spiritualității universale în zone restrânse ale creației populare anonime și al integrării acestora în sfera valorilor general – umane prin stimularea conștiinței apartenenței la o astfel de sferă.⁵

Prin creația și activitatea sa de cercetare, S.FI.Marian nu a surprins doar fenomenul de regăsire al universalului cultural în particular dar, el însuși s-a postulat, prin intermediul operei sale, în unul dintre cele mai elocvente exemple ale realității acestui fenomen. De fapt, se poate vorbi despre două etape fundamentale care alcătuiesc evoluția operei apreciatului etnograf român. Astfel, primul interval este definit de o reală preocupare pentru culegerea și

⁴ Vrabie, Gheorghe – *Folcloristica română: Evoluție, curente, metode*, Editura pentru literatură, București, 1968, p.214

⁵ Vlăduțiu, Ion - *Etnografia românească*, Editura Științifică, București, 1973, pp.77-79

organizarea, în funcție de multiple și pertinente criterii, a poeziilor populare din Bucovina precum și a basmelor, legendelor din aceeași regiune. Acum se manifestă intens procesul de analiză și încadrare trăsăturilor definitorii pentru folclorul acestei regiuni dar și a valențelor compatibile cu alte regiuni etnografice și folclorice. Urmează cea de-a doua perioadă în care S.FI.Marian își extinde aria cercetărilor peste întregul fenomen al folclorului românesc, vizând sistematizarea cadrelor de susținere și dezvoltare a subiectelor prezente în literatura și oralitatea populară ale românilor. Această sistematizare deține ca ultim țel organizarea unei imagini complete a fenomenului și dimensiunii folclorului românesc care să evidențieze totalitatea reprezentărilor populare pentru cele mai importante tematici despre raportul general ontic și gnoseologic al omului cu întregul univers și ceilalți semeni, reprezentări ce traduc simbolic fundamentele spiritualității românești.⁶

3. Folclorul local în scrierile lui Simeon Florea Marian: de la disciplinarea tematică la abordarea hermeneutică

Cercetarea culturii populare a reprezentat pentru S.FI.Marian contactul cu o dimensiune spirituală a cărei profunzime se lasă mereu sondată și reinterpretată fără ca esența ce o fundamentează să fie epuizată. Se descoperă, astfel, zone inedite ale folclorului, regiuni cu puternice valențe în ontologia și gnoseologia individului popular anonim. Prin aceste regiuni se întrevede modalitatea de raportare a „omului din popor” la gama de nuanțe și oportunități ale existenței, precum și formulele de încadrare ale demersului contemplativ aparținând acestuia, demers ce se raportează la universalitate și particularitate deopotrivă. Alături de B.P.Hașdeu, S.FI.Marian se numără printre cei dintâi temerari în exploatarea acestui complex nelimitat de conexiuni fundamentale între ideile înțelepciunii populare, subiecte ale folcloristicii și concretizarea acestora adaptată mediilor socio-istorice, concretizare vizată în special etnografie. Dacă B.P.Hașdeu reprezintă figura intelectualului complex, scriitor savant și cugetător cu profunde valențe filozofice, deopotrivă materialist, spiritualist și deist angajat în căutarea unui obscur „pozitivism istoric”⁷, S.FI.Marian reflectă afinitatea spirituală pentru un domeniu mai restrâns dar nelimitat în adâncul metafizic al structurilor sale. Deși uneori înscris în sfera colecționării de folclor, cercetătorul bucovinean s-a impus prin rigoarea tematică a alegerii și structurării materialului abordat drept un culegător analitic de folclor. Se impun aici câteva considerații de ordin istoric referitoare la activitatea de cercetare întreprinsă de S.FI.Marian precum și la regiunile supuse anchetelor sale. În perioada continuării studiilor gimnaziale de la Năsăud și Beiuș, perioadă cuprinsă între anii 1870-1871, are loc o intensă activitate de cumulare a diverselor materiale folclorice transilvănene, ceea ce demonstrează preocuparea timpurie a lui S.FI.Marian de surprindere a fondului comun spiritualității populare românești. Totuși accentul demersurilor sale științifice se focalizează odată cu numirea ca preot în localitatea Poiana Stampii, Voloca și Siret (1876-1883), spre mediul etnofolcloric al Bucovinei. După primirea în

⁶ Bârlea, Ovidiu - *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, pp.232-240

⁷ Ianoși, Ion - *O istorie a filozofiei românești*, Editura Apostrof, Cluj, 1996, p.105

Academia Română (1882) se evidențiază o intensificare a cercetărilor pe fondul unor multiple deplasări și contacte cu mediul folcloric și etnografic al diferitelor regiuni înscrise în perimetrul localităților din Nordul Moldovei. Urmarea acestor călătorii se concretizează în lucrări definitorii: Câteva inscripțiuni și documente din Bucovina , Tradiții poporane române din Bucovina: Ștefan Vodă și turcii, originea numelui „Prelipean” și Dealul leahului , Plaiul tătarilor , Românii și tătarii . Cercetarea cu predilecție a mediului folcloric și etnografic din Nordul Moldovei este confirmată de numărul celor 60 de localități bucovinene investigate de S.FI.Marian, alături de alte 10 care au aparținut zonelor Cernăuți și Storjineț. Într-o primă fază a demersului său științific, etnograful și folcloristul moldovean grupează riguros, în funcție de tematicile abordate, creațiile populare. Aici are loc un proces de selecție și organizare a informației culte, având drept scop final sesizarea clară a funcționalității și rolului decisiv în cadrul ansamblului spiritualității românești a dimensiunii folclorului.⁸ Acesta „ca unitate organică de cugetare și viață” a rezonat în multitudinea de forme și manifestări ale creației artistice culte, operele unor filozofi precum Vasile Conta, C.Rădulescu-Motru sau Lucian Blaga fiind elocvente în acest sens.⁹

Într-o etapă ulterioară a activității sale, S.FI.Marian va imprima din ce în ce mai mult demersului analitic asupra dimensiunii folclorului valențe interpretative. Astfel, susținut de cercurile academice, el evoluează spre lucrări de sinteză în care încearcă să surprindă fondul comun al folclorului caracteristic diferitelor regiuni de pe cuprinsul întregului spațiu istorico-geografic românesc, extinzându-și aria cercetărilor dincolo de zona Bucovinei. Numai o astfel de extensie se poate concretiza în premisa unei perspective globale asupra problematicilor decisive ale folclorului și etnografiei, premisă ce permite susținerea unor interpretări și perspective subiective menite să contribuie la conservarea și dezvoltarea ulterioară a cunoștințelor și materialului cumulat în cadrul acestor domenii. În esență metoda de lucru a folcloristului moldovean se modifică evoluând treptat de la simpla culegere și organizare a creațiilor populare în vederea publicării lor către sistematizarea acestora respectând propriile criterii de apreciere și selecție, și adăugând totodată viziunea interpretativă personală.

O contribuție decisivă la acest proces de modificare graduală a metodei de cercetare pentru care optează S.FI.Marian au manifestat-o contactele intense cu universul literaturii de specialitate, îndeosebi, cu cel al literaturii germane. Prin intermediul acesteia S.FI.Marian a atins nivelul înțelegerii folclorului și literaturii în general drept o zonă de reflecție clară și distinctă a conștiinței ce susține și definește o civilizație, drept „esența ei stilistică” ce permite autodefinirea ulterioară procesului introspecției unei națiuni. Într-o astfel de dimensiune aceasta se regăsește și poate să își reconsidere perspectiva și viziunea asupra propriei condiții istorico-sociale și spirituale, deopotrivă.¹⁰

Pentru S.FI.Marian folclorul este guvernat de mișcarea dialectică a instinctului creator popular. Acesta se dezvoltă deplin atingând apogeul energiilor sale telurice în creații de excepție, definitorii pentru spiritualitatea unei

⁸ Fotea, Mircea - *Simeon Florea Marian: Folclorist și etnograf*, Editura Minerva, București, 1987, pp.180-183

⁹ Dumitrescu, Petre - *Studii de filozofie românească*, Editura Moldova, Iași, 2002, pp.21-22

¹⁰ Vianu, Tudor - *Scriitori români din secolul XX*, Editura Minerva, București, p.8

națiuni, pentru ca apoi să se înscrie într-o mișcare descendentă așteptând un nou stimul și prilej contextual care să-i faciliteze o altă ascensiune. Pentru un astfel de cadru și stimul, cercetările și contribuția lui S.FI.Marian sunt extrem de importante. Ele relevă deplin valoarea estetică, axiologică și metafizică cuprinsă în sfera folclorului, valoare care odată descoperită și cultivată justifică pentru cel căreia îi conferă vocația și efortul său intelectual, statutul de personalitate ce nu mai poate fi asimilată anonimatului efemerității temporale.

4. Concluzii. Contribuția personalității lui Simeon Florea Marian la evidențierea culturii populare românești drept perimetru de susținere și dezvoltare al regiunii etno-folclorice Bucovina.

Vastul și complexul material pe care îl adună S.FI.Marian precum și demersul interpretativ aferent organizării și sistematizării acestuia *folclorul local, pe care îl cumulează personal sau prin intermediari și îl publică în periodice și în culegerile prezentate publicului larg, precum și cel rămas în manuscrise formează pentru Bucovina o veritabilă arhivă de folclor. Culegerile de baladă și de lirică folclorică, fiind printre primele realizate la noi, oferă informații importante cu privire la repertoriul speciilor folclorice respective în veacul trecut în Moldova și la stadiul lor de evoluție, iar valoarea deosebită a colecțiilor de descântece este dată de materialul cules într-o perioadă când specia avea încă o largă circulație, precum și de metoda de publicare a acestui material.*¹¹

De asemenea, odată cu apariția în 1878 și respectiv 1895 a culegerii de tradiții populare din Moldova structurată în două volume substanțiale, etnograful din Bucovina consolidează definitiv ideea conform căreia fondul popular românesc cunoaște diversitatea exprimării și expresiilor sale estetice și metafizice prin intermediul unei segmentări formale la nivelul regiunilor istorico-geografice ale României. Se evidențiază aici raportul formă-conținut din perspectiva înțelegerii analitice a fenomenului cultural și a repercursiunilor acestuia asupra întregii dimensiuni umane cu valențele și interconexiunile sale. Astfel, producțiile și demersul creator din aria etno-folclorică a Bucovinei nu sunt numai componente ale culturii populare românești ci ele reprezintă formula acestei culturi, mai exact, forma pe care spiritul acesteia o preia și asimilează raportat la condițiile mediului socio-istoric oferit de regiunea respectivă. Cultura populară românească generează și susține această formă în care își reflectă substanța permițându-i acesteia o manifestare individuală dar permanent ancorată în sursa propriei deveniri: specificul național general. Ceea ce impresionează la S.FI.Marian este nu numai aria vastă de cercetare dirijată metodic spre evidențierea specificului etnofolcloric în cadrul general al culturii naționale dar și interesul sporit pentru detaliile ontologice ale descrierilor prezente în folclorul românesc raportate la paradigma umană. Astfel se accentuează în acest context analiza modului în care este prezentă în literatura folclorică racordarea ritmului existenței umane la cadrul cosmic al acesteia, reintegrarea ființei omenești în armonia multiformă dar perfect sincronizată a

¹¹ Fotea, Mircea - *Simeon Florea Marian – folclorist și etnograf*, Editura Minerva, București, 1987, p.183

Universului. În acest mod se explică preocupările lui S.FI.Marian concretizate în lucrări de etnozologie, etnobotanică și cromatică populară. Prin intermediul acestor lucrări, etnograful din Bucovina a contribuit decisiv la dezvoltarea și structurarea precisă a terminologiei de specialitate, a dicționarului de noțiuni populare corespondente elementelor regnului vegetal și animal deopotrivă. Relația omului cu profunzimile naturii se dovedește astfel un subiect fundamental pentru literatura populară, un subiect ce întrevede, ca și în cazul altor civilizații, adâncul sentiment al unei nostalgii paradisiace. Se ajunge astfel, prin intermediul cercetărilor lui S.FI.Marian, nu numai la sesizarea unui fond comun național folcloric ci și a unuia universal care susține și permite dezvoltarea celui dintâi. Tematica comună a acestor dimensiuni de creație și manifestare spirituală a omului o reprezintă în esență încercarea milenară de a răspunde la interogarea ce vizează destinul ființei umane și sensul etern al evoluției sau rătăcirii acesteia prin deschiderea spațio-temporală a existenței. Pentru evidențierea substraturilor comune etno-folclorice, S.FI.Marian a relansat, câștigându-i deplinul statut științific, metoda comparativă, metodă ce analizează atât deosebirile cât și asemănările între diferite regiuni supuse cercetării sale. Aici s-a impus proiecția analizelor sale spre folclorul altor popoare, proiecție concretizată în studiile *Nunta la români* și *Înmormântarea la români*. Pe lângă studiile publicate, S.FI.Marian a elaborat o serie de alte colecții rămase necunoscute mult timp publicului larg, realizări ce confirmă statutul său de personalitate remarcabilă a Bucovinei care a demonstrat atât prin cercetare și prin asumarea propriei vieți, fondul universal al dimensiunii etno-folclorice a acestei regiuni: *Botanica poporană română*, *Mitologia poporană română*, *Junețea la români*, *Sărbătorile la români*, *Povești bucovinene*.

Colaboratorii lui S.FI.Marian în cercetările întreprinse de acesta se și ei a fi menționați la final drept contribuabili decisivi la aprofundarea folclorului românesc: Vasile Alecsandri, E.Pop, Grigore Sima, etc. Etnograful și folcloristul din nordul Moldovei rămâne prin întreaga sa contribuție la descoperirea energiilor telurice aparținând spiritualității românești un rostitor de speranță în ce privește destinul, uneori incert al acesteia.¹²

BIBLIOGRAFIE:

1. Bârlea, Ovidiu, *Istoria folcloristicii românești*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974
2. Dumitrescu, Petru, *Studii de filozofie românească*, Editura Moldova, Iași, 2002
3. Fotea, Mircea, *Simeon Florea Marian: Folclorist și etnograf*, Editura Minerva, București, 1987
4. Ianoși, Ion, *O istorie a filozofiei românești*, Editura Apostrof, Cluj, 1996
5. Ursache, Petru, *Prolegomene la o estetică a folclorului*, Editura Cartea Românească, București, 1980
6. Vianu, Tudor, *Scriitori români din secolul XX*, Editura Minerva, București, 1979

¹² ibidem, pp.184-187

7. Vlăduțiu, Ion, *Etnografia românească*, Editura Științifică, București, 1973
8. Vrabie, Gheorghe, *Folcloristica română: Evoluție, curente, metode*, Editura pentru literatură, București, 1980

OBIECTUL TRANSSUBIECTIV AL CREDINȚEI

Bogdan POPOVENIUC

Subiectul prezentului articol îl constituie o dilemă pe care eu consider comună multora dintre cei angajați pe drumul cunoașterii, și care mie personal mi s-a ivit de mult, aș putea spune, chiar la începuturile căutărilor și demersurilor în sensul înțelegerii lumii și a omului. Este vorba despre certitudinea identității obiectului credinței. Pentru ilustrarea acestei dileme, voi pune în paralel concepțiile lui Freud, Jung și teologiei (reprezentată în cazul nostru de prezentarea făcută de părintele Dumitru Stăniloie, și aceasta nu din cauză ca aș considera psihoanaliza ca un punct final în abordarea fenomenului uman sau că ar prezenta adevărurile cele mai noi sau dincolo de orice critici. Alegerea am făcut-o, în primul rând pentru că ambele (scenariul psihoanalitic, freudian respectiv jungian) sunt preocupate de găsire unei explicații privind originea și manifestările credinței, ba mai mult și de natura obiectului său și nu ating această problemă doar tangențial; și în cel de-al doilea rând, pentru că sunt construite pe baza unor ipoteze credibile, și ceea ce este mai important, faptul că au la bază concepția științifică asupra lumii, pentru că psihoanaliza „este absolut nepotrivită pentru a-și forma propria Weltanschauung: ea trebuie să o accepte pe cea a științei”¹; iar tensiunile care au existat întotdeauna între știință și religie, generate de adjudecarea priorității în explicarea lumii sunt binecunoscute.

Urmărind scenariul freudian², putem spune că originea religiei este de găsit în relația ambivalentă a fiului cu tatăl său sau, ca să folosim terminologia psihanalizei, în complexul lui Oedip. În religie, dependența fiului de bărbatul dominator și ambivalența acestei relații filiale, care oscilează între iubire și ură, și care a existat mai întâi în hoarda primitivă, este proiectată într-o formă nouă asupra obiectului idealizat al cultului religios, zeul-tată. Supunerea față de această entitate este prima caracteristică a credinței, aceasta fiind mai presus de toate ceea ce îi ține pe credincioși uniți într-o comunitate de credință.

În al doilea rând, sentimentul de vinovăție generat de crima originară (uciderea tatălui de către fii obligați la exogamie), persistă de-a lungul mileniilor, chiar și la acele generații care nu pot avea nici o cunoștință despre fapta originară. Lucrul acesta se susține implicit pe postularea *existenței unui mecanism* al eredității care să explice această continuitate.

Datorită acestei entități extrem de neclare în concepția lui Freud, omul e capabil să moștenească idei și îndeosebi o anumită dispoziție sufletească,

¹ S. Freud, *Collected Works*, London: Penguin Books, 1990, p. 193

² Pentru o pertinentă analiză comparată a interpretărilor fenomenului religios propuse de către cei doi psihanalisti vezi Palmer, M., *Freud și Jung despre religie*, București, Editura IRI, 1999

psihică - sentimentul de vinovăție legat de uciderea originară a tatălui.³ Acest sentiment de vinovăție colectivă este cea de-a doua caracteristică a credinței, unindu-i pe credincioși într-o comunitate religioasă (trebuie să observăm că scenariul freudian se întinde, la fel ca și cel jungian după cum vom vedea, de-a lungul întregii istorii a speciei umane).

Dacă vinovăția e moștenită, atunci crima originară trebuie să fie, într-un anumit sens, duplicată. Rezultă astfel o teorie a recapitulării. Deoarece, potrivit lui Freud, toate ființele umane trec prin faza oedipală, fiecare individ re trăiește față de propriul tată ceea ce hoarda originară a fraților a trăit referitor la masculul dominant. Astfel, această moștenire este atât istorică cât și reafirmată în permanență. Complexul lui Oedip devine repetarea personală (ontogenetică) a ceea ce a fost întipărit în inconștient, anume trăirea universală (filogenetică) a uciderii tatălui.

În acest sens, inconștientul acționează ca un custode al imaginii arhaice (arhetipale, dacă ne-am referi la Jung) sau dreptului câștigat din naștere, dacă vrem dobândit și acumulat cu mult timp în urmă, dar mereu confirmat și re-deșteptat de experiența prezentă.

De la cauzele vinovăției, Freud trece la analiza efectelor ei, de unde rezultă o *teorie a comportamentului religios* care, în cazul său, asociază practicile din religie cu cele descoperite la nevroticii obsesionali. Numitorul comun îl reprezintă omnipotența ideilor, în care spirtul îi sunt atribuite proprietăți magice în capacitatea sa de a controla lumea exterioară. Lucrul acesta se observă în religie, în utilizarea ritualurilor, atât ca mijloc de apărare împotriva ispitelor generate de instincte, cât și ca protecție împotriva pedepsei divine, pentru păcatul de a le avea. Astfel omnipotența ideilor și practicilor ce decurg din aceasta trădează o atitudine emoțională ambivalentă - interdicția dorinței - fiind o confirmare a complexului lui Oedip, ca nucleu al oricărei nevroze și la oricărei culpe. Toate ritualurile religioase sunt expresie a remușcării și tentativei de ispășire a reținerii, în prezent, a ceea ce s-a petrecut în trecut.

În „Viitorul unei iluzii”, așa cum o arată și titlul, Freud pretinde că religia este o iluzie. Dar ce înțelege Freud prin iluzie? Este ceva necesar pentru formarea unui grup ca Biserica: aceasta îi strânge la un loc pe credincioși și formează *conținutul* credinței lor. Dar *iluzia nu este o eroare*. Principala caracteristică a iluziilor este aceea că ele sunt derivate din dorințele umane, adică există o motivație de a crede în ele. Aceasta nu înseamnă că iluziile sunt amăgiri - care sunt contraziceri ale realității. Numind religia o iluzie Freud nu spune că credințele religioase sunt în mod necesar false, ci că ele trebuie, mai degrabă, să satisfacă dorințele credinciosului: ele ar putea fi adevărate deși lucrul acesta este improbabil. De unde rezultă că iluziile se pretează prea puțin la verificare. Aserțiunile religiei nu se bazează pe observații asupra lumii exterioare, ce pot fi verificate sau falsificate, ci, mai degrabă, pe convingeri interioare care nu cer justificare rațională. Astfel, când se pune problema confirmării dovezilor oamenii religioși apelează la autoritatea strămoșilor, textele

³ se observă că în cazul scenariului freudian nu este necesar ca omorul originar să fie un eveniment istoric real; în acest caz distincția dintre idee și faptă este neesențială, simpla existență a „dorinței fanteziste de a-l ucide și de a-l mânca ar fi putut fi suficientă ca să provoace reacția morală care a creat totemismul și tabuul.” *Ibidem*, p. 222

vechi ce le-au fost lăsate, ba chiar argumentează că e rău să ridici problema autenticității lor, pedepsindu-i pe cei care o fac. Dar această deficiență, în ceea ce privește justificarea rațională, face să pară stranie faptul că în continuare atât de mulți oameni continuă să-și proclame credințele religioase. Fie și doar acest fapt, pare a sugera că originea ideilor religioase este una psihică, înrădăcinată în forța iluziilor/dorințelor pe care ele le conțin, atât de puternice și de presante, încât pot obnubila toate celelalte preocupări și interese. Care ar fi această garnitură unică de satisfacții pe care le oferă religia, satisfacție pe care psihicul uman le consideră și preferă mai presus de toate? După Freud ele sunt în număr de trei: ajungerea la o înțelegere cu forțele externe ale naturii care amenință să distrugă umanitatea; ajungerea la o înțelegere cu forțele interne ale naturii umane (i.e. instinctele umane) care nu sunt mai puțin amenințătoare; și o a treia satisfacerea nostalgiei universale a umanității privind figura tatălui.

Primele două cerințe sunt evidente. Lumea exterioară ne este ostilă iar omul a încercat și încearcă din totdeauna să găsească metode de a o îmblânzi și controla. De asemenea, controlul și atenuarea instinctelor înnăscute este decisivă pentru continuitatea și existența umanității (speciei). Abia ce de-al treilea motiv este pur psihanalitic și piesa centrală a scenariului freudian pe care, după cum precizam mai sus, vrem să-l prezentăm ca ilustrare a dilemei în care se află rațiunea problematică atunci când se află în situația de a alege între mai multe constructe posibile care explică același fapt. Merită să descifrăm motivul pentru care imaginea tatălui – zeu are un caracter *compulsiv*. Este o dorință împlinită, iar împlinirea unei dorințe aduce satisfacție; dar puterea deosebită a satisfacției, realizată de credință religioasă, constă în versiunea lui Freud în faptul aceasta alimentează acele dorințe și fantazări ale spiritului infantil, derivate din instinctele libidinale și agresive legate de tați. În acest sens credința în tatăl – zeu este un suplicat la nevrozelor infantile și, ca și ele, provin din complexul lui Oedip. Acest complex, după cum știm are un caracter esențialmente ambivalent: el include atitudini pozitive (afecțiune) și negative (ostilitate). În primul caz, tatăl este ceea ce ne-ar plăcea să fim; în al doilea caz, tatăl ne împiedică să avem ceea ce ne-ar plăcea să avem. Această ambivalență este proiectată direct în conceptul de Dumnezeu. Pe de o parte Dumnezeu Tatăl este obiect de iubire și admirație, idealul de bărbăție, având puterea de îndeplini orice dorință; pe de altă parte, el este autoritatea negativă, cenzorul atotvăzător, cel care ne interzice dorințele și care îi pedepsește sever pe cei care îi încalcă poruncile. În această proiecție credinciosul re trăiește relațiile emoționale care își au originea în perioada de refulare a copilăriei sale și care sunt transferate în atitudinile și dispozițiile figurii divine a Tatălui, fiind (devenind) astfel partea memoriei colective a umanității. Dumnezeu–Tatăl devine reîncarnarea relațiilor pe care fiecare dintre noi le-a avut cu propriul tată și, dincolo de aceasta, cu tatăl ancestral al hoardei primitive; iar forța dorinței de a crede în el, derivă din forța dorințelor instinctuale și din refulările implicate de acea relație. Credința absoarbe în ea însăși aceste dorințe refulate și vinovăția asociate cu ele, și proiectează asupra lumii o figura la a cărei voință și porunci ne supunem de bună voie: pe de o parte din cauza securității pe care ne-o oferă, iar pe de altă parte din cauză că prin aceasta ne putem ispăși crimele comise împotriva lui și a oricărui tată.

Religia conține, prin urmare, după Freud un adevăr istoric: faptul că în timpurile primordiale „a existat o unică persoană care trebuie să fi părut gigantică și care, ridicată la rangul de zeitate a revenit în memoria oamenilor”⁴. Dar acest adevăr istoric nu poate fi nicidecum pretenție legitimă a religiei: că există un Dumnezeu. Aceasta rămâne o iluzie, doar o iluzie, acum cel puțin explicată în termenii puternicului impuls emoțional (infantil) de întoarcere în trecut spre a deveni din nou supus la tatălui hoardei.

Ne oprim aici în prezentarea acestui scenariu asupra originii și naturii credinței. Nu vom trece în revistă numeroasele critici sau dezvoltări ce i s-au adus, deoarece nu fac obiectul articolului de față. Ne interesează doar să vedem dacă poate exista un criteriu (și când zicem criteriu ne referim direct a rațiunea umană), o modalitate de înțelegere cognitivă a ce este sau care este obiectul credinței. Pentru că dacă religia, ca iluzie, nu are un adevăr „material”, nu este tot una cu a spune că ea nu are un adevăr „istoric”. Căci, așa cum precizează Freud: „religia datorează propria ei putere compulsivă *întoarcerii elementelor refulate*, ele sunt amintiri privind străvechi episoade hiperemoționale din istoria umanității, uitate. Am și spus lucrul acesta în «Totem și tabu». Acum îl exprim în formula: forța religiei constă nu în adevărul ei *material*, ci în adevărul ei *istoric*”⁵.

Cel de al doilea scenariu comparativ ce candidează la explicarea fenomenului credinței pe care îl analizăm este cel rezultat din opera lui Jung. Această concepție vine mult pe direcția explicației teologice, Jung dând naștere în mediul teologic unei uimitoare varietăți de reacții, fiind acuzat, în fel și chip, de agnosticism și gnosticism, de mesticism și materialism. Ilustrativă ni se pare opinia preotului Victor White: „Cred că bunăvoința lui Jung reprezintă o mult mai serioasă și radicală sfidare la adresa religiei decât a fost vreodată ostilitatea lui Freud.”⁶

După cum vom vedea, dacă Freud un adept fervent al progresului științific și la dezvoltării umanității în direcția obiectivității științei, al cunoașterii adevărate ca fiind cea care poate fi verificată, repudiază limbajul religios ca născător de iluzii (cei drept folositoare!), Jung nu va ezita să prezinte problema în termeni de Psyche, arhetip, numinos, numen, sfințenie, etc. (A vorbi despre religie și știință ca despre două Weltanschauung-uri străine una alteia, în care pretențiile subiective nedemne de încredere ale uneia, în care decizive sunt componentele iluzionale, iar afirmațiile obiective și verificabile ale celeilalte sunt caracterizate de conexiunea strânsă dintre formulările sale și datele de care dispune, înseamnă a avea o reprezentare falsă despre destinația reală a unei teorii științifice. „O teorie științifică nu este, pur și simplu o colecție de date sau un raport de rezultate experimentale, ci este mai exact, o încercare de a găsi sensul unei informații cu ajutorul unui proces de reordonare, reclasificare și rescriere. În acest sens, așadar, o teorie științifică este o reprezentare și nu o descriere literară de fenomene, a cărei valoare stă nu în presupusa ei veridicitate, ci în măsura în care ne este de ajutor să facem lumea mai inteligibilă”⁷. Până și în explicațiile științifice găsim multe noțiuni sau obiecte

⁴ S. Freud, *Moise și monoteismul*, în *Opere I*, București, Editura Științifică 1990, p. 378

⁵ *Scrisoare către Lou-Andreas-Salomé*, 1 iunie 1935, în *Letters*, New York, 1972, p. 205

⁶ V. White, “Challenges to Religion”, *Commonweal*, 1952, 55 (23), pp.561-562

⁷ M. Palmer, - *op. cit.*, p.116

neverificabile în practică: cromozomi, atom, gene, neutrino, la care am putea adăuga , chiar cele freudiene de Eu, Sine, Supraeu, dar am putea spune că pot fi admise, dată fiind capacitatea lor de a explica, ceea ce este posibil de experimentat).

În aceeași timp, valorificând filosofia Upanishadelor ce „corespunde unei psihologii care, cu mult timp în urmă, recunoștea deja relativitatea zeilor”⁸ ține să o delimitează de „o eroare atât de naivă ca ateismul.” În procesul de dezvoltare a conștiinței care „pretinde acum retragerea tuturor proiecțiilor accesibile n-ar putea fi menținută nici o doctrină a zeilor, în sensul unei existențe non-psihologice a lor.”⁹ Acest fapt a determinat, după el, două erori inevitabile: materialismul și psihologismul. „Fiindcă tronul lui Dumnezeu nu a putut fi descoperit între sistemele galactice, s-a tras concluzia că Dumnezeu nu există” în accepțiunea materialistă, iar „dacă Dumnezeu este, totuși, ceva, atunci trebuie să fie o iluzie, provenită din diverse motive, cum ar fi voința d putere sau sexualitatea reprimată,”¹⁰ eroarea psihologistă. Dar Dumnezeu, „este în realitate poziția psihică efectiv cea mai puternică, chiar dacă prin aceasta se înțelege, în sensul cuvintelor Sfântului Pavel (Fil. 3, 19), «pântecel».”¹¹ Astfel, cea ce predomină și guvernează în psihic devine Dumnezeu în acest sens, fiind apt de a asigura supunerea sau devoțiunea ce pot fi pretinse numai de zeu. Iar în măsura în care liberul arbitru etic uman este incapabil de a contrabalansa acest „fapt natural” și această poziție se dovedește a fi eficace atunci „ea merită pe deplin să i se acorde numele de Dumnezeu, și anume acela de Dumnezeu spiritual, pentru că această poziție psihică a provenit din libertatea unei decizii etice, deci din mentalitate.” Mai mult în concepția lui Jung arhetipul divinității, este fundat mai adânc în inconștientul colectiv.

Dar ce este un arhetip? După cum știm, psihicul uman Psyche nu mai este structurat ca la Freud în conștient și inconștient, ci aceasta din urmă mai este împărțit la rândul său în inconștientul individual (personal) care este unic pentru individul respectiv și este dobândit pe parcursul vieții. În el găsim tot materialul psihic care nu a atins până acum pragul conștiinței „amintiri pierdute, idei penibile refulate (adică uitate în mod premeditat), percepții subliminale prin care înțelegem percepțiile senzoriale care nu sunt destul de puternice ca să atingă conștiința, și în sfârșit conținuturi care încă nu sunt coapte pentru conștiință.”¹² Inconștientul colectiv nu depinde de experiența personală și nu poate fi, în consecință, o achiziție a individului. El reprezintă fundamentul impersonal și transpersonal al Psyche, care susține atât în conștiința cât și în inconștientul personal și în el găsim imagini primordiale comune întregii umanități.

Conținuturile inconștientului colectiv sunt numite de Jung arhetipuri, ele sunt manifestări ale naturii structurale a Psyche însuși, iar oricare ființă umană civilizată, oricât de înaltă ar fi dezvoltarea sa conștientă, este încă un om arhaic

⁸ C. G. Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Editura Teora, București, 1997, p. 85

⁹ *Ibidem*, p. 88

¹⁰ *Ibidem*, p. 88

¹¹ *Ibidem*, p. 89 și în continuare

¹² C. G. Jung, *On the Psychology of the Unconscious*, în *The Collected Works of C.G. Jung*, London, Routledge & Kegan, 7:66

la nivelurile profunde ale Psyche. După cum am mai spus, ne interesează mai puțin modalitatea sau argumentarea prin care Jung își susține propria concepție, ci în special prezentarea simplificată, dar cât mai fidelă, a scenariului propus, cu accent pe aspectele pe care privesc subiectul acestui articol. De ce este necesar această precizare? Pentru că Jung însuși, deși se considera un om de știință, un empirist care nu lucrează decât cu date verificabile, nu încearcă să probeze existența inconștientului colectiv (ar fi imposibil?!); el mai degrabă admite existența acesteia, ca parte a ipotezei sale de lucru spre a explica (aproape) universalul paralelism al imagisticii în visele copiilor, viziunile schizoide, fantazările nevroticilor, la nivelul etnologic, în mitologiile culturilor primitive. Dar aceasta nu înseamnă că ele (arhetipurile) sunt înnăscute, cel puțin nu pe plan filogenetic. Un arhetip provine dintr-o structură a priori a Psyche, „forma” sa fiind o predispoziție sau o tendință a Psyche de a crea o imagine cu caracter universal și uniform. Dacă forma e înnăscută, modul în care ea e exprimată, manifestarea sa concretă va fi diversă (va depinde de ontogeneză). Totuși arhetipurile lui Jung sunt de natură metafizică pentru că au „prezență eternă,” și pentru că „transced conștiința”. Ele sunt „organizatori inconștienți ai ideilor noastre”, reprezentând doar „posibilitatea unui anumit tip de percepție și acțiune”, putând fi observate doar în manifestările lor și nu independent de acestea. Deși numărul arhetipurilor este practic nelimitat, cele mai importante, și care au fost tratate în mod sistematic de Jung, sunt în număr de cinci: Persona, Umbra, Anima, Animus și Sinele. În ceea ce ne privește ne vom opri aici în prezentarea generală a concepției sale și ne vom referi doar la ceea ce constituie tema articolului: obiectul credinței. Propoziția centrală a conceptului de Dumnezeu la Jung este că *Dumnezeu este un arhetip*.¹³ De unde rezultă imediat potrivit concepției sale că Dumnezeu, ca arhetip, este o *manifestare a celui mai profund nivel al spiritului* inconștient, inconștientul colectiv și, de asemenea, o importantă distincție comună și celorlalte arhetipuri, cea dintre Dumnezeu ca *formă arhetipală*, și Dumnezeu ca *conținut arhetipal*. Conținutul arhetipal al conceptului de Dumnezeu nu prezintă o relevanță deosebită pentru tema noastră, așa că nu ne vom referi la el (cu toate că numeroasele nuanțări și lămuriri a le lui Jung, referitoare la distincția semn, simbol sunt extrem de interesante).

Forma arhetipală de Dumnezeu, trebuie examinată , ca toate formele arhetipale, ca *realitate psihică*, ca element neextrinsec, ci intrinsec a individului ca dimensiune activă a vieții psihice a fiecăruia dintre noi. Dacă avem în vedere corelația arhetipuri-instincte făcută de Jung, putem vorbi chiar de „instinctul de Dumnezeu”, nu ca element dobândit de individ, ci ca o forță elementară ce operează în interiorul fiecărui individ, că întreaga atitudine religioasă își are originea la nivelul cel mai profund al ființei noastre. Această dispoziție religioasă operează/ funcționează ca o activitate internă a Psyche, generând o energie aparte emisă de inconștientul colectiv și care se manifestă în variatele forme care țin de religie, vizibile pentru toată lumea. Bineînțeles că acest fapt lasă în suspans problema existenței lui Dumnezeu; Jung însuși fiind foarte evaziv în a lămuri această problemă. Dar dacă avem în vedere afirmațiile sale că „Psyche

¹³ Jung distinge în mod regulat sensul psihologic în care el folosește termenul de Dumnezeu față de cel metafizic: „Când eu spun «Dumnezeu» aceasta este o imagine psihică ... nu este nimic care să aibă de a face în nici un chip cu Dumnezeu *per se*” în *Letters*. Princeton University Press, 1973, vol. II, p. 487

nu poate sări dincolo de sine nu poate stabili adevăruri absolute”¹⁴ și că „suntem fără speranță închiși într-o lume exclusiv psihică”¹⁵, cel puțin din perspectiva rigorii cerute de metoda științifică a rațiunii problematizante, atunci concluzia se impune. „Nu fac afirmații transcendente. Sunt esențialmente empiric, așa cum nu o dată am declarat. Mă ocup cu fenomene psihice și nu cu aserțiuni metafizice. În cadrul evenimentelor psihice descopăr faptul credinței în Dumnezeu. Acesta spune că «Dumnezeu există». Faptul este acela care mă interesează. Nu mă privește adevărul sau neadevărul existenței lui Dumnezeu. *Mă interesează doar informația ca atare*, structura și comportamentul acesteia”¹⁶

Cum apare, în acești termeni, actul de credință? Prin intermediul enunțurilor simbolice ale ideii de Dumnezeu, un individ trăiește revelația formei arhetipale a lui Dumnezeu; iar pe baza acestei trăiri, el atribuie cea mai înaltă valoare acestor conținuturi. Acestea sunt imagini în care a fost canalizată o cantitate specifică de energie psihică. Aceste imagini simbolice, orice formă ar lua, sunt manifestarea și expresia libidoului, iar intensitatea efectului lor derivă direct din mișcarea energetică a Psyche, a infuzării acestor imagini cu putere libidinală. Credinciosul, acordându-le acestor imagini cea mai înaltă valoare, mărturisind că sunt vehicule ale revelației, atestă astfel faptul că ele sunt transformatoare de energie în procesul psihic. Cu alte cuvinte ale devin *numinoase* (cu sensul descris de Rudolf Otto în „*Sacru*”), din cauza calității particulare pe care o posedă, anume că transportă o putere libidinală concentrată, care simultan este o expresie de energie vitală a Psyche. Acest proces numinos este conceput ca arhetipal, primordial, universal, și etern, cu totul diferit de produsele individualizate ale inconștientului personal, posedând o putere unică, proprie, suficientă ca să determine în fiecare individ similaritatea experienței și reprezentării. Aceasta este forma arhetipală de Dumnezeu.

Așa cum precizam pentru Jung termenul de Dumnezeu nu are nimic metafizic în el. De aceea realitatea fundamentală a religiei o constituie experiența și nu credința. „Jung îi găsește pe cei mai mulți dintre teolofi exasperanți nu numai pentru că ei confundă psihologia cu metafizica ci de asemenea fiindcă, ca teologi, ei se concentrează asupra credinței religioase. Pentru Jung, inima religiei este experiența, nu credința. Experiența construiește credința, sau crezul, mai degrabă decât viceversa.”¹⁷ „vreau să fie clar că prin termenul de «religie» eu nu înțeleg un crez ... Crezurile sunt forme dogmatizate și codificate ale experienței religioase originare.”¹⁸

Cred că pentru ceea ce ne interesează, este suficient să ne oprim aici, fără a mai detalia și procesul de individualizare, în cadrul căruia între formele arhetipale ale Sinelui și ale lui Dumnezeu apare o similitudine, ce frizează

¹⁴ C.G., Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, London, Fontana Press, 1993, p.384

¹⁵ Ibidem. De altfel Jung rămâne fidel modalității kantiene de a aborda problema realităților transcendente el fiind numit de aceea *agnostic kantian*

¹⁶ „...Este evident că omul nu există; nici o astfel de afirmație nu poate exista, că nimeni nu poate dovedi că termenul «Dumnezeu» există într-o sferă nonumană”, *Scrisoare către Robert C. Smith*, 29 iunie 1960 în C.G Jung, *Letters, ed. cit.*, vol. II, p.5

¹⁷ Robert A. Segal, *Is analytical psychology a religion? Rationalist and romantic approaches to religion and modernity* în *Journal of Analytical Psychology*, Lancaster, UK, 1999, 44, p. 547

¹⁸ C. G.Jung în ‘Psychology and religion’, CW 11. 1938, *apud Ibidem*, p. 547

identitatea din cauza imposibilității decidabilității în sfera numenală a arhetipurilor.

În rezumat, referitor la scenariul freudian, vom concede că orice individ trece prin experiența nașterii și a primilor ani de viață (în care învață mai temeinic pentru că nu miază uită respectivele deprinderi toată viața, și mai mult decât în tot restul vieții), de unde posibilitatea maximă (având același ambient și pregătire) de a trăi aceleași sentimente față de părinți (îngrijitorii) săi. De unde rezultă moștenirea anumitor sentimente similare la toți oamenii, sentimente de teamă, de afecțiune, vinovăție, și afecțiune față de tată (sau erosoana care îl reprezintă, pentru copilul respectiv), sentimente care sunt impuse de inconștient, care pentru omul dezvoltat reprezintă o altă *realitate*. Pentru că, trebuie să specificăm, inconștientul nu este și nici nu poate fi privit de către om ca realitatea sa, cel puțin nu încă. Realitatea e realitatea conștiinței care e sub oblăduirea rațiunii, pe când inconștientul e o realitate necunoscută, despre care dobândim informații doar indirect, prin anumite manifestări ale sale care pătrund în lumea noastră (cea a conștiinței).

În privința scenariului lui Jung, vom reține că există anumite arhetipuri, nu în inconștient, ci mai adânc în inconștientul colectiv (garant al universalității inter/transubiective), o „lume” mult mai îndepărtată deci (cel puțin așa cum este ea resimțită). Printre aceste arhetipuri (cu origine necunoscută¹⁹) se numără și cel de Dumnezeu, *simțit* ca o realitate numinoasă²⁰, dar totul ține de experiența psihică a subiectului, neexistând necesitatea existenței obiective a obiectului. „Ar fi o eroare regretabilă, dacă cineva ar vrea să considere observațiile mele drept un fel de dovadă a existenței lui Dumnezeu. Ele dovedesc numai existența unei imagini arhetipale a divinității și, după părerea mea aceasta este tot ceea ce putem spune, psihologic, despre Dumnezeu. Dar cum acest arhetip are o mare importanță și o influență puternică, relativ frecvența sa apariție pare să fie un fapt remarcabil pentru orice *theologia naturalis* (=teologie naturală). Cum experiența acestui arhetip are caracteristica numinozității, adesea chiar într-un grad înalt, is ecuvine rangul unei experiențe religioase.”²¹ În eseurile sale el translează fiecare aspect al fenomenului religiei în termeni psihologici. „Jung psihologizează nu numai conținutul credinței și practicii religioase ci de asemenea și originea și funcția lor.”²²

Să alăturăm acum aceste două scenarii, descrierii tradiționale a credinței așa cum este ea admisă din punctul de vedere al religiei sau la (științei ei?): teologiei, în intenția de a releva faptul că ele pot merge împreună, că nu se contrazic în explicarea (aceluiasi?!) faptului credinței, dar că din punctul de vedere al rațiunii problematizante nu putem găsi un criteriu „obiectiv” pentru a alege pe una ca fiind mai adecvată. Că nu putem decide care dintre ele „descrie” ceea ce reprezintă substratul actului credinței.

¹⁹ răspunsul lui Jung e mereu echivoc :”Imaginile sunt «primordiale» în măsura în care sunt particulare pentru întreaga specie, și chiar dacă au fost «generate» vreodată, originea lor trebuie să fi coincis cel puțin la începutul speciei.”, *apud* M, Palmes, p. 116

²⁰ Trebuie să precizăm că această concepție rezumată nu se află în așa flagrantă contradicție cu ipoteza freudiană (eliberată bineînțeles de concepția lui asupra identității actelor religioase cu cele nevrotice), care acceptă că inconștientul conține reziduiuri ale unor moșteniri arhaice “urme mnezice ale experienței primelor generații.” S. Freud, *Moise și monoteismul ed. cit.* p. 235

²¹ C.G. Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu, ed. cit.*, pp. 63-64

²² Robert A. Segal, *op. cit.* p. 549

„Credința este certitudinea despre existența lui Dumnezeu, ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanță cu noi și cu natura...”²³. Într-adevăr aceasta este „definiția” credinței. Dumnezeu, și în cadrul scenariilor prezentate, e resimțit ca o realitate personală (ipostazierea tatălui sau a arhetipului) supremă, ce nu stă în continuitatea de substanță cu noi (e formă a inconștientului sau a inconștientului colectiv, nu e din planul conștiinței) și cu natura (nu putem crede că există ceva din ordinul inconștientului uman în lucrurile din natură);

”...e o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinței sau cu ceva ce face parte din ființa omului.”²⁴ Într-adevăr tatăl-zeu, tatăl ipostaziat sau arhetipul nu se pot confunda cu sentimentele pe care le generează în individ.

„Credința este și ea un act prin care conștiința vizează ceva transsubiectiv, prin care se transcede pe sine”²⁵- arhetipul vizat sau ipoteza tatălui din inconștient este transsubiectiv (cel puțin așa este simțit) și conștiința se transcede pe sine pentru a-l determina, deoarece există dincolo de ea, în inconștient.

„În ultimă analiză, se poate zice despre lumea cunoscută: cred că există, iar despre lumea credinței: știu că există”²⁶. Referitor la acest punct de vedere vreau să fac o trimitere la cartea lui J.J. Valberg, „The puzzle of Experience”, în care autorul demonstrează, din același punct de vedere, al rațiunii problematizante, că stabilirea existenței reale ale obiectelor lumii, a prezenței unui obiect extern, este pe lângă toate rezultatul unui proces de (în)credere, o coroborare de date cărora trebuie să li se adauge acest crez, fără de care certitudinea prezenței obiectului nu poate fi stabilită rațional (că nu ar fi doar un obiect intern), iar credința, lumea credinței, care este a mea, știu că există, pentru că o dată ce am intuit-o, „văzut-o” știu că este.

În capitolul II al „Introducerii”, „Proveniența credinței” ni se spune că dacă vom întreba pe cale s-a sălășluit credința în om, ni se va răspunde că „prin predica sau prin viața altuia (...)” că „nu există om care să-și fi câștigat credința din natură, din lumea văzută impersonală. Mai întâi, practic, un asemenea caz este neefectabil. Orice om, mai înainte de a ajunge la putința contemplării naturii trăiește în raport direct cu alți oameni mai în vârstă, cu părinții, cu cei care-l cresc. De obicei, în orice societate religioasă, omul primește credința în acea fază a vieții sale în care nu i s-a limpezit un raport aparte între el și natură. În caz că, pierzându-și mai târziu credința, ar câștiga-o prin contemplarea naturii, aceasta nu ar fi propriu-zis credința, cu totul nouă, ci ar fi o retrezire a celei dintâi. Dar nu s-a auzit ca cineva să-și fi reaprins credința prin contemplarea pură a naturii. Orice ins care a pierdut și și-a recâștigat credința a întâlnit unul sau mai mulți oameni care manifestau prin cuvânt sau faptă certitudinea credinței și acest fapt a produs în el, de odată sau treptat, o renaștere a credinței (...) Cu atât mai puțin se naște credința la un om care nu a

²³ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 9

²⁴ *Ibidem*. Citatele din această parte a articolului nu sunt date în întregime din necesități de economie a textului și nicidecum pentru a le denatura sau schimba sensul în vederea susținerii vreunei (proprii?) teze-care în cazuk de față este mai mult o dilemă.

²⁵ *Ibidem*, p.11

²⁶ *Ibidem*, p.12

primit-o în copilărie, prin contemplarea naturii. Un păgân nu ajunge la credința în Hristos dacă nu intră într-o societate care o mărturisește.”²⁷ Deci e neapărat necesară prezența tatălui, părinților sau a oamenilor pentru a ajunge la conținuturile credinței (forme arhetipale). În om există arhetipul, sau imaginea inconștientă compulsivă a tatălui, dar nu se poate actualiza, nu poate dobândi conținuturi decât într-o societate. Mai mult, ea nu se poate naște fără interacțiunea cu oamenii; fără accesul la imagistica lor.

„Această înclinație spre credință e o parte din chipul umbrat a lui Dumnezeu rămas în om. Ea este comună tuturor oamenilor (...) încât am putea spune că e *inima apriorică* (s.m.) a tot ceea ce face din om o ființă deosebită de animal.”²⁸ - scenariul jungian, dar și cel freudian explică același lucru, doar obiectul credinței diferă. Explicațiile și descrierea se aplică la fel de bine și celorlalte două scenarii.

„Calea pe care vine credința în om este un alt om”²⁹ Modul în care omul ajunge la conștiința arhetipului, adică manifestarea sa care se poate face, doar prin intermediul (sau sub forma) conținuturilor arhetipale, care nu sunt înăscute, ci depind de experiența (intersubiectivă) individuală, deci prin „trezirea” ei de către alt om (sau grup social). Iar punând problema originii credinței se ajunge inevitabil la necesitatea găsirii aceluși prim deosebit de ceilalți, a purtătorului total al acesteia. „Dar trimiterea acesta de al om la om, în trecut până unde se continuă? Până la acel om care să înfățișeze celor care-l ascultau și-l vedeau, atât de deosebit de ei, prin certitudinea credinței sale.”³⁰

O cale atât de lungă, care duce până la adevărul *istoric*, poate să invoce, aproape orice adevăr *material*. Lucru cert este că trebuie să alegem un moment (ce poate avea și sute de ani) originar. Dar de ce să alegem un moment aparținând unui scenariu, mai degrabă, decât altul?

Rațiunea problematizatoare doar ridică problema și ea e justificată să o facă, deoarece acționează între trei certitudini. Pe care o alege? Pe cea care îi convine mai mult; dar criteriul nu-i aparține, nu e rațional, e tot extrarațional, e varianta volității nu a rațiunii.

„Comunicarea Revelației se face prin „trimiterea” omului la om, dar în lucrarea „trimisului”, a „apostolului”, însuși Dumnezeu este cu el.”³¹ Comunicarea conținuturilor arhetipurilor, forme concrete de manifestare a inconștientului, se face prin relația interumană, dar la baza lor stă arhetipul lui Dumnezeu. „Trimiterea”, „apostolul” indică sensurile transcendente ale acestor cuvinte, dar sensul transcendent poate fi doar postulat, rațiunea nu știe, nu are cum să știe dacă există; pentru a afla trebuie să iasă din domeniul în care guvernează și în are cere dreptul să se pronunțe. Le poate admite, dar nu le poate întemeia, deci nici nu are posibilitatea alegerii, pentru că nu are dreptul de a alege. Așa cum apare în una dintre cele mai grandioase „istorii ale umanității” „Dumnezeu nu este o persoană așa cum omul este o persoană. Ceea ce cuprinde tot și este în toate nu este niciodată un obiect pe care omul îl poate vedea de la distanță pentru a emite judecăți asupra lui. Primul fundament,

²⁷ *Ibidem*, pp. 14-15

²⁸ *Ibidem*, p. 15

²⁹ *Ibidem*, p.16

³⁰ *Ibidem*, p.19

³¹ *Ibidem*

primul suport și primul scop al întregii realități ... nu este o persoană individuală printre alte persoane, nu este un superman sau un superego.”³² Aceasta este marea dilemă, faptul credinței există și, așa cum spunea Hume, apariția, ba chiar continua apariție a teismului este un miracol continuu care submină toate principiile cunoașterii omenești.

Rațiunea problematizantă îl poate constata, lua cunoștință de el, dar ce poate spune ea mai mult de atât? Ce poate ea să hotărască referitor la obiectul credinței? Este transsubiectiv.³³ Constată și asta. Dar ce scenariu stă la baza lui? Cel mai simplu mod, prin care rațiunea a scăpat din totdeauna de problemele care îi generau cele mai mari bătăi de cap (fiind incapabilă la acel nivel de dezvoltare să le conceapă?!) a fost atitudinea sceptică. „Briciul lui Occam” a fost deseori folosit nu pentru utilitatea sa metodologică ci ca o armă împotriva a ceea ce periclita *status quo*-ul rațiunii. Urmărind argumentele în favoarea ateismului J. L. Mackie concluzionează că există o singură ipoteză posibilă care să reconcilieze eterogenitatea susținerilor și a efectelor lor., „anume cea care să aducă la un loc (1) miracolele înregistrate, (2) versiunile inductive ale planului și argumentele conștiinței, evidențiind ca «semne ale planului» atât faptul că există cât de cât regularități cauzale cât și faptul că legile fundamentale ale naturii și constantele fizice sunt astfel încât să facă posibilă dezvoltarea vieții și a conștiinței, (3) o variantă inductivă a argumentului cosmologic, căutând un răspuns la întrebarea *de ce există totuși o lume?* (4) sugestia că există valori morale obiective a căror apariție de asemenea cer în continuare o explicație și (5) sugestia că anumite tipuri de experiență religioasă pot fi cel mai bine înțelese ca conștiință a ceva supranatural. Aceste diverse considerații ar putea împreună să susțină ipoteza că există un Dumnezeu personal sau cvasi-personal.”³⁴ Dar cum probabilitatea de adevăr a aserțiunilor care susțin o asemenea ipoteză este destul de redusă și de aceea este mai științific (comod?) să considerăm ca și Laplace că noi nu avem nevoie de astfel de ipoteză.

De aceea, din perspectiva „obiectivității” (științifice) ea trebuie să-i dea îndreptățire lui Jung: „A-l cunoaște pe Dumnezeu”, înseamnă așadar, a admite adevărul psihologic al acestei experiențe, „să mi se permită să arăt că nu este o problemă de credință, ci de experiență. Experiența religioasă este absolută: ea nu poate fi obiect de discuție. Poți doar să spui că nu ai avut niciodată o asemenea experiență la care oponentul tău va riposta: Îmi pare rău am. Iar aici se va pune capăt discuției.”³⁵ Iar psihologia, ca știință, nu poate trece de acest prag. Ea nu poate vedea decât ceea ce „obiectivitatea” științifică îi permite: faptul experimentabil sau care poate fi evidențiat măcar într-o manieră indirectă. Dar fenomenul credinței deși are obiectivitate intersubiectivă, nu mai prezintă aceeași manifestare. Și alegerea nu se poate face. Rațiunea problematizatoare

³² H. Küng, *Does God Exist?*, Collins, London, 1980, p. 632

³³ „Un Dumnezeu care stă la baza personalității nu poate fi el însuși non-personal ... Dumnezeu nu este neutru, nici un *ceva*, ci Dumnezeul omului ... El este spirit în liberate creatoare, identitatea primordială a dreptății și iubirii, cea care mi se înfățișează ca fundamentând și cuprinzând întreaga personalitate interumană ... Ar fi mai bine să să numim cea mai realitate nu personală sau impersonală ci ... transpersonală sau suprapersonală.” p. 633

³⁴ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, 1982, pp. 250-251

³⁵ Palmer, M., *op. cit.*, p. 184, din *Psychology and Religion*, 1938

ne-a adus până aici: omul crede. Este un fapt incontestabil și ... aici ea ne părăsește. Ea nu hotărăște, ea admite doar posibilul și necontradictoriul. E posibil Freud, e posibil Jung, dar e mult mai posibil.....

BIBLIOGRAFIE:

1. Dumitru S., *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Editura Omniscope, Craiova, 1993
2. Freud, S., *Moise și monoteismul*, în Opere I, București, Editura Științifică 1990
3. Freud, S., *Collected Works*, London: Penguin Books, 1990
4. Jung, C. G., *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Editura Teora, București, 1997
5. Jung, C. G., *On the Psychology of the Unconscious*, în *The Collected Works of C.G. Jung*, London, Routledge & Kegan
6. Jung, C.G., *Letters*, Princeton University Press, 1973, vol. II
7. Jung, C.G., *Memories, Dreams, Reflections*, London, Fontana Press, 1993
8. Küng, H., *Does God Exist?*, Collins, London, 1980
9. Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, 1982
10. Palmer, M., - *Freud și Jung despre religie*, București, Editura IRI, 1999
11. Segal, Robert A., *Is analytical psychology a religion? Rationalist and romantic approaches to religion and modernity* în *Journal of Analytical Psychology*, Lancaster, UK, 1999, 44
12. White, V., *Challenges to Religion*, Commonweal, 1952

METODE DE VALIDARE A INFERENȚELOR MEDIATE DEDUCTIVE

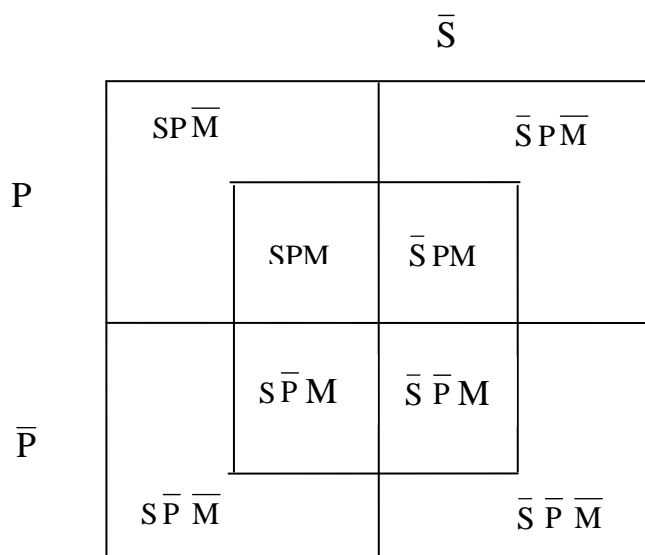
Adrian Vizitiu

Problema deciziei a beneficiat de o deosebită importanță odată cu apariția primelor sisteme axiomatice ale logicii moderne. Existența unor metode de decizie ne permite să decelăm care sunt acele forme corecte de raționament pe care trebuie să le folosim în demersul argumentativ.

Există în literatura de specialitate o colecție impresionantă de metode de validare. În articolul de față ne vom opri doar la acele metode care sunt mai puțin utilizate, dar care ne permit o intervenție rapidă și elegantă asupra formelor de raționament, în vederea stabilirii validității acestora.

Cunoscutul autor al unor povestiri pentru copii, Lewis Carrol, una dintre ele fiind celebra "Alice în țara minunilor", ne propune o metodă de validare diagramatică. Ne-am oprit pentru început la acest tip de metode pentru că asigură un suport intuitiv ce ușurează evidențierea concluziei plecându-se de la exprimarea clasială a premiselor. Pașii pe care trebuie să îi urmăm, în vederea utilizării acestei metode sunt:

- 1) reprezentăm în cadrul unui pătrat termenul mediu notat cu M;
- 2) construim echidistant un al doilea pătrat care conține primul pătrat ce reprezintă termenul mediu (M);
- 3) împărțim primul pătrat și implicit pe al doilea în patru regiuni egale pentru S și \bar{S} , respectiv pentru P și \bar{P} ;
- 4) transcriem cele două premise și concluzia în limbaj boolean;
- 5) toate regiunile care conțin cei doi termeni (indiferent dacă există și al treilea termen) vor primi semnul „-” dacă intersecția lor este egală cu 0 sau semnul „+” dacă intersecția este diferită de 0 (\emptyset);
- 6) numai dacă reprezentarea premiselor rezultă concluzia atunci inferența respectivă este corectă formal (valida).



Apariția concluziei în urma reprezentării premiselor ar trebui să fie marcată cu semnul „-” în toate regiunile unde apar cele două clase S, ~P, ceea ce nu rezultă, deci inferența este incorectă.

O alta metodă utilizată cu succes în verificarea silogismelor este metoda deducției naturale. Petre Botezatu propune o interpretare deductiv - naturală a silogisticii prin care premisele sunt prelucrate cu ajutorul unor reguli, în final obținându-se concluzia, numai dacă modul este valid. Regulile utilizate diferă de la un sistem la altul. În cazul nostru, fiind vorba despre inferențe mediate vom avea 7 reguli aplicabile modurilor în care cele două premise sunt una universală și alta particulară deci vom avea o concluzie particulară sau în cazul în care ambele premise sunt universale iar concluzia este particulară. Metoda deducției naturale se bazează pe faptul că modurile figurii I sunt perfecte așa cum hotărăște Aristotel și că aceste moduri sunt de fapt reguli de operare în cadrul celorlalte 3 figuri. Cele 4 reguli sunt completate cu alte 3 reguli care sunt date de conversiunea celor 4 tipuri de propoziții categorice (particulara negativă nu se convertește). Aceste reguli devin pe deplin operabile dacă folosim și reiterarea unor propoziții ori de câte ori este nevoie pentru a obține concluzia.

Cele 7 reguli sunt următoarele:

R 1) $[(M_aP) \& (S_aM)] \rightarrow (S_aP)$	Barbara	R 5) $S_aP \rightarrow P_iS$
R 2) $[(M_eP) \& (S_aM)] \rightarrow (S_eP)$	Celarent	R 6) $S_eP \rightarrow P_eS$
R 3) $[(M_aP) \& (S_iM)] \rightarrow (S_iP)$	Darii	R 7) $S_iP \rightarrow P_iS$
R 4) $[(M_eP) \& (S_iM)] \rightarrow (S_oP)$	Ferio	R 7.1) – regula reiterării

Ca exemplu vom lua un silogism cu premisa majoră universală, premisa minoră particulară, concluzia trebuind să fie tot particulară, conform legilor generale ale silogismului:

$$[(M_aP) \& (M_iS)] \rightarrow S_iP$$

- 1 M_aP
- 2 M_iS
- 3 S_iP ?

-
- 4 $M_aP_{(1)}$ reiterare R7.1
 - 5 $M_iS \rightarrow S_iM_{(2)}$ R 7
 - 6 $(M_aP)_{(1)} \& (S_iM)_{(2)}$ R 3 $\rightarrow S_iP$

Se observă că rezultă concluzia S_iP cerută inițial deci modul este valid. Minusurile deducției naturale se datorează faptului că regulile stabilite se aplică într-o ordine aleatorie și în cazul modurilor nevalide (care nu aparțin figurilor 2,3,4) demonstrația nevalidității se face prin încercare eroare.

BIBLIOGRAFIE

- 1) Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Vol. 1, 2, Ed. Grafic, Iași, 1994.
- 2) Georg Klaus, *Logica modernă. Schița logicii formale*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977.

- 3) Petre Botezatu, Tudor Dima, Petre Bieltz, Sorin Vieru, Gheorghe Enescu, *Direcții în logica contemporană*, Ed. Științifică, București, 1994.
- 4) Alexandru Surdu, *Logica clasică și logica matematică*, Ed. Științifică, București, 1971.