



Universitatea
Ștefan cel Mare
Suceava

ANALELE Universității „Ștefan cel Mare” Suceava

SERIA FILOSOFIE ȘI DISCIPLINE SOCIO-UMANE

COORDONATORI:

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

2005



Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava
720 229 Suceava, România
Str. Universității nr.13

Tel.: +40 230 520 081
Fax: +40 230 520 080
www.usv.ro

Analele Universității „Ștefan cel Mare” Suceava

SERIA FILOSOFIE ȘI DISCIPLINE SOCIO-UMANE

COORDONATORI:

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

SUCEAVA, 2005

Analele Universității „Ștefan cel Mare” Suceava,
Seria Filosofie și Discipline socio-umane
Prof. univ. dr. Sorin-Tudor Maxim
Lector univ. dr. Bogdan Popoveniuc,
Suceava : Editura Universității din Suceava, 2005
ISSN 1222-5584

Cuprins

Lucrul în sine sau energie

Bogdan Popoveniuc5

Impactul social al turismului

Alexandru Nedelea, Oana Marilena Dolipschi15

Sinteza teoriilor de inițializare epistemologică

Ștefan Alexandru Băișanu23

Cunoaștere și metode în filosofia modernă

Rodica Iacobescu43

Contribuția lui J. L. Austin la teoria actelor de discurs

Cătălina-Daniela Răducu.....67

Tipuri de bilingvism

Voica Radu.....77

Semnul ca unitate între concept și imaginea acustică

Adrian Vizitiu83

Familia monoparetală – o realitate a lumii contemporane

Viorica Cristina Cormoș87

Cioran și spectrul Utopiei

Marius Cucu.....93

Profilul succesului educațional în Colegiul National de informatică „Spiru Haret” Suceava

Damian Gheorghiu111

Drama umană în două texte fundamentale ale literaturii române

Mariana Pasincovshi.....125

Recenzie: Gheorghiță Geană, *Antropologia culturală*

Damian Gheorghiu131

Manifestări științifice: Mileniul III. Dialogul Umanismelor?

Marius Cucu.....135

Lucrul în sine sau energie

Constantin Rădulescu-Motru: încercare de fundare ontologică a epistemologiei

Bogdan POPOVENIUC*

Immanuel Kant reprezintă un moment compulsiv în istoria gândirii europene, un moment de cotitură în dezvoltarea spiritului uman. „Încercarea de însăilare a gândului filosofic după marea înfăptuire a cosmosului teoretic kantian, direct sau indirect, s-a modelat sub înrâurirea operei marelui cugetător, care a cristalizat, sedimentat și adunat la aceeași matcă idei, direcții, orientări, uneori divergente, și le-a așezat sub aceeași orgă de lumini a rațiunii, intenționând pentru prima oară în epoca modernă să-i definească specificitatea.”¹ De aceea nu este de mirare influența deosebită pe care au exercitat-o ideile kantiene și în spațiul românesc. „Prestigiul excepțional al operei lui Kant, în primul rând al filosofiei lui teoretice, în lumea filosofică românească este pus în evidență de înclinația unor autori reprezentativi de a-și raporta în mod constant și subliniat propriile inițiative la criticismul kantian. Ei au preferat să meargă pe propriul lor drum crezând, totodată, sau dorind să lase impresia că îl au alături pe Kant.”²

Acesta a fost și cazul lui Constantin Rădulescu Motru care s-a format și a lucrat într-o ambianță filosofică puternic impregnată de kantianism. El era conștient că încercările sale de metafizică vor cade sub incidența interdicțiilor kantiene. De aceea nici nu și-a propus o revizuire „a verdictului kantian de condamnare a metafizicii în ipostaza ei de pretinsă cunoaștere a absolutului printr-o confruntare frontală cu analizele și concluziile «criticii rațiunii pure»”³ ci pur și simplu, fără o condamnare a limitelor apriorismului kantian (cel puțin nu în mod expres) a încercat o ieșire pozitivă din dilema obiectivității cunoașterii (filosofică versus științifică) printr-un proiect de metafizică inductivă. „Opera lui C. Rădulescu-Motru a fost în căutarea

* Lector univ. dr. la Universitatea “Ștefan cel Mare” Suceava

¹ Petre Dumitrescu, *Criticismul și Doctrina Științei a lui J.G. Fichte*, în *Immanuel Kant – 200 ani de la apariția „Criticii rațiunii pure”*, București, Ed. Academiei R.S.R, 1982, p. 163

² Mircea Flonta, *Cum recunoaștem Pasărea Minerevei?*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1998, p. 222

³ *Ibidem*. p. 225

experienței de natură filosofică a lumii. C. Rădulescu-Motru a văzut în univers un tot care-și dezvăluie realitatea sa profundă în structura și menirea personalității umane, iar în personalitatea umană enigma dezlegată a universului.”⁴

Din acest motiv Motru militează pentru schimbarea concepției asupra modului în care trebuie întemeiată știința. Astfel, din perspectiva propusă de el, adevărul științific trebuie considerat „ca o formă de energie pe care sufletul omenesc, în tendința sa de a se adapta mediului extern, o desfășoară alături de multe alte forme ale energiei sale.”⁵

Prin urmare știința nu poate rămâne un construct teoretic cu șanse (mai mici sau mai mari) de aplicabilitate la experiență (realitate) dacă vrem să ajungem la înțelegerea universului ca un tot. Știința e definită ca o formă a energiei sufletești pentru că energia sufletească este înțeleasă ca o formă a energiei. Știința va fi deci necesară și reală întrucât energia comportă necesitate și realitate.

Concepția energetică derivă, în viziunea sa, din concluziile științei care culminează (și în această privință concepția sa se apropie foarte mult de cea a lui W. Ostwald) cu noțiunea energiei. Deoarece fenomenele naturii sunt măsurabile și echivalente unele cu altele, ele „pot fi luate drept formele unui aceluiasi fenomen fundamental.”⁶ Și aceasta chiar dacă *pentru noi* fenomenele apar ireductibile din punct de vedere calitativ. Deși, aproape sigur, energetismul lui Motru s-a format și sub incidența lui Ostwald el nu este identic deoarece, spre deosebire de german, el admite valabilitatea filosofiei nu numai în ipostaza sa de rațiune practică, ci și în cea de rațiune teoretică. Deși *monismul* energetic a lui Motru are la bază teza fundamentală că realitatea energiei reprezintă substratul real al lumii, fapt ce ni-l recomandă drept un idealism, energetismul său se construiește pe o lege a naturii, iar nu pe admiterea unei existențe transcendente.

Inițiativa lui Motru este de a păstra locul privilegiat al metafizicii, dar asigurându-i în același timp și suportul obiectivității (ca în știință). Este un demers similar celui kantian și mai apoi husserlian. Cum o concepe Motru, metafizica apare ca știința (nu știință pentru a-i păstra privilegiile) al cărei

⁴ Gheorghe Al. Cazan (coord.), *Istoria filosofiei românești*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1984, p. 190

⁵ Constantin Rădulescu-Motru, *Știință și energie*, București, 1902, p. 18

⁶ *Ibidem*, p. 21

scop este elaborarea celei mai complete și mai puțin relative cunoștințe. Cunoștința metafizică se constituie în mod complex. Primordial, ea rezultă din reflectarea „asupra tuturor cunoștințelor celorlalte științe”, subsumându-le unui orizont general. Dacă în știință cunoștințele sunt inevitabil localizate într-un domeniu, lipsind posibilitatea *ordonării* de natură generală, cunoștința metafizică este „unitară, superioară și ordonatoare.” Deoarece cunoștința științifică induce la cea metafizică, metafizica lui Motru este o metafizică inductivă. Ce-i permite sau mai bine zis care este temeiul în virtutea căruia este permisă această trecere inductivă de la știință la metafizică? Este tocmai *principiul prim* (prin analogie cu metafizicile tradiționale) pe care Motru îl postulează ca fiind la originea și temelia universului și a tuturor manifestărilor sale, și anume, energia. Deoarece tot ce există este o formă sau alta de manifestare a energiei există posibilitatea unui temei obiectiv al acestei inducții. Doctrina lui Kant despre conștiință și știință se vrea o sinteză a empirismului și raționalismului pe baza datelor matematicii și ale fizicii. „Adevărul comportă necesitate și universalitate în doctrina kantiană, întrucât baza naturalistă a doctrinei nu admitea decât necesitatea și universalitatea adevărului matematic și fizic. Este evident că Imm. Kant avea în vedere conștiința logică, iar nu pe cea real – empirică.”⁷ Deci pentru Motru doctrina kantiană prezintă unele „insuficiențe” deoarece Kant „schimbă cu desăvârșire centrul din care se privește lumea și se înțelege conștiința, dar el păstrează în noua sa perspectivă datele pe care se fundează oamenii de știință ai timpului său, precum Isaac Newton (...) și aici trebuie căutată insuficiența filosofiei kantiene.”⁸ De asemenea Kant a introdus materiale eterogene în construcția sistemului său atribuind apercepției spontaneitate, determinând-o deci ca o funcție organică, dar pe de altă parte îi conferă o identitate matematică prin atribuirea identității numerice. Aceasta deoarece Motru consideră că identitatea numerică pe care Kant o atribuie identității eului nu se confirmă prin realitatea psihologică a acestuia. Dar o dată căzută identitatea numerică a conștiinței, unitatea ei, dacă mai există, nu va mai putea fi decât una relativă. „Atunci organizarea impresiunilor venite prin simțuri nu se realizează prin mijlocirea unei speciale funcțiuni de unitate sintetică *apriori* ci se realizează prin mijlocirea obișnuitelor funcții sufletești care-și au rădăcinile lor întinse până în viața

⁷ Al. Cazan Gheorghe (coord), *op. cit.*, p. 198

⁸ Constantin Rădulescu Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, București, 1928, Partea I, Capitolul I

organică a corpului, cu a cărei unitate se aseamănă și unitatea conștiinței.”⁹ Motiv pentru care „în locul logicii «funcțiunilor intelectuale» apriorist concepute el va pune «logica personalității omenești».”¹⁰

„Dacă acceptăm că bazele unei filosofii de orientare transcendentă pentru a fi examinate și criticate din perspectiva cunoașterii pozitive (și acesta este cazul lui Motru m.n. B.P), atunci rezultă că întemeierea posibilității unei cunoașteri cu valoare universală și necesară pe identitatea conștiinței ar fi rămas, după Kant, o problemă deschisă.”¹¹ Și aici ne găsim în punctul de plecare al construcției sistemului filosofului român. „Constituirea științei se face, la el, numai pe baza conștiinței în genere, care este o conștiință formală, și nu pe baza conștiinței reale omenești, care este o conștiință individuală. Marea problemă pentru noi este să înțelegem știința pe baza conștiinței din urmă, conștiință individuală, dar nu pe baza conștiinței în genere.”¹² Motru contestă în principiu legitimitatea unei abordări transcendente a explicației posibilității științei, vorbind de „eliminarea eroarei din psihologia lui Hume și Kant.”¹³

Nemulțumirea lui Motru, este generată de faptul că soluțiile post kantiene păstrează dualismul kantian dintre aspectul obiectiv și subiectiv al conștiinței și nu ajung (la fel cum nici Kant nu a ajuns) să arate cum anume conștiința individuală elaborează adevăruri necesare și universale. „Conștiința individuală, prin care Motru a crezut că – pornind de la Kant – îl depășește, asigură obiectivitatea, necesitatea și universalitatea adevărului, întrucât ea însăși nu este un fenomen întâmplător, ci necesar, nu numai *subiectiv*, ci și *obiectiv*. Conștiința nu este un fenomen întâmplător, în viziunea gânditorului român, un lux al fenomenelor naturii, o realitate fără determinare, ci o *realitate unitară cu realitatea unității universului*, deși nu se confundă cu această realitate a universului. *Unitatea științei se fundamentează pe unitatea conștiinței și cum unitatea conștiinței se*

⁹ Constantin Rădulescu Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Ed. Eminescu, 1984, p. 440

¹⁰ Gh. Al Cazan. «Influența» lui Kant asupra operei lui C. Rădulescu-Motru, în *Immanuel Kant – 200 ani de la apariția „Criticii rațiunii pure”*, ed. cit., p. 239

¹¹ Mircea Flonta, op. cit., p. 226

¹² C. Rădulescu-Motru, op. cit., p. 459

¹³ *Ibidem*, p. 463

caracterizează prin necesitate, obiectivitate și universalitate, știința va comporta și ea aceleași atribute.”¹⁴

În cadrul acestui sistem lui Motru îi va fi ușor să introducă principiul finalității pentru a explica originea conștiinței. Astfel corelațiile speciale între diversele grupuri de fenomene, în mijlocul unității totale „sunt pregătite de către fenomenul natural al adaptării care, tot el pregătește diferențierea între fenomene, adică procesul individualizării. Acest fenomen / proces al individualizării are preferință pentru anumite sisteme, deci evoluția este caracterizată printr-un sens, o direcție. Explicația finalistă a producerii conștiinței are lămuriri gnoseologice în înțelegerea adecvată a caracterului necesar al apariției conștiinței. Pentru că în cadrul teoriei sale despre conștiință ca fenomen unitar, decisivă este distincția conștient-inconștient, unitatea conștiinței fiind așezată pe baza întregii unități organice a individului.”¹⁵ Unitatea conștiinței va cuprinde astfel fenomenele fiziologice („deprinderea transmisă individului prin moștenire”), bio-chimice, fenomenele energiei universale. Includerea inconștientului are rolul menținerii determinismului conștiinței și al lumii, al corelării conștiinței cu lumea naturală, fiziologică, biologică, fizică, chimică, etc. Astfel că nimeni nu se mai poate îndoi că adevărurile științei (produse ale conștiinței obiective, necesare și universale) sunt și ele obiective, necesare și universale.

Care ar fi, în rezumat, rezultatele analizei făcute de C. Rădulescu-Motru apriorismului kantian? Ele pot fi sintetizate astfel:

- 1) Apriorismul formal nu se justifică întrucât:
 - a) Kant operează cu un concept abstract al conștiinței
 - b) întemeiază acest concept pe ideea identității, spontaneității și unității conștiinței
 - c) identitatea, spontaneitatea și unitatea conștiinței nu asigură corelații intelectului (a categoriilor) cu datele senzoriale
- 1) Kant deduce unitatea științei din unitatea unei conștiințe generice imaginare.¹⁶

În concluzie, încercarea lui Motru a fost să forjeze un nou concept de cunoaștere, mai distins și mai cuprinzător decât cel impus o dată cu afirmarea științelor moderne. De ce acest lucru? Pentru că dualitatea

¹⁴ *Istoria filosofiei românești*, ed. cit., p. 199

¹⁵ C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, ed. cit., p. 227

¹⁶ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, pp. 242-243

gnoseologică clasică subiect-obiect, s-a păstrat și în posteritatea kantiană. Ideea kantiană, a orientării obiectului după subiect, nu e suficientă, ea însăși, pentru a cimenta cu materialele necesității, obiectivității și universalității legătura dintre ele. Acest interval, în opinia lui Motru a rămas descoperit. Necesitatea, obiectivitatea și universalitatea rămân în sfera subiectului, a subiectului formal, în cadrul sistemului kantian și nu se răsfrâng și asupra relației eului cu lucrurile. În lipsa unei unități universale a științelor și universului, e practic imposibil demonstrarea necesității acestei relații. „El a crezut că ontologia și deopotrivă științele naturii ar putea să comunice simplu cu psihologia sau cu teoria culturii. Acest nou concept al cunoașterii urma să fie pus în relație esențială cu cel de persoană și nu cu cel de obiect sau lucru. Este ceea ce ne-ar fi obligat să repunem în discuție ideea de personalizare - la un plan ceva mai larg decât cel uman – și deopotrivă cea de finalitate naturală. Ca ipoteză de lucru chestiunea pe care o discută Rădulescu-Motru rămâne interesantă, dar totul pare să se fi redus la această intenție de ontologie alternativă.”¹⁷

Dar de ce accentuează, în final, Motru, pe importanța acestei ontologii alternative? De ce îl preocupă atât de mult pe el o personalitate care face filosofie în marginea științei (cum o argumentează și sistemul său de metafizică inductivă)? Pentru că el vrea să întemeieze, în fond, unitatea științelor (sau științei). Ori subiectul tematic al oricărei științe îl constituie obiectele lumii, obiectele reale. Știința este subordonată realității obiectului său, de care depinde la urma urmei însăși temeiul ei de existență. Iar în sistemul kantian, necesitatea științei are la bază, structurile apriori ale subiectului (fie el și subiect în genere ori formal), iar temeiul obiectivității științei nu mai pare ca fondat în lucruri, ci în universalitatea conștiinței în genere. Iar știința pentru a-și justifica existența ei individuală are nevoie de un temei necesar fundat în relația subiect-obiect și nu doar în natura subiectului, altfel *realitatea* aserțiunilor sale necesare devine iluzorie, din însăși perspectiva propriei metodologii. Prin urmare, pentru a-și atinge țelul, Motru este obligat să repună în discuție raportul subiect-obiect (conștiința – lucrul în sine), raport clarificat de Kant, dar într-o manieră în care, după cum am văzut, nu mulțumea pretențiile științei. Agnosticismul kantian nu îndreptățește pretențiile științei de a descrie lucrurile așa cum sunt ele, ci

¹⁷ Ștefan Afloroei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, Polirom, 1997, p. 139

doar așa cum le vedem noi. E o descriere necesară, dar bazată pe universalitatea intersubiectivă și nu o obiectivitate a realului, cum pretinde știința. Și ce altă fundare mai bună ar fi putut găsi Motru, pentru a stipula obiectivitatea relațiilor subiectului cu lumea, decât existența unei similitudini (identitate chiar) între naturile tuturor existențelor din univers, identitate de natură dată de unitatea realității conștiinței cu realitatea universului natural. Doar așa putea fi justificat un principiu al determinismului unic și întemeiată o universalitate, necesitate și obiectivitate unice, în forma celei cerute de știință: „unitatea conștiinței este identică și realitatea ei cu unitatea energiei universale.”¹⁸

„Admiterea identității unității conștiinței cu unitatea energiei înlătură, după convingerea lui Motru, atât paralelismul psihofizic cât și «antiteza» dintre conștiință, pe de o parte, și lumea lucrurilor în sine, pe de altă parte înlăturând o viziune monistă despre conștiință.”¹⁹

De aici vine astfel, importanța decisivă pentru sistemul metafizic al gânditorului român, a acestei ontologii alternative, ontologii necesare pentru întemeierea gnoseologică riguroasă, a științei contemporane, fără o astfel de ontologie alternativă, fundamentul epistemologiei actuale devine extrem de șubred, din perspectiva unor critici aduse din chiar inima ei. Nu poate fi altfel depășit paralelismul dintre rațiunea și lumea reală.”²⁰

A fost Motru un kantian? Greu de răspuns. În viziunea lui M. Flonta „proiectul metafizicii inductive nu poate fi asumat fără a ieși din cadrele criticismului. Demersul lui Motru este mai degrabă un exemplar pentru o anumită modalitate și motivație a ieșirii din cercul filosofiei transcendente: *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* nu reprezintă o «completare a filosofiei lui Kant», cum spune chiar autorul²¹, decât în sensul că în lucrare se caută o nouă explicație a identității conștiinței și, pe această bază, a posibilității științei, adică a problemei care a primit o formulare clasică în opera lui Kant. Dar această explicație va fi căutată pe cu totul alte baze și într-o cu totul altă direcție decât în *Critica rațiunii pure*.”²²

¹⁸ C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 227

¹⁹ *Istoria filosofiei românești*, *Ed. cit.*, pp. 200-201

²⁰ J.J. Valberg, *The puzzle of experience*, Oxford Clarendon Press, 1992

²¹ C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, *ed. cit.*, p. 483

²² Mircea Flonta, *op. cit.*, pp. 229-230

Aceeași opinie este împărtășită și de către Gh. Al. Cazan pentru care „modul în care el (Motru n.m. B.P) s-a raportat la concepte-cheie ale doctrinei kantiene nu-l ilustrează (faptul de a fi fost kantian n.m. B.P). Metafizica sa este construită, mai degrabă, pe o foarte acută critică a apriorismului formalist și împotriva acestuia. Faptul că el a păstrat sau a crezut că păstrează «intuiția» lui Kant sau că este în descendența gânditorului care a ridicat «îmnul cel mai frumos personalității umane» nu conduce cu necesitate, la ideea unui *Motru kantian*.”²³

În ceea ce ne privește nu credem că o atitudine de respingere sau încercare (vană) de distanțare de ceea ce a adus nou filosofia kantiană ar fi o soluție pentru ilustrarea caracterului original al filosofiei românești. Pentru că nu este o eroare, dar este o imposibilitate pentru oricare gânditor de a face abstracție de ideile kantiene, și aceasta pentru că „este mai presus de orice îndoială că de la Kant încocoare filosofarea se construiește altfel, în lumina unor exigențe incomparabil mai adecvate cu poziția reală a omului în univers, care începe să fie privit nu numai ca produs al lumii, ci și ca făuritor de lume.

Emanciparea gândului filosofic de neautenticitate și strădania de a găsi acestuia propria metodă de desfășurare, rămâne una din achizițiile remarcabile ale kantianismului, ce a influențat decisiv dezvoltarea ulterioară a filosofiei și (...) determină pe orice gânditor familiarizat cu substanța operei sale, să încerce un sentiment de satisfacție și plenitudine că, în sfârșit, efortul căutărilor sale de a descifra noima nu a fost în zadar.”²⁴

În legătură cu relația dintre ideile kantiene și sistemul lui C. Rădulescu Motru, a influenței pe care au exercitat-o sau nu, ne raliem la poziția profesorului ieșean Șt. Afloroei, care spunea că: „intenția de a da un alt răspuns, neexclusiv și neseplat, la una din problemele kantiene te poate situa oricând în proximitatea lui Kant. Fără să o pretinzi, Kant devine atunci, reperul tău de maximă însemnătate. În aprecierea sa își face loc nemijlocit, replica de care este în stare, alternativa cu care tu singur te anunți (...) fără a fi vorba de semnul unei vanități nemăsurate, acest mod de raportare la Kant, vorbește încă de, despre seriozitatea cu care gânditorul german este în continuare privit. Deopotrivă însă, el traduce forța și numai în acest fel și

²³ Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 243

²⁴ Petre Dumitrescu, *op. cit.*, p. 163

slăbiciunea unei filosofii care trebuia să se facă într-o altă limbă decât cea a lui Kant.”²⁵

Bibliografie

1. Afloroaei, Șt., *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, Polirom, 1997
2. Cazan, Gheorghe Al. (coord.), *Istoria filosofiei românești*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1984
3. Cazan, Gh. Al. „Influența” lui Kant asupra operei lui C. Rădulescu-Motru, în *Immanuel Kant – 200 ani de la apariția „Criticii rațiunii pure”*, București, Ed. Academiei R.S.R, 1982
4. Dumitrescu Petre, *Criticismul și Doctrina Științei a lui J.G. Fichte*, în *Immanuel Kant – 200 ani de la apariția „Criticii rațiunii pure”*, București. Ed. Academiei R.S.R, 1982
5. Flonta Mircea, *Cum recunoaștem Pasărea Minerevei?*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1998
6. Rădulescu – Motru Constantin, *Știință și energie*, București, 1902
7. Rădulescu-Motru Constantin, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Ed. Eminescu, 1984
8. Rădulescu-Motru Constantin, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, București, 1928, Partea I
9. Valberg, J.J., *The puzzle of experience*, Oxford Clarendon Press, 1992

²⁵ Afloroaei, Șt., *Op. cit.*, p. 140

Impactul social al turismului

Alexandru NEDELEA*

Oana Marilena DOLIPSCI**

Abstract

Tourism affects individuals and families who travel, inducing behavioral changes. This paper describes various social phenomena related to mass tourism. Consideration must be given to the influence that masses of tourists will have on their hosts. Applying the procedures explained here should minimize the negative sociological influences and enhance the positive effects of large numbers of tourists on their host society.

Turismul, presupunând efectuarea de voiaje în afara zonei de reședință, afectează indivizii și familiile care călătoresc, inducând schimbări de comportament. Putem vorbi de un impact social deosebit pe care experiențele de călătorie le au asupra turiștilor și asupra societății gazdă. Vizitatorii unei comunități sau ai unei zone stabilesc relații sociale în cadrul acestora care diferă în mare măsură de afiliațiile existente între membrii populației indigene. Relațiile turist-gazdă pot fi identificate și evaluate în vederea conceperii unor metode prin care, în urma acestor contacte sociale să fie create avantaje semnificative de ambele părți.

1. Efecte asupra individului

O persoană care călătorește, în mod particular către o destinație străină, descoperă un mediu nefamiliar, nu doar din punct de vedere geografic ci și personal, social și cultural. De aceea, turistul trebuie să facă față unor probleme pentru care ar trebui găsite soluții, astfel încât excursia să fie plăcută.

Turiștii trebuie să știe să-și administreze banii și timpul în situații mult diferite de cele de acasă. Ei vor stabili relații sociale diverse într-un mediu cultural nou. Unii turiști doresc o pătrundere mai adâncă în modul de viață local pentru a-și îmbogăți experiența. Alții preferă un contact mai selectiv,

* Conferențiar univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

** Asist. univ. drd. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

aranjat de către agenția de turism. Astfel există programe de tur turistic realizate pentru subiecte și experiențe culturale, precum participarea la festivaluri de arte și meșteșuguri, realizarea de studii antropologice etc. [1] Indiferent de gradul de implicare în mediul local, este indicat ca turistul ce vizitează o țară străină să obțină în prealabil *informații utile cu privire la zona de destinație turistică*.

Experiențele de călătorie au un efect profund asupra turistului, deoarece acestea sunt adesea printre cele mai importante amintiri din viața sa.

2. Efecte asupra familiei

Pe măsură ce o familie se mărește și copii se maturizează, excursiile în familie sunt lucrurile cele mai dorite în fiecare an. Emoțiile pregătirilor și anticipărilor, experiența de călătorie propriu-zisă sunt ocazii memorabile în viața unei familii. Călătoriile cu un grad mare de aventură sunt de obicei cele mai memorabile. Voiajele în familie pot de asemenea avea un rol educativ. Cu cât are un scop mai precis și mai educativ, cu atât o excursie este mai benefică. Important în acest sens este rolul turismului cultural.[5]

Studiul de dinainte de excursie și consultarea unor agenți de turism conduc la *maximizarea beneficiilor călătoriei*. A pleca în concediu/vacanță presupune a opta pentru o anumită destinație turistică, o perioadă de timp, un mijloc de deplasare etc. Luarea deciziei cu privire la soluția optimă implică selectarea variantelor propuse de toți membrii familiei. Având în vedere *diversitatea motivațiilor, a preferințelor dar și a posibilităților financiare*, ajungerea la consens și adoptarea unei hotărâri poate să nu fie un proces prea simplu.[2]

De asemenea, în timpul voiajului, pe traseul spre destinația turistică, pot apare anumite situații speciale, neprevăzute care necesită o soluționare adecvată. Modul de rezolvare a acestor probleme poate viza întreaga familie, decizia putând fi luată de „conducătorul de grup” care va lua în considerare opiniile tuturor membrilor. Aceste evenimente ce pot avea loc de-a lungul călătoriei pot fi considerate ca niște „examene” ale unității familiei.

Odată ajunși la destinația turistică, în cadrul familiei poate avea loc o armonizare a intereselor membrilor acesteia sau o adâncire a diferențelor în stabilirea programului de petrecere a timpului (în cazul în care acesta nu este stabilit de către organizator). Unul dintre factorii care determină *motivația turistică* este de natură familială și constă în nevoia regăsirii vieții de familie

afectată de activitatea cotidiană. Într-adevăr, călătoriile turistice realizate în familie conduc la dobândirea unor experiențe și a unor amintiri comune care îi pot apropia pe membrii acesteia.

3. Efectele asupra societății

Turismul are o influență în aprecierea și înțelegerea problemelor naționale de către alte popoare. Fluxurile turistice internaționale permit dezvoltarea relațiilor interumane, oferind oportunități de a cunoaște oamenii reali și viața lor. Astfel se ajunge la promovarea înțelegerii între țări și popoare, la dispersarea prejudecăților dintre oameni. Politicile guvernelor statelor progresiste încurajează turismul, în mod special pe cel intern, ca un mijloc de a-i face pe cetățenii țării să se întâlnească, să se cunoască și să aprecieze împreună țara lor.

Prezența turiștilor străini într-o țară afectează modelele de viață ale poporului indigen. Modul în care vizitatorii se comportă precum și relațiile lor personale cu localnicii țării receptoare au adesea un efect profund asupra modului de viață și atitudinii populației gazdă. Factorii care contribuie la producerea acestor efecte sunt diferențele de cultură, nivel de civilizație, standard economic. La rândul lor turiștii sunt influențați de diferențele culturale.[1]

4. Turismul și delictele

Din nefericire, turiștii constituie deseori ținte ușoare pentru infractori, deoarece nu cunosc zonele periculoase sau situațiile locale în care ar putea fi vulnerabili în fața delictelor sau violențelor unor agresori. De asemenea, turiștii sunt ușor de identificat și de obicei nu sunt pregătiți pentru a face față sau evita un atac.

Uneori atracțiile turistice, cum sunt parcurile și plajele, sunt situate la distanță de hoteluri. Plimbările turiștilor îi pot duce pe aceștia în zone periculoase pentru securitatea lor. Ca urmare, ei trebuie să fie avertizați cu privire la pericolele potențiale.

Delictele asupra turiștilor generează o *image negativă* asupra zonelor vizitate. De aceea firmele de turism au tendința de a evita destinațiile cu reputație nefavorabilă, știute ca loc de agresiune asupra turiștilor. În consecință, indiferent de cât de mult efort se va depune pentru a face publicitate atracțiilor turistice ale zonei, se va ajunge la scăderea popularității regiunii și în cele din urmă la falimentul societăților comerciale de turism autohtone.[4]

Deși industria turistică nu poate fi considerată responsabilă pentru apariția delictelor, trebuie să fim conștienți de faptul că turiștii constituie o țintă potențială pentru delincvenți. *Protecția turiștilor* față de agresori este esențială pentru supraviețuirea/continuitatea și dezvoltarea acestei industrii.

5. Sentimente și resentimente

În orice societate, atât gazdele cât și oaspeții turiști pot învăța unii de la alții. Contractele sociale și vizitele pentru observarea directă a vieții și culturii locale contribuie benefic la formarea culturii proprii, la distrugerea prejudecăților și stereotipurilor. Când un turist ajunge să cunoască și să înțeleagă oamenii personal, să devină conștient de problemele și speranțele lor, acesta devine mult mai sensibil la universalitatea omenirii.

Resentimentele populației locale față de turiști pot fi generate de diferențele de nivel de trai, modele de comportament, înfățișare și efecte economice. Astfel, de exemplu, populația locală ar putea detesta vizitatorii care practică, să zicem, un turism de vânătoare pentru că aceștia „vin să împuște câprioarele noastre” sau „să prindă peștele nostru”. Cererea de bunuri de către turiști poate duce la tendințe de creștere a prețurilor, ceea ce va conduce la nemulțumiri.[2]

O altă formă de resentimente poate rezulta dintr-un sentiment de inferioritate resimțit în rândul populației indigene din cauza contrastelor dintre nivelul veniturilor acesteia și cel al turiștilor. Localnicii angajați în servicii ale industriei ce se ocupă de turiști ar putea fi mai bine plătiți și astfel pot apărea disensiuni în relațiile cu ceilalți cetățeni. Pot apărea și situații ca aceasta: în timp ce turistul îi poate da unui copil bacșiș în valoare de un dolar pentru căratul bagajelor, tatăl acestuia s-ar putea să lucreze ca muncitor într-o fermă pentru un dolar pe zi.

Efectele sociale negative asupra țării receptoare au fost identificate după cum urmează:

1. apariția unor activități indezirabile, cum sunt jocurile de noroc, prostituția, alcoolismul și alte excese;

2. așa numitul „efect de demonstrație” al populației locale, care dorește același lux și bunuri din import ca acelea pe care le folosesc turiștii;

3. tensiunea rasială, în mod special acolo unde există diferențe rasiale evidente între turiști și gazdele lor;

4. dezvoltarea unei atitudini servile din partea angajaților din domeniul turismului;

5. orientarea artelor și meșteșugurilor spre producerea de suveniruri deseori kitch-uri pentru comerțul turistic;

6. schimbarea rapidă a modului de viață tipic local datorită influențelor numărului mare de turiști.[1;2;4]

Multe, dacă nu chiar toate aceste efecte negative, pot fi eliminate printr-o *planificare* inteligentă și prin metode manageriale adecvate. *Politicile turistice*, învățământul, programele de relații publice pot contribui la evitarea producerii efectelor sociale negative.

6. Schimbarea modelelor turistice

Oamenii se schimbă, atitudinile grupurilor se schimbă și populațiile se schimbă. Cererea turistică se schimbă și ea. Pentru unele țări crește interesul turistic, pentru altele scade. Evenimentele mondiale tind să concentreze atenția publică pe anumite țări sau regiuni ale lumii. Ca exemple se pot cita: creșterea interesului pentru Japonia după cel de-al doilea război mondial, apoi pentru vizitarea zonei Caraibelor, Israelului, Spaniei, Marocului și Africii de Est. În prezent, de mare interes sunt călătoriile în China. Există un vechi proverb care circulă printre promotorii din domeniul turismului „masele urmează (clasele) modelele”. [1] Paginile de publicitate turistică ce fac referire la persoane importante ce vizitează o anumită zonă produc inevitabil o creștere a interesului pentru acea zonă și deci creșterea cererii pentru călătorii în aceste zone astfel mediatizate.

Dezvoltarea telecomunicațiilor, în mod special a televiziunii, a lărgit domeniul de interes al oamenilor pentru alte ținuturi și popoare. Posibilitatea de a vedea și de a auzi constituie un puternic impact asupra minții telespectatorului și incită dorința acestuia de a vizita și cunoaște în mod direct realitățile din alte țări.

7. Modele de călătorie legate de vârstă, domiciliu, venit și clasă socială

Odată cu *vârsta*, turistul poate deveni mai pasiv. Prezența copiilor mici tinde să reducă numărul excursiilor întreprinse, în timp ce cuplurile fără copii sunt printre turiștii cei mai frecvenți. Odată cu creșterea vârstei copiilor, familiile își sporesc numărul activităților turistice, iar familiile având copii cu vârste cuprinse între 15 și 17 ani, au o activitate turistică mai bogată decât cele cu copii mai mici. Pe măsură ce copiii cresc și pleacă de acasă, cuplul își redobândește interesul pentru a călători. De asemenea la această vârstă cuplurile dispun de un venit mai mare și astfel sunt capabile

din punct de vedere financiar să-și permită mai multe voiaje. Persoanele ce trăiesc în centre urbane sunt mai înclinate să călătorească decât cele din zonele rurale.

Venitul și clasa socială au o influență importantă asupra turismului. Persoanele cu venituri ridicate și cele din clasele sociale înalte călătoresc foarte mult. Populația cu venituri scăzute are acces limitat la practicarea turismului. Creșterea nivelului veniturilor atrage după sine o scădere a ponderii sumelor alocate pentru acoperirea nevoilor vitale, în timp ce disponibilitățile pentru consumul liber devin tot mai mari.

8. Modele de călătorie în grup

Cluburile de turism sunt grupuri de persoane, care având un interes comun s-au asociat în organizații turistice pentru a-și promova interesele. De exemplu, unele grupuri cumpără un avion și apoi organizează programe turistice pentru membrii lor. Altele fac parte din cluburi internaționale precum Club Mediteranee, care posedă proprietăți în stațiuni în mai multe țări și furnizează produse turistice la prețuri reduse.[5]

Mulți turoperatori se ocupă de *satisfacerea dorințelor de a călători ale unor persoane ce au interese comune* și care fac parte din grupuri religioase, profesionale sau de muncă. Agenții de turism concep și elaborează *programe turistice speciale* pentru aceste grupuri și apoi le promovează în cadrul acestora la niște prețuri rezonabile.

Liniile aeriene oferă *tarife speciale* pentru grupuri (de obicei mai mari de 15 persoane). Conducătorului de grup i se oferă un bilet gratuit.

Unele firme oferă cu titlu stimulat, de recompensă, programe de tur turistic familiilor acelor angajați ce au succes în realizarea unor obiective (ce țin de obicei de atingerea unui anumit volum al vânzărilor).

Touroperatorii oferă și *produse turistice specializate* pe o anumită temă, organizată în mod expres pentru cei ce sunt interesați de agricultură, arheologie, arhitectură, artă, castele, etnografie, festivaluri, pescuit, vânat, grădinărit, giuvaeruri și minerale, muzică, golf, istorie, literatură, natură, operă, artă fotografică, safari, schi, studii sociale, sport, teatru, vin etc.

9. Turismul social

Deși există o definiție unanim acceptată, există studii numeroase pe această temă. Astfel dr. W. Hunziker la congresul al II-lea al Turismului Social ce avut loc la Viena și Salzburg în 1959 a propus următoarea

Impactul social al turismului

definiție: „turismul social este forma de turism practică de grupurile cu un venit redus și care este posibil și accesibil prin oferirea de servicii complet separate”. O altă definiție este oferită de Andre Poplimont care consideră că „turismul social este tipul de turism practicat de acele persoane care nu ar face față tarifelor turistice fără intervenții sociale, adică fără asistența unei asociații de care respectivele persoane aparțin”. [3]

Din aceste definiții și dintr-o serie de rapoarte ale Congreselor internaționale pe tema turismului social, se evidențiază câteva elemente definitorii, precum ideea de „mijloace financiare limitate”, **subvenționarea turismului social de către stat, de către autoritățile locale, syndicate, cluburi sau alte asociații de care aparține acea persoană.**

Turismul social organizat, dacă este condus eficient, poate rezolva o serie întreagă de probleme legate de: finanțarea turismului prin subvenții, lipsa de informații și experiență turistică a muncitorilor, dificultăți de transport și cazare. În modul acesta turismul va deveni accesibil unor părți mai largi de populație.

Ca *exemple* de turism social pot fi citate centrele de vacanță precum Leysin în Elveția, campingurile, cazarea în cămine pentru tineri sau la particulari, taberele de caravane. Campingul prezintă avantajul de a fi una din cele mai ieftine modalități de a-ți petrece vacanța și de a face posibilă o mai mare mobilitate.

10. Turismul internațional

Cererea turistică internațională provine în mare măsură din țările cu un standard înalt de dezvoltare, cu rate înalte de creștere economică și cu sisteme sociale caracterizate printr-o inegalitate a veniturilor și o populație urbană numeroasă. Datorită schimbărilor sociale și economice profunde și persistente din societatea vestică modernă, cererea de a călători va fi bazată mai puțin pe scopuri de relaxare, familiaritate, dependență și ordine și din ce în ce mai mult pe noutate, neconvențional, lipsă de ceremonie, autonomie, independență de voință și mișcare.

Concluzii

Turismul afectează profund indivizii și familiile care călătoresc, producând schimbări de comportament chiar. Un turist care călătorește în

afara reședinței sale, într-un mediu străin, necunoscut se întâlnește cu probleme noi, pe care trebuie să le rezolve. De gradul în care acestea vor fi soluționate depinde succesul excursiei. Turiștii constituie ținte potențiale ale delincvențelor. Este esențial ca ei să fie protejați împotriva acestora.

Politicile turistice trebuie să țină seama de impactul social al turismului asupra maselor. Trebuie acordată atenție influenței pe care turiștii o au asupra gazdelor. Factorii de decizie trebuie să ia măsuri în vederea micșorării influențelor sociale negative și sporirii celor pozitive.

Bibliografie

1. Butler R.W., *The Social Implications of Tourist Developments*, „Annals of Tourism Research”, 1990
2. Lanquar R., *Le tourisme social et associatif*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995
3. McIntosh R.W., *Tourism - principles, practices, philosophies*, USA, 1986
4. Michaud J.L., *Tourisme: chance pour l'économie, risque pour les sociétés*, P.U.F., Paris, 1995
5. Tinard Y., *Le tourisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995

Sinteza teoriilor de inițializare epistemologică

Ștefan Alexandru BĂIȘANU*

Adepții teoriilor singularist-atomiste, deseori, nu văd pădurea din cauza copacilor. Mai exact, atenția lor este acordată în primul rând copacilor, adică indivizilor, și mult mai puțin, chiar deloc, pădurii sau societății totale și formațiilor ei ecologice. Pădurea le apare cercetătorilor atomist-singularistici ca simpla sumă a copacilor.

Ei pretind, de asemenea, că, ontologic, orice grup social este simpla sumă a membrilor săi, care interacționează și în afară de ei nu există nici o realitate (existență) proprie.

În această privință, concepția lor despre societate sau grup social reprezintă „o varietate sociologică a nominalismului și atomismului... Este un fel de concepție nominalistic-atomistă despre societate, ca un agregat de indivizi singulari sau separați în acțiunile lor sociale, dincolo de care nu există nici o entitate ontologică, numită societate”.

Începând de la dreptul roman, au fost distinse două forme principale de personalitate juridică: 1) corporațiile (*universitas personarum* sau *colegia personalia* medievale), în care este accentuată uniunea membrilor, ca persoane – cum ar fi majoritatea diferitelor corporații, societăți integrate, firme etc. 2) instituțiile (*universitas bonorum* sau *colegia realia* medievale), ca un complex de trăsături cu un scop specific, înzestrat de lege să acționeze ca o singură persoană, cum ar fi diferitele universități, azilurile etc. 3) personalitățile juridice mixte, intermediare între cele două (*collegia mixta*).

Problema naturii și realității personalității juridice a cauzat mari dificultăți și neplăceri juriștilor. Ce este personalitatea juridică? Ea este o realitate adevărată a lumii sociale transsubiective, diferită de cea a membrilor ei individuali, sau este o simplă ficțiune, care nu are nici o realitate transsubiectivă în afară de cea a membrilor ei, dar care, în scopuri practice, poate fi tratată artificial, ca și cum ar avea realitate similară celei a unei singure persoane?

Timp de secole, mulți teoreticieni au încercat să răspundă la această întrebare. Omițând diferențele secundare, aceste teorii pot fi clasificate în trei

* Conf. univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

categorii principale: 1) *Cele realiste* afirmă că personalitatea juridică este o realitate transsubiectivă și supraindividuală, care există cu adevărat în lumea socială, și că nu este nici derivată din realitatea membrilor, nici coincidentă cu ea. 2) *Cele nominaliste* susțin că nu există nici o realitate a personalității juridice, diferită de cea a membrilor ei, nici în lumea socială transsubiectivă și nici, măcar, în gândirea noastră. Singurele elemente reale, din grupul *nominalist*, sunt membrii lui individuali cu acțiunile lor sociale și variatele obiecte senzoriale atașate lui artificial. 3) *Cele mixte, sau intermediare*, se află între cele realiste și cele nominaliste.

Teoriile nominaliste ale personalității exprimă foarte clar concepțiile singularist-atomiste moderne despre societate sau grup social. Sociologii singulariști atomiști privesc cultura umană sau cultura unei regiuni ca un simplu conglomerat de persoane, trăsături, obiecte și evenimente singulare, care există în regiunea dată, într-o anumită perioadă. Ei nu fac nici o diviziune explicită în sistemele socio-culturale și conglomerate. Dacă ei fac „o cercetare” a unei arii culturale, fie cultura unei țări A, sau trib B sau națiune C sau stat D, enumeră pur și simplu anumite persoane, descriu compoziția populației ei și anumite acțiuni, evenimente, industrii, agricultură, dar și alte fenomene singulare. Nu încearcă, serios, să separe sistemele culturale de conglomerate.

Dacă sunt utilizate unele clasificări, sunt folosite ca grupări pur formale de elemente ale conglomeratului cultural studiat, catalogate fictiv. Ca rezultat, avem o adunare a diferitelor fragmente de informații fără vreo pătrundere a structurii ariei culturale, chiar fără o înțelegere a cauzei pentru care, dintr-un număr potențial infinit de obiecte, evenimente și acțiuni culturale, numai acestea, și nu celelalte milioane sunt selectate.

Dacă atomiștii socioculturii vor să stabilească unele uniformități cantitative între aceste fenomene singulare, ei iau, din nou, ca „variabile” două sau mai multe fenomene de acest gen, indiferent dacă variabilele lor sunt conglomerate, părți ale unui sistem sau un sistem întreg. Dacă descoperă multe uniformități, le consideră ca uniformități probabilistice, statistice. Dacă atomiștii ar scrie o istorie sau teorie a schimbărilor în cultura totală într-o arie sau populație dată, ei ar cataloga la fel unele persoane, ar descrie mărimea și compoziția populației, ar zugrăvi unele evenimente și obiecte, așa cum se întâmplă să decurgă ele, unul după altul, în succesiunea temporală și apropierea spațială.

Pe „ecran”, ele redau o imagine a ucigașului de ieri, a celebrității, a curtezanei notorii, a președintelui Johnson, a lui Leonid Brejnev, a unui mare incendiu, a budiștilor vietnamezi, a unui joc de baschet, a unui viscol – toate fenomene care n-au nici o interconexiune, în afară de apropierea lor temporală și vecinătatea spațială. Mai mult, cronicile și multe istorii sunt similare.

Ele dau o descriere a Cleopatrei sau a lui Cicero, urmată de cea a unei bătălii a lui Caesar sau Sulla, spun, apoi, ceva despre Senatul roman, despre cultul lui Mithoa sau Isis, dau câteva statistici asupra economiei perioadei, câteva informații asupra partidelor politice și structurii Imperiului Roman, asupra gladiatorilor sau a unei răscoale a sclavilor și așa mai departe, prezentând o „imagine” după alta, unite numai prin apropierea temporală sau spațială. În zadar ne putem întreba de ce acestea și nu milioane de alte persoane, obiecte, fenomene, evenimente sunt anume selectate. Care este conexiunea dintre ele, dacă există vreuna?

Acest punct de vedere atomistic este bine exprimat de afirmațiile a doi istorici eminenți, care neagă existența vreunei uniformități în evenimentele istorice: *„Pot vedea numai cum un eveniment urmează altuia... numai marele fapt, în raport cu care, deoarece este unic, nu poate exista nici o generalizare, decât o singură regulă certă pentru istorici, ca el să recunoască în dezvoltarea (desfășurarea) destinului umane jocul întâmplătorului și al neprevăzutului”*¹. Și, *„după părerea mea, istoria nu este, în primul rând, un câmp al Progresului sau Evoluției, ci doar o serie de evenimente cu variate tendințe... Pe scurt, să nu vorbim niciodată de cursul lumii sau despre inevitabilitate, ci să ne gândim că istoria umană este ilogică, deseori cataclismică”*².

În lumea socio-culturală care ne înconjoară, sociologii atomiști văd în principal sau exclusiv persoane, obiecte, acțiuni și valori, ca fapte singulare ale realității socioculturale. Ei le analizează, socotesc și măsoară cantitativ, tot așa ca pe atomi, unități sau variabile singure. Ei nu disting, clar, între o grămadă de conglomerate atomiste și un sistem sau întreg unificat. În această privință, ei ne reamintesc grupul proverbial de turiști care au vizitat o catedrală și și-au pierdut timpul nu să observe catedrala ca întreg arhitectural, religios și cultural, ci să încerce să stabilească dacă ea avea 700 de coloane, așa cum scria ghidul că are.

¹ H. Fischer, *History of Europe*, London, 1985, vol. I, p. VII

² Sir Charles Oman, *On the Writing of History*, New York, 1989

O asemenea abordare îi duce pe investigatorii atomist-singularistici să-și concentreze cercetarea asupra fenomenelor concrete, perceptibile, într-o mare măsură „microsociologică”, deoarece numai bunurile concrete pot fi percepute ca variabile singure sau separate și deoarece multe întreguri unificate, vaste, sunt discrete și nu au o concretețe perceptibilă.

Nu putem percepe, senzorial, imensul sistem integral al creștinismului, în toate dogmele, credințele, filosofia, morala și alte semnificații-valori-norme ale sale, prin toți membrii și organizarea lui ierarhică, și în toate „vehiculele lui materializate” – construcții, obiecte ritualice, ceremonii religioase și multiplele activități ale membrilor. Nici nu putem percepe senzorial sistemul științei în toate teoriile lui ideologice și manifestările lui comportamentale și materiale. Tot așa, nu putem percepe în plenitudinea lui ideologică, comportamentală și materială sistemul idealistic al filosofiei, sau școala romantică din literatură, sau Statele Unite ale Americii, sau Asociația sociologică americană.

Direcția singularist-atomistică este, de asemenea, răspunzătoare de metoda „analitică” de cercetare: când sociologii atomiști sunt puși în fața structurilor și proceselor socioculturale vaste, discrete și complexe, ei, imitând metoda științelor fizice, încearcă să le descompună în „unități elementare” sau „componente” sau să împartă aceste totalități în câteva fragmente, pentru ca să poată manipula mai apoi aceste „fragmente” sau „unități” ca variabile cantitative empirice – pentru a le măsura în diferite moduri, pentru a enumera corelațiile și variațiile lor concomitente și pentru a le observa și descrie cu „precizie științifică obiectivă”.

La baza tuturor teoriilor epistemologice, asupra tendințelor sociologice singularist-atomiste consecvente, stă un postulat fundamental: toate fenomenele *socio-culturale au numai forme singulare de existență*, fiecare fenomen fiind independent de celelalte fenomene prin legături cauzale sau logic-cauzale, nici nu alcătuiesc vreun fel de întreg unificat cu celelalte.

Din când în când, aceste fenomene singulare pot să manifeste în relațiile lor uniformități pur probabilistice, întâmplătoare. Atoamiștii și singulariștii sociologiei consideră că sarcina lor supremă este să descopere acest gen de uniformitate. În această privință, ei imită, din nou, una din metodele științelor fizice.

În rezumat, teoriile sociologice singularist-atomiste se caracterizează printr-un nominalism logico-ontologic, versus realismul logico-ontologic și parțial

prin conceptualism; prin singularism ontologic, sociocultural și parțial etic, versus universalism sociocultural și parțial etic; și prin temporalism, versus eternalism. Ele se caracterizează, de asemenea, prin tratarea preferențială a fenomenelor microsociologice, concrete, senzorial perceptibile; prin imitarea metodelor și terminologiei științelor fizice, dificil de înțeles; prin concentrarea asupra aspectelor cantitative ale fenomenelor socioculturale studiate; și, în sfârșit, prin atitudinea lor negativă față de „filosofare”, „teoretizare speculativă” și „marele sistem al sociologiei”. Nominalism–conceptualism–realism–singularism–universalism și temporalism–eternalism au toate o varietate de forme extreme și moderate, iar teoriile singularist-atomiste au de asemenea, diverse variații. Pentru examinarea noastră, aceste variații pot fi grupate în două clase: „fizicist-mecanicistă” și „cantitativă”, fiecare având câteva subclase.

Domeniul epistemologiei asupra sociologiei generale s-a caracterizat printr-o dezvoltare a curentelor de gândire sociologică singularist-atomiste, ca și a celor sistematice.

Trăsătura esențială a acestui diagnostic este confirmată de unii sociologi, ca: E. Bugess, F.S. Chopin, J.L. Gillin, F.H. Hankins, W.E. Ogburn, S.A. Queen, J.F. Steiner, C.C. Taylor, K. Young, L. von Wiese, toți confirmând că în decursul ultimelor decenii, „construcția de sisteme sociologice și-a căpătat o reputație proastă, datorită multor persiflări asupra filosofilor «de cabinet»; că la începutul secolului a fost o mișcare de abandonare a încercărilor de a alcătui un mare sistem sociologic”; și că „astăzi, marii făuritori de sisteme aproape că au dispărut”.

Probabil că cea mai evidentă schimbare, în special în sociologia americană, în decursul perioadei analizate, constă într-o trecere bruscă a cercetării sociologice a generației mai tinere de sociologi la o cultivare a sistemelor generale de sociologie și de la un studiu al problemelor lor fundamentale, la o cercetare „operațională”, „cantitativă”, „experimentală”, „precisă” a problemelor speciale ale științelor psihosociale, incluzând metodele și tehnicile ei.

Un mare număr de sociologi (R. Bierstedt, C.W. Mills, J.B. Ford, W. Record, L.F. Schnore, R.N. Bellah, J. Coleman, O.D. Duncan și alții) scot în evidență această schimbare în sociologie, în special în cea americană.

Dacă în această privință pare să existe un acord complet între sociologii ruși și apuseni, nu același lucru este adevărat și despre valoarea trecerii de la construcția marilor sisteme ale sociologiei la cercetarea problemelor speciale, înguste.

Ce înseamnă această schimbare? Este într-adevăr un progres remarcabil al sociologiei către o maturitate științifică, sau este mai degrabă un semn de fragmentare și declin al ei, în sensul de a cunoaște din ce în ce mai mult despre din ce în ce mai puțin? Să privim teoretizarea sociologică și „construcția de sistem” ca inutilă și perimată, sau să regretăm numărul redus al acestor sisteme și al creatorilor lor și să ne reînnoim eforturile de a crea sisteme ale științei mai bune și mai mari?

Înainte de a răspunde la aceste întrebări, să examinăm unele teorii singularist-atomiste tipice.

În decursul perioadei considerate, variate curente ale interpretărilor fiziciste sau mecaniciste ale fenomenelor socio-culturale și psihologice continuă să fie laborios cultivate, în special în Statele Unite. În această țară, în special, perioada se caracterizează printr-o invazie și difuzare intensificată a sociologiei și psihologiei naturalist-științifice imitative, a fizicii sociale, mecanicii sociale, psihologiei mecanice și sociologiei cibernetice, prin cercetarea fizicistă pseudomatematică, pseudoexperimentală și operațională a fenomenelor psihosociale; și prin proliferarea unei serii de teste mecanice, aplicate la toate genurile de probleme psihosociale și culturale. Pe scurt, perioada a fost un fel de Epocă de Aur pentru sociologia și psihologia fizicalicistă. Această direcție s-a exprimat, mai întâi de toate, printr-o imitare crescândă a termenilor științei fizice. „Valența” este folosită în locul „atrăției”, „locomotia”, în locul „schimbării” sau „transformării”, „atomul social”, în locul „individului”, „dimensiune”, în locul „aspectului”, „domeniu” (câmp), în locul „clasei sau categoriei de fenomen”, „coeziunea”, în locul „solidarității” și așa mai departe. În al doilea rând, direcția s-a manifestat printr-o importare intensificată în sociologie a formulelor, metodelor, modelelor și testelor macrofizicii, geometriei, chimiei și biologiei, iar, în al patrulea rând, prin scoaterea la iveală a unui mare număr de teorii fiziciste și mecaniciste ale fenomenelor psihosociale. Până acum, nu există nici un indiciu clar că această direcție se atenuează. Să schițăm, acum, principalele curente ale sociologiei fiziciste „moderne”.

Să începem cercetarea noastră, a fizicii sociale, cu manifestul lui P.W. Bridgman asupra sociologiei fiziciste³. Deși Bridgman este un eminent fizician, din nefericire cunoaște puțină sociologie sau psihologie. Ca

³ P.W. Bridgman, *The Intelligent Individual and Society*, New York, 1988, pp. 7, 8, 12 și urm.

rezultat, manifestul său întrunește aceleași caracteristici care marchează credo-ul unei persoane ce invadează o știință pe care n-o cunoaște – adică incompetență, greșeli și „descoperirea” legilor descoperite cu mult înainte.

Cartea începe cu o plictisitoare proclamare a prea bine cunoscutului credo al asociației fiziciste.

„Teza fundamentală a acestui eseu este că aceleași principii pe care le-a descoperit fizica, pentru a dirija orice reconstrucție validă a conceptelor ei, dirijează, de asemenea, orice reconstrucție validă a conceptelor sociale... Paralelismul dintre situația fizicii și societății este așa de strâns, încât constituie mai mult decât o simplă analogie, pentru că revelează o identitate logică... Abordarea fizică (a problemelor sociale) se justifică complet”.

Apoi spune că metoda operațională de studiere a fenomenelor sociale este singura metodă demnă de încredere, și așa mai departe. Cea mai mare parte a cărții se ocupă cu conceptele și metodele fizicii, sfătuindu-i insistent pe sociologi să urmeze abordarea fizicistă. Ultima parte a cărții este consacrată discutării conceptelor și problemelor sociale, cum ar fi datoria, drepturile, moralitatea, politica și economia.

Credo-ul lui Bridgman asupra sociologiei fiziciste nu are nici măcar fascinația noutății, pentru că eminentul fizician pare să fie inconștient de faptul că el este doar o repetare a sutelor de credo-uri similare, promulgate de partizanii „fizicii sociale” și „mecanicii sociale”.

În discutarea problemelor sociale – datoria, drepturile, moralitatea, „individul inteligent”, „societatea” și așa mai departe – Bridgman pare să fie inconștient de enormul volum de studiu care s-a efectuat, deja, asupra acestor probleme etice și sociale. În comparație cu marile teorii etice, politice și sociale din domeniu, concepțiile lui Bridgman par tot atât de naive ca teoria atomică a lui Leucip – Democrit, în comparație cu teoriile atomice ale fizicii moderne.

Să nu ne mire că reconstrucția lui Bridgman a sociologiei, potrivit metodelor fizicii, nu depășește simplele analogii imaginare, și să nu ne mire că ea sfârșește înainte de a pregăti terenul pentru palatul magnific al „fizicii sociale”.

Un grup de fizicieni sociali conduși de John Q. Stewart, un atrofizician de la Princeton, a mers ceva mai departe, în acest domeniu, decât Bridgman. Dar, ca și alți sociologi fizicaliști, Stewart admite, de asemenea, că sociologia trebuie să treacă prin stadiile de evoluție analoage cu cele ale fizicii, urmând, desigur, metodele și conceptele fizicii. Stewart și grupul său

folosesc analogiile cunoscute în toate aspectele prezentării lor. Din păcate, grupul nu se oprește la aceste analogii greșite, ci încearcă să descopere variate uniformități ale fenomenelor psihosociale și să le descrie în termeni științei fizice. Să aruncăm o privire asupra fizicii sociale a lui Stewart, metodelor, uniformităților ei, și a altor rezultate ale activităților grupului:

„Scopul nostru imediat îl constituie uniformitățile comportamentului social, care pot fi exprimate în forme matematice, corespunzătoare, mai mult sau mai puțin, modelelor cunoscute ale științei fizice. Fizica socială, astfel definită, analizează situațiile demografice, economice, politice și sociologice, prin intermediul factorilor pur fizici: timp, distanță, masă, număr de oameni, recurând, de asemenea, la factorii sociali, care pot fi dovediți că acționează într-un mod similar altor doi agenți fizici, și anume temperatura și sarcina electrică... Fizica socială descrie relațiile umane de masă în termeni fizici, tratând marile agregate de indivizi ca și cum ar fi compuse din „molecule sociale” – fără să încerce să analizeze comportamentul fiecărei molecule”⁴.

Fizica lui socială privește, astfel, universul social ca șase-dimensional sau ca alcătuit din șase „cantități sociale” sau „categorii fundamentale”: „distanță, timp, masă, temperatură, sarcină, sarcină electrică și număr de molecule”. Ni se spune că „această listă (de șase dimensiuni) alcătuiește fizica socială și structura ei dimensională izomorfă ca știință fizică” – adică, „există o analogie completă și demnă de încredere între două sau mai multe situații”, care ne îndreptățește „să transferăm ecuațiile din fizică în politică”⁵.

Odată ce a fost schițat cadrul fizicii sociale, Stewart începe să adune variate uniformități sociale și să le interpreteze prin categoriile lui șase-dimensionale. Ca cel mai important exemplu, Stewart ia „regula mărimii-rangului, a lui Zipf, dar o extrapolează mai mult decât Zipf. Vom vedea, de asemenea, că regula lui Zipf este, în cel mai bun caz, locală și temporală și nu este deloc atât de generală, cum pretinde Zipf, și în special Stewart. Totuși, când Stewart este nevoit să interpreteze rațiunea fundamentală a acestei „reguli a mărimii-rangului” (rank-size rule), el nu reușește deloc s-o explice adecvat. „Regula mărimii-rangului nu este derivabilă, în prezent, din

⁴ J.Q. Stewart, *A Basis for Social Physics, Impact of Science on Society*, 1982, pp. 110, 118

⁵ *Ibidem*, pp. 122-123

principii generale”. Avem aici „regularitatea matematică larg răspândită, pentru care nu se cunoaște nici o explicație”⁶.

Eșecul îi lasă lui Stewart doar o singură cale să iasă din încurcătură, și anume semnând o imensă poliță a fizicii sociale pentru o necunoscută bancă a viitorului, care „într-o zi, cumva, va fi răscumpărată de o bancă”... „după mult mai mult studiu”. Această speranță în băncile viitoare, în care toate polițele îndoielnice ale prezentului vor fi achitate pe deplin, este, de asemenea, foarte cunoscută. Oricum, ea n-are nimic de-a face cu o teorie științifică adevărată: știința nu ne cere să credem în promisiunile ei viitoare, ci, în măsura în care ea pretinde recunoașterea în prezent, își plătește toate polițele, oricând, oriunde, din capitalul ei de dovezi actual.

Să examinăm, acum, semnificația socială a celor șase categorii. Mai întâi, observăm că dimensiunea „timp” a lui Stewart este uniformă, chiar curgătoare, timpul divizibil al macrofizicii („timpul cadranelor”). El pare să uite, aici, că timpul macrofizic nu este întru totul aplicabil fenomenelor microfizice. Pare, de asemenea, să fie inconștient că acest timp este numai unul dintre „timpurile socioculturale”, ce nu sunt în nici un caz identice cu varietatea de epoci „timpuri sociale calitative”, care nu sunt nici uniforme, nici infinit divizibile. Timpul lui Stewart, o simplă varietate a „tempus-ului” empiric, legat de fenomenele senzoriale veșnic-schimbătoare, omite, în întregime, două forme fundamentale de timp, numite de scolasticii medievali: *aeternitas* și *aevum*. *Aeternitas* se referă la formele de existență eterne sau neschimbătoare; *aevum* este categoria formelor de existență semieterne, ca adevărul tezelor științifice, care, în potențialitatea lor, sunt privite chiar de savanții înșiși, ca tinzând să fie eterne și invariabile.

Concluzia acestor observații este că prin limitarea „timpului” său la „timpul cadranelor”, Stewart nu poate „localiza” în scurgerea timpului sau nu poate măsura în unități de timp cea mai mare parte a valorilor senzorial-empirice și, în special, eterne sau semieterne ale universului sociocultural.

Celelalte cinci „dimensiuni-categorii-cantități sociale” sunt și mai proaste, din punct de vedere cognitiv decât dimensiunea „timp”. Ce poate înțelege el, de exemplu, prin dimensiunea „masă socială”, sau „sarcină electrică socială” sau „temperatură socială” sau „distanță socială”? Dacă acești termeni înseamnă exact ceea ce înseamnă „masă”, „sarcină electrică”, „temperatură” și „distanță” în științele fizice, atunci adăugarea cuvântului „social” este superfluă. Științele fizice au singure grijă de masă, sarcină

⁶ *Ibid.*, pp. 116-118

electrică, temperatură și distanță, oriunde și ori de câte ori sunt descoperite ele, incluzând universul uman. Dacă, totuși, acești termeni înseamnă ceva diferit, atunci trebuie să se arate ce înseamnă fiecare și să se explice de ce îi denumește prin termenii fizicii – și de ce denumește întreaga disciplină „fizică socială”.

În accepția lui Stewart, acești termeni au semnificații foarte diferite de semnificațiile lor din fizică. Astfel, conceptul de „sarcină electrică”, folosită de el, nu înseamnă deloc sarcina electrică, ci mai degrabă „dorință”; „masă” înseamnă „masa oamenilor și a animalelor lor domestice, proviziile lor de hrană, îmbrăcămintei și echipamentului lor personal, caselor, construcțiilor, vapoarelor, uzinelor de toate felurile, greutatea materialelor care trebuie să fie transformate, prin construirea drumurilor, șoselelor, căilor ferate, minelor, porturilor, aeroporturilor, digurilor. Include apa care circulă prin conducte și masa pământului cultivat”. Cu adevărat „masă”! Fiind date asemenea noi semnificații ale „sarcinii electrice” și „masei”, n-o să mai fim surprinși de semnificația „temperaturii sociale”, „nivelul de activitate al oamenilor” și intensitatea interacțiunilor; sau de semnificația „distanței”, care are foarte puțină legătură cu „distanța” din fizică. Stewart dă câtorva termeni ai științelor psihosociale o semnificație fizicistă nu mai puțin surprinzătoare (deși nu nouă); de exemplu, conceptul „politic-economic de libertate” este privit ca o formă de „entropie socială”.

„Fizica socială” a lui Stewart nu are deloc vreo relație cu fizica. Termenii lui fizicaliști sunt, de asemenea, total străini termenilor similari ai fizicii. Categoriile de „dorință”, „populație și cultură materială” („masă socială”), „intensitate a interacțiunii și nivel al activității umane” și așa mai departe, sunt doar noțiuni obișnuite ale științelor psihosociale tradiționale. Termenul de „fizică socială”, al lui Stewart, este o denumire greșită atât prin componentul „fizică”, cât și „socială”.

Dacă luăm categoriile lui Stewart de „dorință”, „nivel de activitate”, „populație și cultura ei materială”, „timp” și „distanță”, sub raportul semnificațiilor lor reale, putem observa ușor că încadrarea categoriilor lui nu este nici logic adecvată, nici fructuoasă empiric. Ea este, cu siguranță, mai stângace și mai defectuoasă decât alte câteva cadre conceptuale ale sociologiei generale. În plus, ea combină alte câteva noțiuni incompatibile, ca „dorință” și „masă socială” sau „timp” și „rațiune”, „distanță” și

„autoritate” și așa mai departe. În această privință, cadrul lui este un hibrid al pseudofizicii și pseudosociologiei.

Și categoriile dimensionale ale lui Stewart sunt nesatisfăcătoare. De exemplu, cu greu se poate folosi categoria de „masă socială”, ca instrument pentru analiza și măsurarea fenomenelor psihologice și socioculturale. În fine, această „masă socială” este alcătuită din cantități atât de multe, de diferite, de dificil de măsurat și, parțial, incomensurabile, încât este sortită să fie o variabilă sau categorie foarte nedefinită, nemăsurabilă și indeterminată.

Sociologia a studiat fenomenele demografice, domeniul interacțiunii, influența oamenilor de la distanță, migrația și mobilitatea socială, nivelurile și formele de activitate socială și culturală, cu mult mai bine decât a făcut-o „masa socială” a lui Stewart, încât orice comparație este superfluă.

Ce s-a spus despre „fizica socială” a lui Stewart, se poate spune, cu și mai mari temeuri, despre alte „fizici sociale”, „mecanici sociale”, „psihologii topologice”, „politici fizicaliste” moderne. Cu toată critica asupra încercării lui Stewart, fizica socială a acestuia este mai bună decât majoritatea altor speculații fizicaliste.

Sunt unele exemple de transcriere a acestor speculații. T. Parsons, F.R. Bales, E.A. Shils au anunțat, încă în 1953, în termenii științelor fizico-matematice, că „au descoperit patru generalizări fundamentale pentru descrierea echilibrului unui sistem social în termenii „spațiului cu patru dimensiuni”.

1. *Principiul inerției*: un anumit proces de acțiune va continua neschimbat ca viteză și direcție, dacă nu este împiedicat sau deviat de forțele motivaționale opuse.

2. *Principiul acțiunii și reacțiunii*: Dacă într-un sistem de acțiune există o schimbare în direcția unui proces, ea va fi echilibrată de o schimbare complementară, care este egală prin forța motivațională și opusă ca direcție.

În termeni similari, ei au formulat „*Principiul efortului*” și „*Principiul integrării sistemului*”⁷.

Acestea și „generalizările fundamentale” similare repetă pur și simplu formulările aproape ale tuturor reprezentanților mai vechi ai „fizicii sociale” (G. Berkeley, Saint Simon, H.C. Carey, L. Winiarsky, A.P. y Barcelo și alții). Din această cauză, pretenția lui Parsons-Bales, că ei „le-au descoperit”,

⁷ T. Parsons, R.F. Bales și E.A. Shils, *Working Papers in the Theory of Actions*, Glencoe, III, 1983, p. 102. Vezi o critică mai detaliată a acestor „generalizări” în P. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology*, Chicago, 1985

este întrucâtva amuzantă. În plus, formularea lor asupra „legilor” lui Newton, d’Alambert, Lagrange, Le Chatelier și Bernoulli, își propune doar o simplă popularizare a acestor „legi”, și atunci locul versiunilor „fabricate ad-hoc”, de Parsons-Bales ar fi trebuit să dea formulările exacte ale acestor fizicieni și matematicieni.

De asemenea, dacă afirmațiile lui Parsons-Bales pretind să fie principiile fundamentale ale acțiunilor sociale umane, atunci ele devin fie lipsite de sens, fie greșite, deoarece fără unitățile de timp, spațiu, direcție, schimbare și forță nu pot fi determinate, definite și măsurate nici schimbarea acțiunii, nici direcția sau forța ei motivațională, nici forțele „egale” și „opuse”. Deoarece autorii nu dau nici una din aceste unități, afirmațiile lor sunt lipsite de sens, un verbiaj imitativ.

Dacă încercăm să aplicăm aceste generalizări la acțiunile sociale empirice, vedem că ele sunt eronate. Potrivit „principiului inerției” al lui Parsons-Bales, când cineva începe să mănânce sau să bea, va mânca sau va bea totdeauna cu aceeași viteză și în aceeași direcție, dacă nu există forțe motivaționale care să-l împiedice sau devieze. Potrivit „principiului acțiunii și reacțiunii”, nici o schimbare reală nu poate avea loc într-un sistem de acțiune, deoarece orice tendință de a-i schimba direcția „va tinde să fie echilibrată de o schimbare complementară, care este egală în forța ei motivațională și opusă ca direcție”. În consecință, toate acțiunile vor fi imobilizate pentru totdeauna în forma în care ele apar prima dată. Dacă acțiunea prototip primordială a cuiva a fost, de exemplu, cititul sau tăiatul lemnului, va fi pentru totdeauna „imobilizat” în această acțiune, dacă nu intervine o forță externă.

Absurditățile acestor legi se datorează unei interpretări greșite a legilor fizicii de către fiziciștii noștri neinițiați, unei aplicări stângace a legilor fizicii la fenomene cărora le sunt inaplicabile, definiției vagi date de autorii principiului echilibrului, și, în special, faptului că ei uită două principii fundamentale: principiul schimbării imanente a unui sistem, în conformitate cu care orice sistem sau acțiune, ca proces, nu poate evita schimbarea „din interior”, chiar într-un mediu constant și imuabil; și principiul limitei, în conformitate cu care pentru orice schimbare într-o anumită direcție există întotdeauna o limită.

Critica transcrierii Parsons-Bales și aplicării greșite a legilor și principiilor fizicii poate fi aplicată tuturor celorlalte întrebări greșite ale

științelor fizice și matematice, asigurând un spor de înțelegere a dimensiunilor epistemologice.

Cunoscând, de regulă, insuficient aceste științe, fiziciștii noștri sociologi sunt duși atât de departe de entuziasmul lor pentru științele naturale, încât preiau termenii fără să se întrebe dacă sunt aplicabili la fenomenele psihosociale. Acești sociologi sunt atât de obsedați de dorința lor de a crea o „sociologie naturalist-științifică”, încât foarte des dau definiții și afirmații incoerente, alcătuite din termenii fizicii, îngrămădiți neglijent laolaltă. Termenii care au, în științele naturale, semnificații, clare și precise capătă, atunci când sunt importați în sociologie, o semnificație foarte diferită de sensul lor original. În noile lor semnificații ei înlocuiesc simplu unul din termenii tradiționali sociologici, fără să-i adauge vreo valoare cognitivă. În loc să precizeze mai bine termenii tradiționali, termenii importați trebuie să fie explicați de către cei tradiționali, pentru ca să aibă cât de cât o semnificație. În acest mod, un mare număr de termeni absolut parazitari au fost importați în sociologie, unde pur și simplu produc încurcături, fără să aducă vreun serviciu real.

Limbajul sociologic a devenit obtuz; el este impregnat de un jargon pseudostiințific lipsit de semnificație clară, precizie și eleganță elementară. Astfel, „valență” este folosită în loc de „atracție”; „sinergie”, în loc de „energie totală a grupului”; „cathesis”, în loc de „urmărirea plăcerii și evitarea durerii”; „entropie”, în loc de „obicei” și așa mai departe. Latura amuzantă a tuturor acestor situații este că cei care importă nu încearcă să clarifice semnificația „atracției”, ci cea a „valenței”, dar definesc „valență” prin „atracție”⁸. Când acești termeni fizicaliști, goliți de semnificațiile lor reale în procesul de importare, sunt combinați într-o frază, presupunând că vor da o definiție precisă a fenomenelor psihosociale, ea nu-i conferă nici un sens. Iată câteva exemple:

„(Un organism este) un sistem de energie care acționează într-un câmp de forțe”⁹.

„(Un individ este) atât un sistem mecanic..., cât și o individualitate semantică”.

⁸ Multe exemple de acești termeni în D. Cartwright și A. Zander (edit.), *Group Dynamics*, Evanston, Ill, 1983. Aceasta și toate referirile următoare sunt la prima ediție. O ediție revizuită a fost publicată în 1990.

⁹ G.A. Lundberg, *Foundations of Sociology*, New York, 1989, p. 115

„(Rațiunea este) o selecție a organismului a unui anumit gen de operații materiale, pentru a transforma anumite genuri de materie-energie, în scopul de a minimaliza propria muncă probabilă a organismului”...

„(Un organism) este un punct matematic, care se mișcă în spațiu-timp, în raport cu care energia materială se transformă într-un asemenea mod încât există o situație fizică în care se cheltuiește efort pentru a feri un sistem fizic de un echilibru final gravitațional și electromagnetic cu restul universului”¹⁰.

Uneori, inovatorii definesc, prețios, simple platitudini, chiar platitudini tehnologice ca acestea:

„Din definițiile scopurilor independente, motivate și susținute, rezultă că: a) orice persoană X, care are scopuri interdependente motivate, ca persoanele **A, B, C** etc., va ajunge să aibă locomiții interdependente motivate în direcția scopului său cu persoanele **A, B, C** etc”¹¹.

Aceste exemple vădesc chiar obsesia fizicalistă a multora din „sociologii naturaliști-fizicaliști” moderni, ca și inutilitatea cognitivă a eforturilor lor imitative. Asupra acestor „exhibiții verbale”, putem spune ca Alice: „Mi se par drăguțe, dar sunt prea greu de înțeles; Cumva, par să-mi umple capul cu idei – numai că nu știu exact care sunt”. Ca și Humpty-Dumpty, putem spune: „Sunt exact o groază de cuvinte dificile aici”. Să aruncăm o privire și asupra altor variante ale acestor obsesii.

Psihologia „topologică”, a lui K. Lewin și J.F. Brown, servește ca alt exemplu al formulării lipsite de sens a termenilor, propozițiilor și simbolurilor geometrice și fizicaliste. Ei introduc psihologia într-un „câmp psihologic”, ca „spațiu construit” în care spațiul „este înțeles în sensul post-Riemannian”. În acest „câmp psihologic”, ei ordonează toate „activitățile psihologice” și îi transferă, apoi, termenii fizicii și spațiului geometric: „direcție, vector, sens, mărime, distanță, forță, continuitate sau discontinuitate, libertate sau restricție”. La această asortare, adaugă termenii folosiți de ei: „scop”, „țintă”, „luptă”, „ambitie” etc – termeni în întregime străini de orice spațiu geometric sau știință a fizicii”¹².

¹⁰ G.K. Zipf, *Human Behavior and the Principle of Least Effort*, Cambridge, Mass, 1949, pp. 212, 253, 327-328

¹¹ Morton Deutsch, *The Efforts of Cooperation and Competition upon Group Process*, în *Group Dynamics*, (ed. 1983), Cartwright și Zander, pp. 320-321

¹² Vezi K. Lewin, *Principles of Topological Psychology*, New York, 1986, și *Field Theory in Social Sciences: Selected Theoretical Papers*, New York, 1981, J.F. Brown, *On the Use of Mathematics in Psychological Theory*; *Psychometrika*, I (1986) și *Psychology and Social Order*, New York, 1986

Aceste operații de transcriere sunt instructive numai prin erorile lor; ele rămân, însă, sterile în ceea ce privește utilitatea cognitivă. Definiția psihologiei ca fiind „câmp psihologic” sau știință a „activității psihologice” este, din această perspectivă, tautologică.

Ei deformează semnificațiile precise ale conceptelor fizicii și geometriei, dându-le semnificații psihologice cu totul străine de științele fizicii, denaturează semnificațiile termenilor psihosociali ca țință, scop și ambiție, interpretându-i într-un sens spațial. De exemplu, traduc termenul direcție prin țință și țința sau scopul, prin direcție.

Termenul direcție, în fizică sau geometrie, înseamnă întotdeauna „direcție în spațiu”; el n-are nimic de-a face cu țința sau scopul, și nu este folosit niciodată în acest sens. Fizica și geometria n-au „ținte nespățiale”, „scopuri de atins” sau „ambii de realizat”.

Pe de altă parte, semnificația psihologică a termenilor țință și scop este, rareori, spațială; de regulă, ele n-au sens spațial. Ținta lui X, de a deveni milionar, nu are longitudine, latitudine sau orice alt loc sau direcție strict spațială. Când aceste ținte sunt denumite „direcții spațiale”, expresia devine lipsită de sens.

Declarând că „punctele din câmpul psihologic... pot fi definite, în prezent, numai nonmetric”, unii autori lipsesc acești termeni de orice semnificație, pentru că mărimea, forța, direcția, distanța și vectorul nonmetric devin cele mai indeterminate, ca noțiuni, cu greu folosite vreodată în științele fizice, în această formă calitativă vagă. Amestecând termenii fizicii și psihologiei, ajung la hibrizi lipsiți de sens, care fac deserviciu atât disciplinelor fizice, cât și psihosociale. Dacă Lewin, Brown, de Miranda și alții au adus unele contribuții la cunoașterea fenomenelor psihosociale, ei au făcut-o prin studiile lor neimitative, din care lipsesc aceste operații de transcriere.

Alături de teoriile sociologice imitative pseudofizice și pseudogeometrice, direcția fizicalistă a acestei perioade s-a manifestat, de asemenea, printr-o adevărată proliferare a studiilor pseudomatematice asupra fenomenelor psihosociale. Probabil că cele mai evidente exemple ale acestor sociologii pseudomatematice sunt date de teoriile care substituie simboluri prescurtate și formule goale pentru cele cu adevărat matematice. Iată câteva exemple de asemenea imitări pseudomatematice.

În studiul său cantitativ asupra interacțiunii ca energie socială specifică, A. Lysen ne spune că legăturile sociale pot fi fie pozitive, fie

negative, și că agenții care interacționează pot fi calitativ egali (legături anorganice) sau inegali (legături organice).

Exprimând ambele criterii „matematic”, Lysen notează cantitățile de energie socială prin simbolurile a , b , c , iar calitățile ei prin acelea de x , y , z . Odată ce și-a stabilit simbolurile, el începe să le folosească în următorul mod: $ax = by + x$ înseamnă o hoardă sau sumă de persoane fără conștiință socială și ținute laolaltă numai prin instinct; $ax = bx - cx$ înseamnă legături sociale negative sau conflicte sociale; $ax = bx \times cz$ înseamnă legături organice pozitive sau conștiință colectivă a indivizilor care interacționează, este conștientă de subordonare, dependență, etc¹³.

Este clar că natura fals matematică a simbolurilor prescurtate mai mult îi stânjenește decât îi ajută în definițiile verbale ale energiei sociale, legăturilor pozitive și negative și tipurilor de grupuri. ax , by , cz , etc. nu înseamnă precis, definit; nici nu semnifică vreo cantitate măsurabilă sau calitate definită; simbolurile, semnele lui $=$, $+$, $-$, $\times$, și $:$ sunt absolut arbitrare și nu semnifică deloc ceea ce semnifică în matematică.

De ce un grup cu conștiință colectivă, de exemplu, este notat prin semnul înmulțirii, iar o hoardă este notată prin semnul plus? Or, de ce grupul cu dominare-subordonare este exprimat de ecuația $ax = by : cz$, în timp ce grupul cu conflicte sociale este definit de ecuația $ax = bx - cz$? De ce diviziune, într-un caz și scădere, în altul? Aceste formule, simboluri și ecuații nu sunt decât un talmeș-balmeș logic, un nonsens matematic și o ineptie empirică.

Un alt exemplu de pseudomatematică este dat de numeroasele formule prescurtate ale lui K. Lewin, F.J. Brown, T. Parsons și alții.

De exemplu, Lewin exprimă ideea că „varietatea comportamentului” crește în timpul copilăriei odată cu dezvoltarea normală, prin următoarea formulă: $\text{var}(B^{\text{ch}}) \text{ var}(B^{\text{Ad}})$, unde var înseamnă varietate, B^{ch} , comportamentul copilului și B^{Ad} , comportamentul adultului. Sau, „denumim totalitatea acestor factori spațiali de viață (LSp) a unui individ, și scriem $B = F(P, E) = F(SSp)$ ” (B înseamnă comportament; P înseamnă persoană; E înseamnă mediu)¹⁴. Lucrările lui Lewin sunt pline de astfel de simboluri

¹³ A. Lysen, *Anorganisches und Organisches in den sozialen Erscheinungen*, Kölner Vierteljahrshafte für Soziologie, XI, 1932, pp. 139-153

¹⁴ Lewin, *Field Theory in Social Sciences*, p. 100

prescurtate artificial. Aceste hieroglife stânjenitoare nu au nici o legătură cu matematica, și nu servesc nici unui scop util.

S.C. Dodd furnizează o altă serie de pseudosimboluri matematice. Ca și celelalte formule de acest gen, ele nu servesc nici măcar funcției pedagogice de a-l face pe cititor capabil să înțeleagă aserțiunile lui Dodd. Un exemplu de astfel de formulă este „Teoria-S” fundamentală a lui Dodd:

„Orice situație socială, înregistrată cantitativ, poate fi exprimată ca o combinație a 4 indici (I) și anume timpul (T), spațiul (L), populația umană (P) și indicatorii (I) caracteristici lor, fiecare codificat de patru litere cursive, și anume: exponentul (I^s), litere cursive care denotă o serie de clase (I_s), de intervale între clase (${}_sI$) și în cazuri (s); toate combinate prin opt operatori și anume: pentru adăugare (+), scădere (-), înmulțire ($\times$), divizare (/), agregare (:), clasificare încrucișată (::), corelare (.) și identificare (')

Teoria S este un sistem de ipoteze care asertează că, combinațiile conceptelor fundamentale (din paranteze) vor descrie fiecare clasificare, hartă, formulă sau altă *serie de date* cantitative din oricare știință socială¹⁵.

Iată și formula dominantă a teoriei-S:

Aici, S reprezintă situațiile sociale înregistrate; T semnifică timpul;

$$S = \frac{S}{S} \left(T_j L_j P_{jIpp_j} Ir \right) \frac{S}{S}$$

L, distanța; P, numărul de oameni; Ipp, indicii caracteristicilor populației; iar Ir, caracteristicile reziduale.

N-o să ne surprindă reacția violentă a unui matematician față de această abracadabră:

„Nu există o înțelegere greșită mai tragică a naturii și funcției matematice decât clișeu banal că matematica este o prescurtare simbolică... Simpla simbolizare a unei discipline nu este nici măcar o parodie respectabilă a matematicii... Pentru toate simbolurile ei, o teorie poate să ia numele matematicii în van... Teoria-S încearcă să facă, totuși, un prim pas spre un simbolism matematic... Nici o abuzare nesocotită de vocabularul matematic nu poate să transforme (prin sine) o teorie matematică în ceva mai mult decât un joc matematic încurcat... „Sugestiile de cercetare” (ale lui Dodd) conțin câteva întrebări privind posibilitățile de dezvoltare matematică; de exemplu, „Poate fi folosită analiza dimensională a situațiilor societale, așa

cum este folosită analiza dimensională în fizică”?. Imediat un matematician va spune, probabil, nu, cel puțin până când ni se va putea da un răspuns logic unei întrebări analoage acestuia (de genul: „cam cât ar costa o pereche de pantaloni pentru un taur?”). Astfel de întrebări, ca cele puse în „Sugestii de cercetare”, pot părea profunde pentru cei neinițiați în matematică; pentru matematicianul de profesie, cel puțin, ele par extrem de pretențioase...

În ceea ce privește „tehnica geometrică, care constă din transcrierea teoriei-S în termenii vectorilor, cu punctele, liniile și unghiurile lor”, pare să irosească timpul printr-o nouă „nebulozitate verbalistică”, care se evaporă, în final, într-o aspirație nerealizată spre o teorie matematică a relațiilor umane”¹⁶.

Orice matematician competent va da o apreciere similară simbolizării abracadabrante a lui Dodd, evidențiind toate greșelile matematice și empirice inerente într-un asemenea abuz de matematică și fizică. Această evaluare poate fi aplicată, de asemenea, încercărilor abuzive „prescurtate” ale lui Lysen, Lewin, Parsons și ale altora de a folosi științele matematice, fizice și biologice.

Bibliografie:

1. Bell E.T., Review of Dodd's „*Dimensions of Society*”, ASR, VII (1942)
2. Bridgman P.W., *The Intelligent Individual and Society*, New York, 1988
3. Brown J.F., *On the Use of Mathematics in Psychological Theory; Psychometrika*, I (1986) și *Psychology and Social Order*, New York, 1986.
4. Deutsch Morton, *The Efforts of Cooperation and Competition upon Group Process*, în *Group Dynamics*, (ed. 1983), Cartwright și Zander
5. Dodd S.C., *Dimensions of Society: A Quantitative Systematics for the Social Sciences*, New York, 1972
6. Fischer H., *History of Europe*, London, 1985, vol. I
7. Lewin K., *Principles of Topological Psychology*, New York, 1986
8. Lewin K., *Field Theory în Social Sciences: Selected Theoretical Papers*, New York, 1981

¹⁵ S.C. Dodd, *Dimensions of Society: A Quantitative Systematics for the Social Sciences*, New York, 1972. Vezi, de asemenea, Dodd, *Systematic Social Science: A Dimensional Sociology*, Beirut, 1977

¹⁶ E.T. Bell, *Review of Dodd's „Dimensions of Society”*, ASR, VII (1942), pp. 707-709.

9. Lundberg G.A., *Foundations of Sociology*, New York, 1989
10. Lysen, *Anorganisches und Organisches in den sozialen Erscheinungen*, *Kölner Vierteljahrshafte für Soziologie*, XI, 1932
11. Parsons T., Bales R.F. și Shils E.A., *Working Papers in the Theory of Actions*, Glencoe, III, 1983.
12. Sir Oman Charles, *On the Writing of History*, New York, 1989
13. Stewart J.Q., *A Basis for Social Physics, Impact of Science on Society*, 1982
14. Zipf G.K., *Human Behavior and the Principle of Least Effort*, Cambridge, Mass, 1949

Cunoaștere și metode în filosofia modernă

Rodica IACOBESCU*

Metoda carteziană și regulile ei

Într-o scrisoare deschisă, publicată în 1647, Descartes critică filosofia din ultimele secole și pe cea din timpul său, deoarece erau marcate de concepția aristotelică. El acuza filosofia scolastică motivând că nu folosea principii adecvate, prin principiu înțelegând un punct de plecare sau o axiomă pe care se bazează un sistem filosofic sau științific. Nu era de acord cu întemeierea necritică a cunoașterii pe baza experienței senzoriale și propunea idealul „cunoașterii perfecte”. Această cunoaștere trebuia să înceapă, după părerea sa, cu căutarea cauzelor sau a principiilor prime. Pentru a putea cunoaște aceste cauze, Descartes a elaborat o metodă specifică, susținând că fiecare dintre noi are o capacitate înnăscută de a descoperi asemenea principii, dacă ne direcționăm rațiunea așa cum trebuie.

Prin „metodă”, scrie el în *Reguli*, se înțeleg „acele reguli simple și sigure a căror respectare conștiincioasă să facă întotdeauna și pe oricine să deosebească adevărul de greșeală [...] și să-l ajute astfel să atingă, treptat și printr-o neîncetată îmbogățire a cunoștințelor, știința adevărată a tuturor lucrurilor pe care va fi fost el în stare să le cunoască.”¹

Esențial pentru metoda lui Descartes este conceptul de ordine. Ordinea lucrurilor se reflectă în ordinea spiritului.

În Regula V el scrie: „Întreaga metodă constă în ordonarea și așezarea chibzuită a lucrurilor asupra cărora trebuie îndreptați ochii minții noastre. Vom reduce, mai întâi, și vom încerca apoi, pornind de la intuiția celor mai simple dintre toate, să urcăm, pe aceleași trepte, către cunoașterea tuturor celorlalte.”²

Se vede clar că modelul pe care se bazează Descartes este acela al rezolvării problemelor de matematică.

* Lector univ. dr. la Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

¹ René Descartes, *Reguli de îndreptare a minții*, în volumul *Două tratate filosofice*, traducere și comentariu Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 147

² *Ibidem*, p. 154

În ceea ce privește folosirea termenului de intuiție, acesta are la Descartes un sens foarte precis: „Prin intuiție nu înțelegem acea impresie nesigură pe care o dau simțurile, nici judecata înșelătoare a imaginației atunci când depășește lucrurile împreună, ci ideea unei minți limpezi și atente, care este atât de simplă și de distinctă, încât nu mai poate exista nici o îndoială asupra lucrului pe care îl înțelegem. Altfel spus, intuiția este ideea neîndoielnică pe care o elaborează o minte limpede și clară, atunci când se ajută numai de lumina rațiunii.”³

Ca privire pură a inteligenței, intuiția surprinde instantaneu doar ceea ce este simplu, iar ceea ce este simplu nu poate fi cunoscut decât în întregime. Pentru Descartes, intuiția și deducția sunt cele două modalități cognitive ale intelectului. Act de cunoaștere imediată a spiritului, intuiția este intelectuală, nu senzorială, deoarece intelectul surprinde spontan esența obiectului de cunoscut ca obiect al gândirii. Este o viziune cu ochii minții și se referă atât la actul intelectual brusc și nemijlocit, cât și la rezultatul acestui act. Intuiția este infailibilă, fiind mai simplă și mai sigură decât deducția. Ea este sursa originară a cunoașterii, iar obiectul ei este constituit din primele principii. Deducția carteziană are rolul de a completa intuiția, căci din ideile fundamentale intuitive derivă noi adevăruri.

Metoda lui Descartes constă în descompunerea unei probleme și reducerea ei la elemente mai simple, până se ajunge la propoziții care sunt suficient de simple și de evidente pentru a servi ca principii.

Principiile sale metodologice, regulile metodei, cum le spune el, sunt expuse pe larg în *Reguli* – în care enunță 21 de reguli, din care tratează 18 – și concentrat, clar, în *Discurs*. În partea a doua a acestuia din urmă, el expune patru reguli care exprimă esența metodei sale.

„Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat, dacă nu-mi apărea astfel în mod evident, adică de a evita cu grijă precipitarea și prejudecata și de a nu introduce nimic în judecățile mele decât ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputând nicicum să fie pus la îndoială.

A doua, de a împărți fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvată.

A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica, puțin câte puțin, ca pe

³ *Ibidem*, p. 144

niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe și, presupunând o ordine, chiar între cele care nu se succed în mod firesc.

Și ultima, de a face peste tot enumerări atât de complexe și revizuiți atât de generale, încât să fiu sigur că n-am omis nimic.”⁴

Prima regulă a metodei este, totodată, și criteriu al adevărului științei: toate cunoștințele clare și distincte sunt adevărate și invers, deci nu trebuie să acceptăm ca adevăr al științei decât ceea ce este clar și distinct. Cele patru reguli ale metodei carteziene sunt cunoscute în exegeza filosofică ca regulile evidenței, analizei, sintezei și enumerării.

Esența metodei – intuitiv-deductivă – propusă de Descartes este prezentată într-un celebru pasaj din partea a doua a *Discursului*:

„Acele lungi șiruri de raționamente foarte simple și ușor de făcut, de care geometrii obișnuiesc să se slujească pentru a reuși în demonstrațiile lor cele mai dificile, mi-au oferit prilejul să-mi închipui că toate lucrurile ce intră în sfera cunoașterii umane se înălțuie în același fel. Și dacă ne abținem de la a considera adevărat ceea ce nu este, și păstrăm întotdeauna ordinea necesară deducerii unui lucru din altul, nimic nu poate fi atât de îndepărtat încât să nu poată fi atins în cele din urmă, sau atât de ascuns încât să nu poată fi descoperit.”⁵

Descartes vede în matematică o știință generală capabilă să explice toate problemele care apar în legătură cu ordinea și măsura, indiferent de subiect. Matematica este, în concepția lui, o „*mathesis universalis*” (o disciplină universală) capabilă să ofere cheia pentru o sferă largă de domenii aparent distincte, cum ar fi, de exemplu, astronomia, muzica, optica și mecanica. Această Matematică universală este „știința generală ce studiază proporțiile, raporturile, relațiile de ordine și de măsură, pe care le aplică la cazuri concrete, în cadrul celorlalte științe singulare. Științele particulare se referă la Știința Universală, ca speciile față de gen.”⁶

Metoda propusă de Descartes a stârnit critica unora dintre contemporanii săi. Iezuitul Pierre Boudin, autorul celui de-al Șaptelea Set de *Obiecții*, caracteriza metoda lui Descartes ca fiind „plină de goluri și de fisuri, fiind bună doar de aruncat la gunoi” și pleda pentru utilizarea silogismului aristotelic. Descartes a replicat că silogisme „servesesc mai

⁴ René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, Editura Academiei, București, 1990, p. 122

⁵ *Ibidem*, p. 122

⁶ Marius Dumitrescu, *Descartes sau certitudinile îndoielii*, Editura H92, Iași, 1996, p. 35

puțin pentru a afla lucruri noi decât pentru a explica ceea ce se știe deja, sau pentru a vorbi fără temeii despre chestiuni despre care nu știm nimic.”⁷ El considera că tehnicile necesare pentru descoperire sunt foarte diferite de cele impuse de simpla expunere și pleda pentru construirea unei logici capabilă să direcționeze rațiunea spre descoperirea adevărurilor pe care nu le cunoaștem.

Îndoiala metodică

În viziunea lui Descartes, baza unui sistem științific bine fundamentat este metafizica. Căutarea adevărului în chestiunile metafizice relative la cunoaștere și certitudine, la minte și la corp, la natura lui Dumnezeu, la existența lumii, impuneau altă tehnică decât cea a descompunerii problemei în componentele sale elementare până ce se ajungea la intuiții evidente.

Pentru a pune temelia metafizică a sistemului său, Descartes a conceput celebra tehnică meditativă, care a ajuns să fie cunoscută sub numele de „metoda îndoielii”.

Filosofia din timpul lui Descartes, puternic influențată de scepticismul antic, ajunsese la concluzia că toate cunoștințele sunt improbabile. De aceea, Descartes își propune să găsească idei indubitabile și certe. Dar, pentru a considera o certitudine ca fondată, trebuie să o fi trecut în prealabil prin examenul tuturor îndoielilor. „... am socotit că trebuie [...] să resping ca absolut fals tot ceea ce puteam să-mi închipui că ar cuprinde cea mai mică îndoială, pentru a vedea dacă nu va rămâne după aceea în convingerea mea ceva care să fie cu totul neîndoielnic.”⁸

Descartes dezvăluie erorile simțurilor și ale rațiunii, iluziile visului și ale nebuniei, pentru a arăta că înclinația noastră de a crede că lucrurile sunt conforme cu ideile noastre nu este legitimă.

„Astfel, dat fiind că simțurile ne înșală câteodată, am vrut să cred că nici un lucru nu este așa cum ne fac ele să ni-l închipuim, și pentru că există oameni care, chiar atunci când raționează asupra celor mai simple chestiuni de geometrie, se înșală și fac aici paralogisme, gândindu-mă că eram supus greșelii la fel cu oricare altul, am respins ca fiind false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstrații, și, în sfârșit, având în vedere

⁷ René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, traducere de Daniela Rovența-Frumușani și Alexandru Boboc, Editura Academiei, București, 1990, p. 112

⁸ René Descartes, *Discurs asupra metodei de a conduce bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, traducere de Cr. Totoescu, Editura Științifică, București, 1957, p. 61

că exact aceleași gânduri pe care le avem în stare de veghe ne pot veni și când dormim, fără ca vreunul să fie, în acest caz, adevărat, am hotărât să presupunem că toate lucrurile care îmi veniseră vreodată în minte nu erau mai adevărate decât iluziile din visurile mele.”⁹

Apoi se îndoiește de existența universului fizic, chiar și de propriul său corp; se îndoiește de Dumnezeu și de trecut. Îndoiala totală dă naștere primului adevăr cert. Ne putem îndoii de orice, numai de însuși faptul îndoielii nu, iar îndoiala e un act al gândirii care, îndoindu-se, este: „Și băgând de seamă că în această propoziție: *gândesc, deci exist* nu este nimic care să mă asigure că spun adevărul, decât doar că văd foarte limpede că pentru a gândi, trebuie să exist, am socotit că pot să iau drept regulă generală că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sunt toate adevărate, numai că există o oarecare dificultate în a ne da bine seama care sunt cele pe care le concepem distinct.”¹⁰

Cogito este primul adevăr, rezultatul unei intuiții și nu rezultatul unei deducții, el este o intuiție perfect clară și distinctă. Argumentul „*cogito*” este formulat de Descartes în *Discurs* și repetat în *Meditația a IV-a*. Aici el susține că orice gând întemeiază existența celui care gândește.

„De exemplu, gândindu-mă zilele trecute dacă există ceva în lume și știind că din simplul fapt că examinam această chestiune urma cât se poate de evident că eu însumi exist, nu m-am putut împiedica să apreciez că un lucru pe care îl concepeam atât de clar e adevărat și nu pentru că aș fi fost constrâns de vreo cauză exterioară, ci doar pentru că în lumina mare care există în intelectul meu a urmat o mare înclinație în voința mea și am început să cred cu atât mai multă libertate, cu cât mai puțin indiferent eram.”¹¹

Îndoiala metodică este numită de Descartes în - *Meditația a IV-a* – *îndoială hiperbolică*, deci una care a exagerat semnificația reală a lucrurilor. Îndoiala este aproape totală când Descartes introduce ideea de Dumnezeu înșelător, de Geniu rău și viclean, care vrea să ne înșele și ne arată că totul este iluzie. „Prin punerea în scenă a ideii de Dumnezeu înșelător, *Dieu trompeur*, Descartes se apropie de punctul culminant al îndoielii hiperbolă, epuizând toate sursele ce pot conferi falsitate judecăților noastre.”¹²

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*, p. 63

¹¹ René Descartes, *Meditații despre filosofia primă* în volumul *Două tratate filosofice*, Ed. cit., p. 306

¹² M. Dumitrescu, *Op.cit.*, p. 66

În constatarea „cogito ergo sum”, Descartes crede a fi găsit idei clare și distincte. Gândirea și existența sunt percepute într-o unită intuiție. A spune că am conștiință, înseamnă a spune că exist. Gândirea și existența sunt în același plan de realitate. Din acest prim adevăr intuit – gândesc – urmează existența gândirii ca substanță. Intuiția cogito constată tocmai existența eului sub atributul gândirii. Intuiția actului gândirii este totodată și intuiție a substanței gânditoare.

Descartes întemeiază pe cogito ideea substanței spirituale, al cărei atribut este gândirea și ideea totalei separări a acesteia față de orice corp fizic. Reflectând la propria sa existență ca „lucru gânditor” și la ideile pe care le găsește în interiorul său, Descartes va năzui, mai întâi, să demonstreze existența lui Dumnezeu și apoi să stabilească natura și existența lumii exterioare și înconjurătoare.

4. THOMAS HOBBS (1588-1679)

Gnoseologie și metodologie

Hobbes afirmă că noi putem cunoaște corpurile prin intermediul simțurilor, memoriei, imaginației și gândirii. Explicând mecanismul senzației și arătându-i originea empirică, Hobbes susține că senzația este doar o imagine subiectivă, distinctă de obiectul real: „obiectul este un lucru, iar imaginea sau fantoma este altul”¹³ – conchide el.

Memoria are rolul de a fixa și de a reproduce senzația, dar presupune și o evaluare a diferitelor excitații produse de simțuri.

Imaginația este „senzația ce slăbește treptat”¹⁴, este o plăsmuire și nu o reflectare fidelă a obiectelor exterioare. Intellectul este definit în strânsă legătură cu imaginația și cu limbajul: „numim intelect imaginația pe care o produc cuvintele sau alte semne voluntare la om, sau la orice altă creatură înzestrată cu facultatea de a imagina”¹⁵.

Oprindu-se asupra importanței limbajului, Hobbes arată că între dezvoltarea gândirii și limbaj există o strânsă legătură, că fără limbaj n-ar fi nici stat, nici societate.

¹³ Thomas Hobbes, *Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat ecleziastic și civil*, fragmente în vol. Bacon, Morus, Hobbes, Locke, colecția *Texte filosofice*, Editura de Stat, București, 1952, I.1.

¹⁴ *Ibidem*, I.2.

¹⁵ *Ibidem*, I.2.

„Hobbes are o concepție mecanicistă despre psihic în general și despre caracterul gândirii raționale, în particular, pe care o reduce la un simplu calcul. După el, orice operație a gândirii, fie că se referă la numere sau suprafețe, fie la raporturi matematice, psihologice, sociale sau politice, nu este decât o adunare sau o scădere.”¹⁶

Așadar, rolul rațiunii constă în asocierea ideilor în cadrul propozițiilor și al teoriilor științifice. Întrucât știința presupune și ea adunări și scăderi ale obiectelor ei, este și ea un calcul. Legătura dintre știință și rațiune este ilustrată și de faptul că deosebirea rațiunii de celelalte facultăți cognitive duce și la separarea științei de cunoașterea neștiințifică.

Hobbes consideră metoda un demers apt să dezvăluie cauzele. Ea e analitică sau sintetică – sau amândouă – în funcție de obiectul de care se ocupă. Acordarea unei însemnătăți metodologice deosebite analizei era strâns legată de geometrizare. Prin analiză, corpurile sunt desfăcute în elementele lor cele mai simple: puncte, linii, suprafețe. Cunoașterea elementelor cantitative înseamnă tocmai surprinderea cauzelor și, deci, cunoașterea deplină a lucrurilor. Pe baza analizei devine posibilă sinteza, înțelegerea felului în care, din elementele cele mai simple, se constituie lucrurile determinate.

Analiza și sinteza sunt demonstrații. Geometria este o știință analitică și sintetică și prin aceasta o știință demonstrativă model; ea cunoaște obiectele din cauzele lor, printr-o deducție corectă. Geometria este o știință demonstrativă a priori, ca orice altă știință ale cărei obiecte sunt generate prin voința omului. Or, geometria depinde de voință; cauzele proprietăților figurilor rezidă în liniile pe care le trasăm noi înșine.

Toate științele sunt pentru Hobbes „a priori”, adică derivate din principii prime, intuitive. Toate științele încep cu „de ce”, cu originea lucrurilor care constituie domeniul lor.

În ceea ce privește atributele lui Dumnezeu, El este putere divină, eternă, necesară, perfecțiune infinită și spirit perfect, singura ființă care poate gândi și dincolo de timp sau în afara timpului, ființa care se bucură de atributul gândirii inteligibile, dar și de acela al dreptății, înțelepciunii, bunătății etc. Consecința directă și imediată care decurge de aici este că Dumnezeu ar fi creat lumea și omul, că, totul ar depinde și ar exista în funcție de această forță omnipotentă și omniprezentă.

¹⁶ C.I. Gulian, *Introducere în istoria filosofiei moderne*, Editura Enciclopedica Romana, Bucuresti, 1974, p. 124

Malebranche susține că nu există decât o singură cauză adevărată – Dumnezeu – și că toate cauzele naturale nu sunt cauze adevărate, ci numai cauze ocazionale.

În *Tratat despre morală*, autorul discută rolul fiecărui tip de cauze, cât și raportul dintre „cauza adevărată” și celelalte cauze secunde sau ocazionale. Astfel, oamenii, care sunt cauze ocazionale și nu pot face prin ei înșiși nici bine nici rău, pot totuși determina pe Dumnezeu „să ne facă bine sau rău prin intermediul corpului de care suntem legați”¹⁷.

Viziunea promovată de Malebranche în problema cauzalității are la bază principiul că „un corp nu poate să acționeze asupra unui spirit, nici un spirit asupra unui corp, fiindcă nu există nici un raport între gândire și întindere.”¹⁸

În ceea ce privește originea, posibilitățile și căile de înfăptuire a cunoașterii omenești, Malebranche dezvoltă așa-numita viziune în Dumnezeu. Deoarece numai Dumnezeu este cauza adevărată, noi nu trebuie să ne ocupăm de celelalte cauze, ci trebuie să gândim „numai la Dumnezeu și să vedem în el toate lucrurile”¹⁹.

În lucrarea *Despre căutarea adevărului*, Malebranche susține teza că eroarea este cauza falsei cunoașteri, a mizeriei oamenilor și a răului existent în lume. Drept urmare, autorul își propune să descopere sursele de eroare și să ofere omului cele mai eficiente posibilități de cunoaștere. Astfel, erorile ar fi cauzate ocazional de numeroasele posibilități pe care le are omul de a percepe, de a voi și a simți, de a gândi și a cunoaște, de a trăi, a imagina etc.

Mijloacele de înlăturare a erorilor, propuse de Malebranche, sunt calea credinței și a rugăciunii, a iubirii de ordine, de adevăr și înțelepciune universală, calea directă a emancipării spiritului nostru în raport cu corpul, a cultivării și dezvoltării continue a legăturilor sufletului cu Dumnezeu.

Malebranche neagă orice valoare cognitivă a simțurilor omului și arată că este necesar ca, în prealabil, oamenii să renunțe la confuzia „între a cunoaște și a simți”. Adevărata cunoaștere nu este posibilă decât prin „ideile pe care le reprezintă” și nicidecum „prin sentimentele pe care le avem despre ele”.

¹⁷ citat în Ioan Ivanciu, *Ocazionalismul și Malebranche*, în vol. colectiv, *Op.cit.*, p. 330

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*, p. 331

Singura cunoaștere perfectă și adevărată este „viziunea în Dumnezeu”, pentru că numai Dumnezeu este perfect și adevărat, el este unica sursă din care provin ideile lucrurilor. Prin intermediul intelectului pur, sufletul omului poate primi de la Dumnezeu ideile pure ale adevărului.

Întrucât ideile vin de la Dumnezeu, intelectul nu are decât un rol de intermediar, fiind pasiv și, deci, incapabil să judece și să cunoască.

BLAISE PASCAL

Metoda: respingerea ordinii temeiurilor

Pascal este și autorul a două tratate de metodologie a științei exacte, *Tratat despre vid* și *Spiritul geometriei*. În prefețele acestor lucrări, Pascal precizează natura și mecanismul metodei științifice, arătând că aceasta are la bază demonstrația și experiența. Studiul vidului este un prilej pentru a combate fizica aristotelică, geometria lui Descartes și metodologia scolastică. În ceea ce privește metodologia cercetării științifice, pe parcursul *Cugetărilor* întâlnim referiri la multe aspecte ale metodelor în științele umane și exacte, în care este amintită la loc de cinste experiența, ca suport al oricărei cercetări științifice. O altă idee care se degajă din aplecarea spre experiență este respingerea apriorismului și autorității în filosofie și în științe, în general.

Pentru Pascal există o distincție între „spiritul geometric” și „spiritul de finețe”. Idealul la care vrea să ajungă Pascal este cel al simbiozei dintre cele două spirite: ca geometrul să fie fin, iar ca spiritul fin să aibă calitățile geometrului. Dar rar se întâmplă ca geometrii să fie fini și cei fini să fie geometri. În *Cugetări*, Pascal scrie că: „Ar fi ridicol ca rațiunea să ceară inimii și inteligenței dovezi despre primele adevăruri, după cum ar fi ridicol ca inteligența să ceară rațiunii cunoașterea tuturor problemelor pe care le demonstrează.”²⁰

Luând în discuție vechiul spirit geometric care credea în posibilitatea unei științe, toată în demonstrații, Pascal constată existența unor principii ce nu pot fi demonstrate. Dincolo de gândirea rațională există o gândire venită din inimă. Aceste „gânduri iraționale”, clare și evidente, dar nedemonstrabile, se deosebesc atât de imaginație și de intuiția sensibilă, cât și de sentimente. „Recunoaștem deci în ele instrumentul cel nou al matematicii moderne și înțelegem că Pascal, deosebind cu insistență între

²⁰ Blaise Pascal, *Cugetări*, în *Scrieri alese*, București, Editura Științifică, 1967, p. 14

rațiunea ce procedează prin demonstrație și „rațiunea care vine din inimă” („le coeur a de raisons que la raison ne connait pas”) deosebește numai gândirea sintetică de gândirea analitică”²¹.

Într-un secol în care a gândi înseamnă a te supune ordinii temeiurilor raționale, filosofia dezvoltându-se ca o geometrie pură, Pascal își scrie cugetările „fără ordine”, considerând că tocmai acest fapt va indica totdeauna obiectul. Respingând ordinea lineară progresivă, Pascal respinge sistemele. Acestea sunt produsele unui intelect mărginit, care ordonează lumea supunând-o unei raționalități reductoare. Ordinea inimii este, pentru Pascal, cea mai adecvată pentru înțelegerea esențială a lucrurilor. Este vorba de a reveni la inima lucrurilor, în însuși centru ființei, demersul cel mai greu dintre toate, deoarece poziția noastră particulară descentrează privirea.

Dacă omul vrea să depășească iluzia aparențelor, el trebuie să așeze centrul figuralității în Dumnezeu, fiindcă orice cunoaștere de sine, deconectată de aceea a lui Dumnezeu, este pentru om cunoașterea propriei sale mizerii și aceasta îl duce la disperare.

Pascal opune „Dumnezeului Bibliei pe Dumnezeu filosofilor și al savanților” și arată că simțurile, rațiunea și credința își au fiecare propriul obiect. Astfel, rațiunea este neputincioasă când trebuie să explice misterele credinței și miracolele care atestă forța lui Dumnezeu. Adevărurile credinței sunt inaccesibile rațiunii critice. Rațiunii, ca facultate de cunoaștere discursivă i se opune „inima” – facultate de cunoaștere intuitivă.

BENEDICT SPINOZA (1632-1677)

Teoria cunoașterii

În partea a doua a *Eticii* și în *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Spinoza susține că există trei tipuri principale de cunoaștere, trei genuri ale cogniției (cognitionis genera), cum le numește el, toate trei însemnând formarea de noțiuni universale.

Există o cunoaștere din „experiența vagă”, în care se formează noțiuni din lucrurile percepute printr-un contact întâmplător și lipsit de disciplina științei. Este o cunoaștere prin procedeul simplei enumerări inductive, o colectare de date individuale. La acest nivel se găsesc doar opinii de mână a

²¹ Alice Voinescu, *Blaise Pascal, în Filosofie. Analize și interpretări*, Editura Antet, Oradea, 1997

doua și ceea ce Spinoza numește „cogniție provenită din experiența schimbătoare” (*cognitia ab vaga experientia*). „Etichetarea experienței senzoriale drept vagă (pasageră, inconstantă) pare să trimită la argumentul conform căruia anumite aserțiuni bazate pe simțuri, care trec drept adevărate la un anumit moment sau dintr-un punct de vedere, pot apărea ca fiind false la un moment ulterior, sau dintr-un punct de vedere diferit.”²² Această modalitate de cunoaștere rămâne la accidenteale lucrurilor. Experiența senzorială nu ne poate da cunoașterea esenței lucrurilor.

Al doilea grad al cogniției este rațiunea („*ratio*”). Ea ne poartă dincolo de sfera temporarului și a contingentului, către cauzele subiacente permanente ale fenomenelor, către ceea ce este necesar și etern în lucruri.

Deasupra rațiunii, Spinoza plasează un al treilea grad de cogniție – cel mai înalt – pe care îl numește „*scientia intuitiva*” (cunoaștere intuitivă). Aceasta este o intuiție intelectuală ce duce la cunoașterea esenței lucrurilor. Deși rațiunea și cunoașterea intuitivă lucrează în moduri diferite, amândouă pot atinge adevărul. „Cunoașterea de al treilea tip, intuiția rațională, este cea mai înaltă formă de înțelegere. În acest caz, nu numai că avem idei care ne pun la dispoziție explicații logice, prin aceea că sunt derivate deductiv din premise, așa cum se întâmplă în al doilea fel de cunoaștere, ci, mai mult, suntem în situația de a înțelege pur și simplu întreaga demonstrație într-un singur act intelectual prin sesizarea regulii în cazul respectiv.”²³

După enumerarea și descrierea celor trei genuri de cunoaștere, principala preocupare a lui Spinoza este problema metodei de a cunoaște. Deși, comparativ cu Descartes, Spinoza consideră că metoda nu trebuie să înceapă cu îndoiala pentru a ajunge la un adevăr cert, metoda preconizată de el se aseamănă destul de mult cu metoda intuitiv-deductivă carteziană. Metoda lui Spinoza pornește de la existența unei idei adevărate, pe care o cercetează pentru a descoperi condițiile adevărului. În acest sens, afirmă că metoda este „cunoașterea reflexivă sau ideea ideii”²⁴.

Această concepție raționalistă asupra metodei presupune adevărul ca dat, iar realul ca pe un sistem ordonat rațional, accesibil gândirii. „Modelul unui asemenea real se află în construcțiile geometrice, al căror adevăr nu-i

²² John Cottingham, *Raționaliștii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 87

²³ John Shand, *Introducere în filosofia occidentală*, Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 115

²⁴ Ioan N. Roșca, *Op.cit.*, p. 169

urmarea unei imagini, ci un act de inteliecție: intuiția intelectuală.”²⁵

Principalele cerințe ale metodei geometrice a lui Spinoza sunt următoarele: „Întâi, să distingă ideea adevărată de toate celelalte percepții și să oprească mintea de la celelalte percepții. În al doilea rând, să dea reguli pentru ca celelalte lucruri necunoscute să fie percepute după o astfel de normă.

În al treilea rând, să stabilească o ordine, ca să nu fim obosiți cu lucruri inutile.

[...] în al patrulea rând că ea va fi cea mai desăvârșită când vom posedea ideea Ființei celei mai desăvârșite.”²⁶

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)

Poziții gnoseologice

Gnoseologia lui Leibniz derivă din ontologia monadei. Dacă monada cuprinde primordial cunoștințe complete despre realul infinit, atunci omul, compozit de monade, deține el însuși, chiar dacă în mod confuz, aceeași integralitate de cunoștințe. Ideile fundamentale prin care noi cugetăm despre lume, adevărurile axiomatic care stau la baza lor, reprezintă tocmai intelectul.

Leibniz a preluat de la Descartes doctrina ideilor înnăscute, care a fost criticată aspru de către John Locke.

În *Meditația a III-a*, Descartes împărțește ideile în *innăscute*, *incidentale* și *născocite*. Prima clasă include ideile pe care le avem despre noi ca ființe gânditoare, ideea de Dumnezeu și conceptele matematice de bază. Descartes credea că intelectul, neperturbat de simțuri, este capabil să recunoască adevărurile, ideile înnăscute.

Apărător al ineismului, Leibniz dezvoltă și apără această doctrină acordând experienței rolul care i se cuvine. Potrivit lui, ideile și adevărurile înnăscute se află în noi sub forma înclinațiilor, dispozițiilor, tendințelor și virtualităților. Mintea are aptitudinea de a percepe anumite adevăruri; ea este programată să recunoască certitudinea anumitor adevăruri ale logicii și matematicii.

²⁵ Al. Boboc, *Benedict Spinoza*, în colectiv, *Op.cit.*, p. 385

²⁶ Baruch Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 52

Punctul central al gnoseologiei leibniziene îl reprezintă distincția dintre adevărurile de fapt și adevărurile de rațiune. Adevărurile de fapt sunt obținute prin experiență, fiind contingente, iar adevărurile de rațiune, numite și adevăruri identice, sunt necesare și eterne.

Adevărurile de fapt pot fi sau nu adevărate, nu implică, atunci când sunt negate, o contradicție, opusul lor fiind posibil. Adevărurile necesare (adevăruri ale rațiunii) sunt adevărate în mod necondiționat în orice lume posibilă. Negarea acestor adevăruri implică o contradicție, adică o afirmare a lui p și non-p.

Dacă adevărurile de fapt depind de voința divină, ele putând fi false dacă Dumnezeu ar alege altfel, adevărurile de rațiune sunt independente de voința divină. Ele „conțin rațiunea determinantă și principiul regulativ al existențelor înseși, într-un cuvânt, legile universului, spune Leibniz. În cazul în care nu ar exista nici un spirit, adevărurile necesare ar exista în intelectul divin, care este regiunea adevărilor eterne, Leibniz urmând din acest punct de vedere concepția lui Augustin.”²⁷

Adevărurile de fapt decurg din principiul rațiunii suficiente, însă numai Dumnezeu este rațiunea ultimă și suficientă pentru acestea. Leibniz afirmă că monada conține în ea tot ce va exista vreodată. Expresia logică a acestei teze este că o propoziție adevărată este o propoziție în care predicatul este conținut în conceptul subiectului. („principiul Inesse”)

JOHN LOCKE (1632-1704)

Teoria cunoașterii

Principala preocupare filosofică a lui Locke se referea la natura, posibilitățile și limitele cunoașterii omenești.

Acceptând faptul că prin cunoaștere adevărată se înțeleg adevărurile sigure și universale, Locke susține că există multe domenii de cercetare în care nu putem ajunge la certitudinea absolută. Acest lucru nu trebuie să ducă la scepticism, susține Locke, deoarece în aceste domenii suntem capabili de convingeri probabile, care sunt cu totul altceva decât ignoranța totală.

a) Critica ineismului

Adept al empirismului, Locke susține că toate ideile își au originea în experiență. Ca atare, în Cartea I a *Eseului asupra intelectului uman*, respinge

teoria ideilor înnăscute (ineismul), independente de experiență. Locke neagă ideea existenței principiilor și cunoștințelor înnăscute în spiritul uman, precum și cunoașterea înnăscută a adevărurilor. El nu este de acord cu cei care susțineau existența unor principii logice fundamentale înnăscute (ex „Ceea ce este”) universal acceptate ca adevăruri sau reguli morale presupuse ca înnăscute.

Locke nu se limitează la negarea ideilor înnăscute, ci aduce argumente diverse împotriva acestora, cum ar fi demonstrația logică, observația psihologică sau informațiile etnografice.

Dacă ar exista idei înnăscute, atunci acestea ar trebui să fie prezente, în același mod, dar și distinct, la toți oamenii. Ori aceste idei nu există la copii, la idioți, la primitivi, la incuți și analfabeți, nu aparțin tuturor persoanelor, categoriilor sociale sau epocilor istorice.

Locke nu admite existența ideilor înnăscute, dar nu neagă existența „unor capacități înnăscute – puterea de percepție, de a crede, de a recunoaște adevărul și falsul, de a judeca, de a consimți la principii – dar nici una dintre aceste capacități nu este o condiție suficientă pentru a poseda idei, principii sau cunoașteri ale unor adevăruri înnăscute”²⁸.

Analizând principiile logice, Locke caută să demonstreze că acestea nu sunt înnăscute ci au origini empirice. Spre exemplu, principiul logic al contradicției nu este înnăscut – susține Locke, pentru că el presupune principiul identității, care nu este înnăscut. „Mai înainte de «identitate» și de «imposibilitate» (ca și de principiul logic al contradicției), copilul are ideea de «alb sau negru», de «dulce sau amar» (el știe că sânul frecat cu pelin nu are același gust ca înainte), după cum, anterior oricărui principiu, el știe să-și deosebească mama de un străin sau doica de pisică. Apoi, ideea nu prezintă nici univocitate, accepția dată identității omului presupunând fie identitatea sufletului (ca la pitagoricieni), fie cum presupune Locke însuși, unitatea sufletului cu trupul”²⁹.

Analiza principiilor matematice demonstrează că nici acestea nu sunt înnăscute, fiindcă pot fi descompuse în alte idei mai simple. De exemplu, propoziția „ $3+4=7$ ” presupune cunoașterea, în prealabil, a numerelor naturale 3 și 4, dar și ideea de egalitate.

²⁷ A. Niță, *Op.cit.*, p. 57

²⁸ John Shand, *Op.cit.*, p. 138

²⁹ Ioan N. Roșca, *Op.cit.*, p. 67

Aplicând analiza și la principiile morale, Locke nu găsește motive care să susțină ideea că ele sunt înnăscute. Convingerile noastre morale ne-au fost transmise prin educație și prin puterea ambianței sociale. Pentru ca ele să fie înnăscute, ar trebui să fie înnăscute și ideile de Dumnezeu, de pedeapsă și de obligativitate. Critica ineismului are drept consecință conceperea omului ca un produs al istoriei. Omul nu este nimic a priori (înaintea oricărei experiențe); spiritul său este ca o „tabula rasa” pe care se imprimă cunoștințele dobândite prin experiență.

b) Originea și structura ideilor

După ce a combătut ineismul, Locke susține că toate ideile își au originea în experiență. *Experiența* este alcătuită din senzații care rezultă din obiecte externe, materiale iar *reflecția* este derivată din conștiința activității minții noastre. „Toate ideile vin pe calea senzației sau a reflecției. Să presupunem deci că mintea este oarecum ca și o coală albă pe care nu stă scris nimic; că e lipsită de orice idee; cum ajunge ea să fie înzestrată? De unde dobândește ea această nemăsurată mulțime de idei pe care imaginația fără odihnă și fără margini a omului i-o înfățișează într-o diversitate aproape nesfârșită? De unde au toate elementele rațiunii și ale cunoașterii? La aceasta eu răspund într-un cuvânt: din experiență. Pe aceasta se sprijină toată cunoașterea noastră și din aceasta provine în cele din urmă ea însăși. Observația noastră îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minții noastre, pe care le percepem și asupra cărora reflectăm, este ceea ce procură intelectului toate elementele gândirii. Acestea două sunt izvoarele cunoașterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în chip natural”.³⁰

Referitor la ceea ce înțelege Locke prin *idee* există păreri diferite. Definiția pe care o dă el ideii, ca fiind „orice obiect al înțelegerii atunci când un om gândește” este interpretabilă. Unii exegeți consideră că ideea pentru Locke, este un fel de imagine mentală - obiect al minții. Consecința acestei interpretări a ideii din gnoseologia lui Locke duce la scepticism în ceea ce privește cunoașterea perceptivă a lumii exterioare. Nu putem ști cu certitudine dacă ideile noastre reprezintă fidel lumea exterioară, dacă ele corespund obiectelor la care se referă.

³⁰ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, p. 81

Alți interpreți consideră că prin idee, Locke înțelege un act mental sau perceptiv, și nu un lucru.

Locke împarte ideile în două mari grupe: idei *simple* și idei *complexe*. Primele se deosebesc după sursa din care provin. Astfel există idei care provin dintr-un singur simț, cum ar fi, de exemplu, ideea de soliditate pe care o avem datorită simțului tactil. Altele provin din mai multe simțuri, cum ar fi, de exemplu, ideea de spațiu care rezultă din senzații vizuale unite cu senzații tactile.

Ideile complexe se obțin fie prin însumarea ideilor simple, fie prin comparare, fie prin abstracție. Însumarea presupune unirea mai multor idei simple într-una singură, complexă. Ideile complexe apărute în acest fel, sunt *modurile* și *substanțele*. Modurile sunt „combinări de idei simple despre însușiri și acțiuni ale lucrurilor, care nu includ presupunerea că respectivele calități și puteri subzistă prin ele însele, că au un substrat”.³¹

Modurile se divid și ele în simple și complexe (sau mixte). Cele simple sunt determinări sau transformări ale unei singure idei simple, iar cele complexe sunt combinări active ale ideilor simple

În ceea ce privește substanțele, acestea sunt rezultatul „combinării de idei simple, privite ca reprezentând anumite lucruri distincte ce există prin ele însele”.³²

Ideile complexe formate prin comparație sunt relațiile, cum ar fi, de exemplu, relațiile cauzale sau cele temporale. Rezultatul abstractizării ideilor duce la apariția noțiunilor generale, care sunt produse ale minții, pe care le fixează cuvintele .

Ideile complexe se descompun în idei simple, ireductibile și neanalizabile obținute prin experiența directă.

Referitor la problema adevărului, în gnoseologia conturată de Locke, acesta este definit într-o manieră nominalistă, ca separare sau unire a semnelor mentale sau verbale, ca un acord al ideilor „Mie îmi pare că adevărul în strictul înțeles a cuvântului nu înseamnă altceva decât unirea sau despărțirea semnelor, după cum lucrurile semnificate de ele se acordă sau nu se acordă unul cu altul”.³³

³¹ Ioan N. Roșca, *Op.cit.*, p. 62

³² John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, p. 143

³³ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, p. 183

Locke distinge între un adevăr verbal, nominal și unul real. Adevărul nominal se referă la raportul dintre cuvinte și idei, indiferent de conformitatea ideilor cu ceva din afară, iar cel real presupune în mod necesar raportarea ideilor la lumea reală.

Dar această cunoaștere este cea mai îngustă pentru că inducția, care pornește de la date empirice, nu ne poate da adevăruri necesare și universale. Cunoașterea sensibilă este deci probabilă.

GEORGE BERKELEY (1685-1753)

În conturarea propriei sale concepții filosofice, George Berkeley pornește de la ideile fenomenaliste ale lui Locke și de la ideile lui Malebranch despre Dumnezeu. Din filosofia lui Locke, Berkeley supune analizei principiul că nu putem cunoaște obiectele exterioare nemijlocit, ci doar prin intermediul ideilor; distincția dintre calitățile primare și calitățile secundare; noțiunea de substanță ca o însumare de calități percepute împreună. Din ocazionalismul lui Malebranche preia ideea că obiectele reale nu sunt decât cauza ocazională a senzațiilor și ideilor pe care, de fapt, Dumnezeu le produce în noi.

Berkeley împărtășește concepția lui Locke care susține că ideile din minte sunt obiecte ale percepției, însă concluziile la care ajunge el sunt mult diferite de cele ale lui Locke. Dacă obiectele simțurilor sunt idei, și acest lucru este o certitudine, noi – susține Berkeley – nu avem nici un motiv ca să ne îndoim de existența obiectelor simțurilor sau a lucrurilor sensibile. Berkeley critică și distincția făcută de Locke între calitățile primare și secundare. Acesta susținea ideea că materia are doar calități primare precum întinderea, forma, soliditatea, etc., fiind lipsită de orice calități secundare. Locke afirmase că aceste calități secundare (culoare, sunet, căldură) sălășluiesc în noi și că variază în funcție de starea sau împrejurările în care ne aflăm noi, receptorii. Berkeley argumentează că și calitățile primare se modifică în funcție de observator, că și ele sunt doar idei ale spiritului. Pentru Berkeley, „toate calitățile, cele primare ca și cele secundare, sunt relative la subiect, a cărui percepție este în mod spontan ideatie: ideea este lucrul perceput în spirit. Separată de imaginea interioară, întotdeauna particulară, deoarece numai singularul există, ideea nu mai este decât un cuvânt, numele care instituie o generalitate abstractă. Nominalismul este aici

radical. Nu sensibilul este cel care e iluzoriu; ignorarea mecanismului clasificatoriu al limbajului este ceea ce ne induce în eroare.”³⁴

În concepția lui Locke, ideile devin generale și prin abstractizare. Berkeley crede că această opinie „este imposibilă” pentru că procesul de abstractizare presupune desprinderea unor calități care nu pot fi separate și combinarea unora care sunt incomparabile. În esență, replica lui Berkeley va fi următoarea: nu există idei abstracte pentru că astfel de idei sunt imposibile și nu pot fi concepute. El demască astfel tendința de a asimila conceptele abstracte cu entitățile reale. „Motivul pentru care Berkeley denunță tentația naturală de a lua cuvintele drept lucru este promovarea unei științe ca limbaj bine alcătuit; de aceea, el se străduiește să dizolve expresiile prost construite sau lipsite de sens, de care «savantii» se slujesc cu naivitate.”³⁵

Criticând descrierea lockeeană a ideilor abstracte, Berkeley dorește să transforme aparatul conceptual care, căutând să precizeze natura lucrurilor, crease neconcordanțe logice și neîncredere în capacitatea de cunoaștere a omului. El nu admite părerea că termenul general, cuvântul, este semnul ideii abstracte. Obârșia tuturor confuziilor legate de ideile abstracte se află în limba însăși. Deoarece noi avem denumiri generale, avem și impresia că este necesar să existe și corespondentul lor – ideile generale. Dar prin cuvinte nu se comunică numai idei, ci și emoții și sentimente.

Utilizarea greșită a cuvintelor, consideră Berkeley, influențează negativ gândirea, fapt ce-l determină să recomande cunoașterea semnificației corecte a acestora.

Convingerea că putem forma idei generale, abstracte – susține Berkeley – este o prejudecată dăunătoare și producătoare de dificultăți și erori în toate domeniile cunoașterii omenești și, îndeosebi, în logică și în metafizică.

DAVID HUME (1711-1776) **Un empirism critic**

Subtitlul *Tratatului asupra naturii umane* – „Încercare de a introduce metoda empirică în domeniul spiritual” – este concludent pentru ceea ce

³⁴ Fr. Farago, „Berkeley”, în J. Russ coord., *Istoria filosofiei*, vol. III, Triumful Rațiunii, ed. cit., p. 55

³⁵ *Ibidem*, p. 56

dorește Hume să întreprindă: examinarea critică, de pe poziții empiriste, a condițiilor și limitelor cunoașterii. În opinia sa, toate științele, și nu numai științele spiritului, au o anumită relație cu natura umană. De aceea, Hume crede că studiind natura umană, va putea descoperi fundamentul oricărei științe ce ține de om. Cunoscând capacitatea și puterea intelectului uman, natura și valoarea ideilor pe care le avem și de care ne folosim, putem aprecia valoarea științelor și progresele pe care sunt capabile să le facă. Nici o știință nu poate face abstracție de natura omului, iar această știință despre om, fundamentul celorlalte științe, trebuie edificată prin metoda experienței și observației. Hume dorea să aplice la studiul naturii umane o metodă ce avusese succes în domeniul științelor naturii. Proiectul unei asemenea științe era însă o reacție a lui Hume față de impasul în care ajunsese metafizica. Cauzele acestui impas trebuiau căutate, credea el, în ambiguitatea termenilor și obscuritatea ideilor. De aceea Hume își propune să elimine acei termeni fără semnificație sau cu o altă semnificație decât cea reală și să clarifice ideile obscure. „Filosofia sa se constituie, astfel, ca analiză semantică a conceptelor filosofice. El socotea că psihologia impresiilor și ideilor este în măsură să-i furnizeze instrumentul acestei analize. Într-adevăr, pe baza acestei psihologii, Hume formulează un criteriu empiric al semnificației pe care îl aplică apoi la analiza unor termeni, considerați ambigui, ca cei de cauzalitate, substanță, identitate personală sau eu, etc.”³⁶

Din știința despre om sunt alungate (metoda experimentală o cere) speculațiile despre natura sufletului și orice dat *a priori*, ca ipoteze neverificabile.

Problema centrală a filosofiei lui Hume se referă la valoarea de cunoaștere a ideilor noastre. El crede însă că nu se poate pronunța în cunoștință de cauză asupra acestei probleme dacă nu cercetează, mai întâi, originea ideilor noastre.

În spiritul senzualismului lui Locke, Hume considera că ideile provin din experiență, că ceea ce cunoaștem imediat sunt numai conținuturile minții noastre: percepțiile. În funcție de sursele din care provin, percepțiile din minte se împart în *impresii* și *idei*, iar ideile în *simple* și *complexe*. *Impresiile* sunt cunoștințe obținute prin simțuri, sunt percepții pline de viață, iar *ideile* sunt cunoștințele dobândite prin intelect și sunt mai puțin vii.

³⁶ Cornel Damian, „David Hume”, în colectiv, *Istoria filosofiei moderne*, Ed. cit., p. 472

Dacă impresiile sunt „prima apariție în spirit a unui conținut mental”, ideile sunt doar „copii secundare și mai salbe ale impresiilor”.³⁷ Atât ideile cât și impresiile pot fi simple ori complexe. Toate ideile simple decurg din impresii simple. Fiind copii ale impresiilor, ideile nu pot fi independente de acestea, concluzia fiind că nu există idei a priori. Ideile *complexe* nu sunt combinații de idei simple și Hume urmărește să identifice impresiile corecte din care ne derivăm ideile. Acestea au două surse posibile: impresiile de senzație și impresiile de reflexie. Cele de senzație sunt experiențe ale simțurilor, iar cele de reflexie sunt manifestări ale vieții noastre interioare, precum pasiunile, dorințele, emoțiile. Baza deosebirii dintre impresii și idei o constituie distincția dintre memorie și imaginație. În memorie ordinea și combinația ideilor coincid cu cele ale impresiilor. În imaginație, acestea pot fi diferite. Ordinea percepțiilor din mintea noastră este explicată de Hume datorită „principiului asocierii ideilor”. Această asociere se poate face după următoarele trei legi: a asemănării (similitudinea calitativă), a contiguității (proximitatea în spațiu și/sau timp) și a cauzalității (cauză-efect). Conform acestor legi de asociere, spiritul poate trece cu ușurință de la o idee la alta.

Hume se dovedește a fi un empirist consecvent atât prin concepția sa asupra ideilor cât și prin afirmația că toate ideile noastre provin din experiență și trebuie să se întemeieze pe aceasta.

Respingerea substanței spirituale

Hume declară nelegitim conceptul de substanță (și-l atacă pe Berkeley pentru acceptarea substanței spirituale), pentru că nu există percepții care să-i corespundă. Ca și Berkeley, Hume atacă credința în existența unei substanțe materiale și a unei lumi fizice aflată în afara noastră și diferită de senzațiile noastre. Spre deosebire de Berkeley, Hume declară și substanța spirituală nelegitimă, deoarece nu avem despre această idee o impresie corespunzătoare. În timp ce Berkeley a înlăturat conceptul de substanță din fizică, Hume a eliminat acest concept din psihologie și gnoseologie. El arată că nu există nici o senzație cu privire la vreo substanță psihică și, în consecință, nici o idee despre aceasta. Dacă am avea o impresie din care să derive ideea de eu, aceasta ar trebui să dureze neînterupt, or impresiile se succed una după altele și nu există toate, niciodată în același timp. Pot exista, conchide el ironic, filosofi capabili să-și perceapă sinele. Dar, dacă îi lăsăm

³⁷ John Shand, *Op. cit.*, p. 165

pe aceștia deoparte, putem afirma că eul nu este decât o colecție de diferite percepții, care urmează una după alta cu o mare rapiditate, fiind într-o permanentă mișcare. Aceasta nu înseamnă că nu există sinele. În spiritul scepticismului său, Hume arată că din cele spuse de el nu urmează decât faptul că noi nu putem ști dacă există sau nu există eul; acesta nu poate constitui un obiect al cunoașterii decât dacă este luat în sensul de colecție de percepții.

Descompunând eul în percepții, Hume operează dizolvarea lui. În cursul reflecției pe care o face asupra propriei persoane, Hume nu reușește să găsească nici o percepție internă care să corespundă eului. Fără percepțiile exogene care îl afectează, eul nu este nimic.

Hume atacă accepția metafizică a ideii de *eu*. El nu este de acord cu acei filosofi care susțin că suntem intim conștienți de eul nostru. Dacă admitem că există o idee de *eu*, atunci impresia din care ea derivă trebuie să fie ceva simplu și individual. Dacă vom încerca să surprindem propriul nostru eu, nu vom descoperi altceva decât diferite percepții care se succed cu rapiditate: de căldură sau de frig, lumină sau obscuritate, iubire sau ură, durere sau plăcere, mâhnirea și bucuria. Așadar, dacă ar exista o impresie de eu, ea ar fi o percepție particulară. Dar nu poate fi așa de vreme ce eul este conceput ca fiind acel ceva la care diferitele noastre percepții se raportează. Și, în sfârșit, întrucât modul de existență al eului este identitatea, dacă ar exista o impresie care dă naștere ideii de eu, ea ar trebui să se mențină invariabilă și constantă toată viața noastră. Eul, însă, ni se dezvăluie ca o perpetuă succesiune de percepții.

Atât ideea de identitate cât și ideea de substanță sunt, după părerea lui Hume, o creație a imaginației noastre.

Cunoaștere a priori și cunoaștere empirică

Hume împarte obiectele înțelegerii și cercetării umane în două clase: relații între idei și situații de fapt existente în mod real. Această distincție este cunoscută și sub denumirea de „Furca lui Hume”. În prima categorie Hume include geometria, algebra, aritmetica, adică orice afirmație care este sigură fie în mod intuitiv, fie demonstrabil. Chestiunile de fapt nu mai sunt intuitive sau demonstrative deoarece contrariul unui fapt este oricând posibil.

Propozițiile de primul tip (relații între idei) se referă la relații abstracte între idei și pot fi cunoscute ca adevărate a priori. Ele formează o clasă de

propoziții necesare, pentru că negarea lor ar implica o contradicție. Aici intră, spre exemplu, propozițiile ce aparțin domeniului logicii și matematicii.

Propozițiile ce aparțin celei de-a doua clase, referindu-se la situațiile de fapt și la adevărata existență a lucrurilor, pot fi cunoscute ca adevărate numai a posteriori.

Deosebind între propozițiile care se referă la relațiile dintre idei (adevăruri relaționale) și cele care se referă la fapte (adevăruri de fapt), Hume deosebește între cunoașterea a priori și cunoașterea empirică. Însă, pentru Hume, cunoașterea empirică nu este propriu-zis cunoaștere, căci certitudinea nu poate fi decât de natură intuitivă sau demonstrativă. Hume pune problema naturii propozițiilor empirice și problema întemeierii cunoașterii empirice.

Propunându-și să clarifice natura propozițiilor empirice, Hume distinge în cadrul cunoașterii empirice, între o cunoaștere perceptivă și una inferențială. Dacă în cazul cunoașterii perceptive empirice lucrurile sunt destul de clare, în ceea ce privește cunoașterea empirică inferențială, Hume constată că diferența nu este nici de natură intuitivă, nici de natură demonstrativă. Această constatare pornește de la premisele că inferența este cauzală, iar cauzalitatea nu este o relație care depinde de idei. Relația cauzală nu poate fi deci cunoscută pe o cale pur rațională, independent de experiență. Ea face parte din categoria relațiilor care nu depind de idei și nu este produsul rațiunii ci al imaginației.

Bibliografie

1. Cottingham John, *Raționaliștii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Editura Humanitas, București, 1998
2. Descartes René, *Discurs asupra metodei de a conduce bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, traducere de Cr. Totoescu, Editura Științifică, București, 1957
3. Descartes René, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*. Traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, Editura Academiei, București, 1990
4. Descartes René, *Meditații despre filosofia primă* în volumul *Două tratate filosofice*

5. Descartes René, *Reguli de îndreptare a minții*, în volumul *Două tratate filosofice*, traducere și comentariu Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 1992
6. Dumitrescu Marius, *Descartes sau certitudinile îndoielii*, Editura H92, Iași, 1996
7. Farago Fr., „Berkeley”, în J. Russ coord., *Istoria filosofiei*, vol. III, Triumful Rațiunii
8. Gulian C.I., *Introducere în istoria filosofiei moderne*, Editura Enciclopedica Romana, Bucuresti, 1974
9. Hobbes Thomas, *Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat ecleziastic și civil*, fragmente în vol. Bacon, Morus, Hobbes, Locke, colecția *Texte filosofice*, Editura de Stat, București, 1952
10. Locke John, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961
11. Pascal Blaise, *Cugetări*, în *Scrieri alese*, București, Editura Științifică, 1967
12. Shand John, *Introducere în filosofia occidentală*, Univers Enciclopedic, București, 1998
13. Spinoza Baruch, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura de Vest, Timișoara, 1992
14. Voinescu Alice, *Blaise Pascal*, în *Filosofie. Analize și interpretări*, Editura Antet, Oradea

Contribuția lui J. L. Austin la teoria actelor de discurs

Cătălina-Daniela RĂDUCU *

Our paper analyzes the speech act theory elaborated by J.L. Austin, placing it within its philosophic context and focusing on the distinction between 'constatative' and 'performative', between locutionary, illocutionary and perlocutionary acts, and especially on the notion of speech act. Our study underlines the fact that Austin aimed to analyze the nature of language, the nature of the speech act, and discover everything that could be achieved by means of words; all this in view of a possibility to apply, some day, his results to the existing philosophical issues. And if language makes us learn something about a reality that is different from it, this reality is nothing else but ourselves, as persons using the language.

Alături de Ryle și Strawson, Austin este unul dintre cei mai influenți reprezentanți ai școlii de la Oxford. Ca și ei, este un filosof al limbajului comun. Și asemeni majorității colegilor săi englezi, a dat cercetărilor sale turnura originală pe care o au. Motivul acestei reorientări era profunda insatisfacție față de elaborările filosofice ale trecutului și ale colegilor săi de pe continent. El avea sentimentul că erau elaborate sisteme și că se încerca rezolvarea unor probleme, fără ca măcar să se știe despre ce era vorba de fapt. El reproșa filosofilor, în general, că nu au examinat multitudinea de aspecte privitoare la o problemă, înainte de a-i căuta acesteia soluția. Austin a reproșat de altfel propriilor săi colegi, chiar lui Ayer, această simplificare exagerată a faptelor de interpretat.¹ Îi plăcea să repete că această atitudine este o deformare profesională a filosofilor și că ea este într-atât de răspândită încât ne-am putea întreba dacă nu constituie chiar profesia lor. Într-un cuvânt, Austin era extrem de agasat de faptul că filosofii se lansau prea repede în eșafodajul teoriilor. Din punctul său de vedere, filosofia era supusă unui număr considerabil de iluzii și prejudecăți. Nu numai că aceste prejudecăți dăunează descoperirii de soluții adecvate, dar de cele mai multe

* Cadru didactic asociat la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

¹ Gilles Lane, *Introduction a J.L. Austin, Quand dire, c'est faire*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 9

ori ele falsifică însăși poziția problemelor. El a consacrat o conferință întreagă² pentru a arăta că dacă soluțiile propuse unui anumit număr de probleme nu ne pot satisface, înseamnă că înseși întrebările provin dintr-o cunoaștere limitată a faptelor problematice. El considera că un mare număr de întrebări și-ar pierde caracterul paradoxal dacă mai întâi s-ar căuta o mai mare familiaritate cu situațiile care apar, sau ar putea apărea. Prejudecata fundamentală vine din aceea că se consideră înțeles sensul unei întrebări, în timp ce ea nu traduce de fapt decât o parte restrânsă sau simplificată a problemei. Se pare că nimeni nu-l făcea pe Austin mai fericit decât faptul de a simți alunecând sub picioarele sale terenul ferm al prejudecăților. Era deci în căutarea unei mai mari clarități în descrierea și definirea faptelor problematice, asupra cărora filosofia s-ar putea apleca pe mai departe fără să se teamă că a luat-o pe un drum greșit.

Pe scurt, Austin reproșa filosofiei că se încurca în prejudecăți datorate faptului că nu s-au cercetat toate aspectele faptelor problematice și că avea tendința de a prezenta soluții și teorii care simplificau scandalos realul, fără a contribui însă, într-o manieră semnificativă, la a-l face inteligibil. El considera că modalitatea cea mai potrivită de a aborda realul era aceea de a se lăsa ghidat de limbajul comun; era convins că realul nu se lasă cunoscut în mod direct, ci prin intermediul limbajului.

Pentru Austin limbajul comun nu era atât de banal pe cât am fi tentați să credem. Tocmai pentru că sunt comune și curente, expresiile limbajului comun sunt valoroase: ele încarnează toate distincțiile pe care oamenii au considerat că trebuie să le facă, de-a lungul secolelor, distincții susceptibile de a depăși prin număr, delicatețe și valoare tot ceea ce noi am putea concepe. Limbajul constituie obiectul imediat al cercetărilor lui Austin, și probabil, aproape singurul obiect. Asemeni lui Wittgenstein, el a exersat o influență profundă asupra studenților săi, prin personalitatea sa și prin originalitatea demersului său. De regulă, el începea prin a alege un domeniu de investigație, și se dedica studiului vocabularului acestui domeniu de discurs. De aceea prefera să lucreze în cadrul seminariilor, deoarece testul care proba ceea ce putea sau nu putea fi spus era dat de aprobarea sau dezaprobarea auditoriului. Pentru Austin această metodă era una empirică și totodată științifică. Adică ea favoriza descoperirea de situații noi, inedite, care ajutau la evitarea capcanelor limbajului comun. Observarea distincțiilor

² Conform Gilles Lane, *op.cit.*, p. 10

limbajului, a detaliului circumstanțelor erau dublate de neîncrederea permanentă față de limbajul comun și în diversele situații în care acesta intră în joc. El n-a reușit încă să se elibereze total de prejudecăți seculare, și uneori vehiculează eroarea, superstiția sau pura fantezie. De aceea analiza limbajului ajută la recuperarea a numeroase aspecte ale realului pe care filosofia le-a neglijat, și previne multe erori, făcând filosofi mai conștienți de complexitatea realului. Texte precum *A plea for excuses*, *Ifs and cans*, *Pretending* constituie mărturii pasionante ale activității analitice ale lui Austin, cu deosebire în ceea ce privește minuțiozitatea investigațiilor sale asupra subtilităților și resurselor limbajului.

În cazul lucrării *How to do things with words*, se poate spune că textul acesteia diferă notabil de alte scrieri, cursuri sau conferințe ale lui Austin. Aici limbajul este studiat în primul rând pentru el însuși, și nu pentru că ar manifesta anumite aspecte ale unei realități sau anumite date obscure ale unei probleme clasice. Aici Austin introduce noțiuni și distincții care, deși au fost perfectate și nuanțate de continuatorul demersului său, John R. Searle, au devenit clasice. Acestea sunt, cu deosebire, distincția între constatativ și performativ, distincția între acte locuționare, ilocuționare și perlocuționare, și mai ales noțiunea de act de discurs. Austin a dorit să cerceteze în această lucrare natura limbajului, a actului de discurs (the speech act) și să descopere tot ceea ce se putea realiza prin intermediul cuvântului; și aceasta, cu scopul de a putea aplica rezultatele sale într-o bună zi, problemelor filosofice. Iar dacă limbajul ne face să aflăm ceva despre o realitate diferită de el însuși, această realitate nu poate fi alta decât noi înșine, în calitate de persoane care utilizează limbajul.

Austin s-a convins de faptul că filosofii și logicienii, dintotdeauna s-au interesat aproape exclusiv de aserțiuni (statements), despre care se poate spune că sunt adevărate sau false. El considera că aceste criterii aletice adoptate reduceau prea mult numărul afirmațiilor pertinente și trimiteau prea ușor în categoria non-sensului sau al pseudo-afirmațiilor enunțări (utterances) care, deși nu erau destinate a fi adevărate sau false, pot fără îndoială să facă obiectul cercetărilor filosofice, iar rezultatele acestora să contribuie la împrăștierea anumitor dificultăți tradiționale. După părerea lui, cercetătorii nu examinaseră destul de atent tot ce se petrece când se produce o enunțare. Analizele lui Austin fac să reiasă următoarele: în momentul în care se dorește distingerea cu atenție a afirmațiilor autentice de alte enunțări care nu sunt non-sensuri, dar „fac” ceva, fără să fie adevărate sau false

(promisiunile, ordinele, avertismentele, etc.) ne lovim de dificultatea de a nu putea formula criterii care să permită reducerea tuturor enunțurilor la două clase distincte. Austin considera că filosofia s-a înșelat acordând o situație privilegiată aserțiunilor. Într-un cuvânt, el operează „demitologizarea” noțiunii tradiționale de aserțiune (statement).

Comparând enunțarea constatativă (adică aserțiunea clasică, concepută în general ca o descriere adevărată sau falsă a faptelor) cu enunțarea performativă (adică cea care ne permite să facem ceva prin cuvântul însuși), Austin a ajuns să considere că orice enunțare destinată să comunice ceva este, înainte de orice, un act de discurs produs în situația totală în care se găsesc interlocutorii. Dacă este adevărat că enunțările sunt acte, atunci ele vizează, ca atare, îndeplinirea unui scop. Prin aceasta Austin aduce în atenție dimensiunea practică a limbajului, operând astfel distincția între enunțuri constatative și enunțuri performative, pentru a da seamă de diferența între enunțurile care descriu fapte și enunțurile care produc efecte. Enunțurile performative nu sunt aserțiuni adevărate sau false, nici non-sensuri, ci enunțuri vizând a face ceva (de exemplu: a paria, a se căsători, a boteza un vapor, etc.). Trebuie remarcat, în același timp, că ceea ce se vizează „a se face” utilizând enunțul performativ, cere deseori concursul a altceva decât cuvintele însele: contextul enunțării, sau circumstanțele, de exemplu, joacă un rol deosebit de important. Când una sau alta dintre circumstanțe este absentă, sau nu se prezintă de o manieră adecvată, enunțul performativ nu devine fals prin aceasta. Se poate spune mai degrabă că actul vizat nu s-a produs, sau că a fost efectuat, însă necorespunzător, sau că nu a apărut în plenitudinea sa, etc. Când un astfel de enunț nu reușește să facă ceea ce trebuia să facă, nu spunem că este fals, ci că este nereușit³. De aceea Austin va numi doctrina „lucrurilor care se pot prezenta și funcționa de o manieră inadecvată, doctrina eșecurilor (infelicities)”⁴. Austin prezintă cele dintre mai importante dintre aceste „eșecuri” într-un tablou schematic, clasându-le după diverse maniere în care pot afecta buna funcționare a enunțurilor performative, în general. În urma analizelor efectuate în primele patru conferințe, un rezultat important se desprinde: adevărul sau falsitatea aserțiunilor clasice, ale enunțurilor constatative, deci, depind ele însele de

³ J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 48

⁴ *Ibidem*, p. 48

numeroase circumstanțe, și deseori acestea sunt foarte asemănătoare cu cele care afectează enunțurile performative.

Se pune însă problema determinării unui criteriu ce ar permite această distincție tranșantă între enunțurile constataive și cele performative. În urma numeroaselor exemple aduse în discuție, Austin se vede nevoit să recunoască faptul că noțiunea de enunț performativ este destul de dificil de detectat la nivelul limbajului. El încearcă să depășească această dificultate introducând distincția între enunțuri performative explicite și enunțuri performative implicite, încercând să justifice forma paradigmatică a enunțurilor performative explicite: enunțuri ce conțin „un verb la persoana I singular, la indicativ prezent, diateza activă”⁵, prin aceea că „un fapt, în momentul însuși al enunțării, este efectuat de persoana care produce enunțarea”.⁶

Însă în cadrul aceleiași conferințe, Austin recunoaște faptul că distincția fermă între constataiv și performativ este destul de dificil de susținut. Nici criteriul de bază formulat anterior nu este de mare ajutor, deoarece se pot aduce numeroase exemple de enunțuri constataive care respectă acest criteriu, nici modul și timpul gramatical nu pot servi drept criterii absolute, din aceleași motive. Austin este obligat să admită că nu există teste infailibile care să permită să se distingă toate enunțurile performative de cele constataive. Se impune deci un nou punct de pornire. Acesta va fi găsit în analiza mai atentă a „producerii unei enunțări”⁷. Aceasta poate da naștere la trei tipuri de acte, subliniază Austin: producerea anumitor sunete (*act fonic*), producerea anumitor cuvinte după o anumită construcție gramaticală (*act fatic*), și producerea unor anumite cuvinte dotate cu semnificație – „cu sens și referință”⁸ – determinată (*act retic*)⁹.

Austin numește actul de a spune ceva act locuționar. Pornind de la acesta, va găsi prilejul pentru avansarea unei noi distincții, devenită clasică¹⁰: aceea dintre *acte locuționare*, *acte ilocuționare* și *acte perlocuționare*. Actul locuționar constă în *producerea de sunete* aparținând unui vocabular și unei gramatici, și cărora le sunt atașate un sens și o referință, adică o semnificație, în sensul clasic al termenului; actul ilocuționar se produce *spunând* ceva, și constă în a face manifestă modalitatea în care trebuie înțelese cuvintele în

⁵ *Ibidem*, p. 85

⁶ *Ibidem*, p. 84

⁷ *Ibidem*, p. 108

⁸ *Ibidem*, p. 109

⁹ *Ibidem*, p. 108

¹⁰ *Ibidem*, p. 113

acel moment – aceleași cuvinte putând fi înțelese diferit: ca sfat, sau ca avertisment, sau ca interdicție, etc.. Actul de perlocuție se produce *prin* faptul de a spune ceva, adică actul dă naștere efectelor sau consecințelor, în ceea ce-i privește pe alții sau pe sine.

Această clasificare a diferitelor acte de limbaj va fi reluată de John R. Searle, și nuanțată în lucrarea *Les actes de langage. Essai de philosophie de langage*¹¹, cu scopul de a se obține mai multă precizie. El va distinge între: *acte de enunțare* (ce constau în enunțare de cuvinte, morfeme, fraze); *acte propoziționale* (referirea și predicția); *acte ilocuționare* (afirmații, întrebări, ordine, promisiuni); și *acte perlocuționare* (ce au aceleași caracteristici ca la Austin). De remarcat este și faptul că Searle nu este de acord nici cu distincția inițială operată de Austin între enunțuri constatative și enunțuri performative. Propunând parafraza drept criteriu justificativ, Searle va afirma că toate enunțurile noastre sunt performative.

Scopul lui Austin va fi în continuare acela de a studia mai întâi și înainte de toate actul ilocuționar, deoarece el crede că recunoaște în acesta acel „a face”¹² esențial al cuvântului. Există trei dimensiuni care trebuie distinse cu atenție. Austin vorbește despre *semnificația* actelor locuționare, despre *forța* actelor ilocuționare și despre *efectele* actelor perlocuționare. El privilegiază actele ilocuționare deoarece aceste permit să se recunoască în ele acel element abstract care aparține specific actului de discurs, și anume forța ilocuționară. Filosofii au negijat, consideră Austin, prea mult acest element al actului de discurs, limitând toate problemele filosofice la probleme de „uzaj locuționar”¹³. Forța ilocuționară reprezintă caracterul dat unui act ilocuționar, în virtutea căruia acest act, care are deja o semnificație, trebuie să fie înțeles într-un anumit moment, de o anumită manieră, bine determinată, care ne permite, de exemplu, să distingem un sfat de un ordin. Se poate vorbi, deci, de sensul unui act ilocuționar, ca sinonim pentru forța ilocuționară, însă Austin avertizează asupra faptului că trebuie să se facă distincția între sensul actelor noastre locuționare (când spun că plec, de exemplu) și forța actelor noastre ilocuționare, ca atare (când este vorba mai degrabă de un sfat, decât de un ordin).

¹¹ John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 61

¹² Gilles Lane, *op.cit.*, p. 28

¹³ J.L. Austin, *op. cit.*, p. 113

Distincția între actul ilocuționar și cel perlocuționar constă în aceea că actul ilocuționar este întotdeauna convențional, în timp ce actul perlocuționar nu este, și de aceea este dificil de abordat din acest punct de vedere. Austin va lua în discuție cele două formule: „spunând” și „prin faptul de a spune”, formule care i-au sugerat expresiile: „ilocuție” și „perlocuție”. El mărturisește de la început că simpla utilizare a acestor formule nu ne poate furniza un test pentru a distinge clar actele ilocuționare de cele perlocuționare. Însă estimează că studiul acestor formule este important: el ne permite să sesizăm raporturile pe care le întrețin între ele diferitele modalități prin care noi acționăm cu ajutorul cuvântului. Ceea ce este important este că astfel de analize îmbogățesc cunoașterea noastră asupra limbajului și asupra a ceea ce el ne permite să facem.

Întoarcerea la elementele fundamentale de realizare a cuvântului (adică la producerea actelor locuționare, ilocuționare și perlocuționare) a permis să se stabilească un nou context, în care se poate reveni asupra distincției inițiale între enunțuri constataive și enunțuri performative. Enunțul performativ trebuia să *facă* ceva, prin opoziție cu a *spune* ceva, și să fie reușit sau nereușit, mai degrabă decât să fie adevărat sau fals. Însă în urma ultimelor analize, se pare că de fiecare dată când spunem ceva, producem și acte ilocuționare, pe lângă actele locuționare, deci distincția nu subzistă. Austin consideră că acesta era rezultatul unei abstracții care nu mai este avantajos de reținut. Enunțul constatativ nu ar ține cont decât de aspectul locuționar al cuvântului, neglijând elementul său ilocuționar, în timp ce enunțul performativ ar fi o noțiune care neglijează dimensiunea de corespondență cu faptele, pentru a se atașa puțin câte puțin numai forței ilocuționare a enunțului. Cazurile extreme, în care aceste abstracții sunt aproape realizate, au dat naștere noțiunilor de constatativ și performativ. Realitatea este însă mult mai complexă, și ea ne cere mai degrabă să distingem între actele ilocuționare și cele locuționare, să studiem critic în ce măsură actele ilocuționare sunt destinate să fie corecte sau nu, permise sau nu, și sensul precis al expresiilor pe care le utilizăm pentru a emite judecăți de valoare asupra unor acte ilocuționare.

În finalul lucrării *How to do things with words* Austin operează o ultimă clasificare, de asemenea devenită clasică, pe care Searle, de asemenea, o va reformula. Criteriul acestei clasificări este acela al forței ilocuționare pe care o posedă fiecare act ilocuționar, și astfel vom avea cinci categorii de acte, în viziunea lui Austin: acte „verdictive, exercitive,

promisive, comportative, expozitive”¹⁴. Prima clasă, aceea a actelor verdictive, este caracterizată prin faptul că este dat un verdict, de către un juriu, un arbitru sau un judecător. Nu trebuie neapărat ca aceste acte să fie categorice; ele pot fi și estimative, sau apreciative, ceea ce este necesar însă este acțiunea de a se pronunța asupra a ceea ce se descoperă în privința unui fapt sau a unei valori. Clasa actelor exercitive trimite la exercițiul puterii, al dreptului, al influenței (a comanda, a sfătui, a avertiza, acestea sunt exemple de acte exercitive). Cea de a treia clasă, aceea a actelor promissive, este caracterizată de faptul că se promite ceva, se garantează ceva. Enunțurile acestea ne angajează la o acțiune, dar pot și să ne exprime o simplă intenție. A patra clasă, a comportativelor, trimite la comportamentul social. Este vorba de scuze, sau de felicitări, recomandări, etc. Ultima clasă este pentru Austin dificil de definit: aceste acte permit, în general, expunerea: „eu răspund că...”, „eu accept că...”, „eu demonstrez că...” sunt exemple de enunțuri expozitive.

Searle va nuanța această clasificare, el împărțind actele ilocuționare în: acte reprezentative, directive, expresive, declarative, promissive¹⁵. Ceea ce vrea vrea să ilustreze menționarea numelui lui Searle în acest context este faptul că distincțiile, clasificările și noțiunile introduse de Austin în teoria actelor de discurs au reprezentat repere importante, chiar dacă nuanțate sau parțial modificate, în evoluția filosofiei limbajului.

Austin amintește, în final, că intenționat nu a dorit să complice teoria sa generală aplicând-o problemelor filosofice. Tot ce a dorit să realizeze a fost o teorie generală a actelor de discurs, a cărei necesitate era reclamată de faptul că afirmația (asertiunea) tradițională constituie o abstracție, un ideal și că același lucru este valabil și pentru noțiunile de adevăr și falsitate în sensul tradițional al termenului. Cu aceasta se poate spune că filosoful britanic a realizat atât un demers științific, dar și o întreprindere filosofică, în măsura în care afirmă deschis că intenția cercetărilor sale rămâne aceea de a vedea, într-o zi, că rezultatul lor va servi pentru a pune mai bine, și poate chiar rezolva, anumite probleme filosofice.

¹⁴ *Ibidem*, p. 153

¹⁵ John R. Searle, *op.cit.*, p. 108

Bibliografie

1. Austin J.L., *How to make things with words*, Oxford University Press, 1962
2. Austin J.L., *Quand dire, c'est faire*, Editions du Seuil, Paris, 1970
3. Rossi Jean-Gerard, *La philosophie analytique*, Presses Universitaires de France, 1989
4. Searle John R., *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972
5. Searle John R., *The philosophy of language*, Oxford University Press, 1979

Tipuri de bilingvism

Voica RADU*

Lingvistul arab S. Abon subliniază consecvența lingvisticii sociologice și psihologice. Bilingvismul ar trebui să fie studiat în paralel de lingvistică, de sociologie și de psihologie:

- a) pe **lingvist** îl interesează ca sursă a greșelilor, a contaminărilor și a interferențelor;
- b) pe **psiholog** îl interesează din punctul de vedere al reacțiilor individuale;
- c) pe **sociolog** - din punctul de vedere al prestigiului social al unei limbi legat de prestigiul grupului.

Competența vorbitorilor în cele două limbi poate prezenta grade diferite: unii le stăpânesc în egală măsură, alții folosesc în mod curent o limbă și o cunosc numai superficial pe cealaltă. Sunt identificate mai multe tipuri de **bilingvism**:

- a) **intragrup**: întâlnit în Canada și în Suedia;
- b) **colectiv** sau **social**: care poate fi **stabil** și de **tranziție**;
- c) **compus**: dobândit din copilărie, caracteristic copiilor proveniți din familii bilingve;
- d) **coordonat**: a doua limbă e achiziționată ulterior, în cursul școlii sau a activităților profesionale;
- e) **individual**;
- f) **național-impersonal**: guvernare bilingvă, cetățeni monolingvi (întâlnit în Belgia și în Elveția).

Bilingvismul impersonal caracterizează tipul de guvernare bilingvă, dar cu cetățeni monolingvi. Este exemplul tipic al Elveției, cu guvernare trilingvă, dar cu cetățeni monolingvi în cantoanele Geneva, Zürich și Ticino. Deși națiunea este trilingvă, viața cotidiană a cetățenilor din fiecare componentă este influențată de coexistența cu alte grupuri lingvistice. O

* Lector univ. dr. la Universitatea „Aurel Vlaicu” Arad

situație asemănătoare există în unele părți ale Belgiei, în special printre valoni.

Bilingvismul personal: guvernare monolingvă, cetățeni bilingvi.

După origine, bilingvismul personal poate fi:

a) **natural** (ca rezultat al căsătoriilor mixte, al traiului într-o localitate multilingvă sau în apropierea frontierei dintre două arii lingvistice);

b) **voluntar** (determinat de voința individului); poate avea două forme: el apare fie ca urmare a unor eforturi strict individuale, fie că dorința de a deveni bilingv concordă cu legea sau cu o altă acțiune din partea statului, astfel încât a doua limbă nu numai că este învățată în școli, dar este și folosită.

c) **decretat** (fondat pe autoritatea de stat, dar contravenind dorinței cetățenilor). Este specific politicii urmată de Germania înainte de 1914, față de polonezi (dar nu față de vorbitorii de limbă franceză din Lorena), de Rusia țaristă, față de ucraineni și de Ungaria înainte de 1914, față de minoritățile care nu erau de origine maghiară.

Cercetătorii belgieni denumesc tipurile b) și c) de mai sus **bilingvism de promovare** și **bilingvism de concesiune**. **Bilingvismul natural** poate să devină **compus**, însă **bilingvismul decretat** va rămâne totdeauna **coordonat**. **Bilingvismul personal** se întâlnește în Germania, Rusia și Ungaria.

Bilingvismului natural i se opune cel **artificial**. **Bilingvismul natural** rezultă din contactul strâns dintre cele două limbi, unul de zi cu zi. Este cazul emigranților, naționalităților conlocuitoare, regiunilor dialectale.

Bilingvismul artificial ia naștere în urma șederii în străinătate, prin influența unui perceptor sau frecventarea unei școli. Condiția e ca cele două comunități lingvistice să fie într-un contact permanent.

Pentru omul obișnuit, distincția **bilingvismului natural** de cel **artificial** e asociată cu vârsta. Comportamentul copilului e natural (spontan, naiv), pe când cel al adultului e **artificial** (rațional, intenționat). Copilul învață inconștient, fără dificultăți, o a doua limbă, chiar dacă, într-o primă etapă, el cunoaște activ o singură limbă, cea de-a doua apărând mai târziu. Acest proces se desfășoară în trei etape:

- 1) copilul vorbește în a doua limbă, dar nu o înțelege deplin;
- 2) vorbește ambele limbi, dar prima e preponderentă;

3) face greșeli, dar le stăpânește în egală măsură.

Adultul poate stăpâni foarte bine o limbă, dacă motivația e puternică și dacă gradul de inteligență e foarte mare, fiind vorba aici de un **bilingvism rațional**.

După gradul de stăpânire a celor două sisteme lingvistice, există mai multe tipuri de **bilingvism**:

a) **bilingvismul compus** sau **mixt** - când cele două limbi sunt utilizate într-o manieră diferită;

b) **bilingvismul coordonat** - când cele două limbi sunt utilizate într-o manieră sistematică și în funcție de situația de comunicare;

c) **bilingvismul simetric** - când cele două limbi sunt stăpânite în mod egal;

d) **bilingvismul asimetric** - când stăpânirea celor două limbi este inegală;

e) **bilingvismul de înțelegere și de expresie** - când cele două limbi sunt în același timp înțelese și folosite;

f) **bilingvismul de înțelegere** - când una din cele două limbi este înțeleasă fără a fi vorbită.

Există situații în care vorbitorii utilizează două sau mai multe limbi pentru schimbul oral de informații curente. În Africa Occidentală se folosesc frecvent două sau trei limbi în același oraș. De asemenea, există și cazul în care o a doua limbă este folosită doar pentru finalități tehnice: vorbitorul are doar cunoștințe limitate (înțelege limba respectivă, dar nu poate să se exprime).

Bilingvismul poate fi de **tranziție** sau **stabil**, în funcție de raportul dintre cele două limbi.

Bilingvismul de tranziție se caracterizează prin trei faze:

a) **faza bilingvismului suplimentar** (a doua limbă este utilizată ca simplă întâlnire pentru anumite situații de comunicare ocazionale);

b) **faza bilingvismului complementar** (a doua limbă asigură funcțiuni care le completează pe cele ale primei limbi);

c) **faza bilingvismului de înlocuire** (a doua limbă asigură toate nevoile comunicative ale vorbitorilor incapabili să și le asigure în prima lor limbă).

În situația **bilingvismului stabil**, vorbitorul bilingv ideal este cel apt să utilizeze două varietăți lingvistice achiziționate simultan și care le stăpânește la fel de bine în ceea ce privește uzajul sau funcțiunile. Foarte rar aceste

condiții sunt îndeplinite în același timp de același vorbitor. Din această cauză, bilingvismul stabil poate fi social; el este esențial individual.

Statutul limbilor folosite de un individ bilingv este variabil:

a) **limbi naționale**, cum sunt engleza și franceza;

b) **limbi care nu sunt întotdeauna recunoscute oficial**: de la Schwitzerdütsch/ Sächwyzertütsch (germana din Elveția), limba idiș¹ sau frizona (vorbită de vreo 400.000 de oameni în Olanda, nord-vestul Germaniei și o parte din Danemarca²) până la un limbaj local, se va găsi o gamă care merge de la o limbă oficială până la urmă necunoscută (se opune uneori un punct de vedere instituțional: limbile oficiale și naționale se opun dialectelor și graiurilor);

c) **limbi de relație** (swahili în Africa, saleiurile, pidginurile);

d) **limbi auxiliare fabricate**, dintre care cea mai cunoscută este esperanto;

e) **limbi conservate care servesc la vehicularea unei culturi** (științifică, religioasă etc), cum sunt greaca, latina sau araba clasică.

Fondat pe criterii politice și socio-culturale, **bilingvismul** este cauza multor probleme într-un număr mare de țări.

În statele africane recent devenite independente se poate vorbi de bilingvism, limba fostei națiuni colonizatoare rămânând cea a relațiilor politice și culturale și un dialect principal având statut de limbă națională. În Algeria, franceza a suplinat mult timp araba și ca limbă de cultură. Până la independență, scriitorii algerieni s-au exprimat în limba franceză.

¹ Marius Sala, Ioana Vintilă-Rădulescu, *Limbile Europei*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2001, pp. 61-62: „Idiș. Limbă *nonteritorială*, în sensul că nu este identificată cu un anumit teritoriu. A fost vorbită în Europa Centrală și de Est (mai ales în Germania, Polonia, Lituania ș.a.) de unde s-a extins și în restul Europei (în special în Franța și în Marea Britanie); în Federația Rusă există o regiune autonomă evreiască, Birobidjan, unde idișul a fost declarat din 1936 limbă cooficială cu rusa; din 1948 a început însă în U.R.S.S. abolirea culturii idiș, urmată de emigrarea masivă a evreilor. [...] Cu toate acestea, actualmente este una din puținele limbi minoritare aflate în expansiune (se prevede că în răstimp de un secol va ajunge la un milion de vorbitori)”.

² Lucia, Wald, Elena, Slave, *Ce limbi se vorbesc pe glob*, Editura Științifică, București, 1968, p. 55: „Înainte de apariția limbii scrise, frizona a avut multe dialecte. Chiar în epoca actuală există trei grupuri dialectale: de apus, de răsărit și de nord. Dialectele din nord, folosite în insulele de pe lângă coastă, sunt asemănătoare cu engleza. Din secolul al XIV-lea, în locul limbii scrise frizone s-a folosit olandeza, care a rămas până astăzi limba oficială.” Se impune să menționăm că din 1970 frizona (*frysk*) a devenit limbă oficială regională a provinciei Frisia din Olanda, unde este a doua limbă, împreună cu neerlandeza, pentru 600.000 de locuitori, majoritatea bilingvi.

În Africa de Sud descendenții coloniștilor olandezi și britanici au conservat limbile respective. În cazul Indiei, situația e mai complexă: mai multe etnii recunosc limba lor și resping limba hindi, care este limba federală obligatorie. Engleza are, aici, rolul limbii de relaționare în plan științific și cultural.

În Norvegia există două limbi înrudite, ambele cu statut de limbă oficială: limba *bokmål* sau limba cărții, apropiată de limba daneză (danezii reprezentând vechea putere dominantă) și limba *nynorsk* sau *neonorvegiana*, conturată în secolul al XIX plecând de la dialectele din provincii. Între cele două limbi există o foarte mare concurență, totuși bokmål are mai multă autoritate, deoarece este limba folosită în școală, literatură și în relațiile cu străinii.³

Irlanda de Sud are două limbi oficiale - engleza și galeza, pentru cea din urmă făcându-se eforturi în vederea învățării ei, încă din școală, acolo unde irlandezii sunt anglofoni. În Țara Galilor sunt încă mulți școlari pentru care engleza este secundară. În Elveția, unde vorbim de trilingvism, nici germana, nici franceza, nici italiana nu pun în pericol unitatea populației.

Belgia are două familii lingvistice importante: în nord - flamanzii, de origine germanică, ce s-au stabilit acolo în epoca marilor invazii, iar în sud - valonii, descendenții galo-romanilor, reprezentând cam 33% din populație; flamanzii sunt într-un procent de 55%; belgienii bilingvi reprezintă 11% din populație, iar belgienii de origine germanică - 1%. Constituția din 1830 permite libera folosire a limbilor. În urma reacției împotriva ocupației olandeze, franceza a dominat și dialectele flamande au fost tratate cu dispreț. Neerlandeza (flamanda) a devenit progresiv o limbă oficială a administrației în nordul țării, iar franceza - singura în sud. **Frontiera lingvistică** traversează țara de la est la vest. Regiunea Bruxelles este oficial bilingvă, toate serviciile administrative fiind în ambele limbi. La rândul lor, valonii au creat asociații destinate să le apere interesele, cea mai importantă fiind Mișcarea Populară Valonă.

Avantajele bilingvismului sunt de trei tipuri:

a) din punct de vedere **lingvistic** (bilingvii sunt necesari ca traducători, la locul de muncă, în contactele interumane, iar bilingvismul deschide calea spre o altă cultură);

b) **psihologic** (bilingvul are o flexibilitate intelectuală mai mare decât

³ Lucia, Wald, Elena, Slave, *Idem*, p. 47.

unilingvul și are capacitatea de a restructura datele problemei);

c) **pedagogic** (în urma anchetelor, s-a constatat că la testul de inteligență generală bilingvii ating cote superioare, au o flexibilitate mai mare, din care rezultă o conceptualizare mai ușoară, sunt mai creativi și au conștiința valorii, primind o încredere mai mare în propriile forțe).

Bilingvismul, în sens larg, este utilizat curent. Învățarea mai multor limbi dezvoltă personalitatea, dar în anumite circumstanțe, situația bilingvismului poate să antreneze îndoieli, emoție, inhibiție. Bilingvismul absolut este un mit, căci, în general, una dintre limbi o domină pe cealaltă.

Există diferențe lingvistice în orice națiune, fie în aceeași limbă, fie că ele coexistă în mai multe comunități lingvistice. Pentru ca o națiune să meargă pe o cale a progresului, e obligatoriu să existe posibilitatea de comunicare între toți cetățenii.

Bibliografie

1. Sala Marius, *Limbi în contact*, Editura Enciclopedică, București, 1997
2. Sala Marius, Vintilă-Rădulescu, Ioana, *Limbile Europei*, Univers Enciclopedic, București, 2001
3. Vintilă-Rădulescu, Ioana, *Sociolingvistică și globalizare*, Univers Enciclopedic, București, 2001
4. Wald Lucia, Slave Elena, *Ce limbi se vorbesc pe glob*, Editura Științifică, București, 1968.

Semnul ca unitate între concept și imaginea acustică

Adrian VIZITIU*

Vom prezenta în continuare concepția lui Ferdinand de Saussure asupra semnului de natură lingvistică, această concepție fiind definitorie pentru delimitarea semiologiei ca știință a semnelor lingvistice. Primul aspect pe care-l amintește Saussure în scrierile sale este că nu trebuie să confundăm limba „cu o nomenclatură, adică o listă de termeni ce corespund cu atâtea lucruri”¹.

Trebuie să fim încredințați că semnul lingvistic nu este o expresie a legăturii dintre un lucru și un nume ci este expresia uniunii dintre un concept și o imagine acustică. Poziția pe care se situează Saussure este clară, ea înlătură orice confuzie între imaginea acustică și sunet, imaginea acustică nefiind altceva decât aspectul psihic al sunetului respectiv.

Referindu-se la semnul de natură lingvistică, el consideră că acesta trebuie înțeles ca o entitate fizică cu două fețe ce reunește o imagine acustică și un concept. Spre exemplu avem pe de o parte imaginea acustică „pisică”, iar cea de-a doua entitate trimite la conceptul „felină”.

Faptul că imaginile acustice au un caracter psihic apare atunci când ne observăm pe noi înșine în actul utilizării limbajului cu propria persoană. Cuvintele utilizate în cadrul limbajului interior nu sunt nimic altceva decât imagini acustice. Deși la modul teoretic semnul este o unitate între concept și imaginea acustică se întâmplă de foarte multe ori să avem în vedere doar imaginea acustică în detrimentul conceptului ce ar trebui valorizat pe cele 2 laturi ale sale: dimensiunea extensională și dimensiunea intensională.

Disfuncționalitatea apărută trebuie eliminată prin înlocuirea conceptului cu semnificatul și imaginea acustică prin semnificant. Astfel, semnul trebuie definit acum ca unitate originară între semnificat și semnificant. Această nouă distincție are avantajul că subliniază opoziția dintre semnificat și semnificant, dar și opoziția dintre aceștia și ceea ce numim semn lingvistic.

* Lector univ. drd. – cadru didactic asociat la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

¹ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iași, 1998, pp. 17-21

Semnificatul și semnificantul îndeplinesc două funcții majore în economia semnului:

- semnificatul are în vedere funcția semnelor de a reprezenta ceva independent de acestea, adică de-a avea un înțeles, o conotație;
- semnificantul îndeplinește funcția de a avea un conținut semantic;

Legătura dintre semnificat și semnificant precum și funcționarea („viața”) semnului în cadrul sistemului de semne se bazează în principiu pe acțiunea ordonatoare a unor legi .

Prima lege și cea mai importantă este legea arbitrarității semnului. Faptul acesta trebuie înțeles astfel: „legătura ce unește semnificatul de semnificat este arbitrară.”² Pentru a sublinia existența și funcționalitatea acestei legi Saussure dă exemplul semnelor de politețe la care nu numai că se observă o legătură cu totul întâmplătoare între semnificat și semnificant ci și că există reguli care-i obligă să le folosească și să uite valoarea lor intrinsecă.

Un studiu mai atent ne atrage atenția, așa cum remarcă Saussure că există o legătură vizibilă între balanța ținută de o fecioară legată la ochi și simbolul justiției, dar această legătură apare doar în cazul simbolurilor care nu pot fi niciodată complet arbitrare. Prin arbitrar Saussure înțelege că semnificantul depinde de liberă alegere a subiectului care utilizează un anumit limbaj. În afară de simboluri care pot să negligeze legea arbitrarității semnului mai există și exclamațiile și sunetele care imită zgomote naturale, adică onomatopeele.

A doua lege se referă la o caracteristică a semnificantului în sensul că se desfășoară la modul fizic în timp, ocupând un anumit interval. Semnificații acustice se desfășoară într-o anumită perioadă de timp în vreme ce semnalele luminoase utilizate în cadrul alfabetului Morse ocupă și o dimensiune spațială. Semnificații acustice convertiți în semne grafice vor dobândi și dispunerea spațială specifică semnalelor luminoase.

Importanța pe care o au semnele este covârșitoare în sensul că întreaga noastră gândire nu ar fi decât o masă amorfă și distinctă, iar noi n-am putea distinge între două idei dacă nu am beneficia de rolul semnelor în organizarea și structurarea câmpului cognitiv. Limba devine o interfață între gândire și masa sunetelor. Saussure va sublinia acest aspect atunci când

² *Ibidem*, pp. 25-31

compară limba cu o foaie de hârtie care are o față ce corespunde gândirii, iar cealaltă ce corespunde totalității sunetelor. Astfel, „nu se poate izola nici sunetul de gândire și nici gândirea de sunet”.

Modul în care este prezentată concepția saussuriană asupra semnului ne trimite la sesizarea unui paradox: semnificantul există doar atât cât nu este semnificat, iar semnificatul este partea lipsă din semnificant și această nediferențiere apare replicată la relația care se stabilește între semn ca unitate dinamică dintre semnificant și semnificat și celelalte semne ale sistemului din care acesta face parte. Limba în ansamblul său este o rețea de termeni care se influențează reciproc. Înțelegem și utilizăm un termen doar printr-o raportare permanentă la ceilalți termeni din sistemul limbii.

Această activitate mai mult sau mai puțin conștientă pe care o facem în mod spontan și permanent atunci când utilizăm un sistem de semne lingvistice se bazează pe două sub-operații:

- o asemănare/similitudine;
- comparare valorică.

Putem astfel să înlocuim un cuvânt cu ceva care nu-i seamănă, adică cu o idee sau putem să comparăm cuvântul cu un omolog al său: un alt cuvânt.

Pentru un anumit sistem de semne cuvintele care trimit la sensuri învecinate se limitează reciproc, iar sinonimele nu au valoare proprie decât prin opoziție. Statutul pe care-l are un sistem de semne lingvistice este unul incert și aceasta pentru că utilizarea semnelor grafice în același timp cu semnele sonore duce la un decalaj: sistemul sonor este într-o continuă expansiune și metamorfoză în timp ce sistemul semnelor grafice române în urmă cu dezvoltarea, lucru suficient pentru o moarte lentă a unei limbi.

Bibliografie:

1. Roventa-Frumușani Daniela, *Semiotică, societate, cultură*, Institutul European, Iași, 1999
2. Saussure de Ferdinand, *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iași, 1998
3. Scânteie Mihaela, *Introducere în semiotică*, Ed. Pygmalion, Pitești, 1996
4. Solomon Marcus (coord), *Semnificație și comunicare în lumea contemporană*, Ed. Politică, București, 1985

5. Stănciulescu Traian, *Limbajul verbal de la competență la performanță, în Vitalie Belous s.a., Performantica-interferențe, sinergii, confluente*, Editura Performantica, Iași, 1996.

Familia monoparetală – o realitate a lumii contemporane

Viorica Cristina CORMOȘ *

Schimbările care au antrenat familia, ca instituție socială, în ultimele decenii au impus în mod tot mai accentuat monoparentalitatea. Astfel, în ultimii ani a crescut rapid ponderea familiilor monoparentale. Acestea sunt formate din părinte, în marea majoritate a cazurilor din mamă și copiii săi minori. Familia monoparentală este în cea mai mare parte rezultatul divorțului și într-o mai mică măsură al decesului soțului sau al nașterii în afara căsătoriei. „Nivelul mediu de viață al menajelor monoparentale este mai scăzut decât al familiilor nucleare complete, iar gradul de satisfacție al părinților singuri privind viața familială este mai redus decât al cuplurilor.”¹ Familiile monoparentale în care părintele este tatăl deține o pondere relativ scăzută în totalul menajelor monoparentale. Dificultățile cu care se confruntă familiile monoparentale sunt mai mari decât în cazul familiilor nucleare complete.

Astfel, familia monoparentală se referă la menajele formate dintr-un părinte și un copil sau mai mulți copii, această situație având la bază diverse cauze: divorțul, abandonul familial, decesul sau creșterea copiilor în afara căsătoriei.

Conceptul de „familie monoparentală” are meritul de a defini familia prin relația parentală care este secundară în definițiile clasice ale familiei și este preferabil termenilor de „familie dezorganizată”, „familie dezmembrată”, „familie incompletă”, „familie disimetrică”, utilizați în literatura românească, acești termeni exprimând ideea de deformare a constelației familiale.

Opriindu-ne asupra acestor termeni, putem observa că aceștia sunt analizați și confrunțați cu termenul de „familie monoparentală”. Astfel, o „familie dezorganizată este familia ce-și pierde integritatea ca urmare a separării părinților datorită unor motive precum: desfacerea căsătoriei, prin divorț, decesul unuia dintre părinți etc.”²

* Asistent asociat Secția „Asistență Socială” la Universitatea „Stefan cel Mare” Suceava

¹ Zamfir Cătălin, Vlăscianu Lazăr, „Dicționar de sociologie”, București, Editura Babel, 1993, p. 242

² Mitrofan Iolanda, „Familia de la A...la Z”, București, Editura Științifică, 1991, p. 145

Căsătoria nu mai reprezintă modalitatea de constituire legală a familiei, ci doar un prim element dintr-un conglomerat causal: căsătoria urmată de divorț, separare sau deces. Familie monoparentală poate rezulta și din asumarea copiilor în afara căsătoriei: nașterea unui copil în urma unei experiențe sexuale juvenile care nu se concretizează într-o căsătorie, decizia unei femei (trecută de treizeci de ani de regulă) de a avea un copil în afara căsătoriei legale.

Deoarece în marea majoritate (90%) din cazurile de divorț, mamele sunt cele cărora li se încredințează copiii, cele mai multe familii monoparentale sunt alcătuite din femei cu unul sau mai mulți copii în întreținere.

Din punct de vedere sociologic, „familia monoparentală poate fi definită ca un grup social constituit pe baza relațiilor de rudenie, între unul dintre părinți (părintele singur) și copilul sau copiii săi, grup caracterizat prin stări afective, aspirații și valori comune”³. În abordarea sociologică, familia monoparentală este un grup primar, iar membrii săi întrețin relații directe, informale.

Din perspectivă juridică, „familia monoparentală apare ca un grup de persoane între care s-au stabilit drepturi și obligații, reglementate prin norme legale.”⁴

În comparație cu familia tradițională, care îndeplinea funcții cu impact pozitiv asupra societății (funcția de reproducere, funcția de socializare, de îngrijire, de protecție, mediu securizant și climat afectiv suportiv, reglementare a comportamentelor sexuale), familia monoparentală este un efect al funcției reproductive, se regăsește privind socializarea copiilor, oferă îngrijire și protecție membrilor ei, un climat de strânsă afectivitate, dar este deficitară sub aspectul realizării mediului securizant și în modul de conferire a status-ului. Nu îndeplinește funcția de reglementare a comportamentelor sexuale. Părintele singur (fără partener în cadrul familiei) caută relații afective și sexuale în afara familiei. Astfel, monoparentalitatea nu este o situație staționară: ea poate aluneca într-o coabitare sau într-o căsătorie, așa cum, după consumarea unor experiențe de acest gen, poate fi regăsită.

Această situație a fost generată de diverși factori, cum ar fi: separarea cuplului, decesul unuia dintre soți, maternitatea în afara căsătoriei. Dintre

³ Ștefan Cristina, „*Familia monoparentală*”, București, Editura Arefeană, 2001, p. 7

⁴ *Codul Familiei*, Art. 97

acești factori putem sublinia și factori subiectivi – situație dorită, căutată deliberat/voluntar asumată sau impusă, ca urmare a unei opțiuni libere sau survenite în condiții impuse, mai mult sau mai puțin conștient asumată sau impusă, percepută negativ sau afirmată voluntar.

În funcție de modalitatea de intrare în monoparentalitate în urma rupturii uniunii sau în urma unei maternități în afara căsătoriei voluntar asumată, situația monoparetală este percepută diferit. În primul caz, cu cât faza de viață conjugală se apropie mai mult de cuplul tradițional cu atât situația e percepută negativ, iar a fi mamă singură e o experiență traumatizantă.

Pentru a doua categorie, cu cât faza de viață conjugală se apropie mai mult de „noile modele familiale”, cu atât monoparentalitatea e mai bine acceptată. Astfel, există două modalități de a trăi și a se raporta la monoparentalitate: ca marginalitate sau ca model familial alternativ, liber ales sau ca o situație impusă tot mai mult în defavoarea celei dintâi.

Familia monoparetală desemnă ca menajul de o persoană ce trăiește singură și are în îngrijire unul sau mai mulți copii, acoperă un ansamblu de situații foarte diferite, nu reprezintă o realitate omogenă, ci foarte diferențiată. Monoparentalitatea e asociată cu anumite dificultăți care diferă și în funcție de sexul părintelui. În ce privește situația socio-economică, aceasta este mai accentuată la mamele singure decât la tații singuri.

Privind în ansamblu, realizăm că ne confruntăm cu diverse situații pe care societatea, comunitatea le acceptă ca o realitate a lumii contemporane. În ultimii ani un număr foarte mare de copii trăiesc în familii în care doar unul dintre părinți este prezent. Indiferent de cauzele care au dus la această situație – moartea, divorțul, separarea, lipsa unei căsătorii inițiale etc. – apar diferențe între stilul de viață al membrilor unei familii cu ambii părinți și cel al unei familii cu un singur părinte. În ceea ce privește familia monoparetală, părintele singur își atribuie întreaga responsabilitate, pe când în familia clasică, responsabilitățile sunt împărțite între cei doi părinți.

Familia monoparetală este considerată de unii un tip special de familie, în timp ce alți specialiști consideră că ea nu poate fi numită familie. „Argumentele sunt diverse, de la simțul comun și tradiție care spun că pentru a exista o familie este nevoie de cuplul soț-soție și până la statisticile care demonstrează că fiind foarte răspândite în anumite țări sau regiuni, familiile

monoparentale au devenit și au fost acceptate social ca un nou tip de familie.”⁵

Unii autori consideră că situația familială influențează starea psiho-afectivă a copiilor. Astfel, șansele copiilor de a fi subdezvoltați psihic, de a avea rezultate nesatisfăcătoare la testele de inteligență sau de a dobândi un comportament criminal depind în mare măsură de prezența tatălui în familie. De altfel, se subliniază și faptul că un tată cu un comportament dezirabil nu poate fi un model bun pentru copii în familie. Un tată divorțat, un părinte mort, au anumite influențe asupra copiilor.

Însă cercetări recente, au demonstrat că familia clasică, din care fac parte cei doi părinți nu este atât de importantă pentru evoluția copiilor pe cât s-a crezut până acum. Se presupune adesea că tații sunt mai puțin devotați decât mamele în îngrijirea copiilor și că este nevoie ca ei să dovedească că au competențele unui părinte. Majoritatea psihologilor remarcă faptul că este mai indicată pentru copil o familie monoparentală, decât una bântuită de certuri și probleme care-i poate afecta integritatea morală. De asemenea, s-a analizat și problema comportamentului deviant al copiilor ce provin din familii monoparentale. Se susținea ipoteza ca acei copii ce provin din familii dezorganizate sunt mai ușor expuși riscului de a deveni delincvenți potențiali. Însă analizându-se mai bine situația, s-a ajuns la concluzia că majoritatea copiilor care ajung delincvenți, provin din familii dezorganizate, dar în același timp, și părinții acestora au comis delikte și proveneau din medii sociale sărace. Realitatea acoperită de familia monoparentală a impus și o serie de certitudini asupra cărora au căzut de acord majoritatea cercetătorilor. Se consideră că pentru bărbați, costurile psihologice sunt mai mari, în timp ce pentru femei, primează costurile materiale. Se menține și ideea că menajele monoparentale se confruntă cu dificultăți economice și socializatoare mai mari decât familiile complete.

S-au formulat concluzii ce vizează diferențierea consecințelor negative în funcție de sexul copiilor. Astfel, la băieții proveniți din familii monoparentale, comportamentul deviant este mult mai accentuat decât la fetele provenite din asemenea familii. Însă fetele, la căsătorie, sunt caracterizate printr-o mai mare stabilitate decât băieții, încercând să-și întemeieze familia pe care si-au dorit-o întotdeauna.

⁵ Zamfir Cătălin (coord), „*Politici sociale în România*”, București, Editura Expert, 1999, p. 314

Familia monoparentală prezintă o serie de particularități față de tipul clasic de familie. Astfel, părintele rămas singur cu copiii, nu mai poate realiza la un nivel optim funcțiile pe care societatea le atribuie instituției familiale. Funcția de solidaritate familială este afectată prin separarea fizică și afectivă existentă între membrii familiei. Funcția economică influențează cel mai mult viața familiei monoparentale.

Lipsa unui părinte are repercursiuni negative asupra relației copil/adolescent-societate. Lipsa de afectivitate, lipsa unui model în relaționarea cu ceilalți, neîncrederea și nesiguranța, îl determină pe copilul din familia monoparentală care în timp devine adolescent, să pășescă cu pași nesiguri în societatea din care face parte. Astfel, se observă că lipsa unui părinte afectează atât dezvoltarea psiho-afectivă a copilului cât și integrarea în societate a acestuia.

Redimensionarea funcțiilor în cadrul familiei monoparentale trebuie privită cu relativitate, deoarece acest proces se întâlnește și în sânul familiei clasice, diferind doar motivele care stau la baza ei.

Putem aprecia că familiile monoparentale sunt într-adevăr familii și dacă ele se deosebesc de familiile clasice, nucleare, diferențele țin în primul rând de dimensiunea structurală care se referă la numărul și la calitatea familiei în cadrul structurii relațiilor de familie. Cu privire la celelalte dimensiuni, psihologică, care se referă la procesele de comunicare și contact dintre membri și interactivă, care include atât particularitățile fiecărui membru, cât și sentimentul atașamentului și identității comune a membrilor familiei, putem spune că familiile monoparentale sunt la fel de complexe și diverse ca familiile care au ambii părinți.

Analizând în detaliu această realitate, familia monoparentală, ne oprim și asupra situației mamelor singure.

Majoritatea mamelor singure la care ne referim au fost căsătorite cu tatăl copiilor lor. Principalele cauze care au dus la destrămarea familiei au fost divorțul, separarea. Dar se observă și fenomenul unei creșteri masive și de mame necăsătorite. Multe dintre ele nasc copii la vârste foarte mici, după care majoritatea sunt neglijate de tatăl copilului.

Mamele singure se confruntă cu situații dificile: nu reușesc să-și termine studiile, nu reușesc să dobândească o calificare pentru a se angaja, au venituri insuficiente pentru creșterea copiilor. Orice ajutor în acest caz este binevenit (ajutor social, pensie de la tatăl copilului, alocație suplimentară). Mamele singure încearcă să-și caute un loc de muncă. Din

păcate, multe dintre ele nu au calificarea necesară pentru a găsi o slujbă, nu pot lucra datorită vârstei mici a copiilor lor sau preferă să nu se angajeze pentru a nu pierde ajutorul social oferit de către stat. „În acest punct, foarte importante sunt politicile sociale ale fiecărei țări în parte, care pot încuraja sau descuraja părinții singuri să-și caute o slujbă.”⁶

Cu toate că o mamă singură va avea mai puțin timp pentru copiii săi, un loc de muncă îi va rezolva multe alte nevoi. Situația mamelor singure este mult mai dificilă decât a taților singuri și decât a familiilor cu ambii părinți.

Părerile cu privire la familia monoparentală sunt diverse, însă ea va rămâne o opțiune, o alternativă, o realitate socială cu anumită consistență formată prin proliferarea ei în acest veac.

Bibliografie

1. *Codul Familiei*
2. Mitrofan Iolanda, „*Familia de la A...la Z*”, București, Editura Științifică, 1991
3. Revista „*Psihologia*”, Editura Științifică și Tehnică, București, 1996
4. *Revista Română de Sociologie*, București, Editura Academiei Române, 1999
5. Ștefan Cristina, „*Familia monoparentală*”, București, Editura Arefeană, 2001
6. Zamfir Cătălin (coord), „*Politici sociale în România*”, București, Editura Expert, 1999
7. Zamfir Cătălin, Vlăscianu Lazăr, „*Dicționar de sociologie*”, București, Editura Babel, 1993.

⁶ Zamfir Cătălin (coord), *Op. cit.*, p. 316

Cioran și spectrul Utopiei

Marius CUCU*

1. Doctrina lui Pelagius-reper al începuturilor Utopiei
2. Metafizica ne-omenesului în scenariul *lumii perfecte*
3. Paradoxul istoriei atemporale din sfera Utopiei și durata insolubilă la Henri Bergson

Ceea ce fascinează și incită în cazul dimensiunii Utopiei este, în opinia lui Cioran, nu atât perspectiva finalistă și absurdă propusă destinului uman, cât și permanenta sa raportare la atemporalitate, situarea constantă a tuturor structurilor sale supra-istoric. Plecând de la această idee se poate între-vedea mecanismul interior al Utopiei precum și sursa de susținere și funcționalitate a acesteia. De ce constanta vizare a proiecției în suspensia clipei, în eternitatea momentului identic cu sine și cum se poate împlini, în cadrul dimensiunii Utopiei, idealul unei fericiri colective, ideal ce vine spre a anula pribegia istorică adamică și nefericirea con-substanțială destinului uman?

Gânditorii și creatorii de Utopii își încep, în opinia lui Cioran, construcția lor plecând de la premisa profund teologică conform căreia este exclusă orice posibilitate de atingere a Paradisului, fie el celest sau terestru, în contextul menținerii ființei umane sub spectrul păcatului. Prin urmare, se impune drept condiție fundamentală pentru integrarea în perimetrul absolut al Edenului, anularea acestui spectru, eliberarea de sub presiunea sa ontologică. Unul dintre primele demersuri în acest sens este identificat de Cioran în doctrina teologică a lui Pelagius.

1. Doctrina lui Pelagius-reper al începuturilor Utopiei

Perspectiva filozofică și teologică adusă de pelagianism susține despre păcatul primordial că și-a proiectat negativele sale efecte numai asupra lui Adam, o posibilă repercursiune la nivelul întregii specii umane fiind inexistentă. Prin urmare, fiecărui spirit omenesc îi este conferit dreptul la perfectibilitate fără intervenția mijlocitoare a unui Mântuitor, fără intermedierea între ființa sa și Absolut. Existența unei *deficiențe originare* este aici negată fiind susținută, în schimb, teza conform căreia fiecare om

* Asist. univ. drd. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

deține o imaculare ontică primordială, pe care ulterior, odată cu evoluția existenței sale, poate să o anuleze sau, dimpotrivă, să o mențină.

Cioran susține, aici, că este evidentă prezența în cadrul gândirii moderne, opus rezonanțelor doctrinare aparținând augustinismului și jansenismului, a unui curent de orientare pelasgiană a cărui final apoteotic este concretizat de cultul dezvoltat al progresului și de credința în ideologiile revoluționare. Postularea Utopiei drept o construcție realizabilă și o zonă ontologică atemporală deschisă perspectivei apropiate evoluției umane se justifică în acest cadru deplin. Dacă ființele umane constituie *o masă de aleși virtuali*, detașați de păcatul primordial, atunci devine perfect credibilă elaborarea unei societăți absolute în interiorul căreia ar activa doar perfecțiunea omenească stimulată spre susținerea unei fericiri și bunăstări colective, trăsături ale unei existențe ideale ce ar exclude perspectiva neființei, a profundeii tristeți ce însoțește solitudinea și conștiința efemerității general-umane.

În consecință, este firesc, consideră Cioran drept răspuns la interogarea ce viza posibilitatea anulării *priegiei adamice* de sub spectrul temporalității în dimensiunea Utopiei, absența în cadrul acestei dimensiuni a unei lucide conștiințe care să evalueze profund drama solitară a aventurii ontice a omului precum și tragedia *căderii* general-umane în timp. Raportarea regiunii Utopiei la eternitate, situarea efectivă a acesteia supra-istoric este, prin urmare, dictată de imperativele structurii sale fundamentale, structuri ce exclud dinamica finalizantă în neființă înlocuind-o cu imobilitatea universală caracteristică tuturor formelor ideatice care propun *prezentul veșnic*.

Critica cioraniană împotriva tuturor sistemelor utopice se fundamentează pe constatarea postulării de către acestea a naturii pozitive a omului. Este și cazul concepției pelagianismului care susținea ferm prezența absolută a binelui în toată structura primordială a ființei umane post-adamice. Pentru Cioran, discuția filozofică din acest context se rezumă la problematica tipului de voință predominant în ființa umană. Dacă pentru utopiști voința „bună” este majoritară, fiind trăsătura definitorie fundamentală a multitudinii individualităților omenești, în cazul gândirii cioraniene, voința negativă, malefică domină cea mai mare parte a spiritelor umane. Această negativitate este imanentă, în opinia cioraniană, actului, afirmării personalității individuale a fiecăruia, în esență survenirea unei fapte așezându-se opozitiv în raport cu alte manifestări de aceeași natură.

Prin urmare, conflictul și tensiunea dezvoltată de acesta este inevitabil în sfera realității umane, „**a dori**” și „**a vrea**” reprezentând nu numai semnul unei voințe ce se manifestă, dar și imposibilitatea acestei manifestări în afara prejudicierii celorlalte voințe individuale.

Ceea ce utopiștii numeau „voință bună” se dovedește, în acest caz, una deficitară și net inferioară celei definite drept negative. Se relevă aici prezența a două principii fundamentale dintre care unul, susținător al lipsei de mobilitate și al non-acțiunii, fundamentează voința „pozitivă” ce se relevă astfel, drept distanțată substanțial de esența activă a vieții. Celălalt principiu, fundamentând voința „negativă”, se află la originea survenirii tuturor evenimentelor precum și a intersectării tensionate a acestora, el imprimă vieții dinamică și proiecție, neliniște și nestatornicie, relevându-se aproape de structurile acesteia pe care le și reflectă din plin. Ființa umană autentică este, în opinia lui Cioran, avidă după beneficiile cuceririi și dominării, opusă împlinirii propriiei fericiri pe care o înțelege drept o stagnare universală și o lipsă fundamentală de motivație în abordarea provocărilor impuse de spațiul general al existenței.

În acest context, omul se dovedește incompatibil cu dimensiunea *prezentului veșnic*, cu regiunea ontologică unde ar fi integrat unei radicale imobilități, unei totale monotoni existențiale. Caracteristic pentru ființa adamică este demersul de aderare constantă la dialectica universală, înclinația de implicare în vibrație și mișcare, tensiune și permanentă readaptare transfiguratoare. Ancorarea în structurile unui singur cadru precum și eterna raportare la aceleași repere absolute nu pot constitui pentru om scopuri posibil de atins.

Dimpotrivă, în viziune cioraniană, perspectiva unei stagnări definitive se identifică cu instaurarea aplatizantă și uniformizatoare a stării de plictis universal, stare pe care omul și-o dorește anihilată definitiv, redusă, în tensiunea prezenței sale, la insignifianța unui sentiment secundar, incapabil de a perturba ritmul general al existenței umane.

Pentru această negare a posibilei expansiunii sufletești a plictisului, ființa umană a dezvoltat energii ample creatoare și distructive, deopotrivă, care s-au concretizat în complexa și vastă aventură istorică glisată pe fundalul inevitabil al temporalității. Pentru om atracția ineditului, fascinația noutății ce se întrevide doar spre a stimula instinctul descoperiri și-al voluptoasei cuceriri, reprezintă coordonate fundamentale ce definesc paradigma generală a survenirii sale în prezența mundaneității.

Utopiștii, consideră Cioran, propun universul perfect al unei societăți ideale, dimensiunea unui *prezent veșnic* în interiorul căruia se manifestă suveranitatea clipei închise în sine, dominarea absolută a identității ce refuză total dialectica și proiecția spre o posibilă nouă etapă ontică.

Aici fericirea este eternă prin suspendarea temporalității care nu mai se poate constitui în fundament al efemerității și definirii oricărui segment de existență drept inutil. Voluptatea momentului fiind suverană, omul s-ar desubstanțializa într-o apatie maximală, și-ar detensiona existența și ritmul alert al gândurilor și afectivității sale, s-ar desprinde captivității conexiunilor faptice și ar *pluti* metafizic într-un orizont abstract care l-ar situa definitiv în mijlocul anonimatului unei fericiri eliberată de orice formă a conștiinței.

Un astfel de univers se opune, însă, fundamental naturii instinctuale a ființei umane, natură avidă după oscilațiile radicale prezente în derularea și inter-conexiunea evenimentelor, profund dependentă în raport cu dialectica activă dintre cucerire și pierdere, bucurie și suferință, credință și dezamăgire.

Impactul acestei dialectici asupra existenței umane ce se deschide către fluxul copleșitor al dinamicii sale, imprimă omului ritmul propriei ființări care îl definește relevându-i autentică esență a spiritului său. Diversitatea oferită de înscrierea în dimensiunea temporalității conferă ființei umane perimetre nelimitate de manifestare și amplificare a tendințelor decisive interiorității sale, istoria constituindu-se, în acest cadru, drept intervalul maximei desfășurări a tuturor potențialităților omenești, fie ele creatoare sau distructive.

Captiv timpului, omul refuză perspectiva unei fericiri paradisiace și a unei libertăți fundamentale care ar inaugura etapa totalei negări a dependenței umane în raport cu multitudinea complexă de nuanțe ale existenței, respinge asimilarea acestora într-o universalitate incoloră ce subordonează diversitatea unicității, ce impune un singur principiu și ritm incompatibil cu orice manifestare multiplă a existenței.

El alege tensiunea și conflictul regăsindu-se în autenticul condiției sale fundamentale în forma dialectică, dinamică, predispusă permanent la mișcare a ființării ce-l încadrează și susține. Cioran subliniază aici faptul că dacă voința umană este de natură negativă iar substanța spirituală a omului se definește prin dorința de supunere și nimicire a semenilor în scopul propriei afirmări, atunci posibila proiecție a ființei umane într-un *prezent veșnic*, într-o sferă a *Vârstei de aur* ce stă să vină nu ar putea inaugura o fericire

paradisiacă, o stare euforică a echilibrului colectiv din cauza componentei malefice a spiritului uman

S-ar impune și într-o astfel de regiune ontologică. Integrați efemerității, supuși fluxului temporal, lipsiți de libertatea deplină prin multiplele conexiuni cu segmentele existenței inserate istoricului și devenirii implacabile, ființele umane își limitează proiecția negativității interioare, își dozează expresia și concretizarea maleficității proprii.

Această proporționare ar fi inexistentă odată cu atingerea unui *prezent veșnic*, nivelul negativității ar depăși limita paroxistă iar oamenii nu și-ar mai accepta unii altora sferele proprii de existență, contribuind, așa cum credeau utopiștii, la consolidarea reciprocă a acestora, ci dimpotrivă, ar susține insistent anularea oricărei forme de manifestare a celuilalt. Critica cioraniană asupra sistemelor utopice insistă aici pe absența, în cadrul perspectivei acestor sisteme, a înțelegerii depline asupra unei astfel de realități umane fundamentale.

Anarhiștii, pe care Cioran îi definește drept ultimii pelasgieni, au realizat un progres conceptual remarcabil prin negarea posibilității instaurării unei *cetăți ideale* dar s-au înscris în aceeași gamă de erori decisive ale înțelegerii profunde a naturii umane atunci când susținând abolirea statului și anularea oricărei autorități sociale imperative și-au construit demersul pe fundamentul premisei ce consideră voința umană pozitivă, și prin urmare, compatibilă cu libertatea absolută prezentă în Edenul terestru.

Cercetarea obiectiv-analitică a realității relevă, consideră Cioran, o discrepanță adâncă între evidențele acesteia și idealul propus de anarhiști, discrepanță concretizată la nivelul raportului dual dintre promisiunea utopică a erei individului și constanta negare veritabilă a acestuia, dintre anularea voinței statului și exacerbară impunerii sale, dintre profeția erei egalității și survenirea extrem de concretă a epocii terorii sociale.

În acest context, Utopia apare drept un *vis cosmogonic la scara istoriei*, o construcție ideatică a cărei intenție fundamentală se rezumă la rivalizarea Edenului divin, la încercarea de anulare a fatalității fundamentale sub spectrul căreia ființa umană a fost proiectată după pierderea dramatică a eternității pozitive. Acest demers impresionant eșuează, în opinia lui Cioran, datorită înțelegerii greșite a naturii voinței umane drept integrată sferelor binelui, raportându-se permanent la imperativele acestora.

Ceea ce se manifestă în cadrul construcțiilor utopice este, în esență, o distanțare decisivă în raport cu realitatea definitivă a ființei umane, o

ignorare fundamentală a resortului interior al acesteia, resort pe care Cioran îl identifică în voința de mișcare și dominație, în necesitatea instinctuală de suprimare prin maximalizarea personalității individuale, prin copleșirea opozitivă a dimensiunii de afirmare a „celuilalt”. Din această perspectivă omul rămâne permanent singur în aventura obscură a existenței sale, angrenat doar obiectivelor individuale, captiv unei turbulente dinamici spre posibilitatea de atingere a scopurilor particulare, scopuri ce se multiplică nelimitat în extensia complexă și nedefinit de vastă a temporalității.

Defatalizarea lumii propusă de către utopiști, resurecția generală a structurilor acesteia se dovedește un real eșec datorită lipsei unei perspective lucide și realiste asupra ființei umane care se relevă prin fiecare moment al expresiei intențiilor sale fundamentale incompatibilă cu statutul care i se propune în dimensiunea Utopiei, această *Vârstă de aur* proiectată în viitorul imediat ce s-ar contura la periferia prezentului. În pofida criticii severe pe care Cioran o dezvoltă asupra tuturor construcțiilor și perspectivelor utopice, el recunoaște acestora o trăsătură pozitivă fundamentală, anume permanenta raportare a ființei umane la supra-istoric și atemporalitate.

Dimensiunea propusă de Utopie, alături de cea a *Vârstei de aur* clasice se prezintă în orizontul spiritualității omenești drept o zonă ontologică atemporală în cadrul căreia *pribegia* adamică dezvoltată pe fundalul extensiv al istoriei ar înceta. Ea ar fi înlocuită de starea unei fericiri colective nepătrunsă de oscilațiile devenirii și tensiunea dinamică a unei permanente procesualități ce se dorește progresivă și ascendentă. Dincolo de naivitatea metafizică ce caracterizează, pentru gândirea cioraniană, această perspectivă a doctrinelor utopice, se între-vede demersul de cercetare la nivel gnoseologic a posibilității de suspendare a timpului și de reintegrare în planul eternității.

Căutarea și propunerea unor formule sociale care să împlinească acest scop ideatic deși predestinată eșecului deține valoarea de a readuce în preajma sferei ontice umane tentația depășirii temporalității și a suspensiei fluxului temporal. Literatura utopică propune, în esență, scenariul unei lumi perfecte, gravitând doar în jurul propriei axe de valori și imperative, o lume a stărnării în ideal unde devenirea a fost anulată iar tensiunea constantei prefaceri transfigurate în energie a clipei, a momentului ce nu mai cunoaște disoluția mijlocirii dintre trecut și viitor.

Într-un astfel de scenariu, rolul fundamental nu revine sentimentului de fericire sau mai exat experimentării afective a acestuia la nivel general-uman, ci ideii de fericire care vine să justifice pentru toate *lumile ideale* propuse de marii utopiști identitatea acestora cu dimensiunea *Vârstei de aur* proiectată într-un viitor imediat. Totodată, conexiunea decisivă dintre ideea de fericire omniprezentă în spațiul propus de Utopie și noua paradigmă umană inaugurată odată cu integrarea în acest spațiu vine să evidențieze că pentru creatorii de literatură utopică prezentul contemporan existenței lor reprezintă segmentul cel mai inferior dintre toate nivelele temporale propuse de mitul lui Hesiod, anume *Vârsta de fier*. Acest timp reflectă atât involuția ființei umane, distanțarea ei accentuată în raport cu divinul, cât și dezvoltarea amplă a rezultantei unei asemenea distanțări: lipsa fericirii umane.

Spiritul omenesc se află, în dimensiunea *Vârstei de fier* la apogeul negativității sale, la extremitatea opusă esenței care-l definește, în zona cea mai îndepărtată a gravitației sale ce trasează circumscrierea propriului centru pulsativ.

Plecând de la această premisă, utopiștii au susținut posibilitatea nu a reînțoarcerii ființei umane în Paradisul pierdut, a reproiecției acesteia în dimensiunea *Vârstei de aur*, ci a plasării unei astfel de perfecte dimensiuni în perspectiva imediată a destinului uman. Ideea de fericire umană își justifică, în acest context, posibilitatea realității sale, ea nu mai amintește doar de o stare experimentată uman în pre-istoric și pierdută irevocabil, ci evocă perimetrul viitorului drept fundament al reinstituirii sale la nivel general-uman. În cadrul acestor coordonate se evidențiază, după opinia cioraniană, construcția utopică drept stimul decisiv al evoluției sociale, drept motivație a proiecției neconținute către viitor.

Paradoxul fundamental ce se întrevide aici este faptul că, deși majoritatea copleșitoare a protagoniștilor sociali sunt integrați ritmului temporalității, sunt, după expresia cioraniană *căzuți în timp*, totuși dinamica generală a societății este susținută și amplificată permanent de idealul unui viitor perfect, supra-istoric, de survenirea unei epoci absolute pentru ființa umană, situată în atemporalul unei stări ontologice paradisiace. Aici natura umană se neagă pe sine respingând realitatea propriei structuri, structură compatibilă cu experimentarea dualității dintre bucurie și suferință, tristețe și exuberanță momentană, dar incapabilă de integrarea în sfera unei fericiri

absolute, în tensiunea beatitudinii totale survenite la limita superioară a ființării, limită concretizată în perfecțiunea existenței.

Devenind *un amator de fericire imaginată*, omul încearcă negarea propriei condiții ontologice prin dezvoltarea unor imense energii constructive și distructive deopotrivă în planul extensiei istorice, demers ce eșuează permanent în amplificarea solitudinii dramatice sub spectrul căreia se consumă fenomenalitatea *căderii în timp*.

Fundamentală naivitate metafizică pe care Cioran o constată drept definitorie pentru promisiunea construcției utopice constă în susținerea încercării nu de a depăși propriu-zis temporalitatea prin intermediul unei totale proiecții în etern, ci de compatibilizare a acestuia cu planul istoric. Evocându-se posibilitatea înagurării unei epoci a Paradisului terestru, se neagă, în esență, atât coordonatele timpului cât și pe cele ale veșniciei. Dar apogeul acestor *falsificări* conceptuale o reprezintă, în cadrul doctrinelor utopice, ideea noului om. Dacă timpului și planului istoric îi este negată imposibilitatea de a integra eternitatea, iar acesteia îi este refuzată, la rândul său, incompatibilitatea cu înscrierea în timp și simbioza cu structuri socio-istorice, ființei umane i se acordă caracteristici și însușiri lipsite în mod fundamental de rezonanță cu autentică natură omenească. Cum se prezintă, prin urmare, oamenii în dimensiunea propusă de literatura utopică și care sunt resorturile inter-relaționării lor sub spectrul absenței dualităților fundamentale aferente înscrierii în temporalitate și mobilitatea devenirii?

Lumea perfectă a Utopiei apare, în genere, drept „cetate” ideală unde este atotprezent sentimentul responsabilității și al bucuriei efortului colectiv. Aici spectrul morții este anulat, teama de stingerea întru neființă fiind inexistentă, viața consumându-se circular, fără centre de survenire și anulare, fără oscilațiile specifice pendulării între aceste limite fundamentale. În *Cetatea soarelui* propusă de Campanella, spre exemplu, ceea ce definește existența locuitorilor săi este lipsa experienței afective a oboselii, organizarea efortului colectiv al acestora neglijând cu desăvârșire inevitabila survenire a acesteia la nivelul naturii reale a omului.

Ceea ce uimește aici, consideră Cioran, este entuziasmul acceptării existenței alături de ceilalți, înscrierea în edificări colective care se împlinesc pe fondul însușirii optimiste a evidențelor impuse de alteritate. Această perspectivă se dovedește, astfel, opusă radical realității inter-umane caracterizată, în viziune cioraniană, de incompatibilități și conflicte

permanent restimulate de necesitatea instinctuală de supunere și asimilare a celuilalt semen. În zona ontologică propusă de Utopie se manifestă drept suveran fenomenul uniformizării tuturor componentelor societății ideale sub incidența unui exclusiv sistem de valori și a unei singure inițiative general valabile. Asupra acestor valori Cioran încearcă o atentă analiză recunoscând în ele obsesia propriei pendulări existențiale între timp și extra-temporalitate.

Paradigma umană și coordonatele axiologice propuse de Utopie înfățișează un om a cărui perfecțiune se concretizează nu numai la nivelul raportului cu ceilalți semen, dar și în modalitatea de situare proprie în sfera existenței universale. Astfel, acest nou tip uman inaugurează o perspectivă antropocentristă radicală conform căreia ființa adamică nu mai poate fi considerată drept o componentă fundamentală dar subordonată armoniei cosmice, ci dimpotrivă, reperul și temelia primordială a acesteia. Într-un astfel de context, ordinea universală perfectă nu mai include doar pe om, ci survine din demersurile creatoare și disciplinante ale spiritului său.

Neatins de fluiditatea dinamică a temporalității, desprins de faptul și acțiunea istorică, locuitorul Edenului terestru sau „cetățeanul” lumii perfecte ar păstra, în opinia lui Cioran, un număr insignifiant de calități autentice omenești.

2. Metafizica ne-omenescului în scenariul *lumii perfecte*

În gândirea cioraniană, societatea umană, așa cum poate fi ea întâlnită manifestându-și gama multiplă de valențe și forme glisate pe fundalul extensiei istorice, își menține structurile grație unor decisive *compromisuri* la nivelul raporturilor inter-umane. Dacă aceste compromisuri ar fi anulate sau neglijate deplin, atunci energia instinctuală, dorința fundamentală de expresie a propriei individualități prin asimilarea și neutralizarea finală a celorlalte, ar predomina inaugurând o autentică *ordine* umană, mai exact, o dezordine universală, o anarhie în sfera căreia *voința de putere* ar deține suveranitatea absolută.

Societatea umană este, totuși, paralizată la intervale istorice distanțate substanțial, de crize ale excesivității instinctuale, crize care îi neagă regulile sfidându-i imperativele și reperele ce o definesc. Prin intermediul acestor sincope în „normalitatea” cotidiană se relevă autentică natură umană care își ascunde și încadrează vibrația tensională a propriei esențe doar sub spectrul primejdiei auto-suprimării. Atunci, se întreabă Cioran, dacă putem considera societatea umană dezvoltată în planul dinamicii istorice drept rezultat al unui

maxim efort de constrângere și interiorizare adâncă a înclinațiilor caracteristice naturii umane, drept reușită și cucerire neestimabilă a omului în raport cu efervescența negativă a profunzimilor sale, cum se poate justifica demersul unor spirite complexe și „naive” deopotrivă, prin care s-a încercat negarea vehementă a societății umane reale, acuzarea structurilor acesteia ca fiind injuste și nerelevante pentru aspirațiile omenești, și totodată, propunerea unei ordini sociale perfecte, reflectare a Edenului divin și încercare de proiecție a ființei adamice în abisul static al perfecțiunii sale?

Una dintre motivațiile fundamentale care au susținut construcția universurilor Utopiei se identifică, după opinia lui Cioran, în sentimentul distanțării de credința în Divin și în promisiunile transcendente ale acestuia. Astfel, dacă *cerul nou*, evocat în textul Apocalipsei după Ioan, se dovedește o perspectivă fictivă și imposibil de atins pentru ființa umană, atunci rămâne acesteia, spre a fi conceput și dus la împlinire *pământul nou*. Edenul terestru substituie, prin urmare, Paradisul divin, oferă omului fericirile și absolutul unei stări spirituale definite de exuberanța colectivă circumscrisă absenței temporalității și a dinamicii evolutive. Dimensiunea acestei *lumi perfecte* relevă o geometrie deplină în exactitatea formelor pe care le instituie, forme ce guvernează paradigma „cetățeanului” Utopiei. În perimetrul *societății ideale*, fiecare individ susține, prin gândul și activitatea sa, demersul ontic al semenului, pulsația și valențele existenței acestuia. Prin urmare, nimeni și nimic nu cade sub incidența ignoranței, totalitatea *cetății perfecte* funcționând asemeni unui ansamblu ideal de mecanisme care inter-relaționează și se susțin reciproc.

Valoarea ființei umane este transfigurată, aici, într-un reper absolut al ființei universale, reper situat extra-temporal și a-spațial. Respectarea sa nu se cere permanent impusă, conducătorii *cetății ideale* reprezentând nu garanți și protectori ai aplicării imperativelor morale ci, modele absolute, exemple perfecte ai unei conduite sociale și etice excepționale.

Caracteristic pentru majoritatea construcțiilor utopice este identificarea singularității, a individualului la nivelul acțiunii și al posesiei de privilegii drept sursa fundamentală a dezechilibrului social și a lipsei de permanentizare a fericirii umane în cadrul cetății omenești. Se impune, prin urmare, în perimetrul ontologic oferit de Utopie absența oricărui

individualism atât în planul creației cât și în cel al dobândirii de beneficii substanțiale.¹

Această idee constituie pentru Cioran argumentul esențial în demersul de interpretare a Utopiei drept o construcție fictivă fundamentată pe resortul și cadrele unei metafizici a ne-omenescului. Amintind scrierile unor utopiști precum Cabet, Fourier, Morris sau Campanella, Cioran va insista în critica sa asupra distanței excesive ce separă omul autentic de personajele Utopiei.

Încercând o anulare a componentelor negative din spiritul uman, a tendinței și înclinației spre viciu și dezordine, spre suprimarea afirmării alterității în detrimentul individualismului excesiv, utopiștii au negat, în esență, fundamentul și trăsăturile definitorii ale vieții umane reale.

Aceasta constituie, în opinia lui Cioran, o permanentă erezie, o proiecție în ineditul dezordinii și dimensiunii asimetriei, o constantă desprindere de orice încadrare și circumscriere formală. Bucuria decăderii celuilalt, a depășirii prin subminarea sa, cultivarea și impunerea excesivă a personalității individuale prin neglijarea fermă a oricărei inițiative colective sunt trăsături esențiale umane pe care Utopia le respinge ferm în „cetatea ideală” propusă umanității.

Însă aspectul esențial al ființei umane pe care utopiștii încearcă în scrierile lor să-l excludă cu desăvârșire este acela care relevă singurătatea drept una dintre condițiile fundamentale ce permit ființarea autentică a omului. Acesta se află așezat dintru început sub spectrul solitudinii, aventura sa ontologică raportându-se constant la ea drept sursa inspirațiilor ce-au inaugurat creațiile și distrucțiile spiritului său. Dimensiunea unei fericiri colective se dovedește incompatibilă cu **homo solitarus**, cu ființa adamică a cărei pribegie se prelungește din Paradisul divin în planul temporalității istorice și dinspre acest plan către regiunea sub-temporalului. Aici Cioran își recunoaște propria experiență existențială transmutată la nivel general-uman. Din perspectiva acestei experiențe, el contestă decisiv orice intersectare dintre paradigma *omului nou* propus de Utopie și trăsăturile definitorii ale ființei umane autentice.

Imposibilitatea practică aferentă scenariului propus de Utopie este determinată, prin urmare, de o metafizică a ne-omenescului pe fundamentul căreia ea își elaborează structurile socio-umane. Distanțat de mundaneitatea care încadrează omul activ, scenariul *lunii perfecte* eșuează în încercarea defatalizării acestei mundaneități, prin propunerea *omului ideal* confirmând

¹ Morus, Thomas, *Utopia*, Editura Științifică, București, 1958, p. 77

involuntar și împotriva intențiilor sale, realitatea incontestabilă a trăsăturilor ce definesc ființa umană autentică.²

Atingându-și apogeul în contextul istoric ce releva o lume opusă celei „ideale”, scrierile utopice au survenit în literatura universală ca element de contrapondere în raport cu viziunea pesimistă a realității timpului istoric. Prezentul scriitorilor utopiști manifestându-se ca un fundal al exacerbarii negativității inter-umane, negativitate concretizată la nivelul conflictelor dintre națiuni, se impunea promisiunea unui viitor *inversat* în comparație cu acest prezent, viitor guvernat de o fericire și un echilibru colective, de o situație a planului ontic uman în universul absolut al unei societăți perfecte.³ Pentru Cioran importanța și meritul decisiv al scenariului propus de Utopii constă nu numai în confirmarea involuntară, prin eșecul împlinirii sale la nivelul realității, a trăsăturilor autentic umane, dar și în evidențierea imposibilității omenești de a redobândi eternitatea pozitivă sau de a-i concura și depăși dimensiunea prin edificarea Edenului terestru.

Perfecțiunea omului și a societății utopice nu survin din substanța autentic umană, ele vin spre a fi aplicate artificial acesteia și sunt, în final, respinse și îndepărtate drept cadre metafizice ne-umane. Utopia se prezintă, astfel, drept zonă ontologică atemporală unde se dorește proiecția ființei omenești dincolo de fluxul efemerității constituint timpului, proiecție ce nu-și găsește posibilitatea de elaborare decât în sfera scrierilor utopice datorită decisivei sale incompatibilități cu autentică natură umană.

Spre deosebire de promisiunea Utopiei, dimensiunea autentică a *Vârstei de aur* oferă cadru imemorial al unei existențe premergătoare fluxului complex al devenirii. Ea se raportează sentimentului intens de nostalgie a primordialității, de înclinație retroactivă spre sferele originarului neatins de succesiunea temporală, de consecutivitatea liniară a mobilității în planul istoric.

Pentru ființele umane pătrunse de tensiunea acestui sentiment nu există, consideră Cioran, tentația proiecției *Vârstei de aur* în perimetrul unui viitor imediat și-al transfigurării acesteia în universul optimist concretizat de Utopie. În perspectiva acestor spirite, primordialitatea ce inaugurează pre-temporal existența universală, reprezintă unicul interval al absenței presiunii metafizice exercitate de conștiință, orizontul inedit al lipsei raportului dual

² Cioran, Emil, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 2002, pp. 100-104

³ Delumeau, Jean, *Civilizația Renașterii*, Editura Meridiane, București, 1995, pp. 83-84

dintre suferință și dorință. Deși același raport nu este prezent și în cazul dimensiunii Utopiei, sentimentul celor care aspiră la integrarea deplină în aceasta diferă fundamental de acela aferent nostalgiei paradisului primordial.

Afectivitatea fiecărui „cetățean” în sfera Utopiei este marcată de obsesia evoluției progresive, de fixitatea necesității unei mișcări ascendente spre o zonă apoteotică unde omul, atingându-și perfecțiunea, stagnează definitiv întru armonia unei fericiri artificiale. Dacă pentru cel care aderă la nostalgia primordialității *Vârstei de aur* trecutul reprezintă cel mai înalt reper axiologic și ontic al ființei umane, reper de care aceasta s-a distanțat constant odată cu implicarea în fluxul istoric, pentru adepții progresului uman, finalizat prin asimilarea în sfera Utopiei, este caracteristică o inversiune valorică la nivelul segmentelor temporale.

Astfel, pentru ei, nu trecutul ci viitorul este acel reper primordial al existenței umane, el fiind sursa unei perspective generale optimiste raportată la paradigma existenței omenești. Aici survine, în opinia lui Cioran, demersul paradoxal de instituire a unei *durate ineputabile* în mijlocul temporalității, a unei istorii inedite, atemporale în interioritatea firească a dinamicii istorice curente.

Utopia propune, în esență, contradicția unui timp netemporal și a unei mișcări imobile, aceste contradicții fiind asemănătoare, ca stridență a ilogicului pe care-l reprezintă, cu cele survenite între natura autentică a omului și cea evocată de scrierile utopice.

3. Paradoxul istoriei atemporale din sfera Utopiei și durata insolubilă la Henri Bergson

Cetățenii societății ideale se situează în planul unei deveniri care și-a epuizat substanța, care nu mai poate conferi nimic inedit, progresul fiind angrenat într-o mișcare de circularitate, dinamică în cadrul căreia perfecțiunea se reia indeterminabil iar absolutul se repetă gravitând în jurul propriei sale lipse de relativitate.

În lumea Utopiilor propuse de la Platon și până la Thomas Morus primordialitatea esențială o constituie excesivitatea structurării, maximalizarea unei armonii traumatizante pentru spiritul autentic uman. Lipsa oscilației, a perturbării, a resurecției imprevizibile dublată de sublimarea imperativelor normei, catalogării determină înțelegerea, pentru conștiința lucidă, a universului propus de Utopie drept sfera deplinei neumanități. Dar ceea ce susține cel mai categoric o astfel de concluzie este

încercarea de inversare metafizică a coordonatelor și cadrului ontologic care definesc aventura adamică terestră prin intermediul textului Genezei.

Acest text, după cum menționează Cioran, evocă damnarea ființei umane prin dependența stabilită între continuitatea existenței sale și efortul intens, deopotrivă fizic și psihic, precum și prin așezarea în planul temporalității, al ireversibilului constant. Dimpotrivă, în *lumea perfectă* propusă de Utopie, efortul colectiv, munca atent distribuită fiecărui „cetățean” nu comportă însemnele epuizării, ale consumului și extenuării progresive. Din mijloc al damnării ființei umane, ea este transfigurată, aici, în sursa inepuizabilă a unei fericiri paradoxale și lipsite de orice justificare în planul realității omenești. De asemenea, timpul se dorește înțeles, din perspectiva Utopiei, nu ca fundament al efemerității, al disoluției umane ireversibile, ci drept liant, intermediar al ascensiunii progresive spre dimensiunea *societății ideale*⁴. Odată asimilat acesteia, omul intră sub incidența unei temporalități modificate, care sfidează propriile imperative prin demersul de eternizare a substanței sale. Rezultanta unui asemenea demers se concretizează prin faptul că fiecare lume „absolută” propusă de Utopie are un timp ce nu se mai termină, o istorie atemporală a cărei finalitate este negată. Durata caracteristică Utopiei concentrează în sine trecutul și viitorul, amintirea și speranța, dezvoltând o inepuizabilă prezență în clipă, o existență captivă indeterminat și nesfârșit momentului.

Astfel, în *lumea perfectă* orice ființare durează asemeni unei umbre metafizice, asemeni unui simulacru abstract și lipsit de conținut ontic, transparent în ne-realitatea sa substanțială. Personaje definitiv fictive „cetățenii” Utopiei reflectă, în opinia lui Cioran, un ideal negativ pe care ființa umană autentică trebuie să-l accepte doar ca unul dintre puținele contra-exemple absolute ale existenței omenești reale. Ceea ce importă, însă, în modul cel mai pregnant, din încercarea scrierilor utopice, în viziunea cioraniană, se concretizează prin explorarea valențelor și potențialității timpului.

Propunând un timp paradoxal, desprins de orice formă a devenirii, un plan istoric imobil, detașat în raport cu succesiunea liniară, Utopia evidențiază o durată proprie, centru de acumulare și stagnare a tuturor oscilațiilor, ascendențelor sau descendențelor, proiecțiilor concretizate la nivelul a *ceea ce a fost* sau *va fi*. Suveranitatea prezentului static exclude aici

⁴ Cioran, Emil, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 2002, pp. 105-108

orice astfel de premisă a depășirii contemporaneității Utopiei. Problematika „duratei” raportată la tema generală a timpului a fost unul dintre subiectele centrale și în cazul gândirii lui Henri Bergson, deși a primit, în acest context, o gamă total diferită de interpretări decât cele aferente *lumii ideale* propuse de Utopie. Pentru Bergson, delimitarea operată constant între prezent și trecut este una artificială și nerelevantă în raport cu substanța autentică a timpului. Acesta nu comportă însemnele nici unei fracționări, dimpotrivă el „durează” uniform și echilibrat, integrat în propria tensiune lipsită de orice variație sau oscilație, fidel fluidității vieții care evoluează creator, determinând permanente noi surveniri la nivelul existenței generale. Natura umană își fundamentează structurile, din această perspectivă, pe starea psihică deschisă unei omogenități fundamentale care este caracterizată de simbioza dintre trecut, prezent și viitor.

Evidența acestor trei segmente temporale este elaborată de capacitatea de fixare a energiei atenției psihice asupra unei anumite zone circumscrise din registrul extrem de vast al temporalității. Astfel, în esență, timpul durează iar ființa umană este integrată acestei durate pure, acestui fundament al propriei vieți sufletești. Orice operare în ansamblul unei asemenea fluidități universale se prezintă drept o intervenție externă, un demers irelevant pentru conținutul de substanță extensivă și permanent dinamică al vieții.⁵

Pentru gândirea lui Bergson, nu există amenințarea metafizică a unei disoluții generale în fluiditatea universală a temporalității ce pătrunde și include ritmului său dimensiunea vieții. Dinamica nu se identifică, în acest context, cu instabilitatea și lipsa de fundamente ferme. Dimpotrivă, nimic nu poate fi mai constant și mai identic cu sine, fidel structurilor sale esențiale decât acest flux al permanenței devenirii ce durează constant și inepuizabil. În acest context, a defini prezentul drept un interval al duratei, drept un segment de sine stătător implică o postulare eronată a duratei drept structură temporală liniară ce survine din trecut către viitor, cadru extensibil și predispus segmentării. Dimpotrivă, pentru gândirea lui Bergson, durata nu poate fi fragmentată și surprinsă discontinuu. Ea durează în sensul unei prefaceri neîncetate, a unei metamorfoze ce include gama extinsă a tuturor

⁵ Bergson, Henri, *Evoluția creatoare*, Editura Institutul European, Iași, 1998, p. 21

proceselor vieții și componentelor existenței. Aici trecutul se continuă în prezent, care, la rândul său, include deja, dimensiunea viitorului.⁶ *Prezentul veșnic* aferent *lumii ideale* propusă de către Utopie nu se justifică, din perspectiva gândirii lui Bergson, datorită exclusivității sale în raport cu celelalte două segmente temporale fundamentale, trecutul și viitorul. În cadrul unui astfel de „prezent” toate posibilele raportări la funcționalitatea memoriei sau a premoniției ar fi anulate, dinamica vieții gravitând în jurul actualității interminabile. Totodată, dacă în viziunea filozofică a lui Bergson, durata are drept principiu al fenomenalității sale mișcarea, dinamica evolutivă, ea fiind în cadrul dezvoltării acestei dinamici insolubilă prin identitatea constantă cu sine, prin incompatibilitatea cu oscilațiile și fracționarea în subdiviziuni, „durata” Utopiei s-ar defini drept regiune suspendată a temporalității, perimetru al lipsei dinamicii evolutive, al absenței fluxului ce cuprinde întreaga existență conferindu-i pulsație și sens. În contextul perspectivei lui Bergson asupra problematicii timpului, Utopia relevă și prin formula temporală pe care o propune, incompatibilitatea cu realitatea ce încadrează natura umană și cu structurile esențiale definitorii pentru aceasta.

În final, se impune să menționăm că alături de *Vârsta de aur* și Utopie ca rezultanta demersului de proiecție al acesteia în viitorul imediat, Cioran identifică printre zonele ontologice atemporale în care ființa umană s-a dorit, în momente de inspirație și naivitate metafizică, a se afla integrată și dimensiunea Apocalipsei. Această dimensiune s-a fundamentat pe dezvoltarea perspectivei și scenariilor eshatologice, dezvoltare ce a permis elaborarea unui fond comun pentru toate versiunile care încearcă descrierea survenirii unei finalități supra-istorice a planului evoluției adamice la nivelul cadrelor timpului istoric, punctării definitive a traseului urmat de ființa umană în intervalul ulterior „pierderii” ireversibile a Paradisului divin.

BIBLIOGRAFIE

1. Bergson, Henri, *Evoluția creatoare*, Editura Institutul European, Iași, 1998

⁶ Bergson, Henri, *Introducere în metafizică*, Editura Institutul European, Iași, 1998, pp. 136-137

2. Bergson, Henri, *Introducere în metafizică*, Editura Institutul European, Iași, 1998
3. Cioran, Emil, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 2002
4. Delumeau, Jean, *Civilizația Renașterii*, Editura Meridiane, București, 1995
5. Morus, Thomas, *Utopia*, Editura Științifică, București, 1958

Profilul succesului educațional în Colegiul Național de informatică „Spiru Haret” Suceava

– Studiu de diagnoză–

Damian GHEORGHIU*

1. Motivarea studiului

Succesul constituie o variabilă a câmpului acțiunii socio-umane, în general, a acțiunii educaționale, în particular; el deține un statut deosebit de complex, iar pentru orice analist, reprezintă concomitent, un referențial suficient de derutant.

În acțiunea educativă interesul pentru eșec se explică, de fapt, prin dorința de a-l evita, de a nu permite configurarea, respectiv prin intenția de a facilita reușita pentru toate categoriile de persoane angrenate în formare.

Invocind o anumită categorie de beneficiari ai mass- media (adepti ai strălucirii ieftine, ai fandoselii și ai afacerismului), Pascal Bruckner sesizează că aceștia „vor să înlocuiască și să dovedească, prin exemplul lor, că succesul și banii nu mai trec prin templele cunoașterii”, că nu mai au multe lucruri în comun cu studiul și instruirea instituționalizate.

Provocarea în sensul arătat trebuie primită și cultivată de oamenii școlii cu atât mai mult cu cât, cu îndreptățire, s-a consacrat opinia unor pedagogi conform căreia în perimetrul instituției educative noțiunea de eșec școlar nici nu se justifică din punct de vedere pedagogic. Adevărata rentabilizare a învățământului este posibilă, explica Cezar Birzea, prin generalizarea succesului școlar ca efect al practicării pedagogiei succesului.

Prezentul studiu își propune identificarea sensului conceptului de succes educațional din perspectiva elevilor, a disfuncționalităților percepute de către elevi la nivelul școlii și implicarea cadrelor didactice ca parteneri ai demersului educațional în activitățile școlare pentru o optimizare a procesului instructiv - educativ.

De asemenea, acest studiu își propune să întrețină efortul comprehensiv de regândire a sensului în care se vorbește despre succesul școlar al elevilor, ca și despre căile de obținere a acestuia.

* Cadru didactic asociat la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

Dacă nimic nu ne poate garanta succesul, nimic nu trebuie să ne împiedice în a-l căuta.

2. Obiective generale și specifice

Obiectiv general

Diagnoza atitudinii elevilor din Colegiul National de Informatică „Spiru Haret” Suceava față de succesul educațional și gradul de conștientizare a importanței acestuia în sporirea capitalului simbolic ca premiza a integrării sociale.

Obiective specifice

- a) - analiza percepției colective a elevilor din școală față de procesul instructiv - educativ;
- b) - identificarea problemelor, disfuncționalităților ce marchează relația elev - profesor și elev - elev;
- c) - inventarierea resurselor ce pot fi mobilizate în vederea rezolvării disfuncționalităților identificate.

3. Documentarea

Se va urmări ca etapă inițială stabilirea bibliografiei și exploatarea acesteia prin două procedee bine cunoscute: *empiric* și *sistematic*.

Se vor avea în vedere documente oficiale, documente scrise cum ar fi: arhive, publicații, studii, articole, etc. dar și documente statistice. Documentele statistice ca și documente cantitative vor fi completate de documente calitative cum ar fi: rapoarte de activitate, analize, note, instrucțiuni, directive, procese verbale, etc.

4. Ipoteze ale cercetării

Ipoteza generală

Elevii sunt un segment demografic predispus la atitudini negative față de importanta succesului educațional și în pofida faptului că sunt capabili să distingă atitudinile pozitive de cele negative, totuși nu reușesc să le adopte în totalitate pe cele pozitive.

Ipoteze speciale

a) - cu cât originea socială a elevilor este mai înaltă și cu cât veniturile sunt mai mari, cu atât atenția acordată succesului educațional este mai mare;

b) - cu cât atmosfera afectivă din școală este mai destinsă, cu atât va crește interesul față de activitățile școlare;

c) - cu cât rezultatele evaluărilor școlare sunt mai mici, cu atât tendința minimizării importanței succesului școlar este mai mare;

d) - cu cât rezultatele evaluărilor școlare sunt mai mari șansele înmatriculării elevilor la o altă instituție de învățământ se reduc.

5. Eșantionarea

Considerăm necesară investigarea în totalitate a elevilor claselor a X-a și a XI-a deoarece rezultatele școlare ale elevilor din clasa a IX-a sunt semnificativ marcate de ciclul gimnazial și nu sunt încă pe deplin integrați în cel liceal, iar elevii din clasa a XII se află în ciclul curricular al aprofundării și specializării, astfel încât determinarea întru succes fiind mai degrabă element al viitoarei integrări în mediul universitar și pe piața muncii.

6. Prezentarea instrumentului cercetării

Ca instrument principal de investigație s-a folosit **chestionarul**, compus din 26 de itemi. Chestionarul va cuprinde întrebări închise, semi-deschise, deschise și scalate cuprinzând variabile și indicatori derivați din ipotezele cercetării.

Atitudinea elevilor față de succesul educațional

1. Clasa
2. Profilul
3. Mediul de rezidență

Rural ☐
Urban ☐

4. Apartenența socio-profesională a părinților

Nr. crt.	Straturi sociale	Tata	Mama
1.	Țăran		
2.	Muncitor		

3.	Funcționar		
4.	Liber profesionist		
5.	Patron		
6.	Intelectual		
7.	Altele (care?)		

5. Resursele bănești de care dispuneți lunar sunt:

- sub 500 mii lei ☐
- între 500 și 1 milion ☐
- între 1 milion și 1,5 milioane ☐
- între 1,5 și 2 milioane ☐
- peste 2 milioane ☐

6. Sunteți motivat (ă) să studiați?

Da ☐ Nu ☐

7. Localizați pe o scară de la 1 la 10 intensitatea motivației dumneavoastră pentru activitățile școlare

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
intensitatea					intensitatea				
cea mai mică					cea mai mare				

8. Care sunt sursele motivației dumneavoastră pentru activitățile școlare?

- îmi place să studiez ☐
- trebuie să studiez ☐
- am nevoie de note mari ☐
- exigențele familiei ☐
- altele (care?).....

9. Nu sunt motivat pentru că:

- notele pe care le primesc nu sunt pe merit ☐
- activitățile școlare îmi sunt indiferente ☐
- profesorii sunt indiferenți ☐
- alte variante (care?).....

10. Corespunde colegiul la care învățați așteptărilor dumneavoastră?

Da ☐ Nu ☐

11. Dacă ați putea v-ați transfera la un alt liceu?

Da ☐

Nu ☐

12. Dacă da,

a) Unde?.....

b) De ce?

a. din cauza colegilor

b. din cauza profesorilor

c. din cauza evaluării școlare (note mici)

d. din cauza condițiilor în care învățați

e. alte cauze (care?)

13. Activitățile școlare

a. mă interesează

☐

b. nu mă interesează

☐

c. îmi sunt indiferente

☐

d. alte variante(care?).....

14. Evaluați măsura în care vă adaptați exigențelor școlare

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

nesatisfăcător

foarte bine

15. Școala este pentru dumneavoastră

a. necesară

☐

b. inutilă

☐

c. un prilej de a-mi întâlni colegii

☐

d. o oportunitate de a mă distra

☐

e. altceva (ce?).....

16. Evaluați atmosfera afectivă întâlnită în liceu

a) între profesor și elevi

1 2 3 4 5

foarte tensionată

armonioasă

b) între elevi

1 2 3 4 5

foarte tensionată

armonioasă

17. Care sunt punctele forte în activitatea educațională a acestei școli?

.....
.....
.....

18. Ce schimbare de urgență propuneți în activitatea educațională?

.....
.....
.....

19. Cum vă motivați absențele de la ore?

- a. nu-mi plac orele ☐
- b. profesorii sunt exagerat de exigenți ☐
- c. profesorii nu mă înțeleg ☐
- d. profesorii nu mă stimulează să învăț ☐
- e. îmi este greu să fac față exigențelor școlare ☐
- f. am și alte probleme ☐
- g. alte variante (care?).....☐

20. Cum apreciați rolul profesorului:

- a. mă ajută ☐
- b. mă înțelege ☐
- c. nu mă înțelege ☐
- d. îmi este ostil ☐
- e. alte variante (care?).....

21. Nu-mi plac orele în cadrul cărora:

.....
.....

22. Cel mai mult îmi plac in orele care:

.....
.....
.....

23. Ce v-ar ajuta să obțineți note mai bune?

.....
.....

24. Ce ar determina creșterea prezenței la ore?

.....
.....
.....

25. Este important succesul școlar pentru integrarea dumneavoastră profesională?

Da ☐

Nu ☐

26. Este liceul la care învățați un mediu care determină succesul educational?

Da ☐

Nu ☐

Vă mulțumim !

7. Diseminarea rezultatelor cercetării

Rezultatele cercetării vor putea fi prezentate atât în medii formale (alte licee, I.Ș.J. Suceava, Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava) dar și în contexte non-formale (O.N.G-uri care au ca scop formarea și educarea tinerilor din județul Suceava), de asemenea pot fi puse la dispoziția celor interesați pe Internet.

8. Prezentarea raportului de cercetare

Din analiza datelor culese prin intermediul mijloacelor de investigație amintite, am desprins câteva date și concluzii semnificative.

- Elevii sunt în general motivați pentru activitățile școlare; 51% dintre subiecții cu venituri medii indică o motivație corespunzătoare cifrei 7 pe o scală de la 1 la 10, 26% dintre cei cu venituri ridicate corespunzătoare cifrei 8 și 16% dintre cei cu venituri mici corespunzătoare cifrei 6.

- Nu observăm fluctuații semnificative în dreptul cifrei 7 referitor la gradul de motivare în abordarea activităților școlare a subiecților proveniți din mediul rural față de cei din mediul urban, însă constatăm la un nivel

redus al veniturilor o motivație mai puternică a elevilor din mediul rural față de cei din mediul urban.

- În general elevii conștientizează că trebuie să studieze, acest răspuns are o frecvență de 68%, studiul reprezintă pentru 26% dintre subiecți o activitate plăcută, 21% resimt nevoia unor note mari iar pentru 18% dintre subiecți exigențele familiei reprezintă un reper important al motivației pentru activitățile școlare.

Sursele motivației pentru activitățile școlare

Tabel nr. 1

Nr. crt.	Sursele motivației	Frecvența
1.	Trebuie să studiez	68%
2.	Îmi place să studiez	26%
3.	Am nevoie de note mari	29%
4.	Exigențele familiei	18%

- Un procent de 34% dintre subiecți pun slaba motivare pentru studiu pe seama notelor nemeritate (în registrul notelor mici) iar 14% indică indiferența profesorilor. Între răspunsurile sugerate de subiecți întâlnim o frecvență ridicată a răspunsurilor care menționează rolul ecuației personale a examinatorului, respectiv diferențele pe care profesorii le fac în notarea elevilor, de asemenea exigență exagerată și stil de predare în neconcordanță cu posibilitățile de receptare ale elevilor.

Repere ale lipsei de motivație

Tabel nr. 2

Nr. crt.	Repere	Frecvența
1.	Notele nu sunt pe merit	34%
2.	Profesorii sunt indiferenți	14%
3.	Activitățile școlare îmi sunt indiferente	9%

- Colegiul în care acești elevi învață răspunde așteptărilor subiecților chestionați în proporție de 45% iar 40% dintre aceștia indică un

răspuns favorabil în acest sens, cauzele fiind multiple, identificate și analizate în paragrafele următoare.

- Spre a confirma rata scăzută a așteptărilor elevilor în raport cu mediul educațional de succes școlar dezvoltat în Liceul de Informatică și cu baza materială de care acesta dispune s-a constatat că 57% dintre subiecți s-ar transfera la un alt liceu dacă ar avea o astfel de oportunitate. Cauza cel mai frecvent invocată fiind reprezentată de o serie de disfuncționalități înregistrate pe segmentul evaluare școlară:

- ❖ atribuirea constată de note mici;
- ❖ subiectivitatea profesorilor în evaluare;
- ❖ exigența deosebit de ridicată a acestora;
- ❖ lipsa unor dotări materiale corespunzătoare.

Liceele preferate de elevi pentru un eventual transfer sunt Colegiul Economic „Dimitrie Cantemir”, Colegiul Național „Mihai Eminescu”, Colegiul Național „Petru Rareș”. Elevii au ca principal argument în explicarea acestor preferințe evaluarea (mult mai indulgentă) ce i-ar putea avantaja la aceste licee având în vedere metodologia admiterii în instituțiile de învățământ superior.

- La nivel declarativ 76% dintre subiecții chestionați afirmă că activitățile școlare îi interesează, lucru confirmat și de măsura în care elevii consideră că se adaptează exigențelor școlare, 51% indicând pe o scală de la 1 la 10 cifra 7, 29% cifra 8 iar 17% cifra 6.

- Școala este în cea mai mare măsură necesară (75%), iar în al doilea rând un prilej de a întâlni colegii (42%), acest fapt indicând rolul socializării nonformale al școlii cu reale consecințe, pozitive și negative, în formarea personalității elevului.

- Atmosfera afectivă întâlnită în liceu se află pe o scală de la 1 la 5 în proporție de 41% îndreptul cifrei 3 și în proporție de 27% în dreptul cifrei 2, un procentaj de 23% situându-se în dreptul cifrei 1. Aceste frecvențe indică destul de evident o atmosferă afectivă cu multiple carențe, cu o amprentă destul de importantă asupra procesului de predare - învățare. Frecvențele indicate mai sus se referă la relația pe verticală, între profesor și elevi, atmosfera afectivă conturată de relațiile pe orizontală (elevi - elevi) se află în proporție de 73% în dreptul cifrei 4 pe același tip de scală.

- În urma analizei de conținut a itemului nr. 17 (puncte forte) s-a constatat că această instituție de învățământ își exercită atracția față de elevi

prin profesorii mai apropiați de profilul psihologic și social al adolescenților. Sunt apreciați de asemenea în mod deosebit profesorii toleranți, cei care predau accesibil, cei competenți și cei care nu jignesc chiar dacă sunt severi (chimie, biologie, limba română etc.)

- Itemul nr. 18 (schimbări urgente) care urmărește să surprindă aspectele din școală marcate de evidente neajunsuri, pune în valoare faptul potrivit căruia profesorii fac diferențieri nejustificate între elevi (atât în relaționarea cotidiană dar și pe segmentul de evaluare) reducând șansele de acces la o instituție de învățământ superior în condițiile în care instituții de învățământ similare promovează și își susțin elevii pe această dimensiune. Se indică lejeritate în acordarea notelor de 2 și 3, sunt invocați profesori care vorbesc aproape obscen și aplică pedepse corporale („trag elevii de cap, de nas și îi pâlmuiesc”). Această atitudine nepotrivită este explicată de unii subiecți chestionați prin faptul că profesorii nu au nici un interes să se facă înțeleși deoarece „vor numai **pregătire**”.

- Schimbările de urgență propuse de către elevi sunt următoarele:

- modernizarea sălilor de clasă;
- modernizarea laboratoarelor;
- ordine și curățenie în cămin;
- dotarea corespunzătoare a băilor;
- magazin în școală;
- respectarea pauzelor;
- înființarea unei stații radio în școală.

S-a constatat de asemenea că unele clase cer cu insistență schimbarea unor profesori, care deși nu predau un obiect de bază pentru specializarea liceului, pun în permanență problema corigenței.

- Orele neplăcute sunt cele în care profesorii predau inaccesibil, adoptă un limbaj jignitor și un comportament violent („pâlmuiesc sau lovesc cu creta în cap”), sunt prea exigenți, sunt stresați și se răzbună pe elevi, nu comunică.

- Cele mai plăcute ore sunt cele în care profesorul este apropiat de elevi, instaurează și întreține un climat tonic, bazat pe comunicare și înțelegere; elevii apreciind în mod deosebit pachetele educaționale moderne, interactive în care opinia elevului este cerută, ascultată și valorizată, profesorii care îmbină simțul umorului cu seriozitatea propice actului educativ. Elevii ar putea obține rezultate școlare mai bune dacă profesorii s-

ar implica mai mult în actul predării, ar accesibiliza demersul didactic și s-ar adapta mai bine la profilul clasei pentru care predă.

- Creșterea prezenței la ore poate fi determinată de scăderea exigenței în notare, fiind preferabil, în opinia unora din cei chestionați, „un absent unei note de 2” dar și de un act educativ mai eficient atât sub aspect informativ cât și formativ. Ne-a reținut atenția în mod deosebit o sugestie venită din partea elevilor antrenați în cercetare, sugestie legată de diminuarea absenteismului: introducerea unei taxe pe absențe, astfel încât un anumit număr de absențe să atragă după sine plățirea unei taxe semnificative. Chiar dacă această sugestie este nerealistă, indică disponibilitate în abordarea pozitivă a premiselor succesului educațional.

Motivarea absenteismului școlar

Tabel nr. 4

Nr. crt.	Variante de răspuns	Frecvența
1.	Profesorii sunt exagerat de exigenți	39%
2.	Profesorii nu mă înțeleg	16%
3.	Am și alte probleme	8%

Din prelucrarea datelor se poate remarca faptul că elevii își asumă puține responsabilități, punând pe seama profesorilor foarte multe din disfuncționalitățile procesului de învățământ desfășurat în școală, însă sesizările lor sunt interesante și necesită din partea profesorilor o evaluare onestă și profundă a atitudinii față de elevii lor.

Importanța succesului școlar pentru integrarea profesională este conștientizată în proporție de 67%, fapt cât se poate de alarmant, deoarece se constată o redefinire a raportului dintre cele doua variabile, în opinia elevilor acestea nu mai sunt direct proporționale.

Elevii consideră că școala în care ei învață asigură succesul educațional în proporție de 58%, fapt de asemeni îngrijorător. Spre deosebire de așteptările subiecților în raport cu școala în care aceștia învață, proporția referitoare la succesul educațional este ceva mai ridicată, fapt explicat în cazul așteptărilor prin baza materială redusă de care școala dispune.

Având în vedere deficiențele sesizate, sunt lansate următoarele categorii de propuneri:

1. Pentru conducerea școlii

- funcționarea unui magazin cu produse alimentare, de patiserie, în incinta școlii;
- amenajarea unui loc pentru fumat;
- pauză mare pentru programul de după-amiază;
- clase și laboratoare moderne și curate;
- ordine, căldură și curățenie în internat;
- sală de sport cu dotări necesare;
- angajarea unui serviciu de pază competent;
- înființarea unei stații radio în incinta liceului;
- instalarea unui telefon public pentru elevi.

2. Pentru cadrele didactice

- profesori mai puțin exigenți care să susțină interesele elevilor;
- mai multe ore de specialitate și mai puține din cele care nu fac obiectul unui anume profil;
- teme mai puține;
- exigență mai scăzută la obiectele care nu se evaluează la bacalaureat;
- note mai mari;
- obiectivitate în evaluare;
- limbaj adecvat;
- predare accesibilă;
- atmosferă tonică și transparență în relația cu elevii;
- comunicare cu privire la problemele vârstei și cotidiene;
- profesori tineri cu potențial de adaptabilitate la schimbare;

3. Pentru autoritățile centrale și locale

- alocații mai mari, dar diminuate pentru cei cu un număr mare de absențe;
- burse sociale;
- manuale distribuite gratuit sau subvenționate;
- autobuze școlare pentru navetiști;
- îmbunătățirea dotării cabinetelor medicale școlare;
- reconsiderarea metodologiei de admitere.

4. Pentru elevi

*Profilul succesului educațional în Colegiul Național de informatică „Spiru Haret”
Suceava*

- să reconsidere importanța succesului educațional în formarea, integrarea socială și profesională;
- să ia atitudine față de colegii care înregistrează absenteism sau abandon școlar.
- să valorizeze succesul educațional ca premisă a sporirii capitalului simbolic și a șanselor de integrare profesională și socială .

Drama umană în două texte fundamentale ale literaturii române

Mariana PASINCOVSHI*

„Nu adevărul în posesia căruia se găsește omul, ci truda sinceră pe care a depus-o ca să descopere adevărul constituie valoarea omului... Dacă Dumnezeu ar ține strâns în mâna dreaptă întregul adevăr, iar în cea stângă năzuința sinceră și mereu trează, chiar cu adaosul de a greși totdeauna și pe vecie, și mi-ar spune: alege, eu aș cădea umilit la mâna lui stângă și aș spune: dă, Părinte, căci adevărul îți aparține numai ție”¹.

Pornind de la afirmația lui Lessing și de la faptul că ideile adevărate sunt cele „cărora le putem acorda adeziunea morală”², vom încerca să descoperim în paginile care urmează, pilonii care au servit edificării a două opere fundamentale, fără a neglija, însă, aspectul că adevărul absolut, precum falsul, nu există în lucrurile înseși.

Adevărul este, ca și opusul său, *falsul*, un atribut al cunoștințelor, iar nu al realităților de cunoscut. În general, în gnoseologie se păstrează punctul de vedere al marilor filosofi greci Platon și Aristotel, potrivit cărora adevărul aparține numai cunoștințelor raționale, care dezvăluie esența realității, nu și opiniilor sensibile, care rămân la suprafața lucrurilor, la aspectele schimbătoare și înșelătoare ale acestora. În acest sens, de-a lungul timpului, maeștrii condeiului și-au construit operele lor simbolizând, pe de o parte, pe oamenii care, rămași în captivitatea simțurilor, percep numai aparențele lucrurilor, obținând doar *opinia (doxa)*, iar pe de altă parte, pe oamenii care, prin rațiune, se raportează la esențele lucrurilor, dobândind *știința (episteme)*. Printre aceștia se numără și Liviu Rebreanu cu *Pădurea spânzuraților* și Camil Petrescu cu *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*.

Ambii au creat eroi înzestrați cu o inteligență vie, dar care, detașați de cotidian, dezertează într-o lume a confruntărilor interioare în care își propun

* Masterand la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava, Facultatea de Litere

¹ Lessing, G.E., *Opere* (I), în românește de Lucian Blaga, Editura de stat pentru literatură și artă, București, 1958, p. 339

² Roșca, Ioan, Culic, Niculae, Juc, Victor, *Filosofie, manual pentru clasa a XII-a*, Editura Prut Internațional, Chișinău, 2001, p. 130

să descopere sensul existenței. Deși această căutare se petrece în sânul teribil al războiului și în brațele unei iubiri neîmplinite, personajele reușesc să-și înfrunte destinul prin eroismul cu care renunță la trecut, devenind martiri (Apostol Bologa) sau dobândind suficientă luciditate pentru un alt început (Ștefan Gheorghidiu).

Deși din punct de vedere al construcției și al arhitecturii tematiche operele acestor scriitori s-au bucurat de o înaltă apreciere, deși cei doi se angajează în formularea unor adevăruri privind atingerea fericirii individuale, ei nu reușesc să identifice, prin eroii lor, imagini satisfăcătoare ale adevărului. Pentru a găsi *tonul* romanului, esențială este și acea posibilitate de comunicare cu biografia interioară a autorului, biografie care, depășind discreția scriitorului, ne aduce în fața unui om măcinat de griji, dornic de a recrea imaginea unei lumi idilice și a unei conștiințe împlinite: „Scriitorul trebuie să știe că viața lui întregă nu poate avea ascunzișuri, nici taine, nici menajamente [...]. Discreția scriitorului în viață e inutilă”³.

Pregătirea materialului documentar în vederea scrierii romanului *Ultima noapte...* durează vreo zece ani. În prima formulare, *Proces verbal de dragoste și război*, romanul are două părți, intitulate potrivit titlului, având drept corespondente două teme fundamentale: iubirea și războiul. Deci romanul tratează drama eroului Ștefan Gheorghidiu trăită în momentele cheie ale vieții.

Aceleași teme le preconizează și Liviu Rebreanu în *Pădurea spânzuraților*, Apostol Bologa, implicat în Primul Război Mondial, fiind forțat să aleagă între două imperative: datoria față de stat și sentimentul de iubire pentru propriul său neam. Cartea se constituie într-un fel de biografie a lui Apostol Bologa pe fundalul unei situații de criză generală, născută de război.

Notația lui Liviu Rebreanu din perioada când lucra la subiectul acestei cărți este de un real folos în descifrarea destinului personajului principal:

„Principii”

(Premisa) Apostol e cetățean, o părticică din Eul cel mare al statului, o rotiță într-o mașină mare; omul nu e nimic decât în funcție de stat.

(Termenul mediu) Apostol devine român; pe când statul e ceva fictiv și întâmplător, putând întruni oameni străini la suflet și aspirații, neamul e o

³ Rebreanu, Liviu, *Restituiri, Amalgam*, ediție îngrijită, prefață, antologie și note de Mircea Muthu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 367

izolare bazată pe iubire, chiar instinctivă. Statul nu cere iubire, ci numai devotament și disciplină omului, pe când neamul presupune o dragoste frățească.

(Concluzia) Apostol devine om. În sânul neamului, individul își regăsește Eul său cel bun, în care sălășluiește viața și dragostea pentru toată omenirea. Numai într-un Eu conștient poate trăi iubirea cea mare, universală – religia viitorului”. Romancierul își programează cu minuțiozitate construcția romanului, destinul eroului, atitudinile sale fundamentale.

Aceeași minuțiozitate o descoperim și în romanul lui Camil Petrescu, creația acestuia încadrându-se în proza analitică de factură subiectivă, caracterizată prin „substanțialitate și autenticitate”, după precizarea autorului. Spre deosebire de romanul tradițional, cu relatarea la persoana a III-a, cum este *Pădurea spânzuraților*, în acest gen de roman realitatea e cea subiectivă, mediată de trăirea eului narator, potrivit viziunii creatorului: „[...] să nu descriu decât ceea ce văd, ceea ce aud, ceea ce înregistrează simțurile mele, ceea ce gândesc eu [...]”.

De aici derivă și compoziția diferită: capitolele I și al II-lea din prima parte sunt continuate în a doua parte, iar patru capitole (de la al II-lea până la al V-lea) din prima parte constituie un „roman în roman”, retrospectiva celor doi ani și jumătate dinaintea prezentului narațiunii.

Aceste capitole apar diferite, *tehnica nartivă fiind tributară realismului obiectiv*, în vreme ce capitolul I și al II-lea, precum și toată partea a doua s-ar încadra în tipul de *roman-jurnal*, scriitorul valorificându-și experiența de combatant în Primul Război Mondial. Spațiul în care se petrece acțiunea romanului-jurnal e frontul, în timp ce în celelalte capitole – Bucureștiul. Cele două planuri ale romanului vor viza pe de o parte *observarea* realității, pe de alta, *interioritatea* prin introspecție.

În cazul lui Liviu Rebreanu, spre deosebire de romanul *Ultima noapte...*, compoziția sferică – sfârșitul confundându-se cu începutul – include continuitatea, în cazul de față, a crizei morale provocate de război, cercul tragic al morții integrat într-o realitate a vieții dominată de absurd.

Ov. S. Crohmălniceanu sesiza, în studiul *Cinci prozatori în cinci feluri de lectură* că această construcție circulară – integrează o „iluzie a realului”.

Pădurea spânzuraților are patru părți, numite cărți, cu o acțiune lineară:

- Sfârșitul primei părți sugerează ambiguitatea personajului: „Sunt rănit sau poate...”.

- Partea a doua se încheie cu despărțirea lui Apostol Bologa de mama sa, de Marta, cu presentimentul altei despărțiri, definitive.

- În partea a treia finalul e legat de încercarea de dezertare a eroului și de eșecul acestuia.

- Partea a patra se încheie cu secvența spânzurării lui Apostol Bologa.

Pornind de la faptul că aceste romane apar într-o epocă tulbure, de confuzie a valorilor și de surpare a reperelor, de asemenea, aparținând unor scriitori care nu au negociat în numele talentului, ele „mușcă din eternitate”, lucru care le face să se îmbrățișeze asemeni unor vechi prieteni, întâlniți din întâmplare pe câmpul de luptă.

Desigur, în ceea ce privește construcția acestor romane, depășind principiile individuale ale autorilor, am avea mai multe de remarcat: Camil Petrescu renunță la ierarhia de semnificație a evenimentelor exterioare, cultivând evenimentul comun, banal, cotidian. Nu același lucru l-am putea spune despre romanul lui Liviu Rebreanu, unde semnificația evenimentelor este evidentă. În schimb, ambii autori recurg, ca motiv compozițional, la unul anticipator.

O altă deosebire o constituie încadrarea, propusă de Nicolae Manolescu, în roman psihologic de tip doric - *Pădurea spânzuraților* și ionic - *Ultima noapte...* Obiectivul romanului doric ar fi, într-un fel, esența realului, nu existența vie și concretă, în timp ce notele definitorii ale ionicului sunt reunite cu limpezime la Camil Petrescu, suferința eroului avându-și propria motivație lăuntrică.

Romanele tratează, însă, teme asemănătoare precum tema războiului, a dragostei, a morții, își propun să prezinte evoluția unui erou care urcă pe treptele propriului destin, ca urmare a luptei pe front, dar și a ravagiilor de ordin lăuntric, autocunoașterea fiind răspunsul eroilor la provocarea lumii. Ambii autori alcătuiesc sondajul psihologic al personajului, utilizând o gamă variată de modalități artistice: monologul interior, autoanaliza, învălmășelile de gânduri și obsesii ce nasc situații dramatice, prin repetarea unor cuvinte cu valoare de simbol, armonizarea naturii mohorâte, reci și sumbre cu zbuciumul dramatic din conștiința personajului.

Aceste câteva aspecte ne confirmă faptul că, deși apărute la o oarecare distanță unul de celălalt, romanele, prin echilibrul balanței conștiință/talent,

constituie un exemplu al vindecării, de pe urma războiului exegeților, prin creație.

BIBLIOGRAFIE:

1. Lessing, G.E., *Opere* (I), în românește de Lucian Blaga, Editura de stat pentru literatură și artă, București, 1958
2. Roșca, Ioan, Culic, Niculae, Juc, Victor, *Filosofie, manual pentru clasa a XII-a*, Editura Prut Internațional, Chișinău, 2001
3. Rebreanu, Liviu, *Restituiri, Amalgam*, ediție îngrijită, prefăță, antologie și note de Mircea Muthu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.

Recenzie: Gheorghiță Geană, *Antropologia culturală*

– Recenzie –

Damian GHEORGHIU*

Antropologia este o știință tânără, ea s-a format în cea de a doua jumătate a sec. XIX dar este moștenitoare a unei tradiții ce ar urca până la Herodot și, fiind un produs spiritual la fel de vechi ca și omenirea probabil că nu va dispărea decât odată cu aceasta.

În cazul unei discipline tinere este utilă o evocare a modului de constituire a acesteia, a orientărilor și obiectivelor de cunoaștere pe care disciplina caută să și le asume.

În această direcție își orientează demersul investigativ Gheorghiță Geoană, cercetător științific la Centrul de Cercetări Antropologice a Academiei Române și profesor de antropologie la Universitatea din București, aducând în discuție câteva argumente ce stau la baza lucrării sale, *Antropologia culturală*.

Un prim argument se aduce în sprijinul ideii de *disciplină* afirmând că ideea de interdisciplinaritate nu anihilează primul concept ci chiar îl presupune. De aceea, tematic vorbind cititorul va găsi în paginile cărții un set de probleme care constituie modelul antropologiei culturale ca disciplină științifică.

Al doilea argument indică faptul că, după structuralismul levi-stronsson, postmodernismul nu a indus teorii noi în antropologie, s-a produs numai o deplasare de accent de pe datele empirice, mai exact de pe descrierea etnografică pe experiența subiectivă.

În al treilea rând conținutul cărții, prin paradigmele care le propune oferă argumente temeinice, asumării identității de antropologie și convinge că antropologia este o profesiune, o specialitate de sine stătătoare.

Demn de menționat este faptul că această lucrare a constituit substanța tezei de doctorat în filosofie a autorului, fiind susținută pe 6 octombrie 1977.

Aducem în discuție acest fapt dată fiind conjunctura social politică din acea perioadă, menționând că nu vom constata în demersul științific

* Cadru didactic asociat la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

compromisuri ideologice, însă un minim de trimiteri la conceptele marxiste erau inevitabile, însă acestea se impun prin obiectivismul formulării lor și acceptând un determinism impersonal valabil dincolo de orice voință la nivelul substratului existenței umane.

Această carte se constituie de asemenea într-o introducere în antropologia culturală deoarece nu expune principalele aspecte ale comportamentului uman așa cum este el investigat de specialiști (de exemplu viața economică, organizarea politică, limbii, religia, arte etc.) ci analizează originile disciplinei pentru a-i stabili arhitectura și statutul epistemologic.

De altfel atenția autorului în această lucrare este de a propune și descrie trei condiții care pot fi considerate postulate valabile pentru orice disciplină clasică, aducând în discuție și contribuția experienței antropologiei culturale românești la conturarea statutului epistemologic al acestei discipline.

Prima condiție și anume cea ontologică presupune ca discursul teoretic și operațiile aplicative să acopere o clasă bine determinată de fenomene, adică știința trebuie să posede propriul domeniu de studiu.

În cazul științelor sociale dificultatea circumscrierii unor domenii de studiu constă în complexitatea fenomenelor socio-umane și posibilitatea abordării lor din mai multe perspective. În acest sens autorul exemplifică prin conceptele de „cultură” și „societate” care nu înseamnă același lucru, analiza lor evidențiind diferențe subtile.

Pentru a respecta *condiția metodologică*, datele empirice trebuie colectate, procesate și clasificate folosind căi și mijloace proprii, știut fiind faptul că o disciplină științifică nu poate exista fără un arsenal metodologic specific.

Specificitatea metodei ține de universul de discurs dar nu exclude libera circulație a sa de la o știință la alta, și nici existența unor metode general valabile.

Conform *condiției conceptuale* o știință trebuie să dețină un corp propriu de concepte caracterizate prin coerență și exactitate. Ca și condiția metodologică, cea conceptuală este înrudită cu cea ontologică, astfel încât prima funcție a unui concept în sistemul unei științe să fie cea taxonomică, adică să desemneze o anumită categorie de fenomene și obiecte.

Pe ansamblu toate cele trei condiții alcătuiesc un pattern disciplinar.

Din aceste argumente nu rezultă că în timp ce autorul încearcă să demonstreze că antropologia culturală este o știință de sine stătătoare

diferențele dintre antropologie și celelalte științe sunt mai importante decât asemănările, ci faptul că există unele particularități și sunt suficiente pentru a identifica disciplina ca un fapt sui generis.

Tot din perspectiva celor trei condiții, cea ontologică, metodologică și conceptuală se aduce în discuție contribuția antropologiei culturale românești, care din punct de vedere ontologic s-a impus prin două aspecte:

- ♦ în primul rând nu a studiat alte culturi, ci a rămas cu rădăcinile în cultura locală. Chiar dacă unii cercetători pun sub semnul întrebării acest fapt cel puțin sub aspectul alterității, autorul argumentează că atâta timp cât fidelitatea concepelor și metodelor antropologice este elocventă (inclusiv abordarea metodei comparative) putem vorbi de o antropologie culturală românească;

- ♦ a doua particularitate ontologică este legată de lipsa clasicilor „primitivi” dar care este compensată de vechea noastră cultură țărănească.

Din punct de vedere metodologic antropologia culturală românească a adăugat la profilul general al disciplinei o contribuție particulară și anume *metoda stațiilor pilot*.

Vasile Caramelia a extins ideea *studiului pilot* la cea de *stație pilot* aceasta fiind o întreagă așezare umană folosită ca laborator experimental, utilizându-se un caz particular al observației participative prin integrarea cercetătorului în satul său natal (Berevoiești, jud. Argeș) devenit stație pilot.

În final condiția conceptuală este satisfăcută în antropologia culturală românească, adoptând, utilizând și difuzând o terminologie complexă proprie unei discipline sintetice concentrată în trei concepte principale: cultură, personalitate, structură socială.

În concluzie o reflecție asupra statutului epistemologic al unei științe arată că aceasta nu ar trebui definită numai prin obiectul său de studiu, nici prin anumite metode și concepte ci prin toate acestea împreună.

Doar eficiența cumulării celor trei condiții (ontologică, metodologică și conceptuală) este convingătoare în opinia autorului cu privire la statutul de disciplină al antropologiei culturale. (Gheorghiță Geană, *Antropologia culturală*, Editura Publishing, București, 2005).

Manifestări științifice: Mileniul III. Dialogul Umanismelor?

Colocviu național cu participare internațională, Suceava 27 octombrie -
30 octombrie 2005

– **Recenzie** –

Marius CUCU*

Universitatea „Ștefan cel Mare” în parteneriat cu Prefectura Județului Suceava și Direcția Județeană pentru tineret Suceava au organizat în perioada 27 Octombrie - 30 Octombrie 2005 colocviul internațional **MILENIUL III. DIALOGUL UMANISMELOR?** Bucurându-se de o participare remarcabilă, de invitați din diverse domenii de cercetare și activitate socio-umană, acest colocviu s-a dovedit a fi un real succes pentru întreaga elită culturală a Bucovinei. Universitatea **Ștefan cel Mare** a fost onorată cu prezența unor distinși intelectuali și profesori de la universități prestigioase din țară și străinătate, personalități care în intervențiile pe care le-au susținut de-a lungul desfășurării colocviului au expus diverse idei și perspective din câmpul cercetărilor socio-umane. Cuvântarea inaugurală, cuvântul de deschidere pentru lucrările colocviului a fost alcătuit din patru intervenții introductive susținute de: **Prof. univ. dr. ing. Adrian GRAUR, Rectorul Universității „Ștefan cel Mare” Suceava; Orest ONOFREI, Prefectul Județului Suceava; Conf. univ. dr. Ștefan Alexandru BĂIȘANU, subprefectul județului Suceava; Conf. univ. dr. Mihai LAZĂR, Decanul Facultății de Istorie și Geografie.** Sesiunea deschiderii colocviului a fost structurată după cum urmează: **Prof. univ. dr. Jean-Louis VIEILLARD-BARON - *La question de l'humanisme et l'essence du spiritualisme*; Prof. univ. dr. mc, Alexandru BOBOC - *Problematica umanismului astăzi*; Prof. univ. mc. Teodor DIMA - *Mileniul III. Reîntoarcerea la logică.*** Sesiunea a fost marcată la final de o inedită lansare de carte. Este vorba despre Mac L. Ricketts - *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, Criterion Publishing, 2005 și Traian Popescu - *Experimentul Pitești*, Criterion Publishing, 2005. Întregul colocviu a fost într-un mod elaborat segmentat pe secțiuni de specialitate. Această departajare a conferit o structurare pe specialități socio-umane a discuțiilor și prezentărilor, fiecare întâlnire, rundă de cercetări și dialog dobândind un

* Asist. univ. drd. la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

grad superior de eficiență și disciplinare. Astfel, colocviul a fost organizat pe următoarele secțiuni:

Filosofie teoretică

BIROUL SECȚIUNII:

Prof. univ. dr. **Nicolae RÂMBU**, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași

Prof. univ. dr. **Ștefan MUNTEANU**, Universitatea „Bacovia” Bacău

Lector dr. **Rodica IACOBESCU**, Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

PREZENTĂRI ȘI INTERVENȚII:

Academician **Gheorghe VLĂDUȚESCU**, *Ficționalism și umanism*

Prof. univ. dr. **Hamidreza AYATOLLAHY**, Head of Philosophy Department
Allameh Tabatabaai University, *The Challenges of Humanistic Approach toward Cultural Dimension of Globalization*

Prof. univ. dr. **Nicolae RÂMBU**, Iași, *Despre clăcașii culturii*

Lector dr. **Claudiu MESAROS**, *Memorie și cunoaștere la Aristotel*

Prof. univ. dr. **Victor VOICU**, *Traseul filosofic al spiritualității românești în viziunea lui Constantin Noica*

Profesor. univ. dr. **Bruno PINCHARD**, Lyon, *Les raisons et les risques de la critique de l'humanisme par Heidegger*

Prof. univ. Dr. **Marius DUMITRESCU**, *Pactul cu diavolul în perioada barocului*

Judecător drd. **Aurora MARIN**, *Montesquieu – precursor al școlii istorice a dreptului*

Drd. **Liviu PETCU**, *Ispitele și păcatele în învățăturile părinților filocalici*

Drd. **Bogdan BAGHIU**, *Logos și filosofia istoriei în abordările contemporane ale gândirii patristice*

Dana PLEVAN, *L'essence du cartésianisme et son influence sur la philosophie moderne et contemporaine*

Drd. **Gabriel ROMAN**, *Tradiție și înnoire în Bizațul Paleologilor*

Prof. univ. Dr. **Petre DUMITRESCU**, *Semnificația distincției kantiene dintre dreptul rațional și dreptul pozitiv*

Prof. univ. dr. **Ștefan MUNTEANU**, *Provocări filosofico-estetice ale sculpturii lui Brâncuși*

Dr. **Cecilia Popescu LATIS**, *De l'intime a l'universel ou les polarités de la création / Launtricul spre universal ori fatetele creației*

Dr. **Marius CUCU**, *Emil Cioran. Metafizica ne-omenescului în scenariul lumii perfecte*

Asist dr. **Adrian MURARIU**, *Dialog ideologic Celsus versus Origen*

Drd. **Luminița ȚĂRAN**, *The ontology of the image (becoming and being)*

Lector dr. **Rodica IACOBESCU**, *Spontan și deliberat în creația artistică,*

Masterand **Roxana-Ema GULICIUC**, *Simbolism și arhetip în literaturile nordice,*
Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Asist. univ. dr. **Adrian Muraru**, titlu rezervat, Universitatea „Al. I. Cuza” Iași

Filosofia educației

BIROUL SECȚIUNII:

Prof. univ. dr. **Emilia GULICIUC**, Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

Dr. Gabriel STĂNESCU

Vasile ANDRU, scriitor

PREZENTĂRI ȘI INTERVENȚII:

Dr. Gabriel STĂNESCU, *Valorile româno - americanilor*

Vasile ANDRU, scriitor, *Cunoașterea informațională și cunoașterea revelatorie*

Adela KUN, *Etica aplicată. Implementarea unei discipline optionale*

Drd. Oana MURARU, Univ. de Stat Nagoya, Japonia, *Oportunitatea testului WISC-III în studiile sociopsihopedagogice și în investigațiile medicale privind autismul infantil.*

Lector drd. Elena MAXIM, *Cultivarea autonomiei - principiul fundamental al educației într-o responsabilitate secțiune educație*

Lector univ. dr. Mirela ARSITH, prep. univ. drd **Cristina Cîrțiță-Buzoianu**, *Cine sunt și ce voi deveni? (posterele destinate adolescenților - lumi posibile și alternative)*

Constantin SEVERIN, scriitor, *Universul matroska - formă, timp, spirit și limbaj*

Prof. univ. dr. Emilia GULICIUC, *Femeia între înger domestic și amazoană*
Universitatea «Ștefan cel Mare» Suceava

Asist. univ. drd., Anamaria HERȚANU, Suceava, *J.J. Rousseau și Skovoroda: umanism și educație*

Prep.drd. Monica TURTUREAN, *Misiunea universității de azi*

Lector univ. dr. Daniela JEDER, *Nivelurile morale ale dezvoltării psihice și educaționale,*

Drd. Constantin HREHOR., *Metafizică și metacomunicare*

Drd. Oana MURARU, Univ. de Stat Nagoya, Japonia, *Familie, școală, comunitate - factori de egală importanță în eficientizarea programelor speciale instructiv-educative, adresate copiilor autiști.*

Logică și filosofia științei

BIROUL SECȚIUNII:

Prof. univ. dr. **Viorel GULICIUC**, Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava

Conf. univ. dr. **George CEAUȘU**, Universitatea „Al. I. Cuza” Iași

Conf. univ. dr. **Gheorghe CLITAN**, Universitatea de Vest din Timisoara

PREZENTĂRI ȘI INTERVENȚII:

Conf. univ. dr. Gheorghe CLITAN, (Catedra de Filosofie) *Adevărul la purtător? Câteva considerații asupra purtătorilor de adevăr*

Conf. univ. dr Alex PETRESCU (Catedra de Filosofie, Universitatea de Vest din Timisoara), *Timp și experiență în teoria kantiană a cunoașterii*

Masterand **Vasile GHEORGHIU**, *Reacția unui filosof al minții la întrebarea: pot calculatoarele gândi?*

Prof. univ. dr. **Viorel GULICIUC**, *Complexitate versus diversitate ? «Ștefan cel Mare» Suceava*

Lector asoc. drd. **Adrian VIZITIU**, *Aspecte semio-logice ale genezei limbajului*

Conf. univ. dr. **George CEAUȘU**, Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași, *"De la logica booleana la logica fuzzy in contextul relativizării interpretării"*

Conf. univ. dr. **Adriana-Gertruda ROMEDEA** Universitatea din Bacău, *La typologie du discours, Logic and Philosophy of Science*

Lector drd. **HORIA-COSTIN CHIRIAC**, Catedra de Științe socio-umane, Universitatea „Gh. Asachi” Iași, *O critică epistemologică a umanismului*

Drd. Marius Eși, *Valorile umanității și noua raționalitate științifică*

Asist. univ. drd. **Amalia ANDRONIC**, la Facultatea de Litere, Universitatea din Bacău *Ipostaze semiotice ale conflictului verbal*

Cercet.stint. drd. Felicia CEAUSU, *The holistic perspective in philosophy of mind, quantum physics and medicine*

Filosofie morală și politică

BIROUL SECȚIUNII:

Prof.univ.dr. **Carmen COZMA**, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași

Prof. univ. dr. **Tănase SÂRBU**, *G. Vico: triada și ciclicitatea istoriei*, Universitatea „Gheorghe Asachi”, Iași

Lector univ. dr. **Bogdan POPOVENIUC**, Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

PREZENTĂRI ȘI INTERVENȚII:

Prof. univ. dr. **Vasile MORAR**, *De la societatea deschisă la morala deschisă*

Prof. univ. dr. **Tănase SÂRBU**, *G. Vico: triada și ciclicitatea istoriei*

Prof.univ.dr. **Carmen COZMA**, Facultatea de Filosofie Universitatea „Al.I. Cuza” Iași, *Eticul în Fenomenologia. Vieții și proiecția unui "Nou Umanism".*

Asist dr. **Niadi CERNICA**, *Două femei-filosof în Grecia antică*

Asist. drd. **Ioana Cuzianu**, *Democrația între legitimitate și participare*

Lector univ. dr. **Bogdan POPOVENIUC**, *Fetele alienării*

Prof. univ. dr. **Ioan GRIGORAȘ**, Univ. „Al. I. Cuza” Iași, *Cu privire la responsabilitatea pentru viitor*

Conf. univ. dr. **ELENA TĂNASE**, *Umanismul în post-modernitate: căutări*, secțiunea: 2

Lector dr. **Alina HURUBEAN**, *Spre un umanism sensibil la gen*

Lector univ. drd. **Felicia IUROAIA**, *Mecanisme morale în gestionarea stărilor de conflict*

Masterand **Valeria-Alina GULICIUC**, *Pentru un studiu semiotic al comunicării politice*, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Conf. univ. dr. **Paul KUN**, *Postumanism si postmodernism*

MASĂ ROTUNDĂ: Umanism sau/și Umanisme?

Sociologie și Filosofie socială

BIROUL SECȚIUNII:

Mileniul III. Dialogul Umanismelor?

Prof. univ. dr. **Anton CARPINSCHI**

Conf. univ. dr. **Carmen BALAN**

Dr. **Gabriel STĂNESCU**

PREZENTĂRI ȘI INTERVENȚII:

Prof. univ. dr. **Anton CARPINSCHI**, *Recunoaștere și adevăr*

Lect. univ. dr. **Dan Ioan DASCĂLU**, Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava, *Elitele politice locale și presa scrisă*

Conf. univ. dr. **Carmen BALAN**, *Petre Comarnescu și școala sociologică de la București*

Prof. univ. dr. **Virgil CIOMOS**, *Secularizare și stare de excepție*

Conf. univ. dr. **Gabriel MARDARE**, *Séries chronotopiques et matrices stylistiques dans l'elaboration des modes de la communication. Un possible dialogue entre Bakhtine et Blaga*

Dep. Ing. **Romică ANDREICA**, *Liberalismul contemporan și politicile sociale*,

Drd. **Marius Vatavu**, *Politici culturale liberale*

Ec. **Traian POPESCU**, *„Experimentul” Pitești*

Asist. univ. drd. **Cristina GAVRILUTA**, *Antropologia vizuală la început de mileniu III. Realități românești și perspective europene*

Conferențiar univ. dr. **Ștefan Alexandru BĂIȘANU**, *Construcția Europeană – de la idee la realitate*

Conf. univ. dr. **Valentina MARINESCU**, *Creșterea participării femeilor în procesul decizional. O perspectivă socio-comunicațională*

Conf. univ. dr. **Simona Ștefănescu**, *Violența domestică în presa scrisă din România-genurile jurnalistice și vizibilitatea lor în economia ziarelor*

Drd. **Oana MURARU**, *Integrarea socială a persoanelor autiste - un efort comun asumat.*

Lector univ. dr. **Răzvan Dinică**, *Exodul „intelighenței” românești – încotro?*

Cercet. dr. **Vasile PLEȘCA**, *Oboseala Europei și birocrăția României*

MASĂ ROTUNDĂ: Umanism și Globalizare

VIOLENȚA ÎN SPORT

BIROUL SECȚIUNII:

Prof. univ. dr. **Gloria RAȚĂ**

Conf. univ. dr. **Nicu GAVRILUȚĂ**

Lector univ. drd. **Eusebiu IONESCU**

MASĂ ROTUNDĂ: VIOLENȚĂ ȘI TOLERANȚĂ

PREZENTĂRI ȘI INTERVENȚII:

Dr. ing. **Mariana MILICI**, dr. ing. **Florin MUNTEANU**, dr. ing. **Dan MILICI**, fiz. **Victor SUTAC**, *Model matematic destinat evaluării factorilor de risc în apariția manifestărilor violente*

Conf. univ. dr. **Gheorghe CLITAN**, *Abordarea filosofică a violenței în sport. Disputa contemporană dintre formalism și contextualism*, Universitatea de Vest din Timisoara

- Prof. univ. dr. **Sorin-Tudor MAXIM**, *Violența – criză de umanitate*
Conf. univ. dr. **Nicu GAVRILUȚĂ** Universitatea „Al.I. Cuza” Iași, *Violența simbolică în sportul românesc*
Asist. Drd. **Florin DOMUNCO**, *Sportul și violența simbolică*
Prep. drd. **Monica TURTUREAN**, *Dimensiuni psihosociale implicate în comportamentul violent al sportivilor de performanță*.
Lect. univ. dr. **Dan Ioan DASCĂLU**, *Fenomenul violenței în sport în presa scrisă*
Lect. univ. dr. **Tatiana DOBRESCU**, lect.univ. drd. **Bogdan RAȚĂ**, *Violența în afara terenului de sport*
Lect. univ. dr. **Tatiana DOBRESCU**, Prof. univ. dr. **Gloria RAȚĂ**, *Ce șanse are fair-play-ul?*
Prof. univ. dr. **Gloria RAȚĂ**, Lect.univ.dr. **Tatiana DOBRESCU**, *Discriminarea și dopajul, repere ale violenței în sport*
Lector univ. drd. **Eusebiu IONESCU**, *Sportul ca mijloc de înlăturare a animozităților în societatea umană*
Lector univ. drd. **Eusebiu IONESCU**, asist. univ. Sonia IONESCU, *Mass-media și violența în sport: impact “educațional” asupra maselor*
Dumitru BERNICU, *Violența versus fair-play o condiție esențială a calității în sport*
Lector univ. dr. **Daniela JEDER**, drd. Constantin **LUPUȘORU** (Lupușoru), *Educația pentru fair-play prin sportul școlar*

Această complexă și largă serie de conferințe și dezbateri a fost finalizată printr-o sesiune de închidere asemănătoare celei din debutul amplului eveniment. Sesiunea finalului de colocviu a cuprins patru conferințe extrem de incitante: **Prof. univ. dr. Miron DUMITRU**, *secretar de stat, Etică și umanism în învățământul superior actual*; **Prof. univ. dr. Constantin MARIN**, *Universitatea „Al. I. Cuza”, Lucius Aeneus Seneca – Antithesis filosofie cesarism*; **Prof. univ. dr. Sorin-Tudor MAXIM**, *Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava, Despre dreptul la identitate și diferență*.

Evenimentul desfășurat la Suceava sub titulatura de **colocviu internațional MILENIUL III. DIALOGUL UMANISMELOR?** a reprezentat un moment de maximă intensitate culturală în care s-au întâlnit simbiotic direcții și opinii diverse din cadrul aceluiași perimetru al cercetării socio-umane. Acest colocviu a reprezentat și un imbold pentru elaborarea de noi evenimente care pot avea ca efect pozitiv dialogul inter-cultural și susținerea toleranței în cadrul schimburilor conceptuale și ideologice.