

INSTITUTUL DE ISTORIE

Secția Filosofie

FILOSOFIA ȘI PERSPECTIVA UMANĂ

materialele Conferinței Științifice consacrate

ZILEI MONDIALE A FILOSOFIEI

17 noiembrie 2022, Chișinău

Chișinău – 2023

CZU1/14 (082)

F 55

COLEGIUL DE REDACȚIE

Coordonator științific:

Ana Pascaru, doctor habilitat în filosofie, conferențiar cercetător

Procesare de text:

Nicolae Bodean

Aprobat pentru editare în cadrul ședinței Consiliului științific al Institutului de Istorie al Universității de Stat din Moldova, Proces-verbal nr. 2 din 2 mai 2023.

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

"Filosofia și perspectiva umană (2022; Chișinău). Filosofia și perspectiva umană: materialele Conferinței Științifice consacrate Zilei Mondiale a Filosofiei, 17 noiembrie 2022, Chișinău / coordonator științific: Ana Pascaru. – Chișinău: Institutul de Istorie, 2023. – 176p.

Antetit.: Inst. de Istorie, Secția Filosofie. – Rez.: lb. engl. – Referințe bibliogr. la sfârșitul art. – În red. aut. – 50 ex.

ISBN 978-9975-3334-2-9.

1/14:316.42(082)

F 55

*Autorii poartă întreaga responsabilitate pentru
conținutul științific al textelor*

Lucrările sunt publicare în redacția autorilor

© Institutul de Istorie, 2023

CUPRINS

| | |
|---|-----|
| CUVÂNT ÎNAINTE | 4 |
| RECAPITULĂRI TEORETICO-PRAGMATICE ÎN CUNOAȘTEREA SOCIETĂȚII POST-PANDEMIE | 8 |
| UNELE CONSIDERAȚIUNI CU PRIVIRE LA ASPECTELE ETICE ALE EGOISMULUI ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ | 18 |
| IDEI ȘI TENDINȚE ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNEASCĂ PAȘOPTISTĂ | 28 |
| INVARIANTE IDEATICE ÎN CREAȚIA PUBLICISTICĂ A LUI VASILE ȚEPORDEI | 39 |
| A VORBI DESPRE CEEA CE SE ÎNTÂMPLĂ: DOUĂ POZIȚII DISCURSIVE..... | 56 |
| O SCURTĂ INTRODUCERE ÎN FUNDAMENTELE FILOSOFICE ȘI IMPLICAȚIILE CRYPTO-VIITORULUI..... | 69 |
| O ABORDARE ETICĂ A RELAȚIEI MEDIC-PACIENT ÎNTR-UN CADRU AL VULNERABILITĂȚII | 85 |
| PERSPECTIVA FILOSOFICĂ CU PRIVIRE LA SECURITATEA SOCIALĂ ÎN CONTEXT BELIGERANT..... | 93 |
| KAIROS ÎN TIPOLOGIA CULTURII ȘI CONCEPTUL DE MODEL NOICASIAN | 99 |
| ROLUL FILOSOFIEI ÎN FORMAREA COMPETENȚELOR – CHEIE (TRANSVERSALE) FORMATE ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL DIN REPUBLICA MOLDOVA | 129 |
| REGÂNDIREA CONCEPTULUI DE VULNERABILITATE: UNELE CONTRIBUȚII BIOETICE | 136 |
| INTERPRETĂRI ETICE PRIVIND VULNERABILITATEA LUCRĂTORULUI MEDICAL | 147 |
| PRINCIPIUL AUTONOMIEI, DREPT SUBIECT AL VULNERABILITĂȚII DEȚINUTULUI..... | 160 |
| ROLUL MEDICALIZĂRII ÎN GESTIONAREA CALITĂȚII VIEȚII OMULUI | 167 |

CUVÂNT ÎNAINTE

Filosofia și perspectiva umană este genericul sub care și-a desfășurat lucrările Conferința științifică consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, ediția a optsprezecea, în 17 noiembrie 2022. Prima ediție a acestei manifestări a fost desfășurată de Institutul de Filosofie, Sociologie și Științe Politice, actualmente de Secția Filosofie a Institutului de Istorie. Această serie de evenimente științifice se înscrie în contextul strategiilor UNESCO, organizație care, în 2002, la sesiunea a 169-a, a adoptat Strategia în Filosofie, act strategic scopul căruia rezidă în promovarea ponderii filosofiei în lumea contemporană. În cadrul dezbaterilor asupra strategiei și adoptării acesteia, s-a convenit să se declare anual a treia zi de joi a lunii noiembrie Ziua Mondială a Filosofiei.

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

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

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

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

Conform documentului enunțat, anume aceste aspecte majore sunt chemate să faciliteze înțelegerea profundă, veridică, pluridimensională a rolului și rostului net pozitiv al filosofiei în dezvoltarea societății contemporane. Aspecte care pe timp de pandemie sunt mai mult decât necesare pentru a face față provocărilor multiple. Or, filosofia din totdeauna a participat la viața cetății susținând că în

toate acțiunile care se desfășoară este impetuos necesar să se promoveze valorile general umane, identitare sau comunitare. Astfel, se pot responsabiliza membrii comunității și instituțiile sociale în vederea asumării efectelor și consecințelor pandemiei care periclitează valoarea fundamentală- viața tuturor și a fiecăruia în parte.

În contextul impus de pandemie și în anul respectiv s-a continuat în formatul online manifestarea științifică. Format în care s-a încercat să se demonstreze că, pericolele cu care se confruntă lumea contemporană pot fi transformate în oportunități, valorificând instrumentarul filosofiei deopotrivă cu celelalte posibilități oferite de deschiderile Erei Informaționale. Cu atât mai mult cu cât, instrumentarul filosofiei deconspiră multitudinea de posibilități pe care transformările digitale le aduc în spațiul comunitar și environmental. Dar și că aceste posibilități așa cum s-a demonstrat în pandemiei de departe nu sunt racordate între ele pe orizontală și verticală prin acțiunile ce se întreprind. Aceste acțiuni în mare ajung energofage prejudiciind și comunitatea, environmentul, dar și condiția umană.

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

De asemenea Conferința, în timp, a ajuns să constituie și o platformă importantă unde se iau în discuție rezultatele obținute privind cele mai stringente probleme. Dat fiind contextul epidemiologic cu care se confruntă societatea și caracterul său pandemic dezbaterile s-au axat pe reliefaarea efectelor și consecințelor atât din mediul comunitar, cât și cel environmental. În acest sens, rezultatele obținute de membrii echipei Proiectului **20.70086.1/COV Sustenabilitatea gândirii filosofice în societatea post pandemie**, desfășurat în cadrul Secției Filosofie a

Institutului de Istorie s-au finalizat cu o monografie colectivă(2021). La o distanță de doi ani concluziile și recomandările obținute în cadrul proiectului respectiv au fost continuate și aprofundate în cercetările membrilor echipei. Or, problematica enunțată în post pandemie rămâne una de referință, inclusiv datorită stării beligerante impuse de faza activă a războiului hibrid al Federației Ruse asupra Ucrainei. Stare de fapt în care societatea este impusă să facă față multiplelor crize din construcția efecte-efecte-consecințe, independent de locația geografică.

Manifestările științifice de acest gen echipa secției le valorifică și în raport cu colegii plecați în altă dimensiune existențială. Este un omagiu adus celor care prin efortul depus în 1956 au contribuit la deschiderea Sectorului, ulterior a Secției de Filosofie și Drept(1969) cu statut de institut în cadrul Academiei de Științe a Moldovei. Proiectul *Moștenire* derulat și actualmente este susținut de cercetătorii din cadrul Secției, astfel an de an la sfârșit de martie se desfășoară simpozionul *Moștenirea filosofică: personalități și concepte*. De la începuturile instituționalizării cercetărilor în domeniul istoriei filosofiei, ulterior s-au completat și cu alte direcții, iar din 2006 prin propunerea secției și decizia consiliului științific al Institutului de Filosofie și Drept, s-a atestat școala de istorie a filosofiei Alexandru Babii. Eveniment care a fost inclus în conținutul celor două volume de Istorie a Academiei de Științe a Moldovei apărută în 2006. Deopotrivă cu perpetuarea memoriei comunității filosofilor care încearcă să aducă în circuitul public aportul înaintașilor, să sensibilizeze opinia publică din societatea Republicii Moldova privind valorificarea gândirii critice în toate domeniile de activitate.

De asemenea în cadrul manifestărilor științifice sunt aduse în atenția opiniei publice , nu doar celei academice semnificația contribuției reprezentanților de odinioară a Secției de Filosofie. În acest an comemorăm 90 de ani de la nașterea doctorului habilitat în filosofie, profesor universitar Nicolae Mihai(1933-2003). Unul dintre promotorii filosofiei în lucrările sale , inclusiv în cel al filosofiei științei, dar și susținător al filosofiei lui Karl Popper.

Actualmente moștenirea, dar și domeniul filosofiei chiar și după 30 ani de Independență a societății Republica Moldova continuă să rămână

la indexul nepăsării nefiind valorificată atât în *curricula* universitară, cât și în cercetări. Iar în ultimii 4ani , chiar dacă propunerile membrilor secției de proiecte privind: contribuția filosofiei la implementarea practicilor de gândire critică(2019) sau o hermeneutică a științei deschise(2021,2022) în care digitalizarea este propusă în calitate de o nouă metodă generală în cunoașterea științifică, dar și cea publică au fost respinse de experții ANCD ca fiind ne sustenabile. Aceste respingeri sunt demontate de realitățile societății secolului XXI, dar că cercetările sunt conectate cu comunitățile științifice din afara spațiului Republicii Moldova. Cu remarcă că este foarte facil să distrugi, dar foarte greu în timp să construiești un colectiv de cercetători format, instruit și educat.

RECAPITULĂRI TEORETICO-PRAGMATICE ÎN CUNOAȘTEREA SOCIETĂȚII POST-PANDEMIE

Ana PASCARU, dr. hab., conf. cercet., Institutul de Istorie
apascaru2010@gmail.com

SOME THEORETICAL AND PRAGMATIC RECAPITULATIONS TO KNOWLEDGE SOCIETY IN THE POST-PANDEMIC

The contemporaneity of post-pandemic society by far does not state overcoming the consequences of the pandemic, denouncing itself in the feverishness of the search for suitable solutions. Or, the consequences of the pandemic or also attached to the post-pandemic emergencies that are insufficiently aware at all levels of the social hierarchy worsen the state of affairs in the societal environment. Accumulated over time, the pandemic consequences and the post-pandemic emergencies are complicated and due to the low degree of responsibility in the behavior of community members, both they become susceptible to the ascension of immeasurable risks in society, but also environment. It is attested that the rise of immeasurable risks is also fuel led by those caused by the belligerent state. Simultaneously, otherwise effects-effects and consequences triggered by the events/ actions of hybrid warfare after February 24, 2022 are incorporated. Shares the scale of which attract and influence societies not only in the European region, but also in global society in general. Thus, with the incorporation of hybrid warfare into societal action, it changes their trajectory in and between communities, societies, independently of the distance of the belligerent source. This incorporation, together with the process of globalization, deepens the actions and resizes their interconnections, interactions and interdependencies from socio-economic, socio-political, social-cultural to social-anthropological with the post-pandemic imprint both in society and in environment.

Key words: philosophy, society, knowledge, post pandemic, effects, consequence's, hybrid warfare, belligerent state, environment.

Contemporaneitatea societății din post pandemie de departe nu enunță depășirea consecințelor pandemiei, denunțându-se în febrilitatea căutărilor de soluții pe potrivă. Or, consecințele pandemiei sau și atașat pe urgențele post pandemie care insuficient conștientizate la toate nivelurile ierarhiei sociale agravează starea de lucruri din mediul societal. Acumulate în timp consecințele pandemice și urgențele post pandemiei se complică și datorită

gradului scăzut de responsabilitate din comportamentul membrilor comunității, deopotrivă ajung susceptibili pentru ascensiunea riscurilor incomensurabile în societate, dar și environment. Se atestă că, ascensiunea riscurilor incomensurabile sunt alimentate și de cele provocate de starea beligerantă. Simultan se încorporează altfel efecte-efecte și consecințe declanșate de evenimentele/ acțiunile războiului hibrid de după 24 februarie 2022. Acțiuni amploarea cărora atrag și influențează societățile nu doar din regiunea Europeană, dar și societatea globală în general. Astfel, odată cu incorporarea războiului hibrid în acțiunile societale le modifică traiectoria în și dintre comunități, societăți, independent de distanța sursei beligerante. Această incorporare deopotrivă cu procesul globalizării aprofundează acțiunile și le redimensionează interconectările, interacțiunile și interdependențele de la social-economic, social-politic, social-cultural până la social-antropologic cu amprenta post pandemică atât în societate , cât și în environment.

Indubitabil semnificația cadrului noțional -ideatic care se precipită în post pandemie necesită o cunoaștere pe potrivă. Discutăm de stringența înțelegerii consensului recapitulărilor teoretico-metodologice care susțin deopotrivă cunoașterea explicită și cea implicită a cadrului noțional-ideatic. Cu atât mai mult cu cât, instrumentarul filosofiei reliefează imanența dezacordului între cunoașterea explicită și cea implicită. Dezacord alimentat pe de o parte de deschiderile EI care favorizează cunoașterea explicită prin accesul nelimitat la informația științifică și mediatică, inclusiv produsele obținute. Pe de alta cunoașterea implicită, chiar dacă și ea beneficiază de deschiderile de noi orizonturi rămâne una mult mai dificil de înțeles deoarece solicită capacități individuale deosebite, investiții de durată și sacrificii. Or, cunoașterea implicită e de durată investițională, timp și fiind greu de sensibilizat nu arareori i se oferă posibilități insuficiente. Monitorizarea insuficiențelor și favorizărilor din procesul cunoașterii explicite și implicite denotă o prejudiciere a valorii rezultatelor cercetării, iar ulterior a produselor cu care sunt asigurați toți actorii sociali. Deoarece se tergiversează comunicarea și edificarea congruenței dintre aceste două entități ale cunoașterii. Congruență manifestarea căreia se atestă și în consistența, dar și în perenitatea fie a rezultatelor de la produse până la acțiunile întreprinse pe toate palierele intra și extra societale, dar și environment.

În acest sens emergența recapitulărilor explică nevoia de antrenare a domeniilor filosofiei. Cu atât mai mult cu cât, instrumentarul filosofiei mijlocește cercetarea reperelor cadrului noțional-ideatic la interferență cu alte discipline și care deja și-au anunțat prezența în toate domeniile de activitate. Astfel, cunoașterea reperelor și nivelul lor de încadrare axiologică contează în identificarea căilor optime, dar și a oportunităților privind implementarea lor în raport cu nevoile și necesitățile societății post pandemie, stării beligerante, dar și environment. Deopotrivă cu evidențierea cunoașterii explicite și implicite se contribuie la argumentarea raționamentului de revenire la gândirea critică în societate. Revenire care înseamnă un parcurs deloc facil pentru încetățenirea gândirii critice și promovarea acesteia la toate nivelurile societale în condițiile în care pacea și securitatea comunității umane și environmentul sunt supuse provocărilor războiului hibrid. Altfel spus, conținutul recapitulărilor reliefează schimbările care au loc în filosofia societății, în timp ce efecte-efecte- consecințe agravate de multiplele crize în post pandemie, dar și de starea beligerantă reprezintă o modalitate de cunoaștere publică a provocărilor.

Desigur contextul invocat se remarcă și printr-o altfel de coagulare a asocierilor efecte-efecte- consecințe ale post pandemiei în societate, dar și environment. Coagulare care influențată și de starea beligerantă aduce în prim-planul societal manifestarea în asociere a aspectelor mai puțin cunoscute. În această ordine de idei, se investighează și schimbările din cadrul noțional-ideatic care facilitează cunoașterea *reînnoirilor* ce se produc pe palierul asocierii efecte-efecte- consecințe reflectate în acțiunile manifeste intra și extra comunitar. Fapt pentru care s-a recurs la valorificarea instrumentarului filosofiei la interferență cu alte discipline. De ce? Deoarece starea beligerantă a declanșat multiple crize exogene care s-au cuplat la cele endogene, aprofundând provocările din efecte-efecte- consecințe refractate în acțiunile din societate și environment. Concomitent aceste aprofundări ale provocărilor dinamizează dimensiunile asocierii, dar și evidențiază o insuficientă cunoaștere a relației dintre particular și general în acțiunile ce se întreprind, inclusiv identificarea soluțiilor optime. Discutăm de locul cunoașterii particularităților în acțiuni care se produc cu precădere în procesul de elaborare și implementare a cunoștințelor acumulate. Or, implementarea

cunoștințelor mai mult ca oricând în condițiile agravante ale stării beligerante se raportează la nivelul de capacitate și reziliență a sistemului și instituțiilor societale, comunitate, dar și individ. Și nu în ultimul rând, sensibilizarea ierarhiilor sociale asupra nivelului de participare susținută de o responsabilitate asumată și încetățenită în acțiunile intra și extra societale.

Dezvoltând subiectul asocierii efecte-efecte- consecințe evidențiază prezența lor manifestă la toți actorii sociali și în toate domeniile de activitate prin acțiunile ce se desfășoară, independent de gradul de înțelegere . În timp ce orbita de atracție a lanțului asocierii aduce în prim - plan aspecte mai puțin evaluate ale schimbărilor din acțiuni, matricea societală și environment. Vorbim de aspecte ale schimbărilor care *reînnoiesc* caracterul acțiunilor, matricei societale și environment, implicând o abordare complexă din perspectiva filosofiei sociale, antropologiei filosofice și filosofia culturii[1]. Cu atât mai mult cu cât, o parte dintre ele declanșate de efectul pandemic a strâns și din efectele anterioare, imprimând aspectelor din schimbările acțiunilor, matricei societale și environment refracții psiho-somatice, antropologice, culturale, biologice, climatice etc. Accentuarea aspectelor din schimbări la interferența dintre societate și environment este susținută și de multiplele pandemii cărora umanitatea va tinde să le facă față și în viitor. Or, postulatul umanitatea înainte de toate nu este altceva, decât o invitație la luciditate și vigilență [2]de la care cel mai probabil vor fi în câștig toate entitățile întregului pe toate palierele posibile ale lumii contemporane, inclusiv la capitolul perenitate istorico-axiologică.

În contextul dat, refracțiile pandemiei se perpetuează și în post pandemie modificându-se în mișcări acțiunile cărora pun sub semnul întrebării necesitatea reperelor axiologice și valorilor social-umane. Mișcări care nu sunt o noutate pentru societate însă efectul pandemic a catalizat invocarea unor aspecte care doar în aparență sună bine , dar de fapt cu ajutorul lor se încearcă răsturnarea paradigmei actuale din organizarea sociumului. Drept exemplu, mișcarea *wake (trezire)* care etimologic vine dintr-un cuvânt din argoul afro-american din secolul al XIX-lea. Termenul este un derivat din verbul „*to wake*” – a trezi și inițial desemna o mișcare menită să atragă atenția asupra mentalităților rasiste și a discriminării. Actualmente, însă după modul în care acționează, este mai degrabă o ideologie cu iz totalitarist. Se atestă că, cenzura

care stă la baza „culturii anulării” și că în numele acestei culturi, opere de artă au fost vandalizate, cuvinte care păreau că nu dau bine au fost interzise, iar asupra persoanelor suspectate că nu se aliniază noii conduite morale s-au lansat campanii de linșaj mediatic[3]. Și dacă în acest caz războiul de distrugere se întreprinde prin intermediul rețelelor de socializare atunci scopul războiului hibrid declanșat de Federația Rusă asupra Ucrainei este de a distruge în totalitate o societate pentru că, modelul ei de organizare și asociere se îndreaptă spre alte entități. Război care FR de facto l-a declanșat după implozia imperiului sovietic împotriva tuturor componentelor care și-au revendicat Independența și Suveranitatea prin intermediul forțelor separatiste. Aceste aspirații revanșarde s-au alimentat și mai mult în mileniul III, începând cu primele decenii de secol XXI. Spre deosebire de războiul din 24 februarie 2022 gen Operațiune specială în anul 1992 acesta s-a dezlănțuit prin intermediul detașamentelor paramilitare pregătite de instructorii Armatei a 14-ea dislocată în Republica Moldova și de pușcăriașii eliberați din închisorile fostului imperiu, ca de altfel și în cazul Georgiei în 1992 și 2008 și reacțiile fie întârziate, fie ne semnificative ale instituțiilor internaționale sau ale cancelariilor occidentale la violarea dreptului internațional și convențiilor semnate inclusiv de FR[1,4].

Desigur, triada efecte-efecte și consecințe prin provocările evenimentelor invocate altfel se suprapune și în acțiunile din post pandemie. Astfel, în conținutul acțiunilor se întâlnesc consecințele parțial ale pandemiei cu urgențele post pandemiei și cu impactul manifestărilor psiho-somatice intra și interpersonale, organizaționale și comunitare. Acțiuni care implică o conștientizare asumată privind înlesnirea, dar și încetățenirea logicii dintre instrumental și administrativ în activitățile enunțate sau în curs de derulare. Cu atât mai mult cu cât, potențialul logicii instrumental- administrativ în acțiunile post pandemie și starea beligerantă degreveză identificarea și fundamentarea priorităților[5,1]. În acest sens, prioritățile cumulate în acțiunile post pandemie se îndreaptă spre reliefaarea argumentelor cunoașterea cărora va contribui la o reevaluare sustenabilă a epidemiilor. Or, epidemia COVID-19, transformându-se în pandemie a denunțat o prezență continuă a grupurilor de viruși manifestă deopotrivă cu celelalte în mediul comunitar. Concomitent în activitățile acțiunilor reevaluarea devine impetuos

necesară, solicitându-le contemporaneitate și rigoare pentru a readuce în albia firescului înțelegerea logicii instrumental-administrative în relaționările dintre individ-obiecte, lucruri-comunitate[6]. Înțelegerea neadecvată în pandemie a fenomenului epidemiologic cu care s-a confruntat societatea a generat o inversare a lucrurilor. Astfel, insuficientă înțelegere a fenomenului epidemiilor în pandemie a sporit costurile din punctul de vedere al timpului social și valorii vieții. Altfel spus, insuficiența gândirii critice privind înțelegerea fenomenului epidemiilor în pandemia SARS-CoV-2 prin virusul Cov-19 nu s-a sesizat pericolul demantelării structurii socio-politică, socio-economică, socio-culturală și spirituală a comunității și environmentul. Drept confirmare, înțelegerea insuficientă a efectului pandemic și acțiunile întreprinse în societatea nu s-a sensibilizat și valorificat experiența istorică a civilizațiilor, începând cu recunoașterea unui dat că, fenomenul epidemiilor este unul social cu unele probleme de ordin medical și că cu virusii va trebui să împărțim spațiul social[7]. Cu remarca că, reevaluările nefiind altceva decât valorificarea prin echilibrul dintre instrumental și administrativ a oportunităților din deschiderile Erei Informaționale cu care se facilitează diminuarea/ marginalizarea efectelor epidemiologice, inclusiv cele ale virusilor. De asemenea, devine impetuos necesar aprofundarea cunoașterii și practica implementării noilor orizonturi din relația instrumental-administrativă în dezvoltarea societății contemporane. Cu atât mai mult cu cât, grupul de virusi COVID-19 din pandemia SARS-CoV-2 nu vor dispărea continuând să se manifeste în societate post pandemică. Și desigur raportarea simultaneității cu efectele stării beligerante care în condițiile unui război hibrid complică și devastează frontierele în și dintre societăți[7,1].

Discutăm de noțiunile din construcția efecte-efecte și consecințe alimentată revanșard prin apetența fostelor imperii de a menține în vasalitate coloniile de odinioară. Prezența construcției respective a continuat redutabil să distorsioneze lucrurile din noile democrații după anii 90 ai secolului XX și primele decenii din XXI. Insuficient studiată construcția invocată ajunge a fi direct proporțională aprofundării crizelor multiple din fostele colonii care încercă să se ralieze la comunitatea internațională. Or, în studiile elaborate mai curând se discuta despre sfârșitul istoriei[8,9,4] și edificarea unei noi realități și ordini mondiale, și insuficient procesele declanșate după implozia lor,

inclusiv imperiul sovietic. Exceptează de la acest trend lucrarea lui D.P. Moynihan *Pandaemonium. Ethnicity in international politics* în care se demonstra că, independența Republica Moldova este direct proporțională voinței politice a Federației Ruse[10]. Postulatul invocat în timp și-a demonstrat actualitatea, deoarece Federația Rusă a aplicat formula și în cazul celorlalte componente ale fostei URSS mai mult sau mai puțin vizibil.

Indubitabil, pentru o altfel de înțelegere în construcția noțională s-a recurs la avantajele interpretărilor longitudinale din căderea imperiilor și implozia mega societăților. Abordată astfel construcția facilitează cunoașterea explicită și implicită din efecte – efecte-consecințe a impactului apetenței de subordonare a imperiilor de odinioară. Or , în efecte- efecte – consecințe se demonstrează că sub apetența de subordonare a fostelor colonii se rezumă la rezolvarea propriilor probleme. Parcursul efecte- efecte – consecințe din noile democrații prin implementarea Declarației de Independență s- a soldat cu amenințări și provocări. Deoarece ideologizarea și îndepărtarea de doctrina marxistă a instituțiilor societale și înlocuirea cu cea social-liberală pe plan intern și colaborarea cu instituțiile Internaționale în plan extern au consolidat construcția efecte- efecte – consecințe. Astfel se explică, provocările multe dintre ele creionate de pe la sfârșitul anilor 80 și însușite după 1991 de Federația Rusă. Astfel, FR declarându-se succesor de drept a URSS-ului își fortifică prezența ca deținătoare de armament nuclear și cu un loc permanent în Consiliul de Securitate al ONU. Drept confirmare FR se vede îndreptățită să participe nedeclarat cu efectivul Armatei a XIV-ea în războiul din stânga Nistrului (decembrie1991- iulie1992) și divizarea societății Republica Moldova(treizeci de ani), Georgia(1992, 2008), provocări în societățile baltice și războiul asupra Ucrainei din 2014 și cel hibrid începând cu 24februarie 2022. În linii mari acțiunile revanșarde al FR nu sunt doar asupra fostelor colonii , dar și la nivel global de a impune comunitatea internațională să o recunoască în calitate de unul dintre polii de putere geopolitică[1,4]

Sine dubio, subiectul asocierii efecte-efecte- consecințe din post pandemie demonstrează nivelul de înțelegerea a contextului ascendent al influenței logicii instrumentale și administrative. Influență care în funcție de profunzimea efecte- consecințe fie aprofundează incognoscibilul în raport cu cognoscibili, fie susține minimum de echilibru între acestea. În condițiile în care

raportul ajunge unul destul de volitiv grație deschiderilor Erei Informaționale, dar și pregătirii mediului societal. Concomitent cu oportunitățile din deschiderile EI se observă tot mai mult că și cunoașterea efecte- consecințe influențează relația dintre instrumental și administrative. Or, ascensiunea deschiderilor de noi orizonturi în timp s-au soldat cu un grad de accesibilitate nemaîntâlnit în istoria civilizațiilor la informația științifică și mediatică, inclusiv prin societatea bazată pe cunoaștere ca parte integrată a EI. Or, accesul rapid la instrumente performante al persoanelor, grupurilor sociale, instituții formale și informale autonom de nivelul de pregătire, educație sau abilități le facilitează aplicarea lor în practica socială și environment. Ascensiune progresia căreia mult prea avansată în raport cu mecanismele reglatorii și educarea unui comportament responsabil la toți actorii sociali riscă să aducă comunitatea și environmentul în fața unor provocări care le periclitează perenitatea[1].

În acest context se remarcă contradicția dintre interesul sporit pentru instrumente cât mai performante și subnivelul de administrare. Contradicție care a proliferat după anii 60 ai sec. XX și s-a ajuns după două decenii de secol XXI să se discute despre dezechilibrul produs în logica instrumentală și administrativă privind cunoașterea publică. De ce ? Deoarece modul în care a fost abordată pandemia denotă prim-planul logicii instrumentale în raport cu cea administrativă. Pe de o parte, diminuarea stării pandemice în societate s-a produs în mare instrumentalizat și totodată foarte apropiat de cea din secolul XX. Cu atât mai mult se impunea luarea în considerare în abordarea pandemiei în noile realități în plină constituire, cu cât orizonturile deschiderilor au declanșat procese care depășesc nu doar frontierele societale, regionale ci și cele continentale, cu precădere globale. Pe de alta, la o distanță centenară în societate se reflectă prezența unei logici de administrarea fragmentară privind valorificarea deschiderilor de noi oportunități în consecințele pandemiei. Este vorba de faptul că, cunoașterea publică în atare condiții s-a redus la logica instrumentală, astfel că epidemiile sociale ca fenomen cu anumite probleme medicale cu care se confruntă societatea se inversează. Spre exemplu în pandemie nu instituțiile societale erau responsabile de administrarea efectului pandemic de la asigurarea cu strictul necesar instituțiile din sănătate publică, cele educaționale sau de alte prestări servicii, ci medicii și centrele de cercetare

și consultanță din domeniul virusologiei au ajuns cei de la care se așteaptă formule eficiente și eficace[1,7].

Indubitabil dezechilibrul din logica instrumentală și administrativă care s-a aprofundat în efecte-efecte-consecințe denotă o nevoie stringentă de redimensionare, adică o altfel de înțelegere a construcției. Or, construcția efecte-efecte-consecințe poate fi înțeleasă și abordată mult mai ușor prin valorificarea logicii instrumentale și administrative în cunoașterea publică. Cunoaștere în care depășirea dezechilibrului din logica invocată are loc concomitent cu resetarea și implementarea deschiderilor ei în efecte-efecte-consecințe. Are loc acea distincție din reflecția filosofiei și a instrumentarului (organonul) *reînnoit* pentru o gândire critică asupra cunoașterii publice. Or, prin instrumentarul respectiv filosofia îndeamnă și spre o încetățenire a gândirii critice în raport cu acțiunile ce se întreprind în societate și mediul, deopotrivă aflate sub incidența deschiderilor de noi orizonturi, oportunităților și societății bazate pe cunoaștere. În fond aceasta nefiind altceva decât conștientizarea provocărilor cu care se confruntă actorii sociali și reevaluarea demersului în educație și formarea de abilități pe măsură.

Desigur, contextul anterior necesită mai mult decât oricând urgența manifestării gândirii critice în acțiunile ce se preconizează la toate nivelurile ierarhiei în societate pentru a valorifica pericolele în efecte-efecte-consecințe care în post-pandemie se alimentează și din contextul beligerant. Simultan prezența gândirii critice în cunoașterea post-pandemiei a efecte-efecte-consecințe prin acțiunile inter-sociale ajută și la clarificarea impactului beligerant. Or, clarificarea contextului beligerant în efecte-efecte-consecințe reliefează natura interferențelor ce se constituie dintre lucruri, obiecte și subiecți, dezavuând astfel, tendința de înlocuire sau confruntare ale acestora cu divergențe arbitrare. Tendință în care efecte-efecte-consecințe ale pandemiei, post-pandemie și contextului beligerant nu arareori se constată că sunt utilizate pentru propulsarea adversităților din divergențe, multiplicând pericolele nu arareori cu caracter artificial sau manipulator.

Discutăm de o înțelegere altfel a balanței dintre logica instrumentală și administrativă aplicată în strategia dezvoltării societății post-pandemiei asistată nu doar de consecințele pandemiei, dar și de cele ale războiului hibrid. În condițiile în care matricea societății după pandemie fiind în plină

redimensionare este supusă riscului de a naufragia deoarece se confruntă și cu proliferări de consecințe – consecințe. Este vorba de perpetuarea așa numitelor imposibilități de a rupe cercul vicios fie al unor domenii cu activități energofage, fie din lipsa de voință politică privind mecanismele de implementare a legislației sau în unele cazuri de readucere la normalitate a unor lucruri neadecvate. Spre exemplu, lipsa de voință politică privind redimensionarea teritorial-administrativă a Republicii Moldova și depășirea consecințelor hiperdivizării mai bine de 30 de ani s-a soldat cu declanșarea de procese centrifuge pentru societate și proliferarea fenomenului migrației excesive, începând cu doua jumătate a anilor 90 sec. XX până în prezent.

Referințe bibliografice:

1. Pascaru A. *Provocările societății contemporane în algoritmi de cunoaștere*. Ch.: PRINT-CARO, 2022. 261p
2. Morin E. *Leçons d'un Siècle de Vie*. Paris: Editions Denoel, 2021.160p
3. Giurgeanu S. Cultura „deșteptării” www.dilema.veche.ro
4. Pascaru A. *Societatea între conflict și conciliere: cazul Republicii Moldova*. Ch.: Tipogr.-Sirius, 2012. 192p
5. Codoban A. *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001. 144p
6. Hadot P. *Filosofia ca mod de viață*. București: Editura Humanitas, 2019.264p
7. Mussat L. Humanity has always lived with viruses, www.cnsfr.fr
8. Fukuyama F. *Second thoughts. The last man in a bottle*. The National Interest, Summer, 1999. pp. 1-20
9. Fukuyama F. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* New-York: Farrar, Straus and Giroux 2018,218p
10. Moynihan D.P. *Pandaemonium. Ethnicity in international politics*.NewYork: Oxford University Press,1993,153p

UNELE CONSIDERAȚIUNI CU PRIVIRE LA ASPECTELE ETICE ALE EGOISMULUI ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Valeriu CAPCELEA, dr.hab., conf.univ., Șeful Secției Nord a AȘM
vcapcelea@mail.ru

SOME CONSIDERATIONS ON THE ETHICAL ASPECTS OF EGOISM IN CONTEMPORARY SOCIETY

This article deals with the issue of ethical aspects of egoism in contemporary society. The author refers to the essence of egoism, the relationship between egoism and altruism, egoism and morality, and carries a description of egoism reasonable emerging from the conceptions of Th. Hobbes and Jh. Rawls. In his option, egoism reasonable contribute to the development of morality because it assumes that the actions and deeds of egoism are based on reason contributing to care for the other. At the same time, the given article examines the fundamental types of egoism that manifest in contemporary society – egoism suitable and egoism unsuitable, and their specific features are characterized.

Key words: egoism, altruism, morality, egoism reasonable, egoism lighting, egoism suitable, egoism unsuitable, the common good.

În contextul lumii contemporane în care fenomenul egoismului este într-o continuă expansiune, ființa umană se află într-o permanentă „stare de prăbușire” morală și este necesară realizarea unui demers analitic care va preconiza reliefarea egoismului uman în general și manifestarea lui în condițiile societății contemporane, în mod special.

Acționând în spiritul raționamentului logic, omul ar trebui să contribuie în fel și chip la instaurarea în viața socială a principiilor echității și milei. Însă, practica societală provoacă și determină, în mod direct, o conduită care, din unghiul de vedere valoric și pragmatic este egoistă. Ea pare să fie unica modalitate justă de acțiunea oamenilor, care se manifestă destul de frecvent în viața cotidiană. Omul adeseori se află în astfel de situații când, vroid să dea dovadă de cumsecădenie și virtute este impus de circumstanțele vieții să acționeze pe ocolite sau să intre în contradicție cu principiile morale autentice. În acest sens, „din punctul de vedere al raționalității practice, comportarea

justă devine egoistă, nu conduita ghidată de echitate sau milă” [1, p.263]. În opinia eticienilor ruși Abdusalam Guseinov și Ruben Apresean „egoismul reprezintă o poziție în viață, conform căreia satisfacerea interesului personal este considerat binele suprem și, în consecință, fiecare om ar trebui să se stăruie numai pentru a-și satisface în mod maximal interesul personal, ignorând interesele altor persoane sau interesul general și chiar încalcându-le pe ambele” [2, p.316]. Prin urmare, egoismul, este acel sistem de morală care pretinde a căuta principiul datoriei, regula conduitei noastre, reieșind din pornirile firești ale ființei noastre.

După cum au specificat filosofii și economiștii moderni Thomas Hobbes, Bernard Mandeville, Adam Smith, Claude Adrien Helvetius etc., egoismul este un motiv esențial pentru activitatea economică și politică, un factor important în existența socială. Această doctrină deține o bază economică bine definită: odată cu dezvoltarea relațiilor marfă-bani și a formelor lor inerente de diviziune a muncii, orice activitate privată axată pe crearea de bunuri și servicii competitive și, în consecință, pe recunoașterea publică a acestor rezultate, se dovedește a fi utilă din punct de vedere social. Prin urmare, în viziunea lor, egoismul ca facultate socială a persoanei este determinat de natura unor relații sociale, care se fundează pe utilitate. După ei, egoismul exprimă interesele „autentice” și „rezonabile” ale unei persoane, care se dovedește a fi fructuos, pe motiv că contribuie la binele comun, pentru că interesul general nu există separat de interesele private. Așadar, în opinia acestor cugetători, o persoană care își realizează în mod inteligent și cu succes propriul interes, contribuie la binele altor oameni, la binele comun.

În general, trebuie să afirmăm faptul că, fiind o rațiune a moralității, conceptele egoiste raționale sunt doar o formă rafinată a apologiei individualismului. Nu fără motiv, aceste idei s-au dovedit a fi altceva decât un epizod curios din istoria gândirii filosofice, economice și etice, pe motiv că ele dezvăluie o vitalitate uimitoare a conștiinței cotidiene, creând un anumit tip de viziune morală asupra lumii care se maturizează și se afirmă în domeniul unui spirit pragmatic în morală. Același lucru este valabil și pentru chestiunea ce ține de procedurile care atestă coincidența intereselor private cu cele generale și permit verificarea interesului privat pentru corespondența acestuia cu interesul general. Totodată, interesul general este întotdeauna reprezentat,

într-un fel sau altul, prin diverse interese private. Astfel, se poate presupune că progresul social și cultural al omenirii se manifestă prin faptul că interesele private ale unui număr tot mai mare de oameni se apropie sau coincid cu interesul general. Cu toate acestea, apropierea intereselor generale cu cele private nu constituie subiectul și rezultatul unor opțiuni importante sau al unor bune intenții, așa cum credeau iluminiștii și utilitariștii. Aceasta reprezintă procesul de formare a unei ordini sociale, desfășurate în istorie, prin care satisfacerea interesului general se materializează prin activitatea oamenilor care urmăresc interese private.

În țările dezvoltate, în special S.U.A., întreaga economie este construită pe relațiile sociale fondate pe principiile egoismului. Dacă ne referim la religie, egoismul nu este oportun, iar psihologia comportamentală susține că orice acțiune efectuată de o persoană are motive egoiste, deoarece se bazează pe instinctul de supraviețuire. În acest sens, eticianul austriac Kurt Baier, susține că „esența egoismului ține mai mult de o anumită trăsătură a situațiilor în care individul se comportă în mod egoist” [apud 3, p.227]. Astfel, comportamentul egoist apare în cazul în care un individ urmărește interesului propriu care intră în conflict cu scopurile altcuiva, în timp ce morala cere o abținere de la o asemenea conduită. Totodată, în societatea post-totalitară se resimt rămășițele moralității sovietice ale lui „*homo sovieticus*”, în care nu era loc pentru nici un egoism - nici rezonabil, ori atotconsumător.

Se știe că fericirea generală a oamenilor nu poate deriva decât din binele nostru individual, din surplusul forțelor noastre personale, pe motiv că dacă nu suntem egoiști, binele general nu se poate realiza, deoarece dacă fiecare și-ar sacrifica viața și averea pentru alții, atunci lumea întreagă, încetul cu încetul, ar trebui să piară. Reieșind din aceasta putem conchide, că binele comun nu este decât o evoluție a binelui individual. Lucrând în interesul nostru personal, conservându-ne și îngrijindu-ne sănătatea, devenim un izvor de fericire pentru descendenții noștri, pentru că îi lăsăm a moșteni nu numai o constituție pregătită pentru a supraviețui, ci și o avere care constituie un alt mijloc esențial pentru a ieși triumfători din această luptă. Bunurile pe care le agonisim în favoarea noastră personală, transmițându-se din generație în generație, servesc utilității sociale, binelui altora. În cele din urmă, egoismul devine o cauză a fericirii altora, pentru că nu doar lasă lumii o moștenire din care derivă

binele general, pentru că, suntem în stare de a-i face pe alții fericiți, deoarece fericirea individuală nu poate să nu se răsfrângă asupra altor oameni.

O modalitate eficientă de limitare a egoismului o constituie altruismul (slujirea dezinteresată aproapelui, orice acțiune ce este folositoare altuia, iar nu celui care o îndeplinește) [1, p.25]. În acest caz, egoismul se manifestă ca o însușire morală a individului, ca un principiu personal, iar altruismul, ca un principiu etic, care îl obligă pe om să îndeplinească anumite cerințe extrinseci. În lumina acestor idei, este evident că problema etică reală reflectată în dilema altruism-egoism, constă nu atât în contradicția dintre interesul general și cel privat, cât în contradicția dintre Eu și Tu, dintre interesul meu și a celuilalt. Așa cum rezultă din definiția altruismului elucidată mai sus și din însuși esența cuvântului „altruism”, este vorba despre contribuția dintre interesului general și interesele particulare a altor oameni. În acest sens, altruismul se deosebește de colectivism ca principiu ce îl orientează pe om spre binele comunității sau al grupului social.

În general, egoistul este capabil la fapte altruiste, iar pe de altă parte, persoana care nu-și consumă forțele sale prin sacrificii exagerate, este aptă să-i facă bine dispuși pe oamenii cu care comunică. Este evident că egoismul este opus altruismului, dar direcția conduitei altruiste ce este păgubitoare vieții individuale în favoarea dezvoltării vieții celorlalți oameni, pare a fi cu totul contrară egoismului. Cu toate acestea, dacă înțelegem esența altruismului în profunzimea sa, efectele lui nu pot fi defavorabile fericirii individuale. După cum egoismul poate contribui la creșterea fericirii sociale, tot așa altruismul sporește în mod destul de lent binele nostru personal. Așadar, altruismul presupune acțiuni dezinteresate îndreptate spre binele (satisfacerea intereselor) altui om (aproapelui) sau a binelui comun. Esența valorică și imperativă a caracterului contradictoriu al acestor poziții este certă: altruismul și egoismul ce contrapun unul altuia asemenea binelui și răului, virtuții și viciului.

Analizând viața socială din ultimele secole, putem susține cu certitudine, că nu există foarte mulți altruști adevărați în istoria omenirii. Totodată, noi în niciun fel nu ignorăm meritele numeroșilor binefăcători și eroi ai speciei umane care s-au manifestat prin acțiuni altruiste timp de secole, dar, fiind sinceri, trebuie să remarcăm faptul că acțiunile de acest gen se produc și din dorința unor oameni de a-și satisface ego-ul personal. Acest lucru nu trebuie

negat, pe motiv că el nu reprezintă un rău. Egoismul adecvat este inerent oricărei persoane rezonabile și dezvoltate, constituie forța motrică a progresului social. În acest sens, dacă omul nu devine ostaticul propriilor dorințe, nu ignoră nevoile altora, acest egoism poate fi considerat rațional.

Totodată, oamenii care renunță la dorințele lor și trăiesc de dragul celorlalți (copii, soții, prieteni) constituie cealaltă extremă, în care propriile necesități sunt retrogradate pe plan secund, pot fi considerați anormali din punct de vedere social. În acest fel, ei nu se vor realiza din punct de vedere social, pentru că, în acest caz, este necesar de a se conduce în acțiunile sociale de principiul filosofic al mijlocului de aur în abordarea problemei subtile a egoismului.

În timp ce răul și viciul sunt respinse de conștiința morală în mod absolut, egoismul nu întotdeauna este înțeleș ca un fenomen negativ și radical. Conștiința morală este gata uneori să se comporte „cu înțelegere” față de egoism. Dar, ar fi greșit dacă am considera aceasta drept inconsecvență și înclinare spre compromis a conștiinței morale. Mai degrabă ar trebui să constatăm în umbra acestei „toleranțe” existența unei probleme mai cuprinzătoare – nu numai din punct de vedere moral, ci și social. Egoismul este conceput deseori ca iubire de sine, adică el reprezintă un simț natural al autoconservării și a pietății față de sine însuși. Dar iubirea față de sine nu presupune numaidecât încălcarea intereselor străine. Adeseori egoismul este calificat ca înfumurare sau îngâmfare prin care pietatea față de sine poate să se realizeze din pe seama altor oameni. Dacă cercetăm aspectul doi al egoismului, cel al îngâmfării, el poate fi exprimat prin cuvintele: „Toți trebuie să slujească intereselor mele!”, sau „Toți trebuie să respecte principiile morale, cu excepția mea, dacă mie nu-mi convine!”, și în sfârșit, a treia poziție, care poate fi formulată astfel: „Fiecăruia îi este permis să-și urmărească interesele personale, după cum găsește el de cuviință!”.

Determinarea fundamentală a egoismului, limitată de cerința „Nu face rău!”, indică faptul că exclusivitatea interesului privat nu este o proprietate indispensabilă a egoismului. Suporterii egoismului ca răspuns la critică definesc egoismul reieșind din faptul că este incorect să tragem o concluzie din esența motivelor morale ale comportamentului cu privire la certitudinea semnificativă a acțiunilor care decurg din acestea. În opinia lor, la urma urmei,

interesul personal al unui individ poate include îndeplinirea cerințelor morale și promovarea binelui comun.

Potrivit doctrinei etice a egoismului rezonabil cu toate că fiecare persoană insistă, în primul rând, să-și satisfacă nevoile și interesele personale, printre ele trebuie să existe și acelea a căror satisfacție nu numai că nu contravine intereselor altor oameni, ci contribuie la binele comun. Acestea sunt interese rezonabile care pot fi înțelese corect de către individ. Conceptul în cauză a fost exprimat încă în antichitate de către Aristotel și Epicur, dar a fost dezvoltat plenar în epoca modernă, ca o parte componentă a diferitelor învățături sociale și morale din sec. XVII-XVIII, precum și din sec. al XIX-lea.

În această ordine de idei, este necesar, în primul rând, să definim prin ce se deosebește egoismul rezonabil de cel nerezonabil. Premisa inițială a egoismului rezonabil are la bază două teze: a) străduința pentru propriul beneficiu, contribuția la beneficiul altor oameni și a societății; b) întrucât binele reprezintă un beneficiu, în cazul când individul perseverează să-și materializeze propriul beneficiu, el poate contribui la dezvoltarea moralei. În practică, atitudinea rațional-egoistă este exprimată prin faptul că individul își alege propriul bine, care constituie ceea ce coincide cerințelor moralității. Principiul utilității indică tuturor să persiste a obține cele mai bune rezultate, să decurgă din aceea că utilitatea, eficiența și succesul sunt valorile supreme. În varianta rațional-egoistă, acest principiu obține un conținut etic, este confirmat de rațiune și moralitate. Dar, chestiunea cum contribuie beneficiul privat la obținerea binelui comun rămâne deschisă ca chestiune practică pentru societate în general, dar, mai ales, pentru societatea contemporană.

Întrebarea dificilă care apare, în acest sens, se referă la posibilele motive pentru a determina dacă un egoism poate fi rezonabil. Această problemă, a fost elucidată mai întâi de filosoful englez Th. Hobbes în epoca modernă, iar în societatea contemporană a fost conceptualizată de filosoful politic american John Rawls. După Rawls, în condițiile în care bunurile colective sunt create prin eforturile multor indivizi, neparticiparea unui individ la acest proces este cu adevărat nesemnificativă. Și viceversa, dacă nu s-ar depune eforturi colective, nici măcar acțiunile decisive ale unora nu ar aduce niciun rezultat [a se vedea: 4].

Egoismul rezonabil se manifestă prin ignorarea nevoilor și confortului celorlalți oameni, concentrează toate acțiunile și aspirațiile unei persoane pe

satisfacerea necesităților sale, care sunt, deseori, conjuncturale. Totodată, egoismul rezonabil derivă și din nevoile emoționale și fiziologice ale unei persoane, dar, în același timp, el este echilibrat de rațiune, care distinge *homo sapiens* de creaturile care acționează în mod pur instinctiv.

În cazul în care încrederea exclusivă în iubirea de sine „sănătoasă” conduce în practică la o apologie a egoismului, tot așa dorința de afirmare cu voință puternică a interesului comun ca interes real al tuturor membrilor societății conduce la o satisfacție preferențială ascunsă a intereselor aceluia grup social care își proclamă scopul de a se îngriji de interesul comun. Deși în epoca Iluminismului egoismul rezonabil a apărut ca o doctrină menită să elibereze o persoană, la mijlocul sec. al XX-lea el era perceput ca o formă particulară de a depăși și reglementa voința individuală.

Trebuie să remarcăm faptul că există în cadrul eticii și concepția egoismului iluminat. Într-o formă explicită sau implicită, doctrina egoismului iluminat presupune o coincidență fundamentală a intereselor oamenilor datorită unității naturii umane. Cu toate acestea, ideea în cauză se dovedește a fi speculativă în explicarea acelor cazuri în care punerea în aplicare a intereselor diverșilor indivizi este asociată cu realizarea unui anumit bine care nu poate fi împărțit (de exemplu, într-o situație unde mai multe persoane sunt incluse într-un concurs pentru o bursă pentru a studia la o universitate). Prin urmare, nici speranțele pentru bunăvoința reciprocă, nici aspirațiile pentru o legislație judicioasă sau organizarea rezonabilă a afacerilor nu pot contribui la rezolvarea unui conflict de interese.

Unii oameni cred că egoiștii trăiesc foarte bine în societatea post-modernă, fac ceea ce trebuie: se gândesc doar la ei înșiși și, de fapt, obțin succes. Dar, în realitate, legile relațiilor umane au un efect negativ asupra acelor oameni care nu vor ridica un deget fără a obține un câștig personal. Mai devreme sau mai târziu, oamenii se vor îndepărta de egoiști, deoarece comportamentul lor este inacceptabil din punct de vedere social. Astfel, egoiștii nu vor putea începe o relație normală/serioasă cu nimeni, pe motiv că corelația se va limita întotdeauna la contacte superficiale. În acest sens, singurătatea este cea mai cumplită pedeapsă pentru egoiști.

În viața socială, o persoană manifestă în mod inevitabil un egoism rezonabil, dacă acțiunile și faptele lui sunt combinate cu grija pentru celălalt.

Însă, în condițiile contemporane, apare în mod legitim o întrebare: Cum putem să asigurăm eficiența unei viziuni mai largi asupra binelui? După cum ne indică practica social-morală, individului îi este proprie tendința de a satisface un interes privat care să contribuie la binele comun. De aceea, este nevoie de anumite eforturi sociale ale comunității, prin intermediul unor organe specializate ale instituțiilor sociale împuternicite cu aceste prerogative în lupta cu parazitismul social, pentru înfăptuirea echității, care se reduce la aceea că fiecare membru al comunității, în mod incontestabil, își va aduce contribuția, în dependență de forțele sale, la binele comun. Altfel spus, echitatea se fundează pe limitarea egoismului. O atare limitare devine posibilă prin intermediul constrângerii individului de a adopta unele îndatorii și a-și asuma obligațiunilor respective. Însă adoptarea obligațiunilor ca atare poate fi în contradicție cu egoismul ca poziție a personalității, care insistă asupra caracterul exclusiv al interesului privat. Obligațiunile sunt acceptabile de către egoist numai în cazul în care ele corespund intereselor lui personale. Totodată, egoistul este de acord să-și onoreze promisiunile, să-i respecte pe alții, să nu le provoace suferințe, să le acorde ajutor cu condiția ca el să-și poată realiza propriul interes. Dacă este vorba despre sporirea bunurilor personale, virtutea și justețea sunt prejudiciate de comportamentul rațional, conceput în spirit mercantilist. În cadrul conflictului dintre raționalitatea mercantilistă și justețea morală, egoistul, de obicei, trece de partea raționalității care se plasează în afara moralei punând sub semnul întrebării sensul și justețea obligațiunilor impuse de către societate.

Așadar, limitarea egoismului în societatea contemporană trebuie să poarte, în mod necesar, nu numai un caracter juridic, dar și moral. Variabilitatea pozițiilor morale reale pe care le-am stabilit anterior, ce sunt adesea exprimate printr-un singur cuvânt „egoism”, este esențială pentru înțelegerea egoismului ca atare. Ar fi greșit să privim această analiză ca un fel de șmecherie intelectuală prin care moralitatea altruistă universală se strecoară în cadrul egoismului pentru a-l depăși din interior (precum Odysseus și însoțitorii săi au acționat folosind calul troian). Dimpotrivă, distingând formulele egoismului, se relevă posibilitatea ca el să nu conțină întotdeauna în sine răul. El poate fi non-rău și binevoitor în măsura minimă care poate fi asigurată de respectarea cerinței: „Nu face rău!”.

Criticii egoismului exprimă opinia că iubirea excesivă de sine constituie o doctrină morală, dar care are, totuși, un conținut imoral. Într-adevăr, dacă principalul scop al unui individ constă în realizarea interesului personal, îndeplinirea cerințelor extrinseci nu este semnificativă pentru el. Astfel, interesul personal se transformă în unul exclusiv, deoarece în situații extreme un egoist poate recurge la încălcarea interdicției fundamentale expuse în *Decalogul* biblic – „Să nu ucizi!”, „Să nu furi!” „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău!”, etc. [5, Leșirea, 20:13,15,16].

Analizând viața societății contemporane globalizate putem scoate în vileag un șir întreg de semne ale egoismului neadecvat: indiferent despre ce ai dialoga cu un individ care este adeptul acestui mod de a fi, trebuie să discuți, într-un fel sau altul, despre personalitatea lui remarcabilă, pentru că el crede că există doar două opinii - a lui, ce este justă și a altora, care este eronată. În același timp, acest tip de egoist știe să găsească calea de a ieși din situații dificile cu ajutorul altora, fiind concomitent indolent față de toată lumea, cu excepția sinelui său, sperând că alții vor ceda, iar el nu va accepta nici un compromis. De obicei, un egoist neadecvat acționează în conformitate cu sloganul din *Sfânta Evanghelie după Matei*: „De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, și bârna din ochiul tău nu o iei în seamă?” [5, Matei, 7:3]. Totodată, acest tip de egoist în oricare dintre acțiunile și faptele sale, încearcă să caute un beneficiu sau îl solicită în mod sincer.

În comparație cu egoismul neadecvat, în societatea mileniului III, un egoist absolut adecvat este un om care știe să-și apere punctul de vedere, refuzând la acțiuni și fapte care, după părerea lui, poate produce răul; este dispus la compromis, poate să se apere pe sine sau cei dragi prin orice mijloace în cazul dacă există o amenințare sau un pericol. În același timp, el nu-i ascultă pe alții, dar, totodată, nu îl verifică pe celălalt, poate efectua o alegere în favoarea lui, fără a fi chinuit de o anumită vinovăție, acorda atenție, în primul rând, propriilor interese, dar, totodată, înțelege că există o altă modalitate de a privi lucrurile. Astăzi egoistul adecvat nu este copleșit de frica de a-și expune propriul punct de vedere, chiar dacă acesta contrazice opiniei majorității, poate să-i critice pe alții fără să apeleze la injurii, să respecte dorințele partenerului, dar, în același timp, i-a în considerare în procesul acțiunii propriile principii morale.

Bibliografie:

1. CAPCELEA, V. *Etica și comportamentul civilizat*. Ed. a 2-a, rev. și adăug. București: Ed. Pro Universitaria, 2022, 340 p. ISBN 978-606-26-1503-1.
2. ГУСЕЙНОВ, А.А.; АПРЕСЯН, Р.Г. *Этика: Учебник*. Москва: Гардарики, 2000, 472 с. ISBN 5-8297-0012-3.
3. *Tratat de etică*, ed. Peter Singler: trad. coord. de prof. univ. Vasile Boari și Raluca Marincean: cuv. înainte de V. Boari. Iași: Ed. Polirom, 2006. 608 p. ISBN 978-9734-6024-38.
4. РОЛЗ, Дж. *Теория справедливости*. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995, 535 с. ISBN 5-7615-0365-4.
5. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. București: Ed. Institutului Biblic și de misiune Ortodoxă, 2015, 1428 p. ISBN 978-973-616-119-3.

IDEI ȘI TENDINȚE ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNEASCĂ PAȘOPTISTĂ

Gheorghe BOBÂNĂ, dr. hab., prof. univ., Institutul de Istorie
ghbobina@gmail.com

IDEAS AND TENDENCIES IN PASHOPTIST ROMANIAN HISTORIOGRAPHY

In the first half of the 19th century, fundamental cultural, political and economic changes took place in the Romanian Principalities. At the cultural level, mentalities, political and philosophical conceptions have changed, there has been a transition from religious thinking to rationalistic, modern thinking. Cultural emancipation was seen as a condition of political and economic emancipation. Decisive for the foundation of the new culture and for the formation of new mentalities were the research of history, traditions and popular culture, the study of the language, the analysis of the particular political and social conditions in which the Romanian people evolved. This issue was also reflected in the level of political and historical thinking, in the systems of ideas that Romanian thinkers built. The evolution of political thought and institutions in the first half of the 19th century expressed the tendency to democratize and adapt liberal principles to domestic conditions.

Keywords: pashoptist, Romanian historiography, 19th century, cultural emancipation, traditions.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea s-au produs în Principatele Române schimbări fundamentale pe plan cultural, politic și economic. În plan cultural, s-au modificat mentalitățile, concepțiile politice și filosofice, s-a produs trecerea de la gândirea religioasă la cea raționalistă, modernă. În plan politic, instaurarea domniilor pământene după Revoluția din 1821, a dus treptat la formarea structurilor moderne ale statului național. În plan economic, s-a înfăptuit o tranziție lentă de la structurile feudale la cele capitaliste, începând cu intrarea Principatelor în relații comerciale cu Apusul și cu treptata consolidare a noilor relații economice în plan intern. Emanciparea culturală era văzută ca o condiție a emancipării politice și economice. Decisive pentru întemeierea noii culturi și pentru formarea noilor mentalități au fost cercetarea istoriei, tradițiilor și a culturii populare, studierea limbii, analiza condițiilor particulare, de ordin politic și social, în care a evoluat poporul român. Această problematică s-a reflectat și

în planul gândirii politice și istorice, în sistemele de idei pe care le-au edificat gânditorii români. Evoluția gândirii și a instituțiilor politice în prima jumătate a secolului al XIX-lea exprima tendința de democratizare și de adaptare a principiilor liberale la condițiile interne.

În istoriografia românească de la mijlocul secolului al XIX-lea s-a evidențiat existența a două orientări: una de tip tradițional, reprezentată la limită de *Istoria Moldovei*, scrisă de Manolachi Drăghici, apărută în 1857; cealaltă modernă, la curent cu noile achiziții ale istoriografiei europene. Prima exigență a istoriografiei moderne românești, în concepția cărturarilor de la 1848, era spiritul ei democratic. Nu istoria domnilor și a boierimii, ci istoria poporului și a așezămintelor sale din veac: „Istoria preste tot și îndeosebi istoria națională n-are a fi un registru de rezbele, o grămăditură de nume și ani..., ci o astfel de descriere filosofică a faptelor, a cauzelor și urmărilor acestor fapte memorabile ale națiunii, care să servească de cheie pentru prezent, de speciu pentru viitor”, observa Al. Papiu Ilarian în Prefața la *Istoria Românilor din Dacia Superioară*, apărută la Viena, în 1851.

Pentru a elabora „o istorie temeinică și bine încheată”, istoricii români intenționau să „alerge la izvoarele originale, să caute și să adune toate datele putincioase și atunci vor putea să țese o bună istorie”. [1] Nicolae Bălcescu susținea cu consecvență această idee: „Tot ce putem și tot ce trebuie dar să facem acum este a ne aduna documentele, care sunt materialele istoriei, ca să putem compune odată o adevărată istorie”. [2] Era necesar să se cunoască vechile instituții, raporturile sociale, obiceiurile, cultura, momentele de seamă ale istoriei, înainte de a proceda la o configurare a ansamblului. Acest deziderat era promovat de majoritatea istoricilor pașoptiști M. Kogălniceanu, N. Bălcescu, A.T. Laurian, G. Barițiu, S. Bărnuțiu ș.a.

B.P. Hașdeu elogia aportul lui Mihail Kogălniceanu în editarea monumentalei ediții de cronici, declarând că în literatura istorică a țării acesta deține rolul jucat de Alecsandri în „literatura poporană”. Concepută pe la 1840, colecția de letopisețe debuta peste cinci ani cu volumul al II-lea, în care cărturarul reproducea cronică lui Ion Neculce, letopisețul lui Nicolae Costin și o cronică a lui Axinte Uricariul, urma, în 1846, volumul al III-lea conținând *Hronica anonimă* atribuită lui Amiras, *Letopisețul Țării Moldovei* de Spătarul I. Canta, *Cronica* lui Ghiorgachi, *Letopisețul* lui Enachi Kogălniceanu și un

Letopiseș datorat lui N. Mustea. Ediția se încheia, în 1852, cu volumul I, care cuprindea cronicile lui Grigore Ureche și Miron Costin, plus *Cartea pentru descălecatul dintâi a Moldovii* de Nicolae Costin.

În „Magazin istoric pentru Dacia” (1845-1847) A.T. Laurian și N. Bălcescu au publicat cronicile muntene, scoase apoi și în două volume aparte, cuprinzând *Istoriile Țării Românești* de Constantin Căpitanul, *Istoria Țării Românești* de Radu Greceanu, *Cronica Țării Românești* de Radu Popescu și *Cronica Țării Moldovei* de N. Mustea. Reeditarea, în 1853 a *Hronicii românilor și a mai multor neamuri* în trei volume a lui Gheorghe Șincai, a *Istoriei vechii Dacii*, în trei volume de Dionisie Fotino, la 1859, vizau aceeași trebuință de sinteză.

Adunarea și conservarea documentelor istorice devenise o sarcină primordială a istoricilor pașoptiști. În 1837, pe lângă Mitropolia Ungrovlahiei se crease o Comisie documentală cu scopul de a se îngriji de condicile domnești și mănăstirești. Din inițiativa lui C.A. Rosetti a fost instituită la București Comisia istorică cu scopul de „a aduna materialurile pentru formarea unei istorii naționale”. În 1860 apărea la București prima publicație arhivistică *Arhiva Română. Documente istorice*. Volumul I.

Istoricii pașoptiști tindeau să prezinte Europei istoria neamului românesc, „să arate europenilor cine sunt moldo-vlahii și ce au făcut ei în timpurile trecute”. [3] Mihail Kogălniceanu publica, în 1837, la Berlin, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens*, apoi la Paris, în 1845, două volume de *Fragments tires des chroniques moldaves et valaques*, iar Nicolae Bălcescu, edita, în 1850, la Paris *Question economique des Principautes Danubiennes*.

Exista un raport de succesiune între istoriografia de dinainte și după Revoluția din 1848, continuitatea fiind asigurată de faptul că aceeași protagoniști se manifestau în ambele perioade: Gh. Asachi, M. Kogălniceanu, Fl. Aaron, A.T. Laurian, I. Maiorescu, G. Barițiu, Gh. Bărnuțiu ș.a. Au apărut și nume noi: Al. Papiu Ilarian, Al. Odobescu, B.P. Hasdeu. Majoritatea dintre istorici activau „stăpâniți de același imperativ, care trebuia să fie sincronizarea societății românești cu civilizația de tip apusean”. [4] Istoricii pașoptiști aveau aceeași convingere în ce privește „necesitatea unirii depline și a unui statut de independență, pentru ca națiunea română să-și poată integra eforturile, armonios, în civilizația europeană”. [5]

O largă deschidere, de sursă romantică, spre istorie se manifesta pe tărâm tematic și conceptual, dar și în tehnica cercetării, în orizontul documentar și a sferei de cuprindere. În Moldova Gheorghe Asachi rămânea unul din cei mai statornici evocatori ai istoriei, prin inițiativele cărturărești el a avut un rol de seamă în crearea climatului favorabil pentru istoriografie, a evocat figuri din trecutul național, a stimulat cercetările în acest domeniu, s-a interesat de heraldică și iconografie, a condus un timp Arhiva Statului din Iași. În Țara Românească Ion Heliade Rădulescu elabora o *Repede aruncătură de ochi asupra limbii și începutului românilor* (1857), publica o *Prescurtare de historia românilor sau Dacia și România* (1861). M. Kogălniceanu, antrenat după 1848 în politica militantă, a terminat ediția *Letopiseșilor Țării Moldovei* și a colaborat la editarea *Cronicii* lui Gheorghe Șincai. N. Bălcescu elabora studiul filosofic *Despre mersul revoluției în istoria românilor* (1850) și lucra la ampla monografie *România supt Mihai Voievod Viteazul* (1852), rămasă neterminată. Simion Bărnuțiu se manifesta în domeniul istoriei prin studiile *României și ungurii* (1848) și *Mitropolia din Alba Iulia* (1854).

Istoria ca sursă de inspirație pe tărâm beletristic îi preocupa și pe scriitori. Evocarea artistică a trecutului i-a preocupat pe Costache Negruzzi, Cezar Bolliac, Grigore. Alexandrescu, Ioan Ghica, C.A. Rosetti, Vasile Alecsandri, Alecu Russo, Nicolae Filimon ș.a.

Deși nu s-a putut ajunge la elaborarea unui studiu de sinteză a istoriei românilor, istoricii pașoptiști au făcut din istorie un argument al Unirii. N. Bălcescu considera monografia sa consacrată lui Mihai Viteazul „o temelie a unității naționale”. Istoricii români publicau în această perioadă o lungă serie de articole și broșuri, în țară și peste hotare, cu scopul de a pregăti Unirea.

La începutul secolului al XIX-lea, datorită intensificării contactelor cu cultura occidentală, în Moldova și Țara Românească asimilarea noilor idei democratice a lărgit perspectiva elitei intelectuale cu privire la raportul propriei societăți cu civilizația europeană. Intelectualii români, recrutați din marea boierime, și mai târziu din boierimea mică și cea mijlocie, și chiar din mediul citadin, „angajează discuții despre formele de guvernământ ce se reflectă în proiecte de reformă a societății”. [6] Se vehiculează idei despre absolutismul iluminat, monarhia constituțională, republică etc. Se atestă răspândirea spiritului modern la nivelul elitelor și implicit o schimbare de

mentalitate, sporește conștiința etnică care alimentează patriotismul și conștiința națională.

Devine evident progresul pe care l-a făcut gândirea socială și politică din Principate în prima jumătate a secolului al XIX-lea, „depășind cunoașterea globală a ideologiilor de pe continent și angajându-se în analiza lor aprofundată, în vederea reținerii elementelor ce s-ar fi dovedit utile procesului de modernizare a societății românești”. [7] Promovarea doctrinei dreptului natural a contribuit la elaborarea unor „proiecte de constituție” care prevedeau instituirea unor adunări reprezentative lărgite, ce ar reprezenta toate categoriile sociale înstărite. Cel mai cunoscut proiect este *Constituția Cărvunarilor*, întocmit de Ionică Tăutu, „bărbat care pentru țara sa, în grele împrejurări, au lucrat mai mult decât o întreagă generație”. [8]

Mihail Kogălniceanu afirma că „întâmplărilor de la 1821 suntem datori cu orice propășire ce am făcut de atunce, căci ele ne-au deșteptat duhul național ce era adormit cu totul”. [9] Pașoptiștii erau solidari în elogiul adresat memoriei lui Tudor Vladimirescu, vedeau în el un simbol incoruptibil al luptei de eliberare, un moment esențial de referință. Ideile insurecției din 1821 pașoptiștii intenționau să le transpună în structuri moderne. Nicolae Bălcescu prezenta anul 1821 ca pe o etapă în lupta pentru a restitui „drepturile de om, de cetățean și de nație”. [10] Pătrunderea în arena politică a poporului, „atletul ce de veacuri se părea adormit”, constituia rezultatul cel mai de seamă al Revoluției din 1821. Poporul a formulat atunci revendicări ce nu mai puteau fi ignorate. În ce privește însă modul de soluționare, opiniile erau împărțite încă de pe atunci, de vreme ce Ionică Tăutu milita pentru o formulă reformistă, elogiată pentru aceasta de Kogălniceanu și Russo.

Urmărind dezvoltarea societății românești după 1821, M. Kogălniceanu, în *Cuvântul introductiv la cursul de istoria națională* (1843), considera că impresia de stabilitate pe care o crease regimul regulamentar în Principate nu era întru totul reală. Fără a justifica politica de suzeranitate și protecție a imperiilor otoman și rus, N. Bălcescu a fost nevoit să afirme, că Regulamentul organic, cu toate relele sale, a fost „un instrument de progres”, căci „a recunoscut principiul libertății comerciale, separarea puterilor în stat și regimul parlamentar, înlesnind totodată manifestarea spiritului național”. [11] N. Bălcescu evidențiază o evoluție a formelor de stat în țările române. Statul

românesc a fost, pe rând, „aristocratic” (boieresc), „orășenesc” (fanariot), „biurocrat” (ciocoiesc), pentru a deveni apoi „democratic” (românesc), în care istoricul aștepta să fie abolită „cea mai din urmă exploatare”. [12]

Erau variate și opiniile cu referire la revoluția pașoptistă. M. Kogălniceanu a calificat-o drept „catastrofă”, pornind de la ideea că înfrângerea revoluției întărise imperiul țarist în defavoarea popoarelor din centrul și sud-estul Europei ce aspirau la unire și independență. N. Bălcescu, din contra, elogia revoluția din 1848 în Țara Românească ca „cea mai frumoasă zi ce s-a întâmplat vreodată unui popor”, fiindcă, fără vărsare de sânge, antrenase o răsturnare esențială de putere. Înfrântă prin intervenție străină, revoluția n-a rămas fără urmări, căci a pus în lumină prioritatea Unirii, față de orice alt deziderat, fixând o strategie a luptei viitoare. N. Bălcescu prevăzuse Unirea „ca o etapă națională în mersul revoluției.” [13] Al. Russo în *Cântarea României* prezuma o politică unionistă care să conducă la libertatea deplină a poporului: libertatea dinlăuntru împreună cu libertatea din afară, pe care le proclama ca ipostaze inseparabile a unei singure realități.

Istoriografia română de după 1848 era deschisă spre diverse înnoiri filosofice. Se vorbește despre pașoptism ca „o filosofie românească a istoriei”. [14] Epoca luminilor deschisese drumul către sinteze, în timp ce istorismul asocia erudiția cu metode noi și cu spiritul filosofic. Majoritatea istoricilor români din epocă au aderat la mișcarea romantică. Secolul al XIX-lea semnifica o trezire a conștiinței de sine a popoarelor, iar aceasta trebuia să ducă la cercetarea entuziastă, frenetică a trecutului. Fără istorie, declara Al. Papiu Ilarian, o națiune „nu se cunoaște pe sine însăși”. M. Kogălniceanu își însușise, la Berlin, principiul evoluției organice a prezentului din trecut și a teoretizat, în spirit romantic, legătura dintre istorie și politică. El explica șerbia prin suprapunerea unor elemente străine care au deposedat populația de vechile drepturi. Sub influența lui Jules Michelet, Kogălniceanu extindea orizontul tematic al istoriei de la aspectele dinastico-militare la investigația complexă a poporului ca „izvor al tuturor mișcărilor și isprăvilor”.

Romantismul francez, liberal și democratic, a orientat interesele lui N. Bălcescu spre chestiuni social-economice, făcându-l totodată să conceapă istoria epocii lui Mihai Viteazul ca „poemă istorică”. Orientarea pasionată spre trecut, asociată adeseori cu tedința de construcție socială, implica o viziune

asupra viitorului și a avut drept consecință editarea unui număr însemnat de surse istorice, realizarea primelor studii de istorie social-economică și instituțională, utilizarea istoriei ca argument în apărarea drepturilor țării.

M. Kogălniceanu și N. Bălcescu au creat sinteze în care elementele romantice se integrau armonios stăpânite de un bun simț. Făcând din resurecția trecutului un program tipic romantic M. Kogălniceanu a știut să păstreze spiritul critic ceea ce i-a asigurat audiență și dincolo de spațiul generației sale. Căutând „sub ruine urmele măririi strămoșești” N. Bălcescu se străduia să împace imperativul social-politic cu exigențele unei discipline profesionale. Gânditorul pașoptist se referea la misiunea istoriei ca știință, rolul ei fiind de „a ne arăta, a ne demonstra această transformare continuă, mișcarea progresivă a omenirii, această dezvoltare a sentimentului și a minții omenești supt toate formele dinlăuntru și din afară, în timp și în spațiu”. [15] El a promovat concepția potrivit căreia propășirea socială și independența națională nu se pot dobândi numai prin educație, prin teorie, ci necesită și conjuncția acesteia cu acțiunea revoluționară, inclusiv, în cazul independenței, cu acțiunea armată. N. Bălcescu a aplicat ideea unității dintre teorie și practică la analiza situației din Țările Române, cu deosebire la mersul revoluției în istoria românilor, arătând că formele de stat s-au schimbat concomitent cu formele de proprietate, factorul politic, apropiat de cel teoretic, interacționând cu cel economic. În studiul *Mersul revoluției în istoria românilor* gânditorul afirma că „libertatea din lăuntru” este condiționată de obținerea libertății naționale. N. Bălcescu vedea trecerea societății românești spre modernitate printr-o suită de revoluții, legate între ele precum verigile unui lanț al evoluției: „Revoluția română de la 1848 n-a fost un fenomen neregulat, efemer, fără trecut și viitor, fără altă cauză decât voința întâmplătoare a unei minorități sau mișcarea generală europeană. Revoluția generală fu ocazia, iar nu cauza revoluției române. Causa ei se pierde în zilele veacurilor”. [16]

Analizând interpretările revoluției de la 1848 în Principatele Române, gânditorul se pronunța împotriva tezelor cu privire la „importul” de revoluție și arăta că revoluția europeană generală a fost ocazia și nu cauza revoluției române. Această cauză se pierde „în zilele veacurilor”: „Uneltorii ei sunt 18 veacuri de trude, suferințe, și lucrare a poporului român asupra lui însuși”. [17] Monografia *Români supt Mihai-Voievod Viteazul* a avut scopul să exalte în

spiritul romantismului trecutul istoric al românilor prin intermediul figurii istorice a domnitorului muntean. Gânditorul a creat mitul fondator al statului român pe baza unirii celor trei țări române la începutul secolului al XVII-lea. Astfel, Mihai Viteazul devenea personajul istoric pe care se va construi mitul renașterii românești. Această abordare se înscria în demersul pașoptist de a identifica în istorie etapele creării poporului, națiunii și statului român. Gândirea istorică și politică a lui N. Bălcescu a fost dominată de optimism și încredere în viitorul poporului român.

Mihail Kogălniceanu aprecia înalt talentul și erudiția marelui său contemporan: „Afară de Nicolae Bălcescu, care promitea României un istoric, dar pe care moartea l-a răpit fără timp, un singur mare talent nu s-a ivit spre a da țării ceea ce lipsește până astăzi: o istorie națională”[18]. M. Kogălniceanu manifesta încredere în posibilitatea dezvoltării sociale, într-o evoluție pe trepte superioare, în *progres*. Progresul, în concepția istoricului-filosof este o dezvoltare cu un sens pozitiv, o evoluție a societății pe trepte superioare, o transformare spre viitor. Progresul este ridicat la rangul de cea mai generală lege a societății: „Progresul este legea omenirii și orice s-ar face, țara nu poate merge înapoi”.[19] Punctul central în care M. Kogălniceanu se deosebea de N. Bălcescu a fost ideea *progresului pașnic*, gradual, lin, fără revoluție, ideea că progresul nu se asociază cu necesitatea unei revoluții, politicianul militând pentru o cale evolutivă a transformării sociale.

Una din ideile fundamentale ale gândirii istorice a lui Kogălniceanu și Bălcescu ține de aprecierea rolului *poporului în istorie*, considerarea acestuia ca principal factor uman creator de istorie. În *Cuvântul introductiv la cursul de istorie națională* gânditorul a formulat o expresie clară a acestei idei: „Până acum toți acei ce s-au îndeletnicit cu istoria națională n-au avut în privire decât biografia domnilor, nepomenind nimic de popor, izvorul a tuturor mișcărilor și isprăvilor, și fără care stăpânitorii n-ar fi nimică”.[20] Istoria parcurge mai multe „fazuri”, înregistrează mai multe perioade, fiecare perioadă istorică mare corespunde unei anumite „civilizații”. Identificarea și separarea lor în timp, Kogălniceanu le interpretează printr-o „ochire asupra împilării omului prin om”, prin formele „robiei”, în care punctul de vedere al „istoriei sociale și economice” care coincide cu cel al istoriei politice, este principalul criteriu al determinării fazelor, treptelor evoluției sociale spre

„adevărata civilizație”. Gânditorul reflecta asupra istoriei ca știință, asupra specificului ei în raport cu celelalte științe, ca și asupra funcțiilor și sarcinilor istoriei: „Într-înșă vom vedea ce am făcut și ce avem să mai facem; printr-înșă vom prevedea viitorul, printr-înșă vom fi români...”[21] Istoria era concepută de Kogălniceanu ca un act de cunoaștere a unor popoare în trecut, în prezent și viitor, a unor evenimente și fapte istorice, a activității oamenilor, un „mijloc de a ne cunoaște”, o „știință înaltă”. [22]

Dominant în prima jumătate a secolului al XIX-lea, romantismul pune accentul pe intuiție în cunoașterea istorică și încuraja individualismul, reacționând astfel la excesul de raționalizare din epoca luminilor. În a doua parte a secolului al XIX-lea, ca reacție la excesele romantice, pozitivismul pune accentul pe determinism, în organizarea și evoluția ei societatea este supusă unor legități situate deasupra indivizilor. Auguste Comte afirma că există legi sociale accesibile prin observație pozitivă, utilizabile, conform îndrumărilor sociologiei, în guvernarea popoarelor. Maniera descriptivă, pitorească, romantică nu mai putea satisface spiritele care năzuiau spre rigoare și precizie. În știința istorică, A.Tocqueville anunțaseră noua direcție prin interesul predilect pentru factorii interni ai dezvoltării.

Elemente de pozitivism recunoaștem în opera istoricilor români care acordau o atenție deosebită factorului geografic, mediului, cauzalității în desfășurarea evenimentelor. N. Bălcescu declara în sensul pozitivismului că noua religie a popoarelor este o convingere întemeiată pe rațiune. Același lucru se poate spune și despre M. Kogălniceanu atunci când căuta motivația evenimentelor istorice doar în sfera umanului și vorbea de libera determinare a individului. Ambii istorici stăruiau asupra necesității de a se fixa mai întâi „facturile”, manifestau interes pentru o explorare mai eficientă a faptelor, pornind de la o exigență metodologică pozitivistă. De natura cauzelor și de natura consecințelor depindea gradul de istoricitate al faptelor. N.Bălcescu cobora „în zilele veacurilor” pentru a regăsi cauzele mai adânci ale revoluției pașoptiate, iar M. Kogălniceanu făcea același lucru pentru a sublinia motivația istorică a ideii de unire.[23] Întemeindu-se pe „realitatea istoriei și a faptelor” N.Bălcescu, în *Question economique des Principautes Danubiennes*, a examinat chestiunea proprietății, de la origini, ocupându-se pe rând de regimul proprietății, de feudalitate și iobăgie, de emanciparea

țăranilor etc. M. Kogălniceanu, explica existența șerbiei în studiul *Sclavie, vecinătate și boieresc* dintr-o perspectivă „istorică și economică”.

Deși apelau la rațiuni economice și raționale în explicarea cauzelor unor fenomene sociale, recunoscând, în primul rând, acțiunea unui complex de factori pe tărâmul naturii, guvernat de legi nestrămutate, istoricii pașoptiști, în spirit hegelian, invocau și providența ca destin, ca necesitate absolută, drept sursă a istoriei și a legităților acesteia. Rămânând pe terenul faptelor exacte și explicabile rațional a cauzelor de natură economică, N. Bălcescu înțelegea divinitatea ca un principiu ce călăuzește omenirea spre o țintă anume. Istoricul român asocia divinitatea ideii de necesitate, invocarea divinității era menită să fortifice încrederea în progres ca sens necesar al evoluției istoriei.

Istoriografia pașoptistă manifesta preocupări pentru metodologie. În opinia lui N. Bălcescu, istoria nu se putea „țese”, decât confruntând izvoarele, punând la contribuție „toate datele putinceoase”. [24] El admira „stilul serios, sentențios și plin de vederi filosofice” întâlnit la cronicari. Al. Papiu Ilarian tindea spre o „istorie filosofică” pentru a lămuri cauzele evenimentelor. M. Kogălniceanu apela la metoda analogică, punând alături personalități și evenimente din istoria românilor, cu figuri și întâmplări din istoria universală. Istoriografia pașoptistă promova spiritul critic. M. Kogălniceanu îndemna, în *Cuvântul introductiv la cursul de istorie națională de a recurge la „făclia unei critice sănătoase”* [25], iar N. Bălcescu îndemna istoricul să deosebească adevărul de falsitate. Întreaga sa operă atestă un viguros spirit critic.

Începuturile filosofiei românești moderne se caracterizează prin preocupări de schițare și avansare a unor teorii care țin de filosofia istoriei. Aceste preocupări sunt deosebit de vizibile la cărturarii pașoptiști care căutau în istorie noi argumente în susținerea luptei de eliberare națională și socială a poporului român.

Referințe bibliografice:

1. Bălcescu, Nicolae. *Opere*. I. București: Editura Academiei, RSR, 1974, p.95.
2. Ibidem, p. 89.

3. Kogălniceanu, Mihail. *Opere*. Vol. II. București: Editura Academiei RSR, 1976, p.44
4. Zub, Alexandru. *A face și a scrie istorie (Istoriografia română pașoptistă)*. Iași: Editura Junimea, 1981, p.14.
5. Ibidem, p.30.
6. *Istoria României*. București: Editura Enciclopedică, 1998, p.339
7. *Istoria filosofiei românești*. Vol.1. București: Editura Academiei RSR, 1972, p.177
8. Kogălniceanu M. *Opere*, II, p. 555
9. Ibidem.
10. Bălcescu N. *Opere*, I, p.309.
11. Ibidem.
12. Bălcescu N. Ibidem, p. 310.
13. Zub, Alexandru. *A face și a scrie istorie (Istoriografia română pașoptistă)*, p.176.
14. Roatiș, Floorian. *Pașoptismul – o filosofie românească a istoriei*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001.
15. Bălcescu, N. *Româniile supt Mihai Voievod Viteazul*. București: Editura Minerva, 1985, p.2
16. Bălcescu, Nicolae. *Opere*, II, 1982, p.113.
17. Bălcescu, Nicolae. Ibidem.
18. Kogălniceanu, Mihail. *Opere*. Vol.II., 1976, p.506
19. Kogălniceanu, Mihail. *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*. București: Editura Științifică, 1959, p.232.
20. Kogălniceanu, Mihail. *Texte social-politice alese*. București: Editura Politică, 1967, p.108.
21. Kogălniceanu, Mihail. *Introducere* [la „Arhiva românească”]. În *Opere. Scrieri istorice*. Vol.II. București: Editura Academiei RSR, 1976, p.404.
22. Kogălniceanu, Mihail. *Introducere* [la ”Arhiva românească”]. În *Opere. Scrieri istorice*. Vol.II. București: Editura Academiei RSR, 1976, p.404.
23. Zub, Alexandru. *A face și a scrie istorie (Istoriografia română pașoptistă)*, p.219.
24. Bălcescu N. *Opere*, I, 1974, p.95.
25. Kogălniceanu M. *Opere*, II, 1976, p.392.

INVARIANTE IDEATICE ÎN CREAȚIA PUBLICISTICĂ A LUI VASILE ȚEPORDEI

Lidia TROIANOWSKI, dr. în filosofie
troianowski_lidia@yahoo.fr

IDEATIONAL INVARIANTS IN THE PUBLICISTIC CREATION OF VASILE ȚEPORDEI

The article analyzes the prodigious publishing activity of the priest, publicist, editor memorialist V. Țepordei. The research of the publishing creation of V. Țepordei carried out in several publications from the interwar period of the century XX: *Raza*, *Luminătorul*, *Studentul*, *Cuvânt Moldovenesc*, *Basarabia*, *Gazeta Basarabiei* etc. was made from the perspective of the ideational *invariants of the thinker's area of national socio-political and cultural interests*.

Keywords: Țepordei, publicist, ideational invariants, Basarabia.

Din pleiada celor care și-au creat din problema eliberării naționale ideal - C. Stere, P. Halippa, I. Inculeț, I. Pelivan, A. Mateevici ș.a., se reliefează și personalitatea lui Vasile Țepordei, preot, publicist, scriitor, patriot și îndrumător cultural al maselor largi, omul care nu a fost frânt de regim în temnițele Gulagului, căci și din gheața Siberiei a transmis o rază de patriotism acasă, în scumpa Basarabie. Argument incontestabil în acest caz rămâne prodigioasa activitate publicistică a sa desfășurată în paginile unui șir de publicații progresiste, manifeste din perspectiva vectorului spiritual-național: *Studentul* (revista studenților teologi), *Luminătorul*, *Cuvânt Moldovenesc*, *Raza* (Organul Clerului Ortodox din Basarabia (1931-1940), după 1940 - Organul Independent de Luptă și Atitudine Românească), *Basarabia* (Ziarul noii vieți românești, editat la București în perioada 1941-1944). În același context trebuie menționate și publicațiile bucureștene la care V. Țepordei a activat în calitate de redactor – *Zorile*, *Gazeta Basarabiei*, *Calendarul*, *Viața Basarabiei*.

O răbdătoare incursiune în istoria culturii naționale ni-l configurează pe V. Țepordei ca pe o personalitate care, prin modul de a fi, a făcut epocă, deoarece pe parcursul întregii vieți a știut să-și distribuie talentul într-o uimitoare pluritate de activități, rămânând pentru noi purtătorul de cuvânt al unei determinări istorice și sociale, al ideilor novatoare, reformatoare și valorificatoare ce desemnau în esență impetuoșitatea imperativă a dezvoltării

multidimensionale a țării, dar mai ales a emancipării ei național-spirituale. Interesul față de eminentul nostru conațional este alimentat mai ales de faptul că azi, după 30 ani de Independență, istoria națională mai are de scos din anonim sau relativul anonim nume de compatrioți care în epoca totalitarismului comunist manifest „prin refuzul memoriei”[1] au fost trecute sub semnul tabu sau cel puțin al unei indiferențe neîntemeiate. Prin urmare, dacă am lua în considerație doar tribulațiile lor de ordin spiritual-național concertate emancipării identitar-culturale a neamului, asociind activitatea redutabilă în anumite domenii ale vieții, *verbi causa* publicistică și administrativă, cazul V. Țepordei merită să-și ocupe locul binemeritat, adică să fie cunoscut și apreciat.

Glosând asupra facturii intelectuale a lui V. Țepordei, a aportului său în tezaurul național și opera de emancipare spiritual-identitară, subliniem că dânsul a fost și va rămâne model de consacrare și afirmare a ideii și valorilor naționale, exemplul indubitabil în acest sens ne servește întregă sa creație publicistică întregită din plin de activitatea pe plan social-cultural și politic manifestă sec. XX. Sentimentul de admirație pentru moștenirea publicistică a lui V. Țepordei devine și mai copleșitoare din moment ce identificăm încă alte multe dimensiuni ale operei vieții sale, toate până la urmă concentrate năzuințelor de a vedea Basarabia prosperă.

Descendent dintr-o familie de răzeși, V. Țepordei posedă din copilărie limba națională, lucru netradițional pentru acea perioadă, or se naște la 1908 atunci când Basarabia număra aproape un veac de la anexarea la Imperiul Rus (1812-1918), iar efectele politicii de asimilare a identității naționale au influențat în nefast imaginea culturii atât în acest interspațiu temporal, cât și după Marea Unire. Vede lumina zilei în data de 5 februarie 1908, în comuna Cârpești, județul Cahul, în familia lui Ion și Anastasia Țepordei. Studiile primare le face în satul natal, după care este înscris la Seminarul Teologic din Ismail de unde se transferă la Seminarul din Chișinău pe care-l absolvă cu succes în 1929. În același an devine student al Facultății de Teologie din Chișinău unde a avut în calitate de profesori personalități notorii ale vremii - N. Crainic, Gala Galaction, A. Boldur etc. Încă din timpul studenției începe prodigioasa activitate publicistică. Primele materiale de debut sunt publicate în revista *Studentul*, organul studenților teologi. Talentul intrinsec, îmbinat cu

experiența și o vulcanică capacitate de muncă, face ca V. Țepordei să devină unul dintre cei mai fecunzi publiciști din Basarabia, simultan fiind angajat, la recomandarea lui N. Crainic, la cotidianul bucureștean *Calendarul* (1932-1933). Consemnăm că director fondator al acestei publicații cu evidente tendințe naționaliste era N. Crainic care aspira să transforme *Calendarul* într-un ziar politic al ortodoxiei. Cu certitudine însă, cea mai fructuoasă activitate o desfășoară în cadrul publicației *Raza*, Organul Clerului Ortodox din Basarabia, la care din 1940 este director, iar ziarul apare cu titlul *Raza*, Gazeta săptămânală de luptă a refugiaților basarabeni. O altă dimensiune a activității lui V. Țepordei este cea de profesor de religie. După absolvirea Facultății de Pedagogie din Iași, V. Țepordei este angajat la Liceul Industrial de băieți din Chișinău. A mai activat ca profesor și la liceele „Al. Donici” și „Regina Maria”. După repatriere la București a fost angajat ca profesor titular la Liceul „Regina Maria” din București.

În aceeași ordine de idei, subliniem o altă perspectivă a activității lui V. Țepordei și anume cea legată de munca administrativ-organizatorică din cadrul Uniunii Clerului Ortodox din Basarabia, fiind membru al Comitetului Central și Președinte al cântăreților din Basarabia. Anume această dimensiune a activității sale devine remarcabilă printr-o multitudine de articole și comentarii cu privire la desfășurarea forurilor UCOB, dar mai ales la situația materială precară a cântăreților: *Batjocorirea clerului*, *Marea adunare de protest a preoților și cântăreților contra reducerii salariilor*, *Suferinzii și omul cu inima de piatră*, *O modificare se impune*, *După congresul cântăreților*, *Preoții și politica* ș.a.

Ținem să precizăm că apostolatul de speță cultural-națională, manifest creației publicistice perioadei 1930-1943, tradus printr-un acerb caracter polemic cu comunismul și ateismul ca parte componentă a vieții sovietice, va fi continuat și după părăsirea Basarabiei. Pentru ideile sale anticomuniste, în 1949 va trebui să plătească cu libertatea, or este arestat pe data de 20 octombrie 1948, după anchetări este întemnițat la închisoarea Văcărești (13 ianuarie 1949). Tribunalul de la Constanța l-a condamnat pe Vasile Țepordei la 25 ani de detenție în baza unui dosar fabricat, care avea ca probe doar articolele antisovietice din *Raza*. Acest dramatic segment al vieții compatriotului nostru și-a găsit reflectare în marcantele memorii *Amintiri din*

Gulag. După 1956 V. Țepordei este eliberat, revine în România și se angajează în parohia Izlaz-Lăpușna, ulterior la Mărcuța, București unde a slujit ca preot.

Născut sub o stea ce i-a hărăzit un destin de multe ori vitreg, prin perseverența deosebită, setea de a cunoaște, dorința de a se manifesta, a lua atitudine chiar în cele mai dificile clipe ale vieții s-a poziționat ca o personalitate cu un acut simț al dreptății sociale demnă de a fi considerat un Patriot al neamului. Anume V. Țepordei a fost printre cele mai prolifiche minți care au militat cu consacrare pentru tot ce constituie sacralitatea națională – limbă, cultură, istorie, tradiții, identitate, astfel că, atunci când vorbim despre Domnia Sa îl putem concepe fără niciun fel de ezitări ca pe un etalon de patriotism și profesionalism.

Din multiplele activități desfășurate de consemnatul compatriot evidențiem în mod special ziaristica, domeniu în care excelează pe fundalul unei binecuvântate vocații. Debutează în calitate de publicist încă în perioada în care era elev în clasa a opta la seminarul Teologic din Chișinău, la publicația *Studentul*.

O eventuală tentativă de a contura arealul problematic abordat de compatriotul nostru, constatăm că ar suferi eșec, deoarece ar însemna indubitabila intenție de a cuprinde necuprinsul: reportaje, articole analitice și de sinteză, editoriale, schițe de toate genurile, recenzii, crochiuri, pamflete etc., toate rezultate dintr-o muncă tenace și meditații laborioase, din acumulări și perspective ce deconspiră un stil prea didactic și moralizator când redundanța adesea devine insuportabilă, însă, departe de a cădea în vulgaritate, o manieră surprinzătoare și incitabilă.

Concludente în acest sens se fac și numeroasele colaborări la edițiile periodice, în special: *Luminătorul*, *Cuvânt Moldovenesc*, *Basarabia*, *Studentul*, *Gazeta Basarabiei* etc., însă în ceea ce privește *Raza* - Organul Independent al Uniunii Clerului din Basarabia, aici personalitatea neobositului și fecundului ziarist se proiectează și suprapune perfect pe ceea ce nominalizăm ca istorie a publicației în cauză. Apt de inovații producătoare de sens, programatic ostil la tot ce-i reacționar, conservator, ce submina bunăstarea materială și spirituală a țării, ce influența negativ reformele cultural-naționale, V. Țepordei militează în permanență pentru dezvoltarea multilaterală a maselor largi, indiferent de censul de vârstă, avere, sex, încercând prin toate metodele să introducă în

selecția valorilor moral-spirituale sentimentul necesității imperioase a unui re-demaraj al eforturilor în scopul promovării Basarabiei în spațiul cultural european.

Sine dubio că, prin accepție, publicistica etalată de V. Țepordei poate concura fără niciun fel de exagerări doar cu cea pe care ne-a lăsat-o drept moștenire Al. Robot, recunoscut ca cel mai de seamă maestru al cuvântului din perioada interbelică. Însă și în acest caz V. Țepordei îl depășește pe A. Robot prin prolificitatea creatoare or, după cum ne putem convinge, simultan colabora fructuos cu mai multe publicații. În sens univoc, subliniem că, într-adevăr, Basarabia n-a mai avut așa un publicist militant, un ziarist total, un tribun excelent asemeni lui V. Țepordei, de care însă, cât ar fi de regretabil să constatăm, în perioada totalitarismului, nicio enciclopedie, niciun manual de istorie, niciun articol al presei naționale nu-i pomenea numele, lăsându-i imperioasa figură sub semnul unui anonim total. Această situație devine simplu explicabilă din moment ce nu încercăm să facem abstracție de conjunctura ideologică a totalitarismului, care prefera să înlăture persoanele incomode, or însăși viața lui V. Țepordei ne poate deveni în acest sens un model al Omului, cetățeanului, patriotului care a trecut prin persecuții, arest și închisoare în GULAG. Memoriile cutremurătoare ale umilințelor și suferințelor morale trăite în mai multe închisori de după Cercul Polar, ca de exemplu Ikta, Vorcuta, au fost redată [4] cu multă măiestrie ghidată de simțul modestiei, o altă trăsătură eminentă a compatriotului nostru.

Consemnăm în această ordine de idei că *sub impactul presiunii ideologice și propagandiste, spiritualitatea națională a fost determinată, prin dictat, să adopte un gen de cultura și artă cu grandilocvență desemnată comunistă care, în pofida tuturor ingratitudinilor, exista în afara sistemului comunist, ultimul așa și a rămas - o aspirație înșelătoare. Reflecțiile despre trauma istorică provocată de regimul totalitarist rămâne a fi una destul de delicată, acea epocă identificată ca „Răul în istorie”[5] este încă foarte aproape de concepțiile, tendințele și aspirațiile democratice ale neamului românesc.*

Ziaristica practică de el reprezintă un segment cultural-estetic și moral-social immanent spiritualității naționale a câtorva decenii ale sec. XX, deoarece V. Țepordei poate mai mult decât alții s-a preocupat de esența, cauzele și efectele problemelor și evenimentelor din viața țării, a fenomenelor la prima

impresie secundare, însă, care de fapt formau, sau cel puțin stăteau la baza pilonilor ce susțineau integritatea și neatârnrarea țării. Nu putem să neglijăm nici faptul că în permanență vectorul creației sale s-a bazat în special pe valențele morale și n-a renegat subsolul pro-cultural moștenit, opinând abuziv peremptoriu pentru necesitatea cardinală a reînțoarcerii la tradițiile și obiceiurile populare, la valorificarea folclorului și abordarea calculată față tot ce constituie mândria unui neam – valorile, tezaurul, istoria.

Notabil că relevanța comentariilor, analizelor și sintezelor pe care V. Țepordei le oferă cu generozitate cititorilor prin intermediul publicisticii din paginile *Razei* și *Basarabia* a determinat ca acesta să fie perceput ca unul dintre cei mai intransigenți dușmani antisovietici. Deși adesea unele concluzii, raționamente înaintate de neobositul compatriot ne pot crea impresia ca prea emoționale și chiar cardinale, totuși ele au un puternic miez factologic, iar utilizarea emoției nu este decât o încercare de a copleși, de a angaja cititorul într-un dialog bilateral, determinându-i angajarea plenară față de subiectul dezbătut.

În cazul publicisticii de ordin social-cultural practică de V. Țepordei atât în publicațiile basarabene, cât și în cele bucureștene, un lucru rămâne cert – cantitatea în permanență a rămas sinonimică valorii, indiferent de subiectul abordat: criza spiritualității naționale; indiferența față de memoria istorică; aportul bisericii în păstrarea limbii naționale; problema reformei învățământului teologic/laic; lupta împotriva sectelor și tendințelor ateiste; relația dintre școală, familie și biserică; situația presei basarabene - instrument de informare sau manipulare a opiniei publice etc., în final toate sunt cumulate atât sub egida amintirilor și nostalgiilor după timpurile apuse, cât și de sentimentul de satisfacție pentru experiențele trăite alături de adevărați modelatori ai spiritului, credinței și patriotismului: A. Mateevici, C. Popovici, Dionisie Erhan, Gurie Grosu, O. Goga, I. Gore, N. Crainic ș.a.

Tema problematicii social- morale și spirituale reprezintă adevărata turnantă a publicisticii lui V. Țepordei. Pe acest temei, consemnăm că aspectul dat este explorat la maximum de către publicist și justificat sub o perspectivă diacronică. Din întregul areal de momente abordate în articolele cu tematica menționată mai sus se profilează următoarea suită de idei: importanța stringentă a unor discipline ca istoria și teoria artelor în programul de studiu;

utilitatea familiarizării elevilor cu viața și opera personalităților marcante; orientarea și canalizarea intereselor copiilor pentru lecturile literaturii clasice; încurajarea pe toate căile a elevilor talentați; corelația dintre religie, școală și societate în cadrul procesului de învățământ; organizarea lecțiilor, conferințelor cu tematică moral-estetică pentru toate categoriile de cetățeni etc.

Cuvântul, susținut de argumente bine ajustate și lucide, de o efervescentă de judecăți pătimase reprezintă principala armă care i-a servit cu fidelitate în lungile polemici cu adepții rusofobiei, cu prozeliții masoneriei și epigonii diferitor erezii religioase, cu tot ce putea zdruncina, conform lui, educația religioasă, în care sesiza o parte complementară și indisolubilă a orizontului cultural al generației în creștere. Anarhia spirituală, indiferența, ateismul, comunismul sunt elemente negative pe care V. Țepordei le-a dezavuat în permanență. Autorul își exprimă opinia față de ele în articole analitice și de sinteză cum ar fi : *Pedagogie polițistă, Școala și familia, Religiozitatea tineretului, Rostul religiei între celelalte obiecte de studiu, O modificare se impune* etc., rămânând în solul ideatic al acestor subiecte, atât timp cât avea nevoie pentru a le desemna ca periculoase și incompatibile unei culturi neafectate.

Pregnante în acest sens se fac preocupările față de problema învățământului mediu de specialitate, domeniu ideatic din care selectăm speculații pe marginea unor aspecte stringente, în abordarea cărora V. Țepordei dă dovadă nu numai de o comprehensiune mediată a subiectului, dar în manieră proprie grefează trasee eficace de rezolvare a lor. Prins în hotarele acestui spațiu ideativ își circumscrie atitudinile față de un evantai de aspecte aproape magistral, așa de exemplu: armonizarea raporturilor dintre familie și școală; corelația - școală, familie, biserică, societate - ca factori determinanți în educarea unei personalități morale; teorii pedagogice - pro și contra; modificarea și adaptarea programelor de învățământ; necesitatea imperioasă a orelor de religie în școală; statutul preotului și învățătorului în școală și viața societății, un set complex de probleme de ordin deontologic și etică profesională etc.

Ostatic benevol al problematicii spiritual-morale, V. Țepordei creionează în articolul *Școala și familia* o categorie de aspecte ce, conform lui, sunt menite nu numai să joace un rol decisiv în instruirea spirituală a personalității, dar și să

o mediatizeze în calitate de membru demn de numele-i și menirea socială. Anume din această perspectivă, autorul se raliază la sondarea factorilor ce se prezintă ca determinanți în cea mai plurivalentă operă - „zidirea nouă a Omului”[6], O lectură atentă a materialului nominalizat ne învederează că V. Țepordei ia o poziție rigidă în apărarea școlii, afișând respect nevoalat față de cei care fac tot posibilul pentru a făuri o societate sănătoasă din punct de vedere spiritual, însă în cazuri excepționale, adică de încălcări ale legislației sunt învinuiți printre primii pentru faptul că nu au fost capabili să le preîntâmpine. Fără a se implica structural în specificul sistemului de învățământ, V. Țepordei punctează abil rolul și ponderea pe care trebuie s-o aibă școala într-o societate civilizată. Or, în această ordine de idei, constatăm că pentru el instituția dată, templul cunoștințelor, este sinonimică cu izvorul luminii.

Rezumând o hipersensibilitate activizată în vederea descifrării resorturilor rolului instituțiilor de învățământ în calitate de factori catalizatori ai universului moral-estetic, autorul, prin argumente susținute de acuitatea inteligenței și spiritului analitic, demonstrează că eforturile depuse de școală trebuie activate sistematic și de familie. Postulând o incompatibilitate principială cu adepții ideii că școala trebuie să posede monopolul absolut asupra procesului de educație, or, simultan să fie și responsabilă de fenomenele negative ce periclitează societatea: delikte, infracțiuni, fenomene ce lejer erau trecute în grila incompetenței profesionale, a lipsei de vigilență și chiar ignoranță a corpului didactic, ceea ce cu alte cuvinte nu însemna altceva decât neîmplinirea obligațiilor, publicistul, detașându-se ironic de acele aserțiuni deplasate prin felu-i specific de a cerceta, dovedește că anume în familie copilul, viitorul elev și cetățean trebuie să primească un serios set de cunoștințe și deprinderi atât în plan științific, cât și etic. Evită să transfere povara dată de pe umerii școlii pe cei ai familiei și, invers, Țepordei vorbește despre imperioasa necesitate a armonizării obiectivelor și relațiilor dintre cele două instituții. Fără a evita stilul moralizator, autorul consemnează că numai în cazul când școala va fi o continuatoare a educației familiale, care lipsește de cele mai multe ori, completând-o cu succes pe toate planurile (moral, estetic, spiritual, social etc.), se va sconta atingerea scopului propus - instruirea multilaterală a personalității.

Subliniem că, în acest context, V. Țepordei nu numai că realizează o estimare a valențelor și rolului acestor instituții, indubitabil fundamentale în

procesul de pregătire moral-spirituală a individului uman, dar trasează și o linie de demarcație între obligațiile și responsabilitatea pe care trebuie să și le asume școala și familia din momentul ce se încadrează în această atmosferă migăloasă și complexă de educare multilaterală a viitorului cetățean capabil să-și aducă aportul la progresul societății. Plecând de la această premisă, compatriotul nostru opinează că între cele două instituții sociale trebuie să existe relații armonioase și constructive, or, e necesară „o legătură cât mai strânsă pentru a se completa reciproc, iar nu pentru a se acuza, fiindcă numai prin acuzații reciproce nu se poate zidi nimic”[7].

Din segmentul remarcabilelor preocupări evidențiem viziuni integratoare și vizavi de situația în învățământul profesional de cult. Pe acest temei, autorul realizează o radiografiere crepusculară a situației din domeniul învățământului teologic, focalizând concomitent atenția asupra problemelor din instituțiile profesionale de cult din Basarabia: Seminarele Teologice și Facultatea de Teologie din Chișinău.

Aplecându-se asupra acestui subiect, V. Țepordei evidențiază un șir de motive care influențează nociv procesul de învățământ și, în special, asimilarea materialului teoretic și practic, or, frâna distructibilă o sesizează în modul de selectare a cadrelor didactice și în atitudinea indiferentă și absolut necompetentă de triere a corpului didactic de către Ministerul Cultelor, care angajează profesori, îngrijindu-se numai de titlul științific al acestora, neglijând confesiunea pe care o împărtășesc, lucru absolut inadmisibil pentru o fructuoasă activitate într-o instituție de acest gen.

Cert e că autorul avea dreptate, deoarece un profesor cu convingeri materialiste sau chiar ateiste, poate fi tratat doar ca incompatibil cu un Seminar Teologic, cu atât mai mult cu Facultatea de Teologie. O așa stare de lucruri poate provoca și alte animozități intolerabile cum ar fi inconsecvențele în tratarea unor fenomene, subiecte concrete. „Toți acei care au trecut prin cursul seminarial,- subliniază V. Țepordei, - își amintesc că obiectele teologice îi spun una, iar cele laice și în special cele la științele naturale alta”[8]. Astfel, avizându-se asupra momentului, autorul consideră că evitarea și lichidarea acestor divergențe capabile să provoace dezechilibrul moral în sufletele viitorilor slujitori ai cultului trebuie evitate cu cea mai intransigentă precauție, cât privește recrutarea corpului didactic pentru seminare să fie pusă în

competența Bisericii. Bineînțeles, adevărul asupra acestui subiect nu provoacă nici un fel de dubii. Cugetător consemnat V. Țepordei, perpetuu preocupat de opera de înflorire național- culturală, se îngrijește de astă dată nu de ceva ieșit din comun sau absolut original, dar militează pentru respectarea unor adevăruri de care unii demnitari de la Ministerul educației Naționale făceau abstracție.

Oportună în acest sens mențiunea că prioritatea Bisericii de a-și recruta cadrele didactice pentru instituțiile de profil este consfințită și de art. 34 din Legea și Statutul pentru Organizarea Bisericii Ortodoxe Române, care *ad literam* prevede următoarele: „Școlile pentru formarea clerului și școlile pentru formarea cântăreților bisericești stau sub conducerea Bisericii. Programele de studii și numirea profesorilor se vor face potrivit unei legi speciale al cărui proiect va fi întocmit de Sf. Sinod de acord cu Ministerul Cultelor și Ministerul Instrucțiunii”[9].

În aceeași arie de preocupări se înscriu și aserțiunile gânditorului cu privire la impetuozitatea traducerii în viață a unor reforme cardinale ale programelor de studiu din cadrul Seminarelor, emițând astfel numeroase raționamente cimentate de argumente abil cantonate. Demonstrează cu lux de detalii că numărul de ore teoretice a programelor de studiu din cadrul instituțiilor date prevalează sensibil asupra celor practice, iar disciplinele laice sunt majoritare în raport cu cele de teologie. Acest dezechilibru generează situația, opinează V. Țepordei, când „tânărul absolvent aproape nici nu se poate orienta în Biblie”[10], condiție condamabilă în situația în care în Basarabia există „un conglomerat de secte de la inochentismul rudimentar și grosolan până la teosofism cu pretenții filosofico-științifice „[11].

Aceași problematică - educația, îi servește în calitate de impuls catalizator și pentru materialele *Preotul și politica și Religiozitatea tineretului*, temă pe care o cercetează în lumina ultimelor teorii și realizări în domeniul pedagogiei. Or, abordând criteriile de influență eficace a educației asupra tineretului, V. Țepordei sesizează că această categorie socială este cea mai vulnerabilă, deoarece conform tradiției unii îl idealizează, alții îl condamnă, iar cei de-ai treilea în genere îl neglijează, adică pretenții multe dar neîntemeiate. Chiar și dacă se preocupă cineva de tineret, remarcă publicistul, aceștia sunt politicienii, care tind să-l antreneze în jocurile lor meschine, uitând de educație.

Iremediabil ostil față de acei factori care pot avea o influență nefastă în formarea caracterului tineretului, V. Țepordei alunecă spre enunțul unor recomandări și indicații la subiect, respectarea cărora ar putea avea un efect sensibil salubru pentru depășirea unor momente indezirabile proprii acestei păături sociale. Simptomatic faptul că poziția sa cu privire la problema instruirii este rigidă și mediată, moment ce ni-1 deconspiră mai multe articole semnate de marcantul publicist, or ideea ce a guvernat în permanență concepția sa este că „Educația merită să-i dea tineretului o concepție temeinică despre viață este în primul rând educația religioasă și educația morală, completate de cea națională” [13].

Analizând oportunitatea aprecierilor valorice a genurilor de educație prezentate de V. Țepordei, observăm că în scara ierarhică autorul, fidel idealurilor religiei creștine, la extrema maximă - pozitivă plasează educația religioasă secundând-o de cuplul celei naționale și morale, poziția de jos rezervând-o instrucției politice, față de care deconspiră o atitudine reticentă, chiar unilaterală. Fără a deroga de la subiect, publicistul oglindește și din alte perspective această problemă, formulând pe parcursul evocării și un șir de propoziții asertorice în raport cu nivelul vulnerabil de educație spirituală a generației în creștere, a atitudinii indiferente sau de cele mai multe ori intolerabile în familie și societate pe marginea educației religioase. Prin urmare, în speculațiile sale gânditorul creează nu numai o imagine adecvată, dar dă și o apreciere veritabilă a situației create, preambalând concomitent și unele hotare de activitate în vederea depășirii indiferentismului în care este aruncat tineretul și „lăsat în bătaia vântului ateismul și a anarhiei spirituale, crescând fără umbră și vlagă creștină”[14].

Fără îndoială că în perioada interbelică s-a scris mult despre soarta neamului, însă în publicistica lui Vasile Țepordei această temă poartă un caracter distinct atât manierei de interpretare a evenimentelor, cât și a celei stilistice.

Nevoit să părăsească Basarabia și să ia calea emigrației, în multe articole pe care le găsim în *Raza*(1940-1943), *Basarabia*(1941-1943), V. Țepordei ne prezintă o cutremurătoare epopee a suferințelor ce-i mistuiau sufletul din cauza că a fost nevoit să-și abandoneze meleagul drag. Pe acest temei, consemnăm că o mare parte a materialelor ce datează cu perioada 1940-43 îl etalează pe V. Țepordei ca pe un creator al delicatelor argumente concludente

pe care le oferă compensatoriu cititorilor, compatrioților, fraților de pribegie, menite să-i convingă că sunt obligați să păstreze în conștiință că au părăsit nu pur și simplu Basarabia, ci glia strămoșească, mormintele strămoșilor, adică tot ce poate avea mai sacru un om, adică ceea ce-i formează identitatea.

Prins în devastatoarea capcană a frământărilor social-politice și cultural-identitare V. Țepordei ne oferă cu generozitate și tenacitate de invidiat un număr mare de materiale menite să deconspire pluridimensional natura și esența basarabeanului. În acest context mai plauzibil ne pare materialul *Mistica naționalismului basarabean*[15] în care autorul se apleacă delicat asupra particularităților inedite ale sufletului neamului ce populează teritoriile dintre cele două mari fluvii Nistru și Prut. Spre deosebire de alte popoare, constată cu pregnanță V. Țepordei, sufletul basarabean trăiește în intimitatea sa toate bucuriile și toate tragediile ce le întâmpină în viață cu un calm demostenic. Sufletul basarabean, opinează publicistul, „nu adoptă necodată extremitățile...el trăiește în sine, cu o rară resemnare stoică, orice durere, fără a se manifesta tumultuos”[16].

Drapat de stilul publicistic, în care surprindem un element polemic prost conspirat, V. Țepordei consemnează, că destinul a făcut ca basarabeanul să existe pe parcursul a mai mult de un veac -1812-1918, „un calvar apocaliptic, alinându-și răniile prin credința neclintită în biruința dreptății divine...(și) credința în biruința acestui neam, grație intervenției cerului”[17]. Întreținerea unui discurs axat pe distorsionări evidente privind particularitățile sufletului neamului basarabean și modul de a se contrapune intențiilor discriminatorii și cotropitoare în veacul enunțat, cât și a propagandei bolșevice ateiste care devenea din ce în ce mai agasantă în anii 30-40 ai sec. XX, îl determină pe V. Țepordei să declare că spre deosebire de alte popoare, sufletul basarabean este modest până la revoltă în toate manifestările sale, această credulitate și naturalețe este și trăsătura imperativă a virtuților sale , pe care nicicând nu le etalează deliberat.

Fără a abandona câmpul unor argumente în favoarea naturii spiritului basarabean, V. Țepordei ajunge să-l explice prin modul de percepere și abordare a acestora în raport cu problema realipirii la spațiul culturii rămășiști. Probabil că acest exemplu pe care-l operează publicistul nu este cel mai concludent, or V. Țepordei susține franc că ”...problema mării reintegrări cei

din provincia robită o vedeau mai mult pe calea miracolului”[18]. Chiar dacă admitem că compatriotul nostru a stăruit să accentueze lipsa de recalcitrantă proprie caracterului basarabenilor, ultima din plin compensată cu îngăduială și credința în Providență care alimentau și catalizau o speță de misticism național, ce în asertiunea lui V. Țepordei a salvat poporul de la multe potențiale pericole fatale, totuși, în acest caz, nu putem face abstracție de aportul unei pelade mari de personalități care au luptat deschis, fără rezerve și speranțe în forțele mistice pentru Marea Unire: C. Stere, A. Mateevici, P. Halippa, I. Inculeț, Î. Buzdugan. O. Ghibu, P. Gore etc .

Reflectând asupra creației publicistice desfășurate de V. Țepordei după evenimentele din 28 iunie 1940, zi care „..a rămas ziua blestemată, alături de Prutul despărțitor de frați”[19] înregistrăm un număr mare de materiale consacrate destinului Basarabiei ocupate de sovietici și, respectiv, celor peste două milioane de români basarabeni „puși să se hotărască în câteva clipe pleacă sau rămân... se rup de toate și pleacă, sau rămân ca pradă de-a gata în mâinile fiarei”[20] ce au fost nevoiți să-și părăsească satele, părinții și să se refugieze în România.

Subscriem la afirmațiile lui V Țepordei că dramatismul, chiar tragismul psihologic și moral prin care au trecut compatrioții noștri puși în momentul cedării Basarabiei în fața dilemei alegerii scapă talentului de a fi descris în întreaga lor complexitate, or doar secile statistici ne pot configura tristul tablou a celor 100 000 basarabeni care au decis să plece și a familiilor lor dezmembrate. Acceptarea onestă a realității determină să evidențiem că odată cu precipitarea acestui eveniment nefast pentru istoria Basarabiei, personal nevoit să-și găsească adăpost peste Prut, V. Țepordei în materialele din *Raza* și *Basarabia* demonstrează în egală măsură grijă pentru cei care au fost nevoiți să-și părăsească baștina și să aleagă calea pribegiei, dar mai cu seamă pentru soarta celor două milioane rămași la vetrele lor pentru a îngriji mormintele străbunilor de veacuri. În mai multe rânduri caută să atenționeze că calvarul prin care au trecut românii basarabeni în segmentul de restriște 1940-1941 este incomensurabil prin profunzimea lui și ne face să “nu-l dorim nici dușmanilor noștri de moarte”[21].

Prima perioada imediată anexării Basarabiei de către URSS este marcată de materiale care elucidează dramatismul pe care l-au trăit basarabeni impuși de

circumstanțe să decidă și să-și părăsească baștina și pe cei dragi. Tablourile creionate de către V. Țepordei sunt mai mult decât cutremurătoare: " Gândul că peste puține clipe vom părăsi pământul scump al Basarabiei, ne omoară, nu alta. Toți suntem buimaci. Nu ne putem găsi loc. Câțiva dintre noi coborâm, ne închinăm spre răsărit și îngenunchind sărutăm pământul sânt scaldat de lacrimile ce nu mai încetează să curgă. Momentul e unic și indescriptibil... Plâng copiii, bătrânii, plâng cei ce plecăm, cei ce rămân, plânge parcă și natura"[22]. Unica cale de a se debarasa de amintirile calvarului legat de despărțirea cu Basarabia da care este urmărit cu persistență atât el, cât și miile de pribegi este să nu uite de cei rămași sub jugul străin, și că acolo " zac osemintele părinților și străbunilor, care ne ordonă să le redăm libertății"[23]. Prin urmare, atât idealul personal, cât și cel al concetățenilor săi, V. Țepordei în mod intenționat îl contopește cu cel al datoriei de a se pune „în serviciul Patriei îndoliate, al părinților și fraților îngenuncheați, respectiv de a apropia libertatea"[24].

Veleitatea de a creiona factura spirituală a emblematicii figuri a lui V. Țepordei suscitată de importanța valorificării, poziționării și punerii în circuit, *ad hoc*, a unor aspecte mai puțin cunoscute proprii biografiei sale, momente fără de care însă este imposibilă perceperea adecvată a eforturilor sale pentru: alipirea Basarabiei la România, păstrarea tezaurului cultural-național, lupta împotriva ateismului și comunismului etc. Un merit al lui V. Țepordei care nu poate fi trecut cu vederea este faptul că articolele sale rămân într-un fel surse de informare obiective despre evenimentele din interspațiul 1941-1944 despre viața culturală și socială din Basarabia celui de-al Doilea Război Mondial. Astfel, din materialele semnate de V. Țepordei aflăm că cele două publicații *Raza* și *Basarabia Literară* își află sediul din nou la Chișinău, ambele transformate în tribună a tinerilor scriitori autohtoni și poziționate ca arme ale spiritului, menite a conferi „Basarabiei înfățișarea românească de totdeauna... să facă roditor cugetul românesc din vechiul ținut moldovenesc..."[25]. Sunt apreciate la superlativ de către V. Țepordei creația, talentul tinerilor poeți basarabeni, care în plin război găseau teme de inspirație și încurajare pentru concetățenii noștri. Mai mult, în acești ani, în Basarabia, prin concursul comun al poezilor ieșeni și celor basarabeni, se organizau cenacluri, conferințe, șezători atât în Chișinău, cât și în alte raioane ale Basarabiei. Printre cei mai activi membri ai acestor turnee literare "menite să îmbărbăteze și să facă să

freamăte sufletul românesc din Basarabia” îi regăsim pe scriitorii și publiciștii: D. Iov, Matei Alexandrescu, Teodor Al. Munteanu, Sergiu Matei Nica, N. Coban, V. Țepordei, Sabin Popescu-Lupu, L. Luican, R. Cahuleanu ș.a.

Ținem să precizăm că mare a articolelor din această perioadă 1940-1943 pot fi foarte simplu trecute la statutul de manifeste sau programe de activitate: „Să închinăm tot ce avem scumpei noastre Basarabii: trupul, sufletul, viața noastră întregă. Să credem cu putere în biruința zilei de mâine. Să ne unim cu toții într-un gând și într-un cuget, dezbrăcându-ne de tot ce a putut să ne separe până ieri..”[26]. Selectăm doar câteva rânduri elocvente din aceste multe articole semnate de fecundul V. Țepordei, idei ce deconspiră și configurează aspirațiile tuturor celor repatriați în raport cu Basarabia răpită care fără excepție își doreau: „... o Basarabie fără suspine, fără dureri, fără lacrimi; să ne apărăm drepturile românești; să facem cunoscut sufletul acestei provincii cu toate virtuțile-i fermecătoare; ca ospitalitatea basarabeană să poată fi ridicată la rangul de lege specifică a Moldovei de Răsărit a marelui Ștefan; un suflu nou în o viață nouă; să se infiltreze până în cele mai adânci fibre ale conștiinței fraților dezrobiți încrederea în puterile și vitalitatea neamului nostru...”[27] etc.

Nostalgia după casa părintească și satul basarabean, imposibilitatea de a realiza ceva radical util pentru redresarea situației determină ca blamarea indiferenței, a lipsei de patriotism și consacrare să devină aspecte proprii publicisticii pe care o practică în paginile „Razei Basarabiei”, mai convingătoare în acest sens fiind materialele: *Întoarcerea Basarabiei cu fața spre București, Plecând din Basarabia, Scrisoare din Basarabia, Prin Basarabia ruinelor, Vremurile trec, domniile se schimbă, numai noi rămânem, Satul basarabean* ș.a.

Avizându-ne de opera lui V. Țepordei, sesizăm că ea rămâne un domeniu încă nevalorificat, deschis unor interpretări și aprecieri diferențiate. Cât privește reprezentarea holografică a vieții și operei sale, credem că ar putea fi exprimată în felul următor: „maximum de simplitate - maximum de intelect”.

Alături de marile voci ale epocii: A. Boldur, C. Popovici, Dm. Remenco, N. Crainic - el a fascinat și călăuzit prin logos inspirat generația de iubitori ai valorilor naționale, moral-estetice și sociale. Or, talentatul, neobositul animator și îndrumător cultural V. Țepordei a fost și rămâne etalon de profesionalism, patriotism și onestitate civică.

Cugetător consemnat, Țepordei s-a preocupat cu naturalețe de opera de înflorire național-culturală, cu perseverență a militat pentru respectarea unor legi de care unii demnitari de multe ori făceau abstracție. În această ordine de idei, consemnăm că structurată sufletește pe temeliile unor idealuri naționale, creația lui V. Țepordei reprezintă un portal al unei noi și originale comprehensiuni a unui șir de aspecte ce formau ansamblul relațiilor economico-politice și social-culturale dintre reprezentanții aceluiași popor, care în urma unor circumstanțe nefaste au fost ruși unii de alții pe parcursul unui veac – basarabeni și regățeni. Notabilă ideea că incursiunile săvârșite în hotarele problematicii nuanțate, pe cât de dificilă, pe atât de complexă, îl determină să desemneze că în licitarea acestui domeniu pentru el nu există aspecte principiale sau *terre-à-terre*. Prin urmare, remarcăm că, fără a eluda latura emoțională a subiectului propus, publicistul ilustrează cu pregnanță că discuțiile intens colportate la acest segment temporal cu privire la unghiurile ascuțite dintre “regățeni” și “basarabeni”, ce se preambalau în limitele unei scări de aprecieri și renegări reciproce, sunt lipsite de teme și de o bază logică solidă. În cazul invocat se fac reprezentative așa materiale ca: *Noi și voi, Unirea Basarabiei, Pentru istorie ș.a.*, care-i consemnează favoarea gândurilor și meditațiilor pe marginea acestor fenomene sociale negative ce poartă în sine, conform opiniilor sale, sâmburele unor conflicte sociale mai evidente și nefavorabile integrității statului român.

În concluzie finală consemnăm următoarele: V. Țepordei pe parcursul întregii vieți s-a manifestat ca un militant consecvent al idealurilor naționale, al importanței redresării vieții spirituale și economice a poporului, or în publicistica desfășurată de el au fost elucidate o multitudine de probleme, evenimente, fenomene care au periclitat inimile și rațiunea basarabenilor la acel segment temporal și care evident cereau o rezolvare rapidă sau o atitudine civică. Publicistica practică de talentatul compatriot s-a nuanțat ca un perpetuu catalizator al aspirațiilor și idealurilor neamului.

Cercetarea în eventuala perspectivă de mediatizare a orizonturilor mai puțin cunoscute ale operei vieții lui V. Țepordei, considerăm că favorizează nu numai înțelegerea adecvată a anumitor segmente proprii istoriei naționale, dar și re poziționarea celor ce și-au adus aportul spiritual la fundamentarea și perpetuarea prolificului tezaur cultural.

Referințe bibliografice:

1. Tismăneanu V. Despre comunism: destinul unei religii politice. București: Humanitas,2011,p.15.
2. Țepordei V. Amintiri din Gulag. București: Casa Editorială pentru Turism și Cultură Abeona,1992.
3. Tismăneanu V. Despre comunism: destinul unei religii politice. București: Humanitas,2011,p.16.
4. Țepordei V. Școala și familia. În: Raza, 1937, septembrie, Nr. 403.
5. Ibidem.
6. Țepordei V. Un dezechilibru în viața seminarelor. În: Raza, 1932, noiembrie, Nr. 91.
7. Legea și Statutul pentru Organizarea Bisericii Ortodoxe Române. București, 1925, p. 12.
8. Țepordei V. O modificare se impune . În: Raza, 1932, octombrie, Nr. 90.
9. Ibidem.
10. Țepordei V. Religiozitatea tineretului. În: Raza, 1933, aprilie, Nr. 113.
11. Ibidem.
12. Vasile Țepordei. Mistica naționalismului basarabean Basarabia. În: Raza nr.76,17 octombrie 1941.
1. 13.Ibidem.
13. Vasile Țepordei. Acum trei ani. În: Basarabia, an. III, nr. 600,28 iunie 1943.
14. Ibidem.
15. Ibidem.
16. Țepordei V . Plecând din Basarabia. În: Raza Basarabiei, an. X, nr. 546,18 august 1940.
17. Ibidem.
18. Ibidem.
19. V. Suflet românesc în Basarabia. În: Basarabia, an. III, nr. 798, 20 februarie 1944.
20. Țepordei V. Plecând din Basarabia. În: Raza Basarabiei, an. X, nr. 546,18 august 1940.
21. Vasile Țepordei. An nou, brazdă nouă. În: Raza, an. XII, nr. 599,1 ianuarie 1942.

A VORBI DESPRE CEEA CE SE ÎNTÂMPLĂ: DOUĂ POZIȚII DISCURSIVE

Alexandru COSMESCU, dr., Institutul de Istorie

khora@gmail.com

SPEAKING ABOUT WHAT IS HAPPENING: TWO DISCURSIVE POSITIONS

In the present paper, I propose a phenomenological approach to several modes of “speaking about what is happening”, a form of activity that is fundamentally constitutive of our way of being. Using the Heideggerian framework of speech as disclosure, I emphasize the role of idle talk – an inauthentic form of speech – in shaping the ways in which we relate to our situation. When what is happening becomes a reason for polarization within the community, based on the “imperative to have an informed position”, the discursive position of the “expert” almost takes the proportions of a savior: the expert, with an assumed background, can speak about something happening *without the need of us seeing it for ourselves and making our own minds*. Moreover, the expert speaks *from their expertise* about something *happening now* – that is, the status of their discourse is not that of *research* (which might lead to a form of disclosure), but approaches the status of *idle talk* itself, especially when the expert is increasingly invited to speak without a personal familiarity with the matters they speak about. I contrast this discursive position with that of the witness: a witness, unlike an expert, is legitimized by their *presence when something was happening*, not by a special training. Moreover, the witness’s testimony does not pretend to “form a clear view about something”, but comes from a *being-unsettled*, and can be just as unsettling for its addressee.

Keywords: Discourse; Situation; Expert; Witness

„A vorbi despre ceea ce se întâmplă” pare – ca tip de sarcină pe care și-o asumă un subiect – ceva *simplic*, ceva ce nu presupune nici efort, nici o responsabilitate deosebită.

La prima vedere, setul de „lucruri-care-se-întâmplă”, situația în care ne găsim și despre care vorbim, e neutru și accesibil tuturor, dar și separat de fiecare, independent de fiecare subiect – deja dat, *simplic prezent* ca simplu-derulându-se. „Ceea ce se întâmplă” ne apare, în primă instanță, drept ceva la care suntem deja parte, dar suntem parte la modul *celui care este de față în timp ce se întâmplă ceva la care nu participă în mod direct*, celui care este imersat în același mediu în care

„se întâmplă ceva” în timp ce suntem preocupați de propriile noastre proiecte cotidiene. „Ceea ce se întâmplă” survine pentru noi, în primă instanță, ca diferit de mediul în care se întâmplă acel lucru, ca profilându-se pe acest mediu în timp ce „noi ne vedem de ale noastre” – de cele care ne vizează în mod direct și personal. Doar o reflecție mai atentă la caracterul de orizont al lumii va spune, alături de Wittgenstein, „lumea este tot ceea ce se întâmplă”[1]. „Ceea ce se întâmplă” ne apare drept punctual, profilat pe o lume-fundal luată drept de la sine înțeleasă, fără a fi tematizată – și e diferențiat de acest fundal prin acte ce-i conferă o semnificație, acte ale detașării unui „lucru care se întâmplă” (și care, prin această evidențiere în raport cu fundalul, face posibilă vorbirea despre ceea ce se întâmplă) atât de un fundal relativ static sau considerat irelevant, cât și de propriile noastre preocupări de moment.

Mai mult – „ceea ce se întâmplă” pare imediat accesibil, așa cum par toate evenimentele survenite la nivelul cotidianului. În logică heideggeriană[2], cotidianitatea medie este un mod de a fi care, printre multiplele structuri ale *căderii* pe care le exemplifică, include și fenomenul vorbăriei / flecăreliei (*Gerede*) – una dintre cele mai insidioase forme ale „vorbirii despre ceea ce se întâmplă”.

Înțelegerea fenomenologică a limbajului operativă în textul heideggerian ce descrie fenomenul flecăreliei pornește de la întreteserea vorbirii cu experiența. Când avem de a face cu ceva – cu „ceea ce se întâmplă” – acest „fapt-de-a-avea-de-a-face” implică un mod de a fi situat în raport cu ceva care își dezvăluie, pentru noi, unul dintre aspectele lui. A fi în preajma a ceva care ne afectează înseamnă a înțelege experiențial *ceva cu privire la acel lucru*. Ceea în preajma a ce adăstăm – indiferent dacă acel lucru este nemijlocit prezent pentru noi sau este ceva ce ne „aducem aproape” printr-o amintire, de exemplu – face parte din „ceea cu ce avem de a face aici și acum” și ni se dezvăluie sub un anumit aspect *nouă* – la persoana întâi. A adăsta în preajma a ceva ce ți se arată, ce ți se dezvăluie, înseamnă a avea un anumit tip de acces la acel lucru care este *al tău* – ireductibil la accesul pe care îl are oricine altcineva. A vorbi despre ceea ce ți se dezvăluie în mod experiențial înseamnă, în acest sens, a-i face altcuiva accesibil *prin vorbire* ceea ce ți s-a dezvăluit ție *în modul în care ți s-a dezvăluit în întâlnirea directă*, a-l face pe altcineva să *înțeleagă ceea ce ai înțeles tu* despre lucrul care ți-a devenit clar *într-o anumită privință prin intuire*. Vorbirea – ca formă fundamentală a relației cu alteritatea – implică o orientare spre depășirea blocării într-o subiectivitate autarhică. Atunci

când îi vorbesc cuiva despre ceea ce se întâmplă, devenim părtași la o înțelegere comună a ceea ce se întâmplă; când *ne înțelegem unul pe altul vorbind unul cu altul*, interlocutorii au reușit să străbată dincolo de o înțelegere strict personală a lucrului despre care este vorba: atât locutorul, cât și ascultătorul, își fac prezent lucrul despre care este vorba *în felul în care el este adus la prezență prin discurs*.

Ascultarea – ca partea cealaltă a vorbirii, inseparabilă de ea – implică o orientare spre celălalt cu intenția de fundal de a înțelege *ceea ce îmi spune cel care vorbește*. Ascultând, ceea ce înțeleg nu sunt doar cuvintele sau enunțurile locutorului – ci *ceea despre ce îmi vorbește*. A înțelege doar cuvintele sau enunțurile, fără a înțelege ceea ce le face posibile – aspectul lucrului despre care este vorba și care i-a devenit accesibil locutorului – este baza formei primare a flecărelii. După ce l-am ascultat pe cineva și cred că am înțeles ceea despre ce mi-a vorbit, pot încerca să povestesc altuia ceea ce am auzit. Dacă nu l-am înțeles pe cel care mi-a vorbit mie, ci doar cuvintele lui, nu am, ca locutor, nicio bază pentru discurs experiențial despre lucrul despre care mi s-a vorbit: vorbesc despre lucruri la care nu am avut acces niciodată, care nu mi s-au dezvăluit, ci doar *despre ceea ce am auzit*. Apoi, cel care mi-a ascultat flecăreala și a luat-o de bună poate să vorbească, la rândul lui, altcuiva despre ceea ce a auzit de la mine. Acest tip de vorbire bazată pe vorbele altcuiva, care și-a pierdut orice contact cu lucrurile în care ar fi putut fi ancorate / pe care le-ar fi putut dezvălui, este un aspect fundamental pentru modul nostru de a fi în lume, cu atât mai mult în societatea pe care o numim „a informației”: aproape tot ceea ce știm despre ceea ce se întâmplă am auzit din vorbele altora, iar vorbind despre ceea ce se întâmplă, cel mai adesea, nu facem decât să repetăm ceea ce am auzit de la alții – fără să fi avut vreun contact direct, nemijlocit, „în carne și oase” cu ceea despre ce ni se vorbește și, respectiv, fără să știm dacă cel care ne-a vorbit despre acele lucruri a avut el însuși contact cu ele.

În acest câmp discursiv, una dintre figurile pe care le întâlnim este cea a „expertului”[3]. Funcția lui fundamentală este una discursivă: expertul este invitat *să vorbească în public despre ceva*, fiind considerat legitimat pe baza „expertizei” sale. Expertul *se pronunță cu privire la ceva*, mai curând decât să facă ceea la ce se pricepe (ceea ce ar face în calitate de *specialist* – cercetător sau practician). Expertul apare în interiorul unei practici – o *specializare* – care implică un anumit mod de cunoaștere, care permite producerea unui anumit tip de discurs, a anumitor tipuri de acțiuni sau a unor obiecte. Însă acesta își capătă statutul de expert nu *făcând*

ceea ce face, dar vorbind despre ceea ce face. În cazul expertului, discursul în calitate de expert este exterior practicii în care are „expertiză”. Un expert invitat să evalueze un proiect de cercetare, de exemplu, *nu face cercetare* atunci când evaluează, deși este invitat să evalueze *în calitatea sa de cercetător*. În cadrul evaluărilor de acest tip, expertul *se bazează pe ceea ce știe pentru a vorbi despre ceva ce nu știe* – a evalua măsura în care un proiect de cercetare propus spre finanțare *merită finanțat*, extrapolând pe baza unei cunoașteri deja asimilate și pe baza *propriei lui practici de cercetare*. Cei care îl invită „să expertizeze un proiect” l-au investit cu o anumită autoritate datorită unui capital de cunoaștere pe care îl deține, și consideră că această cunoaștere îl legitimează să vorbească nu pur și simplu despre *rezultatele unei cercetări* (cum s-ar întâmpla, de exemplu, în cazul în care expertul ar elabora o recenzie închisă la un articol propus spre publicare), ci despre *valoarea unei cercetări propuse și încă nerealizate*. Viziunea „expertului” este considerată, în acest sens, drept unul dintre factorii care determină însuși posibilitatea desfășurării unei cercetări *de către altcineva decât el*, deși expertul pornește de la propria lui experiență anterioară de cercetare.

Lucrurile riscă să devină și mai îndepărtate de „domeniul de expertiză” al unei persoane atunci când ea este invitată – așa cum „se” obișnuiește (suntem aici în plin domeniu al impersonalului „se”) – la o emisiune televizată, pentru „a vorbi despre ceea ce se întâmplă” în sensul clarificării unor fenomene prezente, sociale, politice sau de alt ordin. Fundalul care motivează invitarea unui expert la o emisiune televizată este, de obicei, o discuție *deja existentă* despre acele fenomene la nivelul comunității. Expertul este chemat să vorbească despre *ceva ce se întâmplă deja*, și, pe lângă faptul că se întâmplă deja, *este ceva despre care „se” vorbește deja*. Fenomenul care formează pretextul invitării expertului este *deja dat*, și este dat nu doar expertului însuși în urma investigațiilor desfășurate de acesta, ci la nivelul experienței cotidiene a unei comunități. În cadrul acestei experiențe cotidiene, comunitatea are față de fenomenul în cauză o atitudine nuanțată de un anumit tip de *înțelegere* și de o anumită *situare afectivă*.

Fenomenul cu privire la care expertul este chemat să se pronunțe este, așadar, *deja prezent, deja discutat, deja privit cu o anumită atitudine*. Discutându-l la nivelul inteligibilității medii și presupuzițiilor ei, comunitatea este adesea împărțită: unii îl privesc într-un fel, alții – în alt fel. „Ceea ce se întâmplă” devine, astfel, un prilej de *intens dezacord* între membrii comunității. Diferite grupuri sunt

împinse, de dinamica însăși a discuției, *să ia o poziție categorică* indiferent de ceea ce știi efectiv despre acel fenomen, dat fiind că modul dominant al contactului cu el este *ceea ce „se” aude despre el* – sau ceea ce „se” arată la televizor ori în postările de pe facebook. Modul în care este prezent acest tip de fenomene, în primă instanță și cel mai adesea, este cel al *devenirii-prezente prin flecăreală*. Contactul cu ele este mediat prin discursul altora – fără a trăi o întâlnire directă cu ele, care ar permite o înțelegere autentică a lor. Cei care iau o poziție în raport cu aceste fenomene o iau în baza felului în care le sunt ele prezentate prin discursul mediu despre acestea, în primă instanță și cel mai adesea în absența contactului direct cu fenomenele însele. Adesea – dar aceasta este doar una dintre posibilități – absența contactului direct este și cea care accentuează polarizarea opiniilor care sunt proliferate. Experiența directă este complexă și nuanțată, cu multiple straturi, și poate genera un discurs atent la nuanțele fenomenului despre care este vorba. În absența experienței directe, poziția adoptată cu privire la un fenomen este mult mai tranșantă – lucrurile *par* clare de la distanța care nu permite nuanțe. Desigur, o poziție tranșantă poate fi adoptată și în baza experienței directe. Dar în contextul în care o mare parte a comunității nu a experimentat direct un fenomen, poziția tranșantă a celui care l-a experimentat se pierde printre pozițiile celor care „vorbesc despre ceea ce se întâmplă” la nivelul familiarității medii care maschează absența contactului direct.

O altă formă a polarizării este cea între ceea ce poate fi numit „obligativitatea de a avea o poziție” și „evitarea unei poziții categorice”.

Prima atitudine – cea derivată dintr-o senzație a obligativității faptului de a avea o poziție / atitudine (oricare ar fi ea) – derivă dintr-o serie de așteptări și angajamente provenite din surse diferite. Una dintre variantele posibile ale ei este fundamentată pe o serie de angajamente ce au devenit vizibile în spațiul discursiv contemporan după cel de-al Doilea Război Mondial și, în prezent, sunt asumate de diverși activiști. Pentru ei, în cazul în care avem de a face cu o agresiune directă sau o oprinare sistemică, rolurile agresorului și victimei sunt clar identificabile. În acest caz, a-ți păstra neutralitatea – sau a tăcea – echivalează cu a-l susține pe agresor. Respectiv, activiștii devin voci ale victimelor, reale sau presupuse, și încearcă să-și sensibilizeze publicul prin luări de poziție categorice în favoarea acestora. Această cultură a *advocacy*, a „vorbirii în numele victimelor rasismului / homofobiei / sexismului / transfobiei” pentru a combate discriminarea la care sunt acestea

supuse *fără ca membrii comunității să-și dea seama că discriminarea există* (adică perpetuând implicit discriminarea inconștientă – poziționându-se așadar de partea agresorului), a devenit parte a mediilor considerate progresiste. Fenomenul numit *virtue signaling* – „etalare a virtuții”, l-am putea traduce – este una dintre formele pe care le ia această atitudine. Cineva care își „etalează virtutea” face în mod public demonstrații ce exprimă un punct de vedere considerat „corect din punct de vedere politic” (sau moral) de către mediul căruia i se adresează, indiferent dacă i s-a cerut opinia în această privință sau nu. Declarațiile de acest gen – care nu neapărat exprimă opinia reală a celui care le face – sunt un mod de a trezi simpatia celor care sunt atașați de cauza unor victime ale opresiunii, indiferent dacă este vorba de victimele însele sau de cei care le susțin. Cel care face declarații prin care își etalează o anumită poziție în sprijinul victimelor își confirmă astfel, *în mod anticipat*, statutul de persoană care se află „de partea corectă”. În contextul *cancel culture*, etalarea publică a virtuții devine un argument pentru a nu fi „anulat” de cei care acuză o anumită poziție drept imorală, toxică sau discriminatorie și ar putea suspecta că o întreții dacă nu vei semnala public că nu o întreții. De aici până la senzația obligativității faptului de a avea o poziție nu e mult. Un element suplimentar care conduce în această direcție este un alt imperativ social – „obligativitatea faptului de a fi informat”. În „societatea cunoașterii”, „a nu ști ce se întâmplă” devine aproape o carență morală: cel *neinformat* poate fi ușor *dezinformat*, devine vulnerabil în fața propagandei și încercărilor de manipulare, deci *informarea* este privită ca o datorie civică ce-ți permite să iei o decizie *în cunoștință de cauză*. Or, de cele mai multe ori, informarea nu ia forma unei familiarități directe și personale cu fenomenele – pentru că acest lucru solicită timp, efort și implicare. A te informa a ajuns sinonim cu a citi câteva articole sau a privi câteva înregistrări pe youtube, poate a asculta și un podcast la temă. În cazurile cele mai problematice, a te informa înseamnă pur și simplu a asimila necritic ceea ce „se” spune la televizor, inclusiv opiniile celor prezentați drept experți. Or, unul dintre lucrurile pe care le facem spontan atunci când „ne informăm cu privire la ceva” este să luăm, implicit, o poziție cu privire la lucrul despre care ne-am informat – cea constituită în însuși procesul de informare. Obligativitatea de a fi informat alunecă așadar în obligativitatea faptului de a avea o opinie.

Pe de altă parte, „evitarea unei poziții categorice” este ancorată într-un *ethos* relativist, prezent în societatea contemporană, sensibilă la mai multe riscuri ale

adoptării unei poziții și expunerii ei publice. Or, *riscul fundamental* al adoptării unei poziții categorice este *să te înșeli*. Atunci când iei o poziție categorică cu privire la un fenomen și *ți-o expui* vorbind despre el sau acționând pe baza convingerilor tale, există posibilitatea evidentă de a te înșela. În situația în care te-ai înșelat cu privire la ceva despre care le-ai vorbit altora, îți pierzi credibilitatea în fața lor. Cineva este privit drept credibil dacă, în mai multe cazuri când a luat o poziție cu privire la ceva, poziția prezentată de el s-a dovedit „corectă”. A fi susținut în trecut o poziție considerată „greșită” îl decredibilizează în ochii altora când adoptă poziție cu privire la ceva ce se întâmplă în prezent: dacă a greșit o dată, poate greși și acum. Aceasta este o primă motivație pragmatică a evitării unei poziții categorice: dorința de a-ți menține autoritatea *prin evitarea posibilității de a greși*. Cel care nu s-a angajat cu privire la o poziție nu este privit drept cineva care a spus lucruri false – deci credibilitatea lui nu va fi pusă la îndoială. O altă motivație este dorința de a evita conflictele cu cei care aparțin unor tabere opuse. În contextul opiniilor polarizate, „cealaltă tabără” este adesea demonizată, iar adepții uneia dintre opinii ajung pur și simplu să evite contactul cu adepții celeilalte, dacă nu să-i atace. „A nu adopta nicio opinie” evită și acest risc: îți asumi o postură în care *nu te opui* celor din comunitatea din care faci parte, deci fiecare dintre tabere nu te va privi ca pe un „adversar”, ci ca pe un „potențial convertit”. Desigur, există și riscuri asociate acestei evitări. Cel fundamental este acuzația că persoana care nu ia nicio poziție categorică – afirmând, de exemplu, că „lucrurile nu sunt atât de clare”, cum se spunea în contextul războiului de agresiune al Rusiei în Ucraina – aleg să privească în altă parte *pentru că așa le este comod*, deci evitând un angajament cu privire la adevăr în numele comodității personale. A evita o *poziție* devine, în aceste contexte, identic cu evitarea unui *angajament* care decurge dintr-o poziție categorică. Acuzația la adresa celor care nu iau o poziție categorică (dincolo de faptul că ar lua, implicit, partea agresorului) derivă dintr-o suspiciune cu privire la motivele acestei evitări: este ușor de presupus că majoritatea membrilor unei comunități nu ar dori să acționeze în mod angajat susținând o cauză, iar adoptarea publică a unei poziții ar conduce la așteptarea ca aceștia să și acționeze *ca și cum ar crede ceea ce spun*. Or, în contextul în care acțiunile de sprijin al Ucrainei, de exemplu, ar însemna condamnarea publică a agresorului, primirea refugiaților, donații în sprijinul capacităților defensive sau pentru reconstrucția post-război, este mult mai comod să spui „lucrurile sunt mult prea complicate ca să iau o poziție

categorică” și, respectiv, nici să nu acționezi. În acest caz, evitarea unei poziții categorice devine o scuză pentru evitarea unor acțiuni incomode: nu este motivată prin absența unei baze pentru formularea unei poziții, ci prin lipsa dorinței de a acționa. Desigur, poate exista și o formă autentică a evitării unei poziții categorice: conștientizarea faptului că *nu știi suficient despre ceea ce se întâmplă* ca să iei o poziție și, respectiv, conștientizarea că poziția pe care o vei lua este ancorată mai curând în *ceea ce spun alții* decât în *ceea ce ai înțeles sau văzut tu*. Însă, în acest caz, *faptul că nu știi suficient despre ceea ce se întâmplă* nu justifică în mod automat neasumarea unei atitudini categorice față de agresiune sau opresiune, de exemplu, și nici evitarea unor acțiuni de sprijin al celor care suferă. Chiar și în contextul nesiguranței motivate de absența contactului direct și complet cu „situația despre care vorbesc toți”, dar și al conștientizării *relevanței* acestei situații, este posibil să acționezi *în raport cu lucrurile care te cheamă să acționezi*, chiar dacă nu știi cu exactitate ce se întâmplă „într-adevăr”. Însă, la nivel de comunitate, nesiguranța este privită ca o stare de spirit problematică: majoritatea oamenilor vor să creadă că *știu* ce se întâmplă, chiar dacă ceea ce știu se dovedește ulterior fals. A-i acuza pe cei care i-au „dezinformați” cu privire la realitatea războiului din Ucraina, de exemplu, sau a gravității virusului Covid-19, apare drept un mecanism psihologic de apărare mai viabil decât acceptarea nesiguranței și evită decredibilizarea proprie prin decredibilizarea „formatorului de opinie”: nu *ei* au greșit, ci cei care i-au condus spre opinia pe care au adoptat-o (sau de la care s-au abținut când ar fi fost „corect” s-o adopte).

Pe acest fundal, apare figura expertului invitat să vorbească despre „ceea ce se întâmplă”. Așteptarea implicită este că *expertul va emite o opinie autorizată cu privire la lucrul despre care alții vorbesc la nivelul cotidianității medii*, fără să fie legitimați în discursul lor decât de faptul că fenomenul despre care este vorba *este prezent în mod vag și pentru ei* – că ar ști „câte ceva” despre el, cel puțin din auzite. Asumția ce stă la baza invitării expertului pentru „a se pronunța” este că „lucrul despre care este vorba” – „ceea ce se întâmplă” și *ne vizează într-atât, încât nu ne putem abține să nu vorbim despre el* – are o dimensiune care scapă cel puțin unei părți dintre cei implicați în această conversație. Or, expertul este cel de la care „se” așteaptă să *cunoască în profunzime ceea ce studiază*: asta îl și califică în calitate de expert. Cineva este considerat expert pe baza familiarității sale cu un anumit domeniu: faptul că a investit timp și efort pentru studierea domeniului său de

specializare conferă opiniei expuse de el o anumită greutate. Însă, fiind invitat să vorbească despre *un eveniment curent*, nimic nu garantează că expertul va vorbi *în calitate de cercetător*, sau că discursul său despre acel eveniment va constitui o cercetare. Mai curând, nici nu asta „se” așteaptă: „se” așteaptă *o poziție inteligibilă la nivel mediu, expusă de cineva care pare autorizat să vorbească despre anumite lucruri, deci „se” așteaptă că nu va greși dacă va vorbi despre lucrul despre care „se” vorbește în contradictoriu / în necunoștință de cauză*. Discursul expertului are o funcție de asigurare: „așa stau lucrurile, v-o garantez în calitate de expert”. Discursul expertului invitat să vorbească în mod public urmează să fie unul *inteligibil* pentru publicul său, nu adresat specialiștilor; mai mult, ceva care nu doar să fie inteligibil, ci și *atrăgător* pentru publicul care se uită la o dezbatere televizată, de exemplu. În acest caz, sursa discursului „de expert” nu este *ceea ce l-a făcut pe expert expert*, ci același tip de familiaritate pe care îl are deja *oricine* în raport cu „situația despre care se vorbește”. Așteptarea implicată este că abilitățile și intuiția expertului îl vor face *să nu se înșele* cu privire la ceea despre ce vorbește – să evidențieze aspectele esențiale ale fenomenului despre care vorbește *chiar dacă nu este intim familiar cu el*. Faptul că expertul vorbește despre ceva „nou”, despre „o preocupare curentă a comunității” pe baza lucrurilor *pe care le știe deja din cercetările anterioare* contribuie la flectarea specifică atitudinii medii.

Or, faptul că expertul *a vorbit deja despre ceva ce se întâmplă* – într-un mod care a devenit parte a felului în care „ceea ce se întâmplă” este privit în comunitate – face ca autoritatea lui și vizibilitatea lui publică să se intensifice. Indiferent dacă ceea ce a fost spus a fost bazat pe un contact autentic cu lucrul despre care a vorbit (cum este posibil în cazul în care expertul vorbește pe baza familiarității directe cu fenomenul discutat – în cazul în care expertul decide totuși să desfășoare o cercetare sau ceea ce a devenit *în prezent* tema predilectă a discuției în comunitate este ceea ce *l-a preocupat deja în calitate de cercetător*) sau a derivat dintr-o familiaritate cu un câmp de fenomene studiate anterior, care îl fac să vorbească despre ceea ce se întâmplă prin prisma a ceea ce știe deja, expertul este recunoscut *drept expert* nu doar de cei care l-au invitat, dar și de cei care l-au ascultat / citit. În contextul unei absențe a contactului direct cu fenomenul despre care a fost vorba în discursul expertului, cei care îl ascultă *iau drept justificat ceea ce a fost spus*. Și, dacă încrederea în expert se consolidează, acesta poate deveni „expert de serviciu” invitat de diferite comunități pentru a vorbi despre diverse lucruri pe măsură ce ele

se întâmplă. Cazul paradigmatic este cel al analiștilor politici invitați sistematic la talk-show-uri, discursul cărora se apropie uneori de polul propagandei, iar alții capătă trăsăturile flecărelii. Expertul de acest tip începe să vorbească *din ce în ce mai mult* în afara ariei sale de expertiză, pe măsură ce îi crește autoritatea. Invitațiile tot mai dese pentru a vorbi despre lucruri tot mai eterogene, corelate cu faptul că lucrurile respective sunt, cel mai adesea, accesibile altora *doar prin vorbitul despre ele*, nu printr-o experiență întrupată, îi confirmă, și lui, și publicului său, încrederea că expertul este legitimat să vorbească despre ceea ce se întâmplă în felul în care o face deja – pe baza propriei lui familiarități medii cu lucrurile despre care este vorba.

O figură ce poate fi considerată opusă celei a expertului este cea a *martorului*. Spre deosebire de expert, ceea ce îi dă legitimitate martorului este faptul contactului direct cu ceea ce vorbește. Statutul de martor nu este dobândit prin studii, nu este legitimat de vreo diplomă, fiind perfect contingent: cineva este martor *dacă a fost prezent* atunci când s-a întâmplat ceva și *dacă este dispus să vorbească despre „ceea ce se întâmplă” strict în baza situației trăite de el, deci experimentate direct*.

Condiția de martor este actualizată în *discurs prin mărturia* depusă. Unul dintre cazurile de la care putem porni pentru analiza condiției de martor și a măsurii în care mărturia poate fi contrapusă discursului de expert este situația martorului în cadrul unui proces de judecată – deși, în ultimă instanță, o asemenea analiză se va dovedi parțială. Contextul invitării unui martor pornește de la o *acuză* adusă cuiva și un răspuns al acelei persoane la acuzația respectivă. Martorul este chemat de cineva care urmează să *judece* – să decidă dacă acuzația va fi menținută sau nu, și dacă acuzatul va fi adus la răspundere în baza a ceea ce i se incriminează sau nu. În acest sens, funcția martorului este de a *oferi altcuiva o bază pornind de la care să decidă în privința acuzatului*. Avem de a face cu un context intersubiectiv în care martorul depune o mărturie cu privire la o situație care implică *un alt subiect* în fața unui *al treilea subiect*. Dincolo de regulile care decid *cine* poate depune mărturie și *cine* poate fi *scutit* de obligația de a depune mărturie (de exemplu, cei care au datoria de a menține secretul profesional sau rudele apropiate), martorul este cel care își asumă prin jurământ să spună „adevărul și numai adevărul” cu privire la lucrurile pe care le-a văzut și pe baza cărora al treilea subiect – *cel autorizat să emită un verdict* – poate decide. Discursul de mărturie – depoziția – este unul în care martorul *se angajează* față de altcineva *cu privire la adevărul a ceea ce spune*, cu

riscul ca, în cazul în care depune mărturie falsă, să fie el însuși supus unui proces. A depune mărturie implică un angajament personal și o asumare a propriului discurs adresat unei persoane concrete *cu privire la o situație despre care știi ceva pe baza familiarității directe*, fiind diferit de discursul expertului. Dacă legitimitatea expertului este determinată de pregătirea sa anterioară, legitimitatea martorului este determinată de *familiaritatea sa directă* cu ceea despre ce vorbește.

Pornind de la acest context în care mărturia este depusă *cu privire la o situație* restrânsă la *ceea ce interesează un complet de judecată*, putem examina mărturia *într-un sens extins*[4]. Martorul, în acest sens, este cel care a avut acces experiențial – a fost de față – atunci când *s-a întâmplat ceva*, și poate spune despre „ceea ce s-a întâmplat” lucruri pe care alții nu le pot spune *pentru că nu au fost de față*. Cazul paradigmatic pentru acest tip de martor este *supraviețuitorul*. Cineva care, de exemplu, a fost blocat într-un cartier din Mariupol și și-a văzut apropiatii murind, și atunci când a reușit să se evacueze a văzut cadavre pe străzi. Eventual a fost abuzat de soldați ruși. Cineva care a suferit de Covid-19, a fost internat, a trecut printr-o perioadă critică, dar a fost salvat și, după ce și-a revenit, trece prin oboseală cronică și încă nu și-a recăpătat gustul. Mărturia cuiva care vorbește despre acest tip de experiențe este una în același timp personală și transpersonală. A vorbi despre ceea ce *ți s-a întâmplat* devine un mod de a vorbi despre ceea ce *se întâmplă* – pentru că ceea ce *se întâmplă* nu *ți se întâmplă doar ție*.

Discursul unui asemenea martor nu este „dezinteresat”, chiar dacă adesea este marcat de o aparentă detașare. Spre deosebire de dezinteresul impersonal al unui martor la un proces, detașarea este un mod *personal* de a face față unei situații traumatice – una dintre strategiile posibile de supraviețuire. Când *ți se întâmplă* ceva inimaginabil, a te detașa devine un mod de a locui singurul spațiu habitabil – simpla prezență, uneori disociată, ruptă de sine pentru a lăsa în spate *prea mult-ul* afectiv. Martorul-supraviețuitor vorbește, după cum remarcă G. Agamben, *pentru* cei care *nu au supraviețuit*[5]. Nu pur și simplu *în locul lor*, ci spunând lucruri care nu pot fi *trăite direct* decât de cei care au fost prezenți *în acele circumstanțe* – iar alții care au fost prezenți *nu mai sunt prezenți acum și nu pot să vorbească, și nici măcar să asculte*, dar martorul – în cazul în care mărturia lui este autentică – vorbește *ca și cum ceilalți ar putea fi prezenți și ar putea să confirme mărturia lui*. Ceea ce face o asemenea mărturie *autentică* nu este specificitatea detaliilor. Mai mulți martori ai aceluiași eveniment și-l pot aminti diferit, pot să greșească cu

privire la anumite aspecte ale situației, pot să nu cunoască întreaga ei complexitate sau pot să refuleze anumite aspecte ale amintirii lor, dar niciunul dintre aceste moduri în care conținutul mărturiei devine problematic nu anulează caracterul ei de mărturie[6]. O mărturie este, în acest sens, *autentică* indiferent de situația trecută la care face referire – situația care l-a făcut pe martor să fie martor. O mărturie devine autentică prin poziția discursivă locuită de locutor: a vorbi *din* ceea ce a fost experimentat, încercând să te menții fidel experienței, chiar dacă însăși experiența este destabilizantă și chiar dacă, vorbind, discursul devine imposibil[7].

G. Agamben leagă, în acest sens, mărturia de martiriu[8] – în greaca veche, *martyros* era cel care își mărturisea credința (adică angajamentul existențial) fără să și-o ascundă și își asuma consecințele, inclusiv moartea. Limbajul creștinismului ortodox român încă vorbește despre martiri în termeni de *mărturisitori*, făcând evident acest tip de atitudine inclusiv prin denumirea pe care le-o atribuie. Ce îl face pe un mărturisitor să fie mărturisitor, nu pur și simplu martor? Trecând printr-o experiență transformativă, mărturisitorul *nu poate nega* că a trecut prin ea – și depune mărturie despre acest caracter *de nepărsit* al experienței și despre felul în care ea îi definește identitatea, acceptându-și chiar propria moarte. Mărturisitorul mărturisește ceea ce mărturisește nu doar prin discursul de mărturie, ci și prin acțiune – prin modul de a fi traversat, locuit de ceea ce mărturisește. Dacă cineva poate să fie martor al unui eveniment fără să și mărturisească despre el, rămânând tăcut și opac altora, mărturisitorul depășește condiția unui simplu martor prin faptul că nu mărturisește *doar* despre un eveniment, ci, prin angajamentul său existențial, mărturisește despre *modul în care este el după o anumită experiență*.

Putem conchide că „a vorbi despre ceea ce se întâmplă” în calitate de martor nu are pretențiile de clarificare a situației pe care și le propune discursul unui expert. Expertul consideră că, vorbind, exprimă o înțelegere a situației pe care o poate transmite ascultătorului său. Martorul însă, vorbind, accentuează caracterul *non-substituibil* al experienței sale: ascultătorul nu are cum să vadă ceea ce a văzut martorul, iar a-i repeta pur și simplu cuvintele poate să decadă în flecăreală. Ceea ce face totuși martorul este să lase să transpară în discurs un angajament față de *adevărul a ceea ce a fost trăit*, nu cu privire la *adevărul „situației obiective”*, care îi e inaccesibil expertului decât dacă expertul însuși devine martor. Or, acest lucru nu se poate întâmpla decât dacă expertul renunță la propria expertiză și la statutul privilegiat conferit de aceasta și își asumă calitatea de *persoană intrupată prezentă*

și afectată – adică renunță la pretenția de a ști mai mult decât alții și de a le oferi convingeri pe care și le pot asuma fără să examineze lucrurile *ei înșiși*. Discursul martorului nu oferă nici stabilitate, nici siguranță, având un profund potențial de destabilizare a prejudecăților. Însă ceea ce poate oferi este o parte din autenticitatea celui care a trecut prin ceea ce a trecut, a supraviețuit și este capabil să vorbească despre ceea ce se întâmplă *în măsura în care ceea ce se întâmplă a devenit parte din ceea ce este el*. O mărturie autentică devine, în acest sens, o mărturisire de sine – dincolo de „lucrurile despre care e vorba”, ceea ce devine accesibil în mărturie este un mod de a fi, care poate să se transmită ascultătorului *destabilizat* la rândul său de mărturie. Dacă se poate vorbi despre o substituie, ceea ce, pentru martor, este trăirea ce dă naștere mărturiei, pentru ascultător este mărturia înșăși. Ambele pot destabiliza și ambele devin parte a modului în care martorul – sau ascultătorul – se raportează în continuare la „ceea ce se întâmplă” și, eventual, continuă să vorbească despre asta.

Referințe bibliografice:

1. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001 p. 79.
2. cf. M. Heidegger, *Ființă și Timp*, Humanitas, București, 2003, p. 46 și urm.
3. cf. M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, 1984, pp. 6-8.
4. cf. în acest sens G. Agamben, *Testimony and Truth*, în *When the House Burns Down: From the Dialect of Thought*, Seagull Press, 2022, pp. 49-79
5. G. Agamben, op. cit., p. 58-60.
6. cf. K. Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition*, University of Minnesota Press, 2001, pp. 107-132.
7. cf. G. Agamben, op. cit.
8. *Ibidem*, p. 65.

O SCURTĂ INTRODUCERE ÎN FUNDAMENTELE FILOSOFICE ȘI IMPLICAȚIILE CRYPTO-VIITORULUI

Nicolae BODEAN, cerc.șt., Institutul de Istorie
nikeby@gmail.com

A BRIEF INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS AND IMPLICATIONS OF THE CRYPTO FUTURE

Humanity has probably always wanted a direct, automated and incorruptible connection with the divinity or the universe in which it lives. Thus, between this aspiration and everyday reality various explanations and solutions for navigating reality have emerged, from superstition and religion to philosophy and science. One of the proposed solutions in contemporary technological conditions is blockchain which represents an encrypted, decentralized and universally accessible database. Which comes as a response to both contemporary realities and aspirations as well as pre-existing solutions and concepts. Broadly, the crypto-future remains to be debated between the same two directions libertarianism and anarchism.

Keywords: libertarianism, anarchism, crypto-anarchism, crypto-capitalism, crypto-future

Probabil din toate timpurile omenirea și a dorit o legătură directă, automatizată și incoruptibilă cu divinitatea sau universul în care trăiește. Astfel între această aspirație și realitate de zi cu zi au apărut diferite explicații și soluții de navigare a realității, de la superstiții și religie până la filosofie și știință. Una din soluțiile propuse în condițiile tehnologice contemporane este criptologia de lanț (blockchain) care reprezintă o bază de date criptată, descentralizată și universal accesibilă. Care vine ca răspuns atât al realităților și aspirațiilor contemporane cât și soluțiilor și conceptelor preexistente. În linii mari crypto-viitorul rămâne a fi dezbătut între aceleași două direcții libertarianism și anarhism.

În continuare vom analiza pe scurt câteva idei de bază, direcții și implicații ale criptologiei de lanț. Max Weber a definit guvernul ca o organizație cu

monopol geografic asupra coerciției legitime, însă libertarianismul pune limite drastice acțiunii guvernamentale permise din punct de vedere moral. Astfel conform rigorilor sale, libertarianismul implică abolirea guvernului, reducând în mod logic poziția la anarhism? Robert Nozick[1] prezintă dilema prin afirmația că: indivizii au drepturi și există lucruri pe care nicio persoană sau grup nu le poate face (fără a le încălca drepturile), atât de puternice și de cuprinzătoare sunt aceste drepturi, încât ridică întrebarea ce ar putea face statul și oficialii săi. Prin urmare filosofii politici libertarieni au dezbătut pe larg această întrebare și mulți concluzionează că răspunsul este „nimic”. Chiar și un stat minimal libertar îi este interzis moral (a) să impună taxe, sau (b) să-și acorde un monopol legal, implicând că dacă subscriem la definiția standard weberiană, orice guvern care ar respecta aceste restricții ar înceta să mai fie un guvern.

Această concluzie ar fi probabil luată ca o *reductio ad absurdum* a libertarianismului. Însă, economiștii libertari, mai ales Murray Rothbard[2] și David Friedman[3], au concluzionat că viabilitatea practică a anarhismului este subestimată: cel puțin odată stabilit, așa-numitul anarho-capitalism ar funcționa mai bine în termeni pragmatici decât un guvern minimal libertar.

Interesul libertarienilor pentru anarhism este complicat de asocierea istorică a anarhismului cu stânga radicală. Cei mai faimoși anarhiști din secolul al XIX-lea, cum ar fi Peter Kropotkin și Mikhail Bakunin[4], sunt descriși în mod obișnuit ca anarho-socialiști sau anarho-comuniști. Mișcările anarhiste de masă, cea mai faimoasă, CNT-FAI[5] din Spania fondată în 1927, s-au bazat pe sindicatele anarho-sindicaliste militante. Profund izolați de economia reală, anarhiștii de stânga rareori explică cum ar funcționa societatea lor preferată. Dacă sunt în favoarea socialismului egalitar voluntar, ce vor face cu oameni, în special cu cei mai capabili, care renunță (sau refuză) să participe. Dacă toți trebuie să se alăture, nu înseamnă că este necesar un guvern pentru a impune participarea. Dacă oamenii ar ajunge să-și aleagă comuna, nu ar reapărea inegalitatea dintre comunele mai mult sau mai puțin prospere.

Teritoriul controlat de anarhiști în timpul războiului civil spaniol ilustrează elegant aceste dileme. În orașe, muncitorii anarhiști au preluat locurile lor de muncă. Cu toate acestea, deoarece calitatea de membru a fost voluntară, membrii mai capabili au cerut cote inegale, și au refuzat să împartă egal cu rezultatul muncii lor. Așa cum mulți anarhosocialiști s-au plâns,

capitalismul a reapărut spontan. În schimb, în țară, anarhismul a luat o turnură orwelliană. Revoluționarii anarhiști au impus colectivizarea forțată sub amenințarea armei, cu, în cel mai bun caz, drepturi simbolice de a renunța, producând stalinism la scară mică în toate, cu excepția numelui.

În ciuda negărilor anarho-socialiștilor, anarho-capitalismul are antecedente din secolul al XIX-lea. Cel mai clar exemplu este economistul belgian Gustave de Molinari[6], al cărui articol controversat din 1849, „Producția de securitate”, a susținut cu ferm „că niciun guvern nu ar trebui să aibă dreptul să împiedice un alt guvern să intre în competiție cu el sau să ceară consumatorilor de securitate să vină exclusiv la el pentru această marfă”. Anarhiștii individualiști, în special Lysander Spooner și Benjamin Tucker, susțineau de asemenea că piața liberă ar putea și ar trebui să preia funcțiile statului paznic de noapte. Spooner și Tucker[7] au susținut teorii economice socialiste stereotipice despre dobânzi, chirie și salarii, dar au insistat că laissez-faire ar fi soluția pentru aceste presupuse rele, nu cauza lor. Cu toate acestea, Murray Rothbard și David D. Friedman au fost cei care au revitalizat și readus în discuție anarho-capitalismul din obscuritatea modernă. În clasicele lor lucrări din 1973, *For a New Liberty* și *The Machinery of Freedom*, ei au pus bazele literaturii anarho-capitaliste moderne. Aproape toți anarho-capitaliștii au fost la un moment dat susținători ai unui stat libertar minimal sau paznic de noapte, în care guvernul se limitează la furnizarea monopolistă a poliției, tribunalelor, pedepselor penale și apărării naționale. Cel mai simplu mod de a înțelege poziția anarho-capitalistă este să începi cu statul minimal și apoi să-ți imaginezi ce s-ar întâmpla dacă piața liberă și-ar absorbi funcțiile rămase.

O forță de poliție guvernamentală susținută de taxe ar fi înlocuită de organe de poliție susținute de clienți plătitori. Când ar apărea dispute, organele de poliție ar apela la instanțe private pentru a se pronunța. Instanțele private, la rândul lor, s-ar strădui să atragă mai mulți abonați prin elaborarea unei legi făcute de judecători pentru a preveni apariția litigiilor în primul rând. Multe hotărâri ar fi puse în aplicare prin proscricție, asociere sau alte mijloace nonviolente. Cu toate acestea, pentru infractorii violenți cu puține resurse lichide, ar fi probabil necesar să existe o industrie privată a închisorilor pentru a obține despăgubiri.

Anarho-capitalismul este adesea respins ca utopic, însă Rothbard respinge acuzația afirmând că spre deosebire de utopiști precum marxiștii sau

anarhiștii de stânga, libertarienii nu presupun că inaugurarea societății pur libere a visurilor lor va aduce cu sine și un Om Libertarian nou, transformat magic. Într-adevăr, anarho-capitaliștii sunt profund îngrijorați de ceea ce economiștii numesc compatibilitate cu stimulentele: și acceptarea de către companiile private dintr-o industrie a serviciilor de apărare că este în interesul lor să se comporte așa cum este descris.

Anarho-capitaliștii identifică în mod previzibil competiția și reputația ca mecanisme care leagă motivele egoiste și rezultatele benefice din punct de vedere social. De ce ar face firmele de poliție o treabă bună la un preț rezonabil? În caz contrar, consumatorii ar trece la un concurent. Ce s-ar întâmpla dacă clientul A al firmei X l-ar acuza pe clientul B de firma Y și i-ar încălca drepturile, iar B ar nega acuzația? Un schimb de focuri între X și Y este posibil, dar puțin probabil. Ar fi mai profitabil pentru ambele părți să negocieze decât să se lupte. La urma urmei, polițiștii lucrează voluntar și ar trebui să fie plătiți mult mai mult altfel vărsarea de sânge ar fi un eveniment zilnic. De fapt, liderii de afaceri ar prezice că astfel de probleme ar putea apărea și ar scrie contracte pentru a le rezolva înainte de a apărea. De ce agențiile de poliție ar apela la un judecător în loc să-și apere clienții până la moarte? Agențiile care urmăresc această strategie ar atrage în mod contraproductiv clienții cu risc ridicat. De ce ar da judecătorii decizii oneste în loc să se vândă celui care oferă cel mai mult? Un judecător cu reputație de corupție ar întâmpina dificultăți în atragerea clienților. Cum ar putea cineva să obțină despăgubiri de la un criminal sărac? Infractorii condamnați ar urma să fie vânduți închisorilor private ca servitori contractați și eliberați după ce își plătesc datoria. De ce închisorile private ar trata deținuții în mod uman? Pentru că un servitor cu contract sigur și sănătos este un servitor productiv.

Chiar și mulți libertarieni găsesc anarho-capitalismul bizar și înfricoșător. Prin urmare, merită subliniat faptul că piața joacă deja un rol mai mare în industria serviciilor de apărare decât este recunoscut în general. În prezent, există mai mulți agenți de securitate în Statele Unite decât poliția guvernamentală. În multe privințe, arbitrajul privat rezolvă acum mai multe litigii decât instanțele publice. Piața a creat o serie de pedepse nonviolente, de la rapoarte de credit la obligațiuni și ratinguri de feedback, pentru a descuraja infracțiunile pe care guvernul nu reușește să le urmărească penal. În ciuda

rolului actual important al sectorului privat în industria serviciilor de apărare, libertarienii susțin că efectele secundare periculoase nu s-au materializat încă.

Chiar și libertarienii sunt adesea abandonați în grabă de anarho-capitaliști. Ayn Rand[8], pentru a lua cel mai faimos exemplu, a afirmat că războiul va izbucni de îndată ce clientul unei firme de poliție se va implica cu clientul unei alte firme de poliție. Ea nu a explicat de ce maximizarea profitului ar prefera vărsarea de sânge arbitrajului. Tânărul Roy Childs[9] a câștigat notorietate în cercurile libertare subliniind inconsecvențele interne ale criticii sale la adresa anarhismului în „Scrisoare deschisă către Ayn Rand”[10] (1969).

Criticii sunt pe un teren mai ferm atunci când se îndoiesc de capacitatea pieței libere de a respinge invadatorii străini. Cum ar fi în interesul financiar al cuiva să poarte această povară? Economia standard sugerează că apărarea este un bun public; companiile concurente ar profita liber de eforturile altora, ducând la o ofertă suboptimă. Economiiști precum Murray Rothbard resping neconvincător această concluzie din motive metodologice. David Friedman are un răspuns mai puțin ideologic. Friedman este de acord că apărarea împotriva invadatorilor străini este un bun public. Cu toate acestea, costul total al acestui bun public este doar o fracțiune din nivelul actual al donațiilor caritabile. Nu este nerealist să sugerăm că apărarea națională ar putea fi finanțată prin redirectionarea impulsurilor caritabile existente. Mulți ar adăuga, de asemenea, că, chiar dacă un guvern minim finanțat din impozite este mai bine echipat pentru a respinge agresorii străini, este, de asemenea, mai probabil să se angajeze în agresiune străină, să provoace atacuri străine sau să organizeze o lovitură de stat împotriva libertății interne.

Liberalii sunt în mod normal sceptici cu privire la amploarea și eficiența conspirațiilor de afaceri pentru a împinge prețurile peste nivelul concurențial. Aceste conspirații sunt afectate de o serie de dificultăți, cel mai important, de o nouă intrare. Cu toate acestea, acest risc pare semnificativ mai mare pe piața serviciilor de apărare. Un cartel de firme de apărare ar putea completa pentru a crește prețurile și apoi să submineze controalele obișnuite ale pieței, amenințând că va ataca noii intrați care îndrăznesc să submineze acordul.

Este posibil acest lucru? Da, dar este probabil? Acest lucru depinde de numărul de echilibru al companiilor din industrie. Astfel David Friedman oferă o exemplificare: dacă există doar două sau trei agenții în întreaga zonă acoperită

acum de Statele Unite, o conspirație între ele ar putea fi practică. Dar dacă sunt 10000, atunci când un grup dintre ei începe să acționeze ca un guvern, clienții lor vor angaja pe altcineva pentru a-i proteja împotriva protectorilor lor. Numărul companiilor, la rândul său, depinde de nivelul cererii și de amploarea economiilor de scară. Dacă cererea este scăzută și economiile de scară sunt substanțiale, ar putea exista doar câteva companii de poliție rivale, la fel cum un oraș mic susține doar câteva magazine alimentare. Dar niciuna dintre aceste condiții nu este probabil să se mențină în industria serviciilor de apărare. Securitatea fizică nu este un produs de nișă. Aproape toată lumea ar dori să cumpere unele, astfel încât cererea generală de servicii de apărare ar fi destul de mare. Deși trebuie să extrapolăm cu prudență, industria de securitate existentă nu prezintă economii substanțiale la scară. Deoarece privatizarea ar crește brusc cererea, o industrie polițienească privatizată ar fi probabil chiar mai atomistă decât este în prezent.

Tyler Cowen[11] avansează o variație inedită pe tema coluziunii. Potrivit lui Cowen, serviciile de apărare sunt o industrie de rețea, a cărei caracteristică definitorie este că firmele concurente trebuie să coopereze între ele pentru a furniza un produs atractiv. De exemplu, MCI concurează cu AT&T, dar, de asemenea, își interconectează sistemele în cooperare, astfel încât clienții MCI să poată apela AT&T și invers. Dacă utilizatorii MCI ar putea apela doar alți utilizatori MCI, serviciul lor telefonic ar fi mult mai puțin valoros. Prin aceeași logică, firmele de apărare concurente ar dori să se interconecteze, astfel încât clienții firmei X să poată rezolva pașnic litigiile cu clienții firmei Y.

În opinia lui Cowen, acest scenariu dă naștere unei dileme speciale. În cazul în care costurile de tranzacție sunt suficient de scăzute pentru a permite companiilor să se interconecteze, acestea ar fi, de asemenea, probabil suficient de scăzute pentru a permite companiilor să completeze ieftin pentru a prelua puterea. Cu toate acestea, în cazul în care costurile de tranzacție sunt prea mari pentru coluziune, acestea ar împiedica, de asemenea, interconectarea, ducând la haos și război. Oricum ar fi, anarho-capitalismul nu va funcționa bine. Teza lui Cowen a fost criticată pentru ignorarea faptului că, spre deosebire de coluziune, nu există niciun stimulent pentru a înșela un acord de interconectare.

În *Anarchy, State, and Utopia* (1974), cea mai faimoasă lucrare modernă de filosofie politică libertară, Robert Nozick argumentează împotriva anarho-capitaliștilor că un stat minimal ar putea apărea fără a încălca drepturile

libertare. El începe prin a presupune că economiile de scară în industria serviciilor de apărare sunt atât de mari încât o singură companie dominantă ar apărea în mod natural din procesul competitiv. Această companie ar avea apoi puterea de a interzice firmele concurente. Mai important, din punct de vedere filosofic, Nozick susține că compania dominantă ar avea dreptul să facă acest lucru, deoarece procedurile judiciare concurente ar impune un risc nelegitim clienților companiei dominante. În cele din urmă, Nozick susține că compania dominantă ar fi obligată moral să compenseze persoanele care pierd ca urmare a interdicției, iar cea mai naturală formă de compensare ar fi serviciile gratuite de apărare.

Anarho-capitaliștii au criticat puternic fiecare pas din teza lui Nozick. Descriptiv, Nozick oferă puține dovezi ale economiilor semnificative de scară. Din punct de vedere normativ, criticii lui Nozick neagă faptul că o companie dominantă ar putea interzice în mod justificat rivalii doar pentru că a considerat că procedurile lor erau prea riscante. Cel puțin, compania dominantă nu și-ar putea scoate rivalii din afaceri dacă aceștia ar imita propriile garanții procedurale ale companiei dominante. În plus, dacă o interdicție este justificată pentru a proteja drepturile individuale, nu există nicio obligație de a-i compensa pe cei care pierd ca urmare a acestui fapt. Mai presus de toate, statele actuale nu au apărut în maniera respectuoasă a drepturilor lui Nozick, așa că, așa cum a spus Murray Rothbard, „este de datoria lui Nozick să se alăture anarhiștilor în apelul pentru abolirea tuturor statelor și apoi să stea deoparte și să aștepte ca presupusa sa mână invizibilă să opereze”. Deși disidenții rămân, punctul de vedere consensual al anarho-capitalismului susținut de savanții libertarieni poate fi rezumat în mod corect.

În primul rând, este imposibil să reconciliem statul minimal cu drepturile individuale absolute din punct de vedere moral. În termenii teoriei drepturilor, doar poziția anarho-capitalistă este consecventă intern. Cu toate acestea, liberalii au devenit din ce în ce mai reticenți în a îmbrățișa teoriile drepturilor individuale absolute; în termeni filosofici, consecințialismul a câștigat considerabil față de deontologie.

În al doilea rând, există cel puțin un risc moderat ca un experiment anarhocapitalist să aibă consecințe proaste. Deși este mult mai probabil să fie viabil din punct de vedere practic decât se crede de obicei, predicțiile despre

performanța anarho-capitalismului rămân speculative. Tot ce avem sunt exemple istorice izolate, în speță relatarea lui David Friedman despre Islanda medievală. Cu toate acestea, industriile moderne de securitate, arbitraj, rating de credit și altele asemenea ar putea juca în mod clar un rol mult mai mare, fără a pune în pericol civilizația. Pe măsură ce aceste industrii se extind, ar trebui să fie posibil să aflăm încet și în siguranță dacă optimismul anarhocapitaliștilor este justificat. Prin urmare majoritatea acestor deliberări se reflectă și în pozițiile actuale dintre crypto-anarhism, crypto-capitalism și relația lor cu libertarismul.

Crypto-anarhismul este o filozofie ai cărei susținători cred că tehnologia îi poate ajuta să creeze comunități bazate pe consimțământ, mai degrabă decât pe constrângere. Crypto-anarhiștii doresc să fie liberi de interferența statului, dar preferă mijloacele tehnice în locul mijloacelor politice în urmărirea scopurilor lor. În acest fel, crypto-anarhismul este atât un mod de a vedea, cât și un mod de a fi.

Modul crypto-anarhist de a vedea este un scepticism general față de toate pretențiile de autoritate politică. Într-adevăr, anarhiștii din tradiția liberală nu sunt doar sceptici față de autoritatea politică, dar cred că orice concepție corectă a justiției ar trebui să provină din consimțământ. Cu alte cuvinte, cineva ar trebui să poată alege propriul sistem de guvernare. O astfel de filozofie este în contrast puternic cu concepțiile care evocă un contract social ipotetic sau o voință generală. A gândi ca un anarhist, atunci, înseamnă a pleda pentru sisteme de guvernare bazate pe consimțământ și a respinge sistemele bazate pe constrângere.

În ciuda atașamentelor sentimentale larg răspândite față de țările noastre și guvernele lor, anarhiștii cred că statele sunt nejustificate. Toate sistemele de constrângere și subordonare sunt imposibil de apărat dacă individul nu își dă consimțământul prealabil pentru sistem. Cu toate acestea, majoritatea anarhiștilor nu-și fac iluzii când vine vorba de a-și susține cauza în fața celor puternici. Anarhiștii înțeleg că autoritățile politice nu sunt susceptibile de a tolera nici o formă de asociere pașnică care le contestă puterea. Iar cei care beneficiază de transferuri din partea statului nu sunt susceptibili să-și retragă sprijinul de la entitățile care promet aceste transferuri. Deci, atât împuterniciții de stat, cât și cei care îi imploră au toate stimulentele să lupte pentru putere.

Prin urmare, anarhistul crede că autoritatea politică există, așa cum există orice alt fenomen al naturii. Recunoașterea acestei realități dă naștere modului crypto-anarhist de a fi. Adică, cei care nu acceptă autoritatea politică trebuie totuși să navigheze viața cu ea ca fapt social. Deci, a fi crypto-anarhist înseamnă a fi confortabil cu un anumit grad de nesupunere civilă în timp ce crezi și participi la sisteme paralele, bazate pe consimțământ. Multe dintre aceste sisteme vor fi concepute pentru a contesta sau a ocoli autoritățile politice, crypto-anarhiștii numesc asta „subminare”.

Prefixul „crypto” face ca apelativul să pară oarecum ocult. Într-adevăr, există secret în concepție; Altfel, cum va scăpa anarhistul de atenția și controlul statului? Cealaltă conotație a „crypto” este tehnică. Acest lucru provine din criptografie, care este un set de instrumente modelate de informaticieni și matematicieni. Dar, desigur, aceste tehnologii au fost întotdeauna înrădăcinate în dorința umană de intimitate sau asociere liberă. În acest fel, inovatorii în criptografie proiectează sisteme care permit ca două sau mai multe părți să se angajeze în comunicare, colaborare sau schimb nemolestat și nemonitorizat. Permitearea, protejarea și încurajarea acestor forme de asociere este scopul crypto-anarhiștilor.

Crypto-anarhismul are o istorie lungă însă crypto-anarhismului modern are o geneză în zorii erei informaționale. În această perioadă, omenirea a început să-și imagineze descoperirea printr-o convergență de noi instrumente și reguli (tehnologie și instituții). Timothy C. May[12] a expus această viziune în manifestul său din 1988: așa cum tehnologia tiparului a modificat și a redus puterea breslelor medievale și a structurii puterii sociale, la fel și metodele criptologice vor modifica fundamental natura corporațiilor și a intervenției guvernului în tranzacțiile economice. În combinație cu piețele emergente de informații, anarhia criptografică va crea o piață lichidă pentru orice material care poate fi pus în cuvinte și imagini.

Timothy C. May a anticipat totul, de la piețele negre la bitcoin. Dar în acesta din urmă adevăratul potențial al crypto-anarhiei a început să gesteze în mintea a milioane de oameni și nu doar a unui mic grup de cypherpunks.

În 2009, viziunea lui Timothy C. May s-a manifestat atunci când o persoană sau un grup pseudonimizat Satoshi Nakamoto a publicat cartea albă bitcoin. Pentru crypto-anarhiști, ramificațiile acestui sistem de numerar digital

peer-to-peer rivalizau cu tiparnița în semnificație. Cu toate acestea, rețeaua bitcoin este mai mult decât un sistem electronic de numerar. Acesta conține germenii ideilor propagate în prezent într-un peisaj orbitor și evolutiv de jetoane, contracte inteligente, registre distribuite și sisteme de guvernare. Cel mai important, bitcoin a dezlănțuit ideea că oamenii ar putea lucra pașnic împreună pentru a construi noi sisteme de operare sociale. Mai mult, spre deosebire de statele-națiune, oamenii se pot alătura sau ieși din aceste rețele după bunul plac, cu condiția să onoreze orice acorduri pe care le fac.

Multe dintre aceste sisteme demonstrează puterea de dezintermediere sau îndepărtarea intermediarilor. Ecosistemele token sunt o țară minunată pentru crypto-anarhist. Ele reprezintă potențialul oamenilor de a se auto-organiza în funcție de diferite idei despre bine. Spațiul „crypto” reprezintă promisiunea și posibilitatea tranziției către sisteme de guvernare bazate mai mult pe consimțământ, pe care le numim reguli fără conducători. Toate aceste tehnologii amenință să facă învechite ierarhiile corporative și guvernamentale puternice. Într-adevăr, chiar structurile care urmează să fie răsturnate reacționează cu ostilitate previzibilă.

Există o mireasmă categoric libertariană a gândirii crypto-anarhiste. Dar unii crypto-anarhiști resping libertarianismul, iar unii libertarieni resping crypto-anarhismul.

Putem rezuma libertarianismul ca o doctrină care include un anumit set de idei despre ce fel de autoritate de stat este justificată. De exemplu, majoritatea libertarienilor acceptă unele variații ale ideii că nu ar trebui să inițiezi niciodată rău împotriva altei persoane, pe care majoritatea crypto-anarhiștilor o împărtășesc. Dar mulți libertarieni își imaginează, precum Locke sau Hobbes, că un anumit tip de putere centralizată a statului este necesară pentru administrarea justiției – un monopol binevoitor asupra violenței. Deci, ca și fondatorii americani, majoritatea liberalilor cred că statul este justificat, dar că oficialii ar trebui să-și limiteze puterile polițienești la protejarea vieților și proprietății unui popor liber.

Problema, desigur, este cum să-i obligăm pe agenții statului să se constrângă în ciuda stimulentei puternice contrare. Crypto-anarhiștii cred că cel mai bun control al puterii este de a crea sisteme mai radicale de descentralizare fără permisiune. Aceste forțe permit disidenților să iasă dintr-

un sistem dacă acesta nu servește nevoilor lor. În acest fel, crypto-anarhiștii sunt pragmatici. În timp ce majoritatea nu văd nicio contradicție în utilizarea atât a mijloacelor politice, cât și a celor non-politice pentru a verifica autoritatea nejustificată, ei preferă mijloacele non-politice. Crypto-anarhiștii cred că nesupunerea civilă pe scară largă este un control mai eficient.

Crypto-anarhiștii cred, de asemenea, că, cu cât mai mulți oameni se mută în sisteme bazate pe consimțământ, cu atât este mai probabil ca acestea să genereze o piață globală a serviciilor juridice și de guvernare. Efectul general va fi un set mai puțin violent de instituții, în ciuda statelor-națiune. La urma urmei, dacă cineva trebuie să forțeze oamenii să se supună unui set de reguli, acest lucru este mult mai costisitor și mult mai puțin valoros decât aplicarea unui corp de legi pe care oamenii îl aleg și îl folosesc ei înșiși. De aceea crypto-anarhiștii cred în contracte sociale reale, nu ipotetice.

Crypto-anarhiștii au de asemenea probleme cu libertarienii în măsura în care aceștia din urmă prezintă o listă rigidă pentru ceea ce constituie o societate dreaptă. Într-adevăr, majoritatea anarhiștilor se simt mai confortabil cu pluralismul, care este ideea că, dacă li se oferă o șansă, oamenii vor opta pentru o varietate de sisteme pe care libertarienii le-ar putea găsi iliberale.

Crypto-anarhiștii înțeleg că nu va fi ușor să scuture mirajul statului binevoitor, să etaleze stimulentele actorilor statali și să respingă vechile obiceiuri proaste ale politicii (chiar presupunând că ar fi posibil să fie create state „minimale”, în primul rând). Majoritatea oamenilor își plătesc impozitele, și își externalizează orice sentiment de responsabilitate civică rămas către „reprezentanți”. În acest fel, ei pot continua cu ciclurile mai banale de muncă, joacă și viață.

Există o mulțime de suprapuneri între libertarienii și crypto-anarhiști. S-ar putea chiar caracteriza crypto-anarhismul ca o specie de libertarianism. Însă unii crypto-anarhiști au o aversiune față de formele corporatiste tradiționale. Cei mai de stânga dintre ei rezistă tuturor sistemelor construite pe instituții de proprietate privată. Într-adevăr, unii crypto-anarhiști cred că corporațiile sunt ajutate și instigate de state și doresc să vadă ambele tipuri de ierarhii reformate sau chiar abolite. Alții nu merg chiar atât de departe, dar sunt interesați de modul în care soluțiile tehnologice, cum ar fi registrele distribuite, pot crea sisteme financiare alternative, cum ar fi serviciile bancare de timp,

creditul reciproc și comunalizarea. Crypto-anarhiștii cu înclinații libertariene sunt mai interesați de acele sisteme care permit schimbul liber, asocierea voluntară și ajutorul reciproc (ca să nu mai vorbim de evitarea impozitelor și a inflației). Ele lasă loc atât proprietății private, cât și proprietății comune să evolueze ca instituții.

Cu toate acestea, cel puțin, există oportunități pentru alianțe strategice între facțiuni, deoarece majoritatea împărtășesc un anumit angajament față de libertatea umană și suspiciuni cu privire la statul corporativ.

Actorii statali devin înțelepți față de sistemele care le amenință controlul. Elitele puternice dezvoltă o serie de bastoane de reglementare și morcovi pentru a menține turma timidă. Autoritățile de reglementare pot împinge multe soluții crypto-anarhiste în subteran, inclusiv cele mai prosociale. Teama de represalii din partea statului face crypto-anarhismul o pastilă prea amară pentru a fi înghițită pentru majoritatea. La urma urmei, crypto-anarhiștii operează fie în zone gri legale, fie pe piețele negre. Fluturarea unui steag negru este riscantă, chiar dacă cineva poartă o pălărie albă. Și, desigur, autoritățile îi vor picta pe crypto-anarhiști cu aceeași pensulă ca și infractorii care se ocupă de viciul real.

„Statul va încerca, desigur, să încetinească sau să oprească răspândirea acestei tehnologii”, avertizează Timothy C. May în manifestul său original. Proxy-urile de stat vor cita „preocupările legate de securitatea națională, utilizarea tehnologiei de către traficanții de droguri și evaziioniștii fiscali și temerile de dezintegrare socială”. Desigur, predicțiile lui Timothy C. May au fost prognozabile odată cu creșterea crypto-monedelor. Nu s-ar putea sugera că grupurile teroriste și traficanții de droguri nu folosesc instrumente criptografice; Mai degrabă, ar trebui să subliniem că cele mai eficiente tehnici de propagandă includ aproape întotdeauna boabe de adevăr, pe care autoritățile le exploatează pentru a justifica presiunile.

Cele mai multe critici ale crypto-anarhismului se transformă într-o confuzie între lege ca justiție și justiție ca lege. Cu alte cuvinte, o mulțime de critici cred că deliberarea în rândul oficialilor aleși prin intermediul procesului legislativ creează justiție (legea ca justiție). Orice rezultă din acest proces de legitimare este dreptate. Dar crypto-anarhiștii cred că lucrurile devin exact inverse.

Nu numai că diferite seturi de reguli ar trebui să fie încercate și testate în fricțiunea interacțiunii umane, dar ceva de genul legii ar trebui să apară doar din interacțiunile și acordurile umane în care oamenii descoperă justiția (adică justiția ca lege). Legea bazată pe consimțământ generează legi de calitate superioară, deoarece găsirea justiției este mai mult un proces de descoperire decât unul deliberativ. În acest fel, legea devine un produs secundar fericit al alegerilor umane, în special pe măsură ce oamenii caută să reducă fricțiunile dintre ei. Din păcate, atunci când legiuitorii promit legi și forțază conformitatea, procesul de descoperire se scurtează. Singura buclă de feedback este alegerea ocazională, care nu oferă nicio garanție a schimbării, cu atât mai puțin schimbarea în timp util.[13]

Prin urmare vom prezenta și câteva critice comune aduse crypto-anarhismului și răspunsuri, soluții aduse de crypto-anarhiști:

1. Soluțiile crypto-anarhiste sunt adesea ilegitime, răspunsul oferit este că atunci când o autoritate este legitimă nu este același lucru cu că și este justificabilă. Iar punctul de plecare al anarhistului pentru dreptate este consimțământul.

2. Soluțiile crypto-anarhiste se bazează pe o concepție greșită a justiției.

Aceasta este o problemă nerezolvată. Crypto-anarhiștii cred că justiția este un produs al asocierii voluntare. Indiferent dacă au sau nu amprenta autorităților politice, sistemele de asociere voluntară sunt atât justificabile, cât și juste, atâta timp cât nu aduc niciun rău membrilor asociației. Rețineți că acest lucru nu este același lucru cu a pretinde că, dacă un actor dintr-un anumit sistem aduce rău sistemul greșește. În caz contrar, să convingi un crypto-anarhist că asocierea non-violentă este nedreaptă este o mare provocare. Este dificil de explicat cum există nedreptate în două sau mai multe părți care ajung la acorduri sau fac schimburi care nu dăunează nimănui. Este chiar mai dificil pentru anarhiști să vadă cum concepțiile despre justiție care depind de coerciție sunt mai justificate.

3. Sistemele crypto-anarhiste fac posibil ca oamenii să se ocupe de viciu.

Această afirmație este, fără îndoială, adevărată. În timp ce soluțiile crypto-anarhiste fac posibil ca anumiți oameni să faciliteze fărădelegile, la fel se întâmplă și cu sistemele concurente, în special cele sancționate de stat. Astfel ei sugerează că criticii să aplice aceleași standarde sistemelor lor preferate. La urma urmei, atunci când luăm în considerare orice sistem,

trebuie întotdeauna să ne întrebăm în comparație cu ce? Ceea ce nu poate fi doar un ideal nerealizat. Sistemele crypto-anarhiste sunt instrumente tehnologice. Ca și instrumentele mai familiare, criptografia poate fi folosită în slujba binelui sau a răului.

4. Soluțiile crypto-anarhiste fac posibil ca oamenii să se sustragă responsabilităților lor față de „binele comun”.

Deși este, de asemenea, adevărat că autoritățile și statutele statului permit, de asemenea, ca oamenii să se sustragă anumitor tipuri de responsabilități, să ne concentrăm asupra problemei a ceea ce constituie binele comun. Există două moduri de a determina dacă un anumit „bun” este comun membrilor unui grup. Prima cale este pur și simplu să pretinzi că ceva este bun și apoi să încerci să justifici mijloacele de realizare a acelui bine. Al doilea este de a oferi un bun pretins și apoi de a determina dacă și în ce măsură oamenii îl adoptă. Crypto-anarhiștii cred că preferința demonstrată este superioară vorbelor goale teoretice, deoarece alegerile reale ale oamenilor oferă dovezi. De exemplu, soluții precum contractele dominante de asigurare arată cum poate funcționa furnizarea de bunuri publice pe bază de consimțământ.

5. Soluțiile crypto-anarhiste pot fi netransparente, ceea ce face mai dificilă tragerea la răspundere a actorilor răi, în speță atunci când inițiază răul.

Aici trebuie să ne întrebăm din nou: în comparație cu ce? Unul dintre avantajele registrelor distribuite și ale contractelor inteligente este că introduc sisteme care necesită mai puțină încredere, fie în terțe părți, fie în contrapărți. De exemplu, blockchain-urile fac o treabă bună cu aranjamente escrow, dovada provenienței, precum și furnizarea de sisteme de identitate și reputație pseudonime. În acest fel, dacă două persoane sunt părți la o tranzacție, niciuna dintre părți nu trebuie să-și dezvăluie identitatea. Cu toate acestea, ambele părți vor avea stimulente puternice pentru a avea și păstra o bună reputație, care poate fi asociată cu un pseudonim de tranzacționare. Astfel de sisteme pot echilibra preocupările legate de confidențialitate cu beneficiile cooperării. Ecosistemele tehnologiei criptografice care apar în prezent nu ar trebui niciodată respinse din cauza unui eșec al imaginației.

Chiar dacă cele mai multe forme de crypto-anarhism implică un prealabil ideologic, cum ar fi consimțământul, crypto-anarhiștii tind să fie extrem de pragmatici în fața puterii copleșitoare.

Miezul crypto-anarhiei ar putea fi realizarea faptului că nu există „O singură cale adevărată”. Dar extinderea gamei de alegeri umane non-violente nu este probabil să se întâmple prin politica moștenită. Dinamica alegerii publice și a războiului ideologic ar trebui să dezabuzeze oamenii de orice astfel de noțiuni romantice. Acesta este motivul pentru care crypto-anarhiștii cred că, în viitor, va exista mai mult pluralism de guvernare. Crypto-anarhiștii cred într-un viitor în care oamenii vor putea experimenta diferite sisteme, indiferent unde trăiesc. În ciuda sistemelor moștenite puternice, înrădăcinate, ei cred că evoluția rapidă a tehnologiei, culturii și guvernării va modela viitorul. Cu o descentralizare mai mare, umanitatea se va muta într-o stare care arată mai mult ca o piață liberă a serviciilor de guvernare. Descentralizarea înseamnă că oamenii se vor alătura unui sistem, așa cum ar putea face o comunitate intenționată sau o asociație civilă. Sistemele vor concura pentru membri.

Concurența între furnizorii de servicii de guvernare oferă trei avantaje distincte:

- În primul rând, recunoaște că nu există o singură cale adevărată. Oamenii au preferințe subiective diferite cu privire la sistemele de guvernare.
- În al doilea rând, include ideea că „consimțământul celor guvernați” ar trebui să însemne de fapt ceva.
- În al treilea rând, recunoaște că oamenii se pot alătura nișelor economice în funcție de concepțiile lor particulare despre bine.

Schimbarea radicală va fi că serviciile de guvernare, inclusiv sistemele economice, sunt sisteme cel mai bine oferite de antreprenori în loc să fie impuse de autorități.

În acest fel, vă puteți gândi la crypto-anarhie ca la o meta-doctrină, dar nu ca la o doctrină în sine. Deoarece este un angajament pentru experimentare și alegere, singurul aspect doctrinar este cerința consimțământului. Oamenii vor încerca diferite sisteme. Nu toate sistemele vor reuși, iar cele mai bune și mai durabile sisteme vor supraviețui.

În cele din urmă, pot exista conflicte între sisteme, astfel încât oamenii vor solicita servicii de judecare, care vor apărea și vor co-evolua cu diferite sisteme de guvernare. Într-o astfel de condiție, va trebui să fim mult mai reflexivi în determinarea caracteristicilor care se comportă cu ideile noastre

individuale despre bine. Prin reducerea costurilor de ieșire, ne vom alătura sistemului pe care îl preferăm.

În același timp tehnologia blockchain (criptării de lanț) și a crypto-monedelor poate fi și este cooptată nu doar de cei mai mari susținători ai ei (crypto-anarhiștii) cât și de libertarieni (cu cei mai mari susținători în SUA), sau regimuri autoritare și nedemocratice, cât și de grupuri de populații largi din țări cu profunde instabilități sociale și economice. Astfel viitorul ar putea fi și unul crypto-autoritar sau crypto-capitalist în care orice aspect al vieții și interacțiunii umane ar putea fi cuantificat, token-izat și inclus în rețele blockchain.

Referințe bibliografice:

1. <https://www.britannica.com/biography/Robert-Nozick>
2. <https://mises.org/profile/murray-n-rothbard>
3. <http://www.daviddfriedman.com/>
4. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/2474736X.2019.1668724>
5. https://en.wikipedia.org/wiki/Federaci%C3%B3n_Anarquista_Ib%C3%A9rica
6. <https://mises.org/profile/gustave-de-molinari-1>
7. <https://mises.org/library/spooner-tucker-doctrine-economists-view-0>
8. <https://aynrand.org/>
9. <https://mises.org/profile/roy-childs>
10. <https://www.libertarianism.org/publications/essays/objectivism-state-open-letter-ayn-rand>
11. <https://marginalrevolution.com/>
12. <https://nakamotoinstitute.org/authors/timothy-c-may/>
13. vezi mai multe la temă în culegerea *Crypto Anarchy, Cyberstates, and Pirate Utopias*. MIT Press, 2001, 451p.

O ABORDARE ETICĂ A RELAȚIEI MEDIC-PACIENT ÎNTR-UN CADRU AL VULNERABILITĂȚII

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

Vitalie OJOVANU, dr. hab., conf. univ., USMF „Nicolae Testemițanu”

vitalie.ojovanu@usmf.md, ala.ojovan@usmf.md

AN ETHICAL APPROACH TO THE DOCTOR-PATIENT RELATIONSHIP WITHIN A FRAMEWORK OF VULNERABILITY

The doctor-patient relationship has an important role in the success of the medical act. Vulnerability constitutes a specific state of the human person which, by its scope and diversity, can be characterized as a social-medical phenomenon. Medication has a special character in the case of the contingent of vulnerable patients. This fact also determines current ethical topics.

Keywords: ethics, bioethics, medicine, doctor-patient relationship, vulnerability.

Subiecte etice de o reală și actualitate sunt prezente în toate domeniile de activitate, inclusiv în medicină unde acestea poartă un caracter deosebit. Astfel, în cadrul actului medical administrat, componenta etică este de neconceput, mai ales în *relația medic-pacient*. Această relație corelează, înainte de toate, în mod armonios, componentul profesional-medical, cel psihologic și valoric. Dacă componentul psihologic e cel de acțiune, de facilitare a tratamentului prin canalul respectiv, atunci cel valoric este unul de ghidare, armonizare sau condiționare a acțiunilor medicului în exercitarea profesiei sale. Prin apelarea la o bogată paletă de valori, medicul obține un statut moral potrivit nu numai pentru situația sa personală, ci și pentru cea socială. Acțiunile sale terapeutice sunt determinate de acțiuni bine poziționate moral. Prezența faptului în cauză facilitează actul terapeutic prin mai multe posibilități de acțiune.

Administrarea *actului medical* reprezintă nucleul activității medicale. Acesta relevă probleme la toate cele câteva faze: adresarea la medic, stabilirea diagnozei, determinarea strategiei curative, procesul tratamentului activ, tratament sau observarea post terapeutică activă, finalizarea tratamentului. La fiecare fază ale acțiunii terapeutice se include și componentul generat de anumite condiții, cum, de exemplu, a fost cel generat de situația pandemică.

Se știe că tratamentul medical se mai numește și dar al divinității realizat prin mâini și minte umană, prin artă, măiestrie, știință etc., adică cele necesare realizate de medic [1, p. 72].

În prezent se impun schimbări accentuate în relația medic pacient constituită tradițional – apariția și implementarea *acordului informat*, care este de fapt o paradigmă a bioeticii, conform căreia pacientul acceptă benevol tratamentul sau procedura terapeutică după ce i se oferă o informație medicală adecvată. Această acțiune include două componente de bază: acordarea informației și acceptarea consimțământului. Acordul informat este un procedeu de realizare a anipaternalismului, care reprezintă o relație dintre medic și pacient de tip monolog, relație ce a existat pe parcursul mileniilor până în sec. XX [2, p. 9–10].

Prin acordul informat se realizează „un adevărat contract de încredere. Pacientul se încredințează în această „putere medicală” și medicul îi propune să participe în respectiva conclucrare. Medicul acceptă întreaga responsabilitate personală, dar propune pacientului și, eventual familiei sale, de a și-o asuma pe a lor” [3, p.71].

În procesul exercitării profesiei sale, medicul, în mod inevitabil, este antrenat în multiple relații de serviciu, toate deosebit de importante personal pentru el și scopul terapeutic: medic–medic, medic-asistent medical, medic–personal biomedical auxiliar, medic–specialiști cu profesii conexe medicinii, medic–infirmieră, medic–managerul instituției curative etc. Respectivetele relații impun persoanei abilitate în profesia medicală și orientarea spre anumite valori pentru a fi aplicate în activitatea cotidiană. Poziția medicului devine dependentă de multiplele relații susnumite, dar devine prioritară doar atunci când manifestă aplicarea anumitor principii, devenite iarăși în baza anumitor valori. „Simptomica” prezenței valorice manifestate prin persoana medicului încadrat în relațiile de serviciu, deseori deloc ideale, configurează trei subiecte individualizate posibile: 1) medicul cu o poziție profesională și comportamentală devenită prin asimilarea valorilor spiritual-morale; 2) medicul cu o poziție diametral opusă primei (celel precedente); 3) medicul cu aranjamente comportamentale și morale „adaptaționiste”, șovăielnice, mascate etc., fapt ce trădează deseori și o incapacitate profesională ca atare. Conform observațiilor noastre, pe parcursul ultimilor ani relațiile colegiale din

contra, au devenit mai consolidate, iar stima și încrederea reciprocă și mai accentuată.

Un cadru specific al medicinei constituie cel al realizării activității medicale cu persoane *vulnerabile* care formează un contingent aparte, cu particularitățile sale.

Conceptul „vulnerabilitate” în practica medicală reprezintă o abordare mai recentă, dar care a devenit și mai actuală datorită circumstanțelor create de pandemia de Covid-19. Starea de vulnerabilitate își însușește particularități contextuale, în dependență de sistemul sociocultural, de tendințele politicilor în sănătate, de resursele economice rezervate medicinei, de mediul natural, precum și de modul de percepere a realității și a trăirilor persoanei ce acceptă asistență într-un domeniu medical.

În linii generale, este acceptată convingerea că persoanele vulnerabile necesită atenție, îngrijire și protecție specială. Însă, datorită diverselor semnificații și interpretări existente în literatura de specialitate, definirea vulnerabilității și a grupurilor vulnerabile s-a dovedit a fi una destul de dificilă. Aceasta devine atât o problemă teoretică, cât și una practică. În viziune teoretică, incertitudinea cu privire la ceea ce înțelegem prin vulnerabilitate creează imagini cu caracteristici insuficiente și lacunare. Deși se recunoaște că acest concept cuprinde un spațiu largă de aplicare, este dificil de a înregistra și a conferi anumite particularități formelor de manifestare a vulnerabilității. Această incertitudine se datorează faptului că vulnerabilitatea apare și se manifestă în viața socială divers, iar limitarea la o reglementare profesională ar putea fi nesatisfăcătoare, mai ales dacă survin noi forme și exteriorizări nereglementate sau notate în listele normative [4] în contextul restricțiilor antipandemice. Exemplu relevant, în această conjunctură de idei, este și activitatea paliativă în contextul pandemiei Covid-19. Caracterele definatorii tradiționale care diminuau manifestarea vulnerabilității în actul paliativ cu greu pot fi justificate în situația creată de pandemie, respectiv, se cere o nouă analiză sau actualizare a conceptului analizat. Totodată, pe fundalul confuziei teoretice, la nivel practic, devine dificilă îngrijirea și protecția necesară acordată pacientului paliativ, cu alte cuvinte, ce formă ar trebui să ia această îngrijire și protecție [5, p.72].

Măsurile de evaluare a vulnerabilității sunt importante și pentru identificarea persoanelor în vârstă cu risc înalt datorită stării precare de

sănătate, fapt ce constituie un obiectiv important pentru acțiuni medicale interdisciplinare. Vulnerabilitatea este determinată de prezența unei vârste de peste 75 de ani și instalarea unor boli cronice, formându-se, astfel, grupuri prioritare pentru elaborarea strategiilor de intervenții pentru stabilizarea stării de sănătate a persoanelor în etate. Pacienții în vârstă au provocări medicale și sociale unice, mai ales în contextul îngrijirii pe termen lung, care depinde la asistență familială și socială la prețuri accesibile și diagnostic și prezența comorbidităților [6, p.66].

Studierea vulnerabilității persoanelor de diferită vârstă și cu o mare varietate a problemelor de sănătate constituie un deziderat extrem de important cu relevanță majoră în câteva dimensiuni. Acest fapt poate contribui atât la integrarea unei mai mari părți de populație, cât și a posibilităților de a găsi respectivele soluții în remedierea stării lor de sănătate și a configurării unei tactici durabile de perspectivă. Implicarea principiilor bioetice în analiza stării de vulnerabilitate la unele grupuri sociale are o importanță deosebită în elaborarea unui suport teoretico-metodologic potrivit. Potențialul bioeticii constă în oferirea de repere conceptuale în identificarea subiectelor și a principiilor pentru ghidarea cercetărilor sau a personalului medical, ori de alt gen de activitate, în respectarea unor acțiuni curative, de reabilitare, consiliere, asistență socială etc.

În condițiile unei stări de sănătate precară, afectată de prezența unor maladii cronice, locomotorii ș.a. la respectivul contingent de populație, e necesar de a evidenția inițial câteva dimensiuni ale paradigmei de investigație complexă a subiectului științific trasat.

1. O dimensiune evident necesară în abordarea vulnerabilității rezidă în evidențierea factorilor generali ce pot condiționa starea de vulnerabilitate a persoanei. Unii factori se atribuie drept obiectivi, în raport cu existența umană ca atare, alții sunt categorisiți drept subiectivi deoarece, în mare măsură, pot fi evitați, fără a justifica faptul întâmplării.

2. Altă orientare ține de caracterizarea condițiilor ce duc direct la declanșarea stării de vulnerabilitate. În acest context, de obicei, finalmente se stabilesc trăsăturile specifice ce formează starea vulnerabilă a omului.

3. Odată instalându-se starea de vulnerabilitate, aceasta se profilează în două aspecte: social și medical. Sigur că, în acest caz, există o interdependență

dintre cadrul existențial social și cel medical, iar efectul acestei interacțiuni se manifestă la om în mod direct. Analiza situației persoanelor plasate în mijlocul acestor interacțiuni reprezintă nu numai o capacitate de a cunoaște acest fenomen, dar și o posibilitate de a stabili elementele ce se pot implica în identificarea unor soluții rezonabile.

4. Dimensiunea medicală include faptul identificării diverselor capacități de optimizare a tratamentului și de aplicare eficientă a acțiunilor de reabilitare. E necesar ca permanent să se țină cont de realizările contemporane ale științei medicale în diferite domenii ale acesteia, pentru ca să fie aplicate în tratament. Totodată trebuie de avut în vedere faptul, că tot mai actuale devin modalitățile de reabilitare a pacienților care devin cu timpul tot mai diverse ca componente ale recuperării eficiente a organismului, ca

durată și ca mod de aplicare. În prezent se afirmă tot mai frecvent modelul reabilitării biopsihosociale, care are capacitatea de a corela armonios componentele medicale, psihologice și sociale în natura existențială a omului cu sănătatea afectată.

5. Evidențierea unor aspecte ale stării de vulnerabilitate cu posibilitatea implicării potențialului bioeticii este deosebit de actuală și necesară. Modul acestei implicări este unul divers, dinamic și concret. Permanent starea de vulnerabilitate generează numeroase probleme, iar soluționarea acestora reprezintă un fapt complicat și anevoios deoarece permanent pot fi devieri, deseori involuntar, de la principiile eticii viului (bioeticii). De aceea studierea acestei dimensiuni ar contribui evident la elaborarea unui concept teoretico-aplicativ în abordarea eficientă a vulnerabilității.

Așa dar vulnerabilitatea reprezintă o stare nefavorabilă cu anumite particularități, manifestate în câteva aspecte, ce se stabilește în viața persoanei și cu accentuate dificultăți de sănătate. Pentru obținerea unor posibilități eficiente în tratamentul și reabilitarea a respectivului contingent de populație, e necesar de a iniția abordări conceptuale în cadrul cărora vor fi identificate și studiate diferite dimensiuni ale stării de vulnerabilitate [7, p.125-127].

În unele studii special destinate teoriei bioeticii se menționează criteriile de identificare a subiectelor bioetice. Acestea se pot referi totalmente la scopurile esențiale ale medicului ce trebuie să fie atinse în managementul medicației persoanelor vulnerabile: 1) menținerea, perpetuarea, conservarea

și protejarea vieții; 2) anihilarea sau diminuarea suferinței; 3) îmbunătățirea sau păstrarea calității vieții. Acestea constituie identificatorul inițial, de bază, al prezenței subiectului bioetic în orice elaborare științifică, faptă clinică sau într-o situație existențială specifică. Toate celelalte diverse și multiple subiecte bioetice, în ultimă instanță, se reduc la acestea trei menționate, ce formează respectivul *identificator*. În cazul unor aplicații practice, dar cu alte ocazii (foruri) cu abordări investigaționale, se poate lesne demonstra acest fapt. Chiar și relațiile medic-medic, incluse în cadrul problemelor bioetice ale medicinei se reduc, până la urmă, la acesta. Ce anume, dacă nu viața și sănătatea, constituie valorile supreme ale existenței umane? Oare medicina n-are drept scop suprem menținerea vieții și sănătății, prin aplicarea cunoștințelor și capacităților practice? [8, p.61-62].

Capacitatea intelectuală a medicului se plasează și se ordonează alături de alte atribute indispensabile ale procesului curativ contemporan: tehnica sofisticată, medicamente efective, managementul din partea altor factori de decizie, fapt neîntâlnit în alte epoci din istoria medicinei.

Unele secții ale spitalelor pot avea un statut deosebit – cel de efectuare a unor *experimente*, în dependență de profilul contingentului de pacienți internați. Unii medici pot avea, permanent sau temporar, un statut dublu: de medic curant și *de cercetător științific*. Medicul cu o atare funcție are în față permanent o poziție față de pacient ce balansează între risc și beneficiu. Pe de o parte el trebuie să lupte pentru viața sau sănătatea persoanei ce i s-a încredințat, ținând cont de faptul, că în medicină nu se tratează la modul general, ci doar individual, particular. Unele momente impune medicului cercetător dileme ce au la bază predilecție valorică, toate variantele fiind acceptate în scopuri nobile, atâta doar că acestea sunt concentrate asupra unei persoane cu sens duplicitar: tratez pacientul acesta și mă concentrez doar asupra sănătății sale sau îi mai propun un experiment, oferind posibilități mai performante de tratament unui număr imens de oameni, dar supunând persoana experimentată unui risc și, posibil, unui prejudiciu de sănătate. În cazul când medicul curant și cercetătorul sunt persoane diferite, survine un dialog destul de complex în care se impun și corelează poziții ce variază de la puncte de vedere comune până la cele diametral opuse [9, p.99-101].

Începând cu vara anului 2020 unele instituții spitalicești din Chișinău, ce dispun de secții și specialiști corespunzătoare, s-au antrenat în testarea

eficienței unor preparate antivirale sau pentru anihilarea urmărilor infecției de Covid-19.

Dinamicitatea apariției, implicării, diversificării acestor configurații noi dintre medic și pacient într-un câmp al vulnerabilității s-a produs într-un timp istoric relativ scurt – aproximativ o jumătate de secol. În percepția sa, medicul ce activează în condițiile contemporane parcă „se împarte” cu profesionalismul său, cedând anumite competențe implicit acestor componente atributive ale actului medical de azi. Devenirea acestei situații în mare parte se datorează faptului că sistemul valoric din societate are o rigiditate față de schimbările produse în anumite domenii, fiind strâns legate de alte părți integre sistemului moral, inclusiv și cu tradițiile. Situația în cauză, prin prezența anumitor condiții sociale, poate duce la schimbări în statutul valoric al medicului și medicației, prin diminuarea unor atribuții spirituale datorită scientizării excesive a întregului cadru medical. La moment se aud tot mai insistent voci ale profesioniștilor în medicină din țările dezvoltate care constată faptul negativ al pierderii relațiilor adecvate, potrivite, firești dintre medic și pacient. Comutarea excesivă spre scientism, practicisim și business medical caută să acopere vechiul adevăr și anume că actul medical se realizează pe două canale: somatic și psihologic, cel psihologic fiind mult mai vast în componente și posibilități, antrenând mai mulți factori întru atingerea efectului curativ, mai ales într-un contingent vulnerabil de pacienți.

În componența procesului terapeutic se regăsesc așa manifestării a câmpului terapeutic cum ar fi: autoritatea medicului, taina medicală, erorile medicale, malpraxis-ul, efectul Placebo ș.a. Indiferent de particularitatea fiecărei manifestări nominalizate acestea planează în spațiul unor accentuate dispute bioetice care, la rândul lor, implică în mod obiectiv anumite poziționări valorice ce dispun de aceleași valori-nucleu: viața și sănătatea.

Pe cât de mult se vorbește despre persoana medicului, despre relațiile sale în cadrul actului curativ și/sau în activitatea instituției medicale, pe atât comparativ de puțin este analizată individualitatea pacientului vulnerabil, necesitate deloc de negat în condițiile societății de azi. Analiza multilaterală a pacientului vulnerabil constituie o posibilitate de a completa configurația nu numai a tuturor actorilor actului curativ, ci și a eficacității acestuia.

Referințe bibliografice:

1. БАНАРЬ, И. П., ОЖОВАНУ, В. И., КОЖОКАРУ, В. П. Уязвимость палиативного пациента в контексте пандемии COVID-19. Биоэтический подход. In: *Здоров'я, Медицина та Філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності*. Монографія. За наук. ред. С. В. Пустовіт, Н. М. Бугайової, Л. А. Палей. Київ: Українська асоціація з біоетики, 2022, с.72-81. ISBN 5-7715-0746-9.
2. *Dictionar de Filosofie și Bioetică*. T.N.Țirdea, P.V.Berlinschi, A.I.Eșanu. D.U.Nistreanu, V.I.Ojovanu. Chișinău: Medicina, 2004. 441 p. ISBN 9975–907–33–4.
3. GOUAZE, A. *Les gros cailloux et le vase de la vie*. Paris: Expansion Scientifique Française, 2005. 191 p. ISBN 978-2704617043.
4. REYNOLDS, J.M. Renewing Medicine's basic concepts: on ambiguity. In: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2018, vol. 13(8). Disponibil pe: <https://peh-med.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13010-018-0061-4> (accesat: 20.08.2020)
5. БАНАРЬ, И. П., ОЖОВАНУ, В. И., КОЖОКАРУ, В. П. Уязвимость палиативного пациента в контексте пандемии COVID-19. Биоэтический подход. In: *Здоров'я, Медицина та Філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності*. Монографія. За наук. ред. С. В. Пустовіт, Н. М. Бугайової, Л. А. Палей. Київ: Українська асоціація з біоетики, 2022, с.72-81. ISBN 5-7715-0746-9.
6. POPESCU, A., ȘORIC, G., FEDERIUC, V., OJOVAN, V. Vulnerability in the elderly. In: *Moldovan Medical Journal*. 2021. September, nr. 64(3), pp. 62-67. Disponibil pe: <https://doi.org/10.52418/moldovan-med-j.64-3.21.12> (accesat: 20.12.2022).
7. OJOVANU, V. Dimensiuni conceptuale în abordarea vulnerabilității la persoane cu probleme de sănătate. În: *Sănătatea, medicina și bioetica în societatea contemporană: studii inter și pluridisciplinare*. Materialele Conferinței Științifice Internaționale, Ediția a 5-a, 7-8 octombrie 2022. Chișinău : Print-Caro, 2022., p.125-127. ISBN 978-9975-165-12-9.
8. OJOVANU, V. Identificarea temelor bioetice și implicarea valorilor spiritual-morale în examinarea problemelor teoretice și științifico-practice din medicină. În: *Bioetica: teorii, instrumente, utilitate*. Culegere de materiale științifice. Chișinău – București – Cluj-Napoca. Coord: Vitalie Ojovanu, Mircea Leabu. Chișinău: Print Caro, 2021, pp. 60-71. ISBN 978-9975-56-937-8.
9. OJOVANU, V. *Axiologia și medicina: Dimensiuni teoretico-metodologice*. Monografie. Chișinău: UASM, 2012. 304 p. pp.99-101. ISBN 978-9975-64-222-4.

PERSPECTIVA FILOSOFICĂ CU PRIVIRE LA SECURITATEA SOCIALĂ ÎN CONTEXT BELIGERANT

Martin TAMARA, drd. Institutul de Istorie
tamaracovali.avon@gmail.com

THE PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE REGARDING SOCIAL SECURITY IN A BELLIGERENT CON-TEXT

Security has always been an important term in people's lives and needs throughout the ages. Maslov's pyramid shows us that the need for security is the next step after physio-logical needs. Essentially, security has to do with the presence of peace, safety, enjoyment, and protection of human and physical resources or the absence of crisis or threats to human dignity, all of which facilitate the development and progress of any human society.

Keywords: philosophy, security, beligerant, society

Conceptul de securitate este adesea tratat ca unul simplu și evident de la sine înțeles în care luptele conceptuale sunt asupra modifcatorilor și specificațiilor - securitate națională, securitate colectivă, securitate umană, securitatea mediului etc. Dar sensul securității ca atare s-a schimbat radical în cei peste 2.000 de ani de la apariția sa din limba latină. Semnificațiile au variat între pozitiv și negativ, obiectiv și subiectiv, precum și de la nivel de stat, individuale sau alte „obiecte de referință” [1, pag.80]. Sensul securității însă continua să rămână ambiguu, deoarece domeniul său de aplicare se extinde perpetuu. Din perspectiva clasică conceptul de securitate atrage semnificații diferite și puncte de vedere diferite. Securitatea este un concept important pe care îl dorește fiecare persoană umană și are una sau două semnificații, deși sfidează definiția precisă. Acest lucru explică poziția lui Barry Buzan (1991) [2, pag 17] care descrie securitatea ca un concept ambiguu și multidimensional în care factorii militari au atras atenția nepotrivită.

Perspectiva filosofică a conceptului de securitate o găsim folosită pentru prima dată în antichitate de către Marcus Tulio Cicero (106-43 î.Hr.) [3] care explică conceptul ca o stare de libertate și lipsă de anxietate de care trebuie să se îngrijească filosofii. Din această înțelegere destul de generală – și destul de europeană – a securității, conceptul de securitate umană se concentrează pe

individ (mai degrabă decât pe stat) și pe dreptul individului la siguranță personală, libertăți de bază și acces la prosperitate durabilă. Mai târziu, Lucius Annaeus Seneca (c. 4 î.Hr.–65 î.Hr.) în lucrarea sa *Naturales quaestiones* [4] a întrebat: „Dar dacă pământul însuși provoacă distrugere, ce refugiu sau ajutor putem căuta?”, astfel el lărgeste sensul conceptual al securității și descrie „*securitas*” nu ca ceva ce înseamnă să te simți în siguranță, dar să păstrezi calmul chiar și atunci când te confrunți cu răul. Mai târziu, în perioada Imperiului Roman, termenul de *securitas* folosit ca slogan (*pax et securitas*) care în traducere înseamnă pace și securitate lărgeste sensul conceptual de la individ spre tot ce îl înconjoară. La această promisiune se referă Apostolul Pavel în prima sa epistolă către Tesaloniceni: „Căci când vor zice: [*pax et securitas*]; atunci distrugerea bruscă vine peste ei, ca nașterea unei femei însărcinate; și nu vor scăpa” [5]. Martin Luther (1483-1546) a considerat că sentimentul de siguranță este mult mai problematic decât anxietatea și nu se referă doar la individ și trăirile acestuia. Astfel, sensul conceptului de securitate pe care îl avem astăzi se găsește pentru prima dată în filosofia lui Thomas Hobbes (1588 -1679) care explică securitatea ca o datorie a super-statului față de cetățenii săi. Leviatanul lui Hobbes conține încă o altă înțelegere a securității, pe care el o consideră esențială pentru existența societăților. În absența oricărei „alte siguranțe, decât... forțele proprii”, viața oamenilor este „solitară, săracă, urâtă, brutală și scurtă” [6]. Hobbes susține că fără securitate oamenii trăiesc într-o frică constantă. La prima vedere, acesta pare a fi un ecou al înțelegerii antice despre *securitas*. Dar pentru Hobbes, adevărata securitate presupune ca statul să ofere libertate de frică într-un sens larg.

Odată cu secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, conceptul securității preia și alte conotații și un exemplu în acest sens este declarația de independență a SUA (1776) [7] în care ca principiu fundamental „securitatea” a devenit unul dintre „drepturile naturale și imprescriptibile ale omului”. „Securitatea [persoanei]” este, de asemenea, prezentată ca un drept al omului în articolul 3 din Declarația Universală a Drepturilor Omului (1948) [8]. În secolul al XX-lea, securitatea persoanei a devenit un concept cheie pentru protejarea individului de stat, deoarece în secolul al XIX-lea securitatea devenise sinonim pentru „securitate națională”. Cel mai important, securitatea individuală a devenit un element de bază al securității umane. Pe lângă securitatea persoanei, un capitol din Raportul de dezvoltare umană 1994 intitulat „Noile dimensiuni ale securității umane”

menționează și securitatea economică, securitatea alimentară, securitatea sănătății, securitatea mediului, securitatea comunității și securitatea politică (Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare 1994).

În acest context încercăm să reliefăm o istorie a „securității” prin cele două faze. În prima fază termenul inventat de romani care invoca „securitas” ceea ce l-a însoțit încă de la început de ambivalență și conotații religioase. Conotații care la sfârșitul Evului Mediu au cedat în cea mai mare parte a teritoriului său „certitudo”. Iar, începând cu Thomas Hobbes termenul devine unul dintre „marile cuvinte” paradigmaticale ale statului modern. În această a doua fază, „securitatea” a devenit asociată cu geneza „super-statului” autoritar angajat în prevenirea războiului civil. Prin urmare, conceptul contemporan de „securitate” se dovedește a fi o combinație „himerică” între a) intenția vechilor atenieni de a preveni distrugerea imperiului lor, b) conotațiile religioase ale „securității” romane și c) intenția hobbesiană pentru a preveni starea incertă în societate care într-un final ia diverse dimensiuni și care pe lângă psihologie, finanțe, acces la informații, siguranță publică, apărare și chestiuni militare se ocupă de prevenirea stării de răzvoi între state și în întreaga lume.

Ceea ce se întâmplă în ultimul an în Ucraina este nu altceva decât încălcarea securității cetățenilor Ucraineni la viață, drepturi și libertăți umane iar țările din imediată apropiere și cele care se află pe același continent sunt supuse aceluiași risc.

Evident, sfârșitul pașnic al Războiului Rece și implozia Uniunii Sovietice în 1991 au semnalat zorii unei noi ere în securitatea europeană. După confruntarea ideologică și militară care a divizat continentul timp de mai bine de patru decenii, Europa — inclusiv Rusia — se reunea pe baza unei noi viziuni, îmbrățișată de toți ca fundament pentru o nouă ordine de securitate. Acea ordine de securitate, descrisă de liderii occidentali ca fiind o Europă întreagă, liberă și în pace cu ea însăși și cu vecinii săi, nu s-a baza pe concepte atât de familiare precum echilibrul puterii sau echilibrul intereselor pentru a menține pacea pe continent. În schimb, s-a baza pe toate națiunile europene — inclusiv Rusia — să își mențină angajamentul față de valorile comune și aderarea la un set de principii cheie care să le ghideze politicile externe și de securitate. Aceste principii respectau independența, suveranitatea și integritatea teritorială a tuturor națiunilor; abținerea de la folosirea forței pentru soluționarea disputelor internaționale;

permiterea libertății de alegere tuturor statelor de a-și urma politicile externe și de a intra în alianțe; și demonstrarea respectului pentru drepturile fundamentale ale omului și libertățile personale în aranjamentele politice interne ale statelor.

Concomitent consemnăm că, niciunul dintre aceste angajamente asumate de toate națiunile europene – inclusiv Rusia – nu a fost nou. Ei și-au avut antecedentele în Carta Națiunilor Unite (ONU) de la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, precum și, mai recent, în Actul final de la Helsinki din 1975 [9]. Pentru a-și sublinia angajamentele și a le reînnoi pentru noua eră, șefii de stat sau de guvern ai tuturor națiunilor europene, Canada și Statele Unite s-au unit în 1990 pentru a semna Carta de la Paris [10] pentru o nouă Europă. În acel document, ei salutau noua eră a „democrației, păcii și unității în Europa” și, printre altele, s-au angajat să „rezolve disputele prin mijloace pașnice” și să apere „instituțiile democratice împotriva activităților care încalcă independența, egalitatea suverană sau integritatea teritorială a statelor participante.”

Nu mai puțin interes prezintă ponderea Cății de la Paris căreia i s-a alăturat și Uniunea Sovietică și ale cărei angajamente au fost asumate de Rusia după implozia acesteia în 1991. În timp și celelalte societăți post-sovietice, inclusiv Republica Moldova și Ucraina s-au alăturat și l-au semnat. Deopotrivă și cele legate de Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa, care a fost înființată pentru a implementa viziunea Cartei de la Paris.

Un alt pas major în evoluția Europei a fost semnarea în 1992 a Tratatului de la Maastricht [11]. A fost o piatră de hotar în procesul de integrare europeană – tot pe baza valorilor comune – care a transformat Comunitatea Europeană în Uniunea Europeană. Document prin intermediul căruia UE aspiră ca prin obiectivele de promovare și consolidare a instituțiilor democratice, de stabilire a unei uniuni monetare și de dezvoltare a unei politici externe și de securitate comune.

Dezvoltând subiectul remarcăm că, Uniunea Sovietică și, ulterior, Rusia au jucat roluri esențiale în această transformare a peisajului de securitate europeană, fiind de acord la sfârșitul anilor 1980 și începutul anilor 1990 să renunțe la imperiul exterior și interior în mod pașnic. La acea vreme, atât guvernul sovietic, cât și guvernul noului stat rus și-au declarat și și-au demonstrat în fapt angajamentul de a susține principiile de bază ale securității și stabilității europene.

Cu toate acestea, în timp ce restul continentului a sărbătorit începutul unei noi ere pașnice și armonioase în istoria europeană și a îmbrățișat viziunea Europei

întregi, libere și în pace cu ea însăși și cu vecinii săi, Rusia a avut un gând secundar. Ideea unui sistem de securitate european bazat pe un concept vag al valorilor comune nu s-a potrivit cu politica externă și instituția de securitate rusă. Chiar în următorul an, august 1993, atunci când Polonia și-a exprimat dorința de a adera la NATO, președintele rus Boris Elțin i-a trimis o scrisoare președintelui american de atunci Bill Clinton, în care își declară opoziția fermă față de apartenența la alianța Poloniei sau a oricărei alte țări din Europa Centrală sau de Est [12]. Un alt factor care a modelat percepția rusă a amenințărilor cu privire la securitatea NATO și europeană a fost conflictul din fosta Iugoslavie în care tacticile brutale ale armatei ruse în timpul războiului din 1994–1996 din Cecenia au atras o condamnare pe scară largă din partea Occidentului iar implicarea NATO în acest conflict din motive umanitare nu a făcut decât să întărească opoziția Rusiei la extinderea NATO. A urmat războiul din Transnistria (1991-1992), apoi războiul Ruso- Georgian (1992-2008) ca într-un final în 2014, atunci în 2022 să ia amploare războiul cu Ucraina.

În contextul dat, invazia rusă în Ucraina a devenit un punct de basculantă pentru securitatea mondială, economia internațională și arhitectura noastră energetică globală. Nu este posibil să restrângem un asemenea război la o singură regiune în timp ce trăim într-o lume globalizată. Nu putem menține radiațiile la granițele geografice ale unei țări sau nu putem elimina o țară din fragilitatea lanțurilor de aprovizionare. Odată cu Războiul nedeclarat al Rusiei (2022) toate societățile ex-sovietice se simt în pericol și în nesiguranță politică și militară. Liderii ruși au intrat în război de trei ori pentru a împiedica cele trei societăți (Republica Moldova, Georgia și Ucraina) să se apropie de Occident și în cele din urmă să se alăture NATO.

Dat fiind starea actuală, Federația Rusă rămâne o amenințare pentru vecinii săi și se simte profund amenințată de aceștia. Astfel, situația instabilă din Estul Europei și Eurasiei este un produs al interacțiunii din ultimii douăzeci și cinci de ani a mai multor factori, ambii indigeni regiunilor lor de origine și rezultatul acțiunilor puterilor externe și al evoluțiilor externe [13, pag.17]. Principalul dintre acești factori este evoluția Rusiei de la un spectator liniștit disident, dar totuși în mare măsură pasiv în dezvoltarea arhitecturii de securitate euro-atlantice post-Război Rece la oponentul său activ și un stat capabil să proiecteze puterea în jurul periferiei sale și afirmându-se dincolo de vecinătatea sa imediată în apărarea intereselor sale. O serie de evenimente — Războiul ruso-georgian din 2008, anexarea Crimeii din

2014 și războiul hibrid din estul Ucrainei, apariția amenințărilor la adresa securității țărilor baltice, furtunile economice care lovesc vecinii Rusiei din Republica Moldova până în Tadjikistan — ilustrează cât de mult influențează FR să dețină securitatea și bunăstarea societăților post-sovietice, oricât de mult au încercat să lase această etichetă în urmă și să iasă din sfera de influență a acesteia. Remarcăm că FR continue să influențeze, rămânând un pilonul forte al securității în Europa de Est și Eurasia. Or. o FR stabilă, prosperă, sigură și prietenoasă este mult mai probabil să fie o sursă de același lucru pentru vecinii săi decât alternativa - una nesigură, instabilă și în luptă, care a aruncat o umbră lungă și întunecată asupra lor.

Bibliografie:

1. Bidu I., Troncotă C. *Coordonate de securitate*. București: Editura ANI, 2005.
2. Buzan B., *New Pattern of Global Security in the Twenty-First Century*. International Affairs, 1991.
3. <https://www.britannica.com/biography/Cicero/Philosophy.>, accesat 07.01.2023
4. Seneca., translated by Thomas H. Corcoran. *Natural Questions, Volume II: Books 4-7*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
5. <https://www.bibleref.com/1-Thessalonians/5/1-Thessalonians-5-3.html#:~:text=1%20Thessalonians%205%3A3%2C%20KJV,and%20they%20shall%20not%20escape.>, accesat 12.01.2023
6. Hobbes Th., *Leviatanul*. București: Editura Herald, 2017
7. [https://constitutii.files.wordpress.com/2013/02/declarac89bia-de-independenc89bc483.pdf.](https://constitutii.files.wordpress.com/2013/02/declarac89bia-de-independenc89bc483.pdf), accesat 08.01.2023
8. <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/22751.>, accesat 28.01.2023
9. <http://www.osce.org/mc/39501>, accesat 18.01.2022
10. <http://www.osce.org/node/39516>, accesat 15.12.2022.
11. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv:xy0026>, accesat 09.01.2023
12. <http://www.nytimes.com/1993/10/02/world/yeltsin-opposes-expansion-of-nato-in-eastern-europe.html>, accesat 18.12.2022
13. Noica C., Hedeșiu E., Toma Gh., *Securitatea internațională sub impactul globalizării*. București: Editura ANI, 2007.

KAIROS ÎN TIPOLOGIA CULTURII ȘI CONCEPTUL DE MODEL NOICASIAN

Vera PANFIL, drd., Institutul de Istorie
veronicapanfil2255@gmail.com

„KAIROS” IN THE TYPOLOGY OF CULTURE AND THE CONCEPT OF NOIKA MODEL

The definition of the concept of culture in correlation with the notion of civilization were used by the scientists in the period of western enlightening and romanticism at the origin of which there are the anthropology researchers: Edward Tylor, Conte de Gobineau, Georges de Lapouge, Eugen Pittard, Otto Ammon, Will Durant, Iu. M. Lotman, Max Weber, Eduard Meyer.

The methodology of the culture science exercises a complex study in the determination of another type of culture – civic culture reflected in G. Almond’s and S. Verba’s studies about a modern realistic pluralistic culture based on the communication and persuasion, a consuming and diversity culture. This research confirms the actuality of the study of the cultural model through the democratic cultural criteria and the prism of the convenient time – KAIROS and the characteristics of a democratic personality. This research is profoundly elaborated on the basis of the theories of domain in the Romanian philosophy of C. Radulescu-Motru about politicianism and the formation of the interiorized and not exteriorized culture manifested by objects and materials, taking into consideration the scientific-psychologic conception about the value of the soul in the importance of culture. This scientific novelty inaugurated by C. Radulescu-Motru is exactly in unison with the cultural model given by C. Noika about the unity of social conscience and that of the soul of the culture that considers that foreign culture imported from aboard can’t substitute the real consciencios culture of the society. In such a way we confirm the convenient moment (kairos) in the importance of the cultural model to which the people adhere as to a essential factor in its flourishing development and its affirmation in an universal plan. It is mentioned the contribution of philosopher T. Vianu about the cultural will and the cultural values determined as a cultural act that develops the general notion of culture with the scientific novelty of two essential components: „cultural will” and „faith”. „The genesis of the culture forms” is reflected on the basis of P. P. Negulescu’s works, elucidation of cultural anthropology – through the prism of anthropologist Șt. L. Mureshanu, the cultural constitutive elements from „The Introduction of the philosophy of culture” of A. Dragomir, St. Covalschi, G. Liiceanu. We resort to the interpretation of the culture types by Lucian Blaga („The Thriology of Culture”) about the „minor” cultures (ethnographical) and „major” (monumental) ones.

Key words: concept of culture, anthropology of culture, culture typology: totemic, polytheistic, occidental, primitive, religious, historical, national, social, civic, „minor”, „major” etc.; culture sciences, cultural model and criteria of democratic culture, kairos in the Noika’s cultural model, genesis of culture forms.

Actualizarea temei abordate a fost interpretată de-a lungul evoluției gândirii filosofice, având origini în filosofia acțiunii practice kantiene, succedat de *R. H. Lotze* în anii cincizeci ai secolului al XIX-lea prin aprecierea valorilor din punct de vedere obiectiv al realității raționale. Însă acest concept este cercetat fundamental de școala neokantiană germană, reprezentată de Windelband, care determină știința filosofiei sub aspectul valorilor universale ca criteriu de apreciere a „judecăților critice”. Vom întreprinde o investigație în acest studiu prin conceperea antropologică în evoluția științifică a tipizării culturii în scopul argumentării temei propuse.

Cele mai distincte aporturi în definirea conceptului de cultură au fost abordate de cercetători în perioada iluminismului și romantismului occidental, fiind definite în corelație cu conceptul de civilizație. La originile acestor teorii stă cercetătorul *Edward Burnett Tylor* (1832-1917, fondatorul antropologiei și evoluționismului cultural), care definește cultura sau civilizația ca un complex al științelor, artelor, cultelor, dreptului moral și juridic, caracteristicile etnografice și contribuie la cercetarea tipului de cultură primitivă în știință. Autorul englez al genezei antropologiei culturale și pionerul în fondarea primei catedre a acestei discipline, promotorul metodologiei „uniformității culturii produse de cauze uniforme” *Edward Tylor* dezbate tematica relațiilor dintre societatea primitivă și societățile civilizate. Antropologul britanic în lucrarea *Cultura primitivă* (1871) expune tipul de cultură *totemic*, caracteristic pentru etapele primitive și barbare. Importanța culturii totemice este expusă de *John Ferguson McLennan* (*The Patriarchal Theory, 1885; Alle Origini Del Antropologia, Early Sociology of Family Primitive Marriage*). Potrivit acestei teorii triburile totemice se diversifică potrivit unui anumit animal (sau vegetație) ca simbol totemic și nu explorează fiara dată în scopuri alimentare sau de vestimentație. De asemenea, se interzic căsătoriile în interiorul tribului dat. Noțiunea de „*totem*” a fundamentat-o în 1791 *Djon Long* și a introdus-o în vocabularul european. Ulterior *Freizer* dezvoltă noțiunea de totemism în cultură. La etapa actuală cercetările sunt direcționate pentru a stabili

importanța istorică a acestui proces și dezvoltarea lui geografică în Australia, America de Nord și alte continente. În opinia lui *Ed. Tylor* totemismul nu a fost depistat în Europa de etnografi; afirmația dată se bazează pe gradul de civilizație a regiunii sau continentului studiat. Cultul totemic era venerat în Egiptul Antic, îndeosebi, reprezentat prin sfințenia pisicilor, vulpilor, șacalilor, fiind mumificate împreună cu stăpânii lor. Elemente totemice sunt păstrate și în epoca civilizației contemporane, spre exemplu, vaca este venerată la induși, Șiva – reprezentat ca Dumnezeu/maimuță, Durga – considerat șacal. Astfel, șerpilor erau simbolul filosofiei mistice a druzilor sau triburilor de indieni americani și în religia tuzemilor din Asia de Sud. În continuare antropologul Tylor explorează ierarhia zeităților, numită *animism* în etapele inițiale culturale, numit *politeism*, clasificând: zeul cerului, zeul ploii, zeul tunetului, zeul vântului, zeul pământului, zeul apei, zeul mării, zeul focului, zeul soarelui, zeul lunii [1, pp. 390-420]. Această tematică este foarte interesantă, reprezentată de cultele religioase în diversele părți ale lumii, țări și continente, fiind exprimate în legende și opere artistice, feeria cărora este izbitoare și expresivă până în zilele noastre. Însă studiul de față nu este destinat acestei tematici, deaceia cultura politeistă am accesat-o doar pentru nominalizarea uneia din tipurile de culturi. Concepțiile cercetătorilor în aprecierea tipurilor de culturi sunt deosebit de contradictorii: unele se bazează pe postulate și ipoteze adevărate, altele precum teoriile culturii primitive provin din fazele inițiale ale civilizației, însă foarte diversificate și parvenite sub influența evoluției științei și dezvoltarea concepțiilor filosofice de la începuturile naive și superstițioase inspirate și influențate de cultele primitive, diferite ritualuri persistente până în prezent.

Comte de Gobineau (tradus din engleză Joseph Arthur de Gobineau, 1816-1882) a contribuit la dezvoltarea conceptului de cultură occidentală prin dezvoltarea științifică a teoriei „demografice rasiale”, admirată și apreciată de germani, iar de celelalte popoare primitivă rezervat. Ulterior în Germania au apărut societăți și adepți ai lui Gobineau, deasemenea și exagerări: se născocea, că Dante Alligheri descindea din germanul Aigler, Giordano Bruno – Din Braun, Leonardo da Vinci – din Wincke, Voltaire – din Arwid, Diderot – din Titroch etc, ceea ce în continuare în aspect politic s-a configurat în rasism-nazism prin aprecierea superiorității rasei germanice argumentat sub aspectul antropologic al homo europaeus cu caracteristicile: înalți, blonzi, cu ochii albaștri, piele albă-trandafir,ie,

dolichocefali, îndrăzneți, inteligenți, inovatori. Ceea ce antropologia istorică considera ca perfecțiune fizică și frumusețe desăvârșită, spre deosebire de italieni, greci, francezi etc.

Antropologul francez *Georges Vacher de Lapouge* (1854-1936) afirma, că superioritatea sufletească e amenințată de evoluția antropologică istorică: la toate popoarele europene se micșorează numărul dolicho-cefalic (alungit) și progresează brahicefalia (lățit). Această concepție constată că primii-superiori au contribuit la dezvoltarea brahicefalilor, care singuri nu ar fi putut să ajungă la asemenea modificări, însă în rezultatul încrucișării evoluția antropologică determină o decadentă și o amenințare pentru viitorul omenirii. Lapouge prezice pentru secolul XXI o luptă de milioane pentru a extermina numărul brahicefalilor și de înmulțire a dolichocefalilor prin fecundare artificială (1 exemplar masculin ar putea produce 200 000 urmași) manifestate de nazism prin lagăre de concentrare în al II-lea Război Mondial.

În contrazicere, antropologul elvețian *Eugene Pittard* (1867-1962) argumentează în lucrările sale *Crania Helvetica* și *The peoples of the Balkans* existența clasei dominante anume de tip dolichocefalic în lipsa dovezilor științifice neexistente în Evul Mediu. Elita feudală europeană n-ar fi putut realiza progresul economic distins fără emigranții din Africa. Pittard îl contrazice pe Lapouge prin argumentul științific antropologic de studiere a scheletelor din secolul XV-XVIII până în prezent de afirmare a caracteristicilor de portrete a aristocraților subțiri, înalți, blonzi, cu nasul subțire.

Un alt antropolog și sociolog german *Otto Ammon* (1842-1916) în operele *Selecția naturală între oameni* și *Structura socială și bazele ei naturale*, fiind succesorul lui Lapouge, dovedește evoluția superioară a Arieniilor în rezultatul transformărilor glaciare a perioadei primitive, în care au supraviețuit climei aspre în Europa de Nord dolichocefalii în iarna lungă cu zăpezi și vara foarte scurtă confirmată de condițiile geografice ale Iranului Antic. Concluzia acestei concepții denotă, că s-a produs o selecție naturală milenară, în care dolichocefalii (vânători) s-au stabilit în orașe pentru a domina și vâna avuția brahicefalilor – agricultori din câmpii. Adică, intervine și subiecția socială. Aceste argumente antropologice ne confirmă actualitatea temei abordate în acest articol că tipologia culturii inițial trebuie studiată prin prisma antropologică, astfel organizarea democratică

contemporană și mecanismul selecției sociale dovedesc discriminarea brahicefalelor și neputința ascensiunii sociale.

Un alt savant antropolog, *Will Durant* (tradus din engleză William James Durant, filosof și istoric american, 1885-1981) reflectă compartimentul de istorie a culturii în dezvoltarea raselor sub aspectul antropologic al aceluiași antropolog francez *J. Gobineau*, menționat anterior, în baza lucrării *The Inequality of Human Races*, considerată o lucrare rasistă pseudoștiințifică în susținerea diferențelor intelectuale în civilizațiile umane sub aspectul declinului civilizațiilor determinat de încrucișările (amestecul) rasei albe, considerate mai superioare, cu alte rase! În citatul ce urmează Durant concepe condițiile ce creează o cultură indiferent de rolul rasei: „Rolul rasei în istorie e mai degrabă preliminar decât creator. Diversele grupuri etnice care ajung într-o anumită destinație din multiple direcții în multiple momente, își amestecă sângele, tradițiile și modul de viață unele cu celelalte sau cu populația indigenă, precum două capitaluri genetice care se asociază în reproducerea sexuală. Un astfel de amestec genetic poate produce în decurs de secole un nou tip, chiar un nou popor. În acest fel, celții, romanii, anglii, saxonii, iuții, danezii și normanzii s-au combinat pentru a produce poporul englez. Când noul tip ia ființă, expresiile sale culturale sunt unice, constituind o nouă civilizație – o nouă fizionomie, caracter, limbă, literatură, religie, moralitate, artă. Nu rasa e cea care face civilizația, civilizația face poporul: condițiile geografice, economice și politice creează o cultură, iar cultura creează tipul uman. Nu englezul face civilizația engleză, cât aceasta îl face pe el. ... Popoarele din nord preiau caracteristicile popoarelor sudice după ce trăiesc timp de generații la tropice, iar nepoții celor proveniți din relaxatul sud se adaptează la ritmul mai rapid de mișcare și de gândire pe care îl găsesc în nord” [2, pp. 31-32]. În acest context, W. Durant interpretează filosofia în baza cercetării istoriografiei nu ca o știință aparte, ci o studiere de perspective în evoluția umană, considerând istoriografia și „o industrie” de evidențiere și apreciere a evenimentelor în consecutivitatea istorică a evoluției umane prin cercetare și analiză.

În susținerea concepțiilor occidentale de statornicire a tipologiei culturii prin prisma modelului cultural vom aborda și conceptul răsăritean (rus) al semiologului și istoricului *Iu. M. Lotman* (1922, Petrograd-1993, Tartu), care e deosebit de orientarea din Occident prin elaborarea unui model de cultură neopozitivist bazat pe metoda tradițională structuralistă (care face o corelație

între evenimentele culturale de sistem închis), însă pune accentul pe evenimentul istoric ca bază constructivă. Acest autor expune concepția tipologiei culturii din prisma tipologiei de cultură în toate perioadele de dezvoltare a istoriei or, formațiunilor social- economice, în care „cultura proprie este contropusă „non-culturii” altor colectivități”. De regulă, aceste tipuri se deosebesc nu prin prezența anumitor caracteristici, ci prin lipsa anumitor structuri. Lotman exemplifică aceste două tipuri prin cultura europeană a secolului al XVIII-lea; toate tipurile de cultură sunt examinate ca o unitate, fără diferențiere interioară și sunt considerate contradictorii normelor „naturale” de viață a popoarelor „sălbatică”. Acest concept de apreciere a tipurilor de cultură e determinat de poziția și apartenența personală a autorului la un anumit tip de cultură, la baza cărora stau în opoziție tipurile: psihologic, religios, național, istoric și social. Însă chiar și cu toate diferențierile tipurilor de culturi, ele au și trăsături comune: limba de expunere (descriere) este indisolubil legată de limba culturii societății de apartenență a cercetătorului („*своя культура*”); limba de descriere este indisolubil legată de concepțiile științifice ale culturii societății și perioadei cercetătorului. Lotman concluzionează că aceste două argumente absolutizează diferențierea materialului de studiu și nu evidențiază universalitatea trăsăturilor comune în cultura omenirii. Autorul susmenționat abordează și formulează o nouă problemă: studierea/cercetarea tipologiei culturii concepe o sarcină deosebită și specifică în crearea unui așa metalimbaj, care ar da posibilitatea de a studia și expune o anumită cultură, adică se propune crearea unui sistem unic de *metalimbaj*, care n-ar coincide cu limbajul obiectului studiat. Și acest limbaj ar fi o premisă în studierea culturii din punct de vedere universal. Lotman diferențiază limbajul ca un model spațial în descrierea tipurilor culturii. Nu ne vom aprofunda în studiul acestui cercetător al conceptului de metalimbaj, numit „text-construct” pe care îl definește ca „textul culturii”, dar vom accentua definirea acestei concepții ca un „*model abstract*”, care reflectă „*tabloul lumii*” a unei anumite culturi. În această ordine de idei Lotman încă o dată subliniază obligativitatea trăsăturii de universalitate a textului culturii în analiza tipologiei unei anumite culturi. Din acest punct de vedere vom accentua diferențierea de către acest autor a „modelului spațial ca metalimbaj în descrierea tipurilor de cultură” [3, стр.389]. Vom reveni în această ordine de idei la universalitate ca caracteristică specifică a culturii umane ce se reflectă în trăsăturile specifice, care și vor servi ca

metalimbaj unificat pentru descrierea culturilor în opinia lui Lotman. Sub această interpretare lingvistică a spațialității în determinarea tipului de cultură (ca exemplu, eroii: Odessei, Orfei, Don-Kihote, Cicicov, Bezuhov) putem actualiza conceptul modelului cultural în spațialitatea lui. Vom încerca să facem o interdependență între tipurile de culturi și modelul cultural: tipul de cultură fără scris (письменность) caracteristic pentru civilizațiile ce au succedat mii de ani diferențiază modele culturale înalt organizate în sistemele de construcție, irigare, meșteșugărit (metalurgic, olărit, textil), adică cultura orală nu era o piedică în dezvoltarea civilizațiilor. În acest tip de cultură predomină semiotica, în care simbolurile naturii sunt dominante și determinante în cultele religioase și ritualuri. În filosofia antică Socrate face concluzia despre paguba adusă de scris memoriei orale ce survine în cultură cu uitare în lipsa de exersare a memoriei și preferința de accesare la textul scrisului pentru recunoașterea cunoștințelor și nu reproducerea lor. În acest fel, oamenii vor deveni imaginari înțelepți și nu înțelepți cu adevărat. În analogie cu dialogurile lui Platon merită să menționăm influența tehnicii electronice în rezultatul computerizării totale, ca lipsă de necesitate a memorizării agendei personale de nume și cifre accesat rapid de calculator, lipsa de scris manuală în favoarea tastelor electronice și profanarea sistemului de învățământ.

De la antropologia în tipurile de cultură vom înainta spre *științele culturii* axându-ne pe sintagma gânditorului german, considerat fondator al sociologiei *Max Weber* (1864-1920), care generează ideea direcționării *interesului* de cunoaștere determinată de dexteritatea culturală a postulatelor abordate în cercetare. În studiul cu privire la logica științelor M. Weber pleacă de la materialele lui *Eduard Meyer* (1855-1930, istoric german, autorul „Istoriei lumii antice” în 5 volume, considerată una din cele mai importante lucrări științifice despre perioada antică), fiind în acord cu aprecierea concepțiilor metodologice pentru cercetarea istorică: „... metodologia nu poate fi niciodată altceva decât conștientizarea mijloacelor care s-au confirmat deja în practică, iar conștientizarea lor expresă nu poate construi presupuziția unei cercetări fructuoase, după cum cunoștințele de anatomie nu pot fi presupuziția unui mers „corect”. ... Considerațiile metodologice devin importante pentru funcționarea științei numai în momentul în care – prin deplasări considerabile [*Verschiebungen*] ale „punctelor de vedere” sub care un material devine obiect

al cercetării – se ajunge la concluzia că noile „puncte de vedere” determină și o revizuire a formelor logice în care în care s-a mișcat „funcționarea” tradițională a științei rezultând de aici o nesiguranță în privința „esenței” proprii activității” [4, p. 71]. În sensul tipologiei culturii e semnificativă ideea de „totalitatea unei culturi” în unitatea sa în viziunea lui E. Meyer analizată de M. Weber, expunând concepția lui Meyer în metodologia culturii. Astfel se valorifică trei factori: 1) obiectul cercetării științifice („fenomenele de masă”, opoziția individualului/singularului în statornicirea și evoluția „claselor sociale” – „națiunilor” – „comunităților”); 2) lipsa de importanță în tipizarea culturii și aprecierea succesului evenimentelor în istorie a „întâmplării”, a voinței „libere” și „ideilor”, care în opinia lui E. Meyer n-ar avea importanță în cercetarea științifică. În opinia noastră acest concept este contradictoriu aprecierii rolului personalității istorice și ideilor progresiste în dezvoltare; 3) scopul cercetării istoriei („etapelor de evoluție”) și respectiv a tipului de cultură este determinat de cauzele procesului dat în dezvoltare, care îi atribuie sens științific. Așa dar, în analiza subiectului nostru avem toată certitudinea de a ne baza pe conceptele lui E. Meyer: conceptul „causal” (noțiunile de „întâmplare”, „libera voință”) și conceptul de dezvoltare („act în devenire” și „faptul devenit”).

Metodologia științei culturii exercită un studiu complex a secolelor anterioare bazate pe statistici și cercetări în determinarea unui alt tip de cultură – *cultura civică* reflectat în studiul lui *Gabriel A. Almond și Sidney Verba* (lucrare publicată în limba română în 1996): „Schimbarea culturii a dobândit o nouă semnificație în istoria lumii. Orbecăiala în căutarea cunoașterii raționale și a controlului asupra națiunii, care a căpătat avânt acum trei sau patru secole în Occident, a devenit acum un proces de dimensiuni mondiale, iar ritmul său s-a accelerat, trecând de la schimbări intervenite în fiecare secol la schimbări, marcând fiecare deceniu” [5, p. 33]. Autorii menționați au cercetat două țări considerate la perioada data de substrat și perspectivă democratică: Statele Unite și Marea Britanie, considerate mai progresiste întru dezvoltarea culturii civice decât Germania, Italia, Franța. Anume aceste două țări au fost capabile să asimileze consecințele și profitele revoluției tehnice a secolelor optsprezece și nouăsprezece, bazându-se pe structura social tradițională aristocratică și monarhică, însă acceptând modernizarea în baza raționalismului și respectului pentru națiune și patrimoniul ei. Astfel, din cultura națională și cultura modernă

a parvenit o cultură nouă, cultura civică în opinia acestor cercetători: „... o cultură pluralistă bazată pe comunicare și persuasiune, o cultură a consumului și diversității, o cultură care a permis schimbarea, moderând-o însă. Aceasta era cultura civică. ... cultură a diversității și consensului, raționalismului și tradiționalismului: parlamentarism și reprezentare, partidul politic de masă și birocrația responsabilă și neutră, grupurile de interese asociaționale și negociative, mijloacele autonome și neutre de comunicare” [5, p. 37]. Impresionant în această ordine de idei conceptul modelului cultural noicasian de expresivitate și venerație a culturii occidentale și opoziția pe care o putem relata în baza cercetărilor lui Almond și Verba, că cultura civică este unul din „marile și în același timp problematicile daruri ale Occidentului” [5, p. 38] pentru celelalte culturi și popoare, contribuie la transformările culturii tradiționale și sociale. Este ritorică și interogativă această afirmație în opinia noastră, bazându-ne pe rezultatele statistice de influență benefică a culturii civice occidentale ca model cultural pentru popoarele/țările slab dezvoltate. Însă vom face referință la lucrările și prezicerile profetice ale lui C. Rădulescu-Motru cu mai mult de o sută de ani în urmă despre abordările de guvernare politică, legislație și conformism occidental fără ajustare la tradițiile și specificul unei națiuni. Mai mult decât atât, tendința migratoare către Occident a popoarelor sărace și slab dezvoltate din Europa de Răsărit și nu numai, persistă pentru toată perioada de câteva secole. Concluzionăm, că acest proces are mai multe legități: progresiste – când se aplică rentabilitatea și modernismul cultural occidental la întoarcere în „vatra neamului” cu păstrarea tradiționalismului; regresive-distructive pentru această „vatră” în migrația către Occident a elementelor progresiste și profesionale fără revenire și pustiitoare în această vatră; cu un singur simbol majoritar de plecare la o viață mai dezvoltată „pe de-a gata” pusă la dispoziție de modelul occidental fără să dea din coate la el acasă...

Studiul executat de Almond și Verba este actualizat în această lucrare întru confirmarea modelului cultural prin criteriile culturii democratice: influența personală inteligentă pentru beneficiul democratic al societății, adică participarea activă cetățenească la întemeierea și manifestarea culturii civice, ceea ce vine în contradicție cu procesul intens de emigrare a cetățenilor de la baștină și diminuarea maximă a responsabilității civice; influența procesului tehnologic și a modernizării are consecințe directe și inevitabile de ordin psihologic și democratic

asupra factorului uman mai bine informat („școlit”), cult și educat în progresul cultural civic.

Conceptul modelului cultural în prisma abordată de *kairos* este confirmat prin caracteristicile unei personalități democratice din ipotezele teoreticianului american *Harold Lasswell* (1902-1978, întemeietorul disciplinei comunicării): 1. Un „*ego deschis*” de atitudine generoasă față de alte ființe umane; 2. „*capacitatea*” de dăruire și răspândire a valorilor culturale cu alți concetățeni, nu numai de asimilare; 3. „*orientarea*” societății spre modelul cultural cu valori diverse și nu de unificare, de impunere totalitară; 4. „*încredere și credință*” în conceptul uman al unui model cultural, însă încrederea e în factorul statistic incredibil de diminuat; 5. debarasarea parțială „*față de anxietate*” ca o caracteristică a culturii democratice. Cercetătorii J. Almond și S. Verba în studiul menționat anterior întreprind o investigație antropologică în definirea conceptului de cultură ca „concept de socializare politică” pentru a relata atitudinea față de diferite modele politico-culturale: „Cultura politică a națiunii este distribuția particulară a *pattern*-urilor din orientările către obiecte politice, ... (1) „*orientarea cognitivă*”, ... (2) „*orientarea afectivă*”, ... (3) „*orientarea evaluativă*” [5, pp. 44-45]. În acest caz se clasifică structurile politice cu referire la modelele politico-culturale, în doi termeni noi: „*input*” (cererea dinspre societate înspre corpul politic și administrativ) și „*output*” (politicile autoritare sunt aplicate sau impuse). E mai mult decât un „*kairos*” aceste două noțiuni de apreciere a culturii politice moderne ca concept al unui model cultural occidental. Ne referim la „*input*” ca proces „politic” și „*output*” ca proces „administrativ”, în care „*input*”-ul se manifestă prin partidele politice (răsărite peste noapte ca ciupercile după ploaie) și grupurile de interese, însă preocupate de „*output*”, adică adoptarea-promulgarea Legilor și Hotărârilor de caracter administrativ în interesul propriu! Întru adâncirea acestei tematici Almond și Verba clasifică cultura politică în trei timpi: 1) *parohială* în societățile triburilor sau în comunități autonome, în care orientările politice nu se impun și nu se separă de orientările religioase sau tradiționale; 2) *dependență* determinată de o manifestare „afectivă” (de atitudini) și „normativă” (legislativă) decât „cognitivă”, în care structurile „input” sunt dependente de cele „output” și 3) *participativă*, în care membrii societății au tendința de orientare atât către sistemul legislativ, cât și pentru cel administrativ, însă această orientare culturală poate fi favorabilă or nefavorabilă pentru clasele

politice, dar cu scopul bine definit pentru obținerea profitului personal. Iată, deci, *kairos*-ul ca răspuns la izvorul bogățiilor clasei politice „cățărată” neprofesionist, însă foarte carierist la putere. Concluzia ce rezultă din cele relatate este doar de ordin optimist și de un viitor, probabil, foarte îndepărtat: „O structură politică armonioasă va fi una potrivită acelei culturi; cu alte cuvinte, unde cunoașterea politică a populației va tinde să fie corectă și unde efectul și evaluarea vor tinde să fie favorabile” [5, p. 50]. În concluzie la cele relatate, afirmăm că modelul cultural democratizat anterior cu 200 ani își răspândește tentaculele spre cultura politică actuală în Republica Moldova cu o diferențiere și o adâncire covârșitoare între sferele privată, publică și viața cotidiană a individului, având un caracter pasiv, indiferent sau chiar agresiv. Prin urmare, cultura civică se impune ca o cultură mixtă cu cetățeni democrați activi și implicare în viața politică cotidiană, însă apreciată azi ca o lozincă comunistă nerealizabilă.

Studiul lui *C. Rădulescu-Motru* (1868-1957: licențiat în drept, dr. și profesor universitar în filosofie și psihologie, întemeietor al Institutului de Psihologie și Președinte al Academiei Române, om politic, moșier – în Butoiești, județul Mehedinți a 100 ha, expropriat și represat de regimul comunist) despre cultură urmează să-l aprofundăm în baza teoriilor de domeniu al lui *Heinrich Schurtz* (unul dintre cei mai cunoscători în această materie) și care determină conținutul noțiunii de cultură prin pilda exemplară (luată ca axiomă) a unui oraș de cultură înaltă și ipotezele din două variante în soarta culturii: dacă în rezultatul unei catastrofe locuitorii reușesc să se salveze, orașul distrus cu toată infrastructura se va restabili la un nivel și mai înalt decât cel precedent; iar dacă orașul cu toate mijloacele de producere rămâne intact, locuitorii dispar și navălește o hoardă de negri australieni – orașul va fi ruinat de barbari, care nu vor cunoaște modul de administrare tehnic și intelectual. Astfel, psihologul și filosoful Rădulescu-Motru definește cultura: „Cultura este inseparabilă de om. ... Cultura există numai întru atât întrucât este *actuală* în sufletul omenesc. Substratul ei nu stă de sine și în afară de manifestările sub care ni se arată, ci cultura constă tocmai în aceste manifestări. Ființa ei se identifică cu dispozițiile sufletești ale societății, iar legile ei sunt de natura legilor cărora urmează fenomenele sufletești în genere” [6, p. 54]. Concluzia ce rezultă din aceste postulate constă în formatarea culturii interiorizat, în forma producerii ei și nu exteriorizat manifestată prin obiecte și materiale, din ce rezultă „funcțiile superioare” ale culturii, care se bazează pe „diferențierea

sufletească și întrebuințarea instrumentelor” [6, p. 58], însă neapărat influențate și adaptate la condițiile geografice, juridice, morale etc. ale fiecărei epoci. În argumentul acestor dovezi C. Rădulescu-Motru abordează concepția științifico-psihologică despre valoarea sufletului în importanța culturii, spre deosebire de concepția despre suflet eronată anterior. De exemplu, teoria *contactului social* de J. J. Rousseau or socialismul materialist al lui F. Engels cu ipoteza substanțialității sau a factorului social, fiind determinant în valoarea sufletului. Noutatea științifică inaugurată de C. Rădulescu-Motru este exact în unison cu modelul cultural abordat de C. Noica: „... există unitatea conștiinței sociale cu rezultatele materiale ale muncii săvârșite de atâtea generații: unitatea sufletească a culturii. ... Dezvoltarea inteligenței nu se poate concepe fără dezvoltarea tehnologiei, precum nici cultura unui popor, fără dependența intimă dintre evoluția conștiinței sociale și transformările lumii materiale. ... Unitatea vieții sufletești ... nu este, prin urmare, creată de vreo unitate substanțială a sufletului, ci este produsă din convergența sau corelația funcțiilor sufletești” [6, pp. 66-67]. Revenim la erorile teoretice anterioare menționate de C. Rădulescu-Motru în suportul actualității acestui articol, îndeosebi, eroarea politicianismului contemporan, care aderând la „talismanul” liberal, democratic sau național nu se mai bazează pe fapte, adresându-se poporului, ci scot din buzunar mandatul ca drept prioritar, unuc și indiscutabil uzurpat! Deci, vom lua ca punct de reper pentru *kairos*-ul modelului cultural noicasian postulatul lui Rădulescu-Motru verificat în consecutivitatea timpului de 120 ani, care afirmă că un popor poate conviețui împreună doar grație culturii, având la bază unitatea conștiinței sociale, care constă din valorile sufletești aprobată de structura socială. Și subliniază, că cultura străină importată de peste hotare nu poate substitui cultura adevărată conștientă a societății. În această ordine de idei, confirmăm momentul potrivit (*kairos*) în importanța modelului cultural la care aderează un popor ca factor primordial în dezvoltarea lui prosperă și afirmarea în plan universal, chiar fiind popor considerat tânăr, așa ca poporul român, în formațiunea sau formatarea în modelul cultural al „bătrânei Europe”. Vom cita din această operă aprecierea și atitudinea lui C. Rădulescu-Motru despre Basarabia: „Foștii noștri compatrioți din Basarabia s-au rupt încetul cu încetul de noi, mângâiați că au rămas în sânul ortodoxismului: iar conaționali din Macedonia, fiind prea apropiați de biserica elină, nu ne-au înțeleș și nu ne prea înțeleg aspirațiile...” [6, p. 105].

Kairos-ul politicianismului în cultură C. Rădulescu-Motru îl axează pe proveniența bogăției oligarhice, care rezultă din introducerea legilor apusene *monitorizate oficial* exact reflectat azi în Republica Moldova manifestată de clasa „stăpânitoare în toată puterea cuvântului”, asigurându-și luxul din punga contribuabilului și bugetul statului „disproporționat de mare în comparație cu valoarea serviciilor pe care ea le aduce poporului român”, beneficiind de privilegiile de milionar American (dușuri scoțiene, poduri de piatră de Bohemia, palate impunătoare etc.). Filosoful, care s-a instruit în Occident: la Paris, Munchen, Leipzig etc. și cunoaște bine infrastructura occidentală expune îndrăzneț cele relatate printr-o „singură explicație”: „De unde această creștere de bogăție, pe care, deodată cu introducerea civilizației apusene o constatăm la o parte din publicul nostru și chiar la stat? Care este cauza căreia i se poate atribui *supravaloarea* de care dispune astăzi o minoritate a poporului românesc? Cine a produs mai mult decât producea înainte pentru ca să înlesnească, în urmă, unei minorități să consume mai mult decât se consuma înainte? ... Occidentul nu se revarsă asupra țărilor mici cu scopul de a veni în ajutorul acestora, ci pentru a-și întregi ele procesul lor de dezvoltare. Ele sunt ca niște uriașe ființe tentaculare care caută peste tot loc de hrană și adăpost. Ele vin impuse de legea lor de creștere, iar nu de hatârul celor săraci...” [6, pp. 145-147]. C. Rădulescu-Motru confirmă cele relatate prin date statistice: timp de 13 ani (1881-1894) împrumuturile din Occident pentru România au constituit 1 (un) miliard lei ce „ploaie mănoasă pentru politicieni”, care au făcut distribuirea milioanei, însă care reprezintă doar minoritatea poporului. Aceste împrumuturi sunt povară grea pentru generațiile viitoare în suportarea consecințelor greșelilor politice și acoperirea creanțelor. Exact ce se întâmplă la ora actuală în Republica Moldova, care în această ordine de idei se referă la legile aprobate și imitate după legislația apuseană, impuse, care n-au avut nici un impact asupra dezvoltării țării! În concluzie, cităm, de asemenea, din opera lui C. Rădulescu-Motru: „Reformele săvârșite în România de către politicieni sunt unele, spre folosul aparent al generațiilor de astăzi; și toate spre paguba reală a generațiilor de mâine” [6, p. 150].

În filosofia românească este important de menționat aportul lui *Tudor Vianu* (1898-1964, filosof, critic și istoric literar, eseist și traducător român) despre voința culturală și valorile culturale considerate un scop final în materializarea

ulterioară în bun material, determinat ca „act cultural”, care abordează în noțiunea generală de cultură încă la jumătatea secolului al XX-lea noutatea științifică a două componente primordiale: „voința culturală” și „credință”:

„Pentru a avea cultură trebuie să manifestăm un anumit patetism al sufletului, în care putem distinge de îndată două elemente. Un element pur volitiv, o anumită încordare, o anumită energie morală. Nu se poate produce cultură decât în cazul când sufletul este stăpânit de o tensiune lăuntrică... Dar pe lângă acest element pur volitiv, în voința culturală mai există un element, în același timp intelectual și sentimental, care constă dintr-un postulat optimist, din credința că temele nu sunt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei, și că sufletul omenesc stăpânește mijloacele de a se apropia de aceste țeluri” [7, p. 24]. În concordanță cu „voința culturală” T. Vianu introduce și conceptul de valori culturale, care este atât de actual la etapa dată. În opinia acestui cercetător valorile culturale sunt realizate prin „acte culturale” obiective (valoarea estetică materială/naturală a obiectelor din natură) și subiective (operele de artă create) în rezultatul dezvoltării științei și ingeniozității omenești. În acest context, Vianu menționează elementele constitutive ale culturii: *voința culturală* manifestată prin creativitatea umană; *optimismul* tematic și etern; valorificarea interioară a energiei creative; opera artistică realizată (numită „*bun cultural*”); evaluarea bunului cultural de omenire întruchipat prin „*act cultural*” subiectiv; materializarea valorilor culturale manifestat prin „*act cultural*” obiectiv. Studiul filosofiei culturii lui T. Vianu impune tipuri sau diversități ale culturii în dependență de „sfera valorilor”. Spre exemplu, *cultura parțială*, care distinge un anumit „gen de valori” (cultura artistică, economică, științifică etc.) și se determină ca *cultura profesională* și *cultura totală*, însă cu atenționarea că nu trebuie confundată cu cultura generală a individului în cultivarea totală a sufletului. Revenim la conceptul contradictoriu remarcat de T. Vianu despre *cultura individuală* spre care tinde umanitatea și care este reflecția „... unei singure valori, și anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice, ... aceasta ar fi virtutea materială „a popoarelor occidentale” ... capacitatea de a trăi lumea aceasta sub toate aspectele ei, a prețui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le include” [7, pp. 27-29]. Ținem să menționăm și susținem întru totul conceptul lui T. Vianu de a nu confunda sau echivala noțiunea de cultură cu noțiunea de civilizație, ci să afirmăm că civilizația este doar unul din aspectele culturii.

Autorul menționat deosebește actul cultural subiectiv și obiectiv. Subiectiv se definește actul de contemplare/admirație a unui obiect de valoare culturală. Obiectiv se introduce obiectul dat în „sfera valorii”, transformându-se în bun cultural (pictură, carte, bijuterie etc.). Vom expune noțiunea de cultură în opinia lui T. Vianu, care constă din mai multe elemente: 1. „voința culturală” izvorâtă din talentul și ingeniozitatea interioară; 2. „tematica” abordată către dezvoltare reflectată în optimismul omenirii; 3. „valorile” orientative de organizare socială; 4. „bunul cultural” creat; 5. „actul cultural subiectiv” de apreciere a valorilor; 6. „actul cultural obiectiv” de transformare a valorii în „material”, adică crearea nemijlocită a operelor de artă. În expunerea tematicii și apreciere a acestei lucrări vom avea suportul de tipizare de către T. Vianu a folosirii culturii în: a) „cultura totală”, ce cuprinde un anumit gen de valori, ca cultura profesională într-un anumit domeniu și b) „cultura totală” expusă în diversitatea ei multilaterală de creare, consum și apreciere a valorilor culturale produse. Filosoful citat atenționează a nu se confunda cultura totală cu cultura generală a unei personalități. T. Vianu distinge în tipologia culturii încă două tipuri: 1) „cultura individuală” și „cultura socială”, apreciindu-le în filosofia culturii într-o „dualitate remarcabilă”. Este deosebită distincția dintre noțiunile cultură și civilizație, însă vom remarca definirea culturii și civilizației de către T. Vianu: „... cultura ar fi o educație profundă a omului, ... civilizația nu este de fapt decât o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială parțială ... din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. ... Civilizația nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei” [7, pp. 28-29]. Vom relata din opera lui T. Vianu interogația timpului la jumătatea secolului al XX-lea întru actualizarea ei strigătoare la cer circa peste un veac de evoluare a timpului, dacă vremea actuală filosofului este într-adevăr atât de nocivă și negativă că se necesită modificarea obiectivelor și remediilor. Astfel vom remarca actualitatea conceptului enunțat de *Kairos* – timpul potrivit pentru cultura modernă și rolul ei după modelul cultural occidental noicasiian. În confirmare de răspuns Vianu afirmă, că timpul actual filosofului anume a ajuns la o contemplare profundă și adecvată pentru a se realiza în creație: „Nu are vremea noastră nici o temă originală și este îndreptată oare acea criză de inafectivitate, acel sentiment al vidului lăuntric pe care declară a-l resimți câțiva dintre reprezentanții culturii moderne? Dar oare însăși diferențierea modernă a valorilor nu este ea pusă în slujba unei teme originale de cultură?” [7, p. 47]. *Kairos*-ul modern confirmat în

diferențierea valorilor *război-pace*, în care e antrenată cultura universală, caracterul destructiv al agresiunii și tendința pacifistă a moralei culturii moderne în soluționarea contradicțiilor mondiale. Care este antipodul războinic contradictoriu dezvoltării iluministe al secolului al XXI-lea, care a întemeiat agresiunea și umilința în detrimentul relațiilor amicale și evoluția ascendentă umană?

Vom continua cu „*Geneza formelor culturii*” publicată în 1934 de P. P. Negulescu (1872-1951), ineditul autor al „*Destinului omenirii*” în 4 volume, 1939, a monumentalei lucrări „*Istoria filosofiei contemporane*” în 5 volume și valorosului „*Conflictul generațiilor și factorii progresului*”, în care filosoful menționat cercetează o grea întrebare de secole: cum se deschide lumea filosofiei pentru unii și nu pentru alții în concepte diametral opuse în istoria filosofiei ca să se explice: „... „*geneza*” sistemelor de idei, de care ne ocupăm. Ea constituia, în adevăr, problema factorilor ce determină apariția și orientarea cugetării filosofice, în general. ... Cugetarea filosofică pare a fi un scop în sine – întru cât, cel puțin, utilitatea ei practică nu se vede nicidecum” [8, pp. 31-32, 40]. Nu înainte de a descrie minuțios geneza factorilor („postulatelor”) organici ca afecțiunea din sensibilitatea materiei umane și cei inhibitori ca: memoria, teama, dezgustul, oboseala, rușinea, durerea în reflectarea lor amplă pentru istoria filosofiei întru explicarea sistemelor de idei în care constă esența cugetării filosofice. Negulescu analizează genealogia aspectului biologic a filosofiei (inițial interpretat de Muller-Freinfels în 1919): „... fiecare filosof își construiește o filosofie, care să corespundă tipului său emoțional, care să-i permită adică să-și satisfacă pornirea sa afectivă predominantă... criteriul adevărului devine, pentru fiecare filosof, posibilitatea de a satisface pornirea afectivă ce predomină în tipul său emoțional. Concepția biologică a filosofului duce astfel la o concepție pragmatică a adevărului filosofic” [8, p. 84]. Conceptul expus este preluat de la Nietzsche, care apreciază orice filosof drept „o spovedanie” sau istorisire a autorului ei, care vor să cunoască lumea „ca să cânte cântecul lor despre lume”, care e singura lor cunoștință despre lume, care îi poate satisface și e singura pe care o știu. Pentru a specifica și aprofunda tematica despre tipologia culturilor cercetătorul Negulescu face un excurs minuțios în proveniența etnică a raselor, care o menționăm în acest articol în scopul expunerii unei versiuni de apariție a culturii europene.

Potrivit acestei interpretări migrația a fost factorul determinant în modificarea raselor, atunci când blocul central european a păstrat intactă rasa

europă primitivă, numită blocul „arian” (etimologic rădăcina „ar” din limbile latino-germanice semnifică stăpân-înțelepciune, iar „arian” – vrednic de cinste) superior prin excelența lor etnică. Prin urmare, arienii centrali sub invazia rasei galbene din America de Nord s-au deplasat din Nord-Estul Asiei (platoul Iranului) spre Sud/Nord-Vestul Europei în rezultatul căruia au survenit popoarele de origine a culturii europene și ulterior în Sud-Estul Europei au dat naștere triburilor grecești și populației italiene, iar în Nord-Vestul Europei au localizat seminția germanică, care începând cu Eevul Mediu și până în prezent determină statornicirea și dezvoltarea culturii europene. Această concluzie o găsim în cercetarea lui Negulescu bazată pe teoria savantului *Gobineau* expusă aici prin citatul: „În sfârșit, Romanii, deși „semitizați în progresie crescândă”, ar fi putut să păstreze, încă, domnia lumii, dacă „n-ar fi apărut încă odată competitori mai albi” decât ei. Acești competitori „mai albi” erau „Arienii germani”, căci „au fixat definitiv civilizația” în Nord-Vestul Europei și căroră le revine sarcina de a veghea și de acum înainte, la desfășurarea ei ulterioară” [8, pp. 238-239].

Definirea noțiunii de cultură abordată de antropologul român *Ștefan Lucian Mureșanu* (1955, București) ca „... un ansamblu foarte complex” include: „Simbolurile”, „Ritul”, „Limbajul”, „Normele”, „Tradițiile”, „Moravurile”, „Valorile” [9, p. 103]. În procesul de elucidare a antropologiei culturale fondată ca știință în a doua jumătate a secolului al XIX-lea are loc procesul de constituire a teoriei despre lume și om. Vom pune accent în acest studiu pe interpretarea de către Mureșanu a categoriei de valoare care poate fi „... un obiect, un mod de a fi, de a spune, de a acționa” [9, p. 112], atenționând la generalitatea valorilor și condiționarea de a le specifica. Această noțiune este modificată de-a lungul istoriei și modelată semnificația ei în dependență de etapa de dezvoltare sau apartenența la grupul social. Este logică (sau intrigantă) specificarea valorilor în opinia lui Șt. Mureșanu declarate majoritare și „efective” comportamentale, cercetarea cărora este foarte importantă în aprecierea și statornicirea sistemului de valori. Valoarea antropologică a culturii acest cercetători o reflecta în „unitatea și variabilitatea” ei: „... denumite universalii culturale, privesc îndeosebi soluțiile comune găsite de diverse societăți la problemele ridicate de dimensiunea biologică a ființei umane” [9, p. 14] și specificarea a părții de „substraturi” în aceeași societate umană specificate în dependență de diferiți factori (naționali, profesionali, de vârstă, religie, sex). Valorează aprecierea că caracteristicile

culturale trebuie să se transforme într-un sistem pentru a deveni o cultură și argumentează prin „Lucrări semnificative”. Șt. Mureșanu determină valoarea ca „moment axiologic”, ce exprimă finalitatea unui proces, semnificându-i valoarea și manifestă esența culturii. Astfel, se propune o analiză a structurii culturii:

- În extensiune (pe orizontală): valori materiale, valori spirituale (morale, estetice, filosofice, științifice), tehnici de gândire, modele de comportament, tradiții, obiceiuri, mas-media;
- În adâncime (pe verticală): reprezintă conexiunile interne și ierarhizarea valorilor, elemente culturale (pictura, simboluri), complex cultural (ansamblu de elemente culturale similare), sistem cultural (structura și funcționarea complexelor culturale).

Acest ansamblu relatat permite să înțelegem conceptul de civilizație ca unitatea dintre cultură și societate. [9, pp. 150-151].

În filosofia românească contemporană *Alexandrina Dragomir* generalizează o „Introducere în filosofia culturii”, expunând elementele constitutive ale culturii: spațiu – timp – memorie; imaginație și simbol; limbaj – expresie – stil; conștiință și inconștient, însă în studiul dat ne vom axa pe valorile umane în cultură. Autoarea începe talmăcirea termenului „valoare” etimologic din greacă, care simbolizează trăsătura „... de a fi demn, rodnic. Sub aspect filosofic, valorile întruchipează rezultatele activității creatoare desfășurate de către om pe multiple planuri: teoretic, estetic, etic, juridic, religios etc., cărora diversele comunități umane le acordă prețuire și către care aspiră” [10, p. 43]. A. Dragomir argumentează studiul acestui concept în interpretarea lui F. Nietzsche, E. Husserl, Max Scheler, făcând o trecere logică până la gânditorii filosofiei românești în expresivitatea lui T. Vianu, P. Andrei, care cercetează corelația dintre statornicirea socială și culturală a valorilor și asimilarea lor de către subiectul uman, dându-le o semnificație anume în dependență de procesul de cunoaștere a obiectivității, conturându-se ca personalitate sub influența valorilor pozitiv sau negativ: „... de manifestare preferențială... Lumea socială - în care obiectul însuși reprezintă un „univers” ce se constituie ca materie și determinare a ansamblului cultural, iar subiectul manifestă o perpetuă orientare spre întruchipare (valorică) – devine un spațiu larg de așezări sub semnul interogației asupra variatelor opțiuni ale omului” [10, p. 46]. A. Dragomir expune concepția lui T. Vianu de grupare a valorilor după anumite criterii: reale – personale, materiale - spirituale, scopuri –

mijloace, integrabile – integrație, perseverative – amplificative. Concluzia formulată de autoarea menționată referitor la evoluarea și evaluarea valorilor în dependență de factorii sociali, economici, morali, juridici ale unei formațiuni social-economice concrete și manifestate în cadrul unui anumit model cultural ține de o analiză minuțioasă și profundă a concordanței diferitor tipuri de valori.

Studiul actual nu are în vizor definirea noțiunii de cultură și funcțiile ei, însă vom întreprinde un excurs în prelegerile cercetătorului *St. Covalsch* pentru evaluarea generalizată în baza caracteristicilor sociale și nu individuali a acestei categorii: „*Cultura constituie totalitatea valorilor... (materiale și spirituale) create de omenire... (în procesul istoric)... proces ce evidențiază progresul omenirii în cunoașterea, transformarea și stăpânirea naturii, a societății și a cunoașterii însăși*” [11, pp. 6-7]. Autorul menționat accesează acest subiect în baza cercetărilor: Alfred L. Kroeber, Clyde Klouckhohn, Ralph Linton, E. B. Tilorîn (definirea inițială în 1871), începând de la noțiunea de „*cultivarea pământului (agronum)*” până la „*cultivarea sufletului (animi)*”. Vom lua ca punct de reper din acest material abordarea sensului de cultură:

- Pentru cultura spirituală – sensul „subiectiv” cu conținut de genialitate;
- Pentru cultura materială – sensul „obiectiv”;
- Pentru cultura academică (știința, literatura, arta, religia etc.) – „restrictiv”;
- Pentru cultura națională – „etnologic” ca exprimarea cea mai diversă a domeniului dat în sens tehnic.

Lucrarea noastră nu are scopul interpretării culturii ca fenomen de implementare a proiectelor aplicative ale Uniunilor, Societăților, Formațiunilor sau Centrelor de creativitate/inventică în desfășurarea acțiunilor și evenimentelor culturale, ci vom aborda noțiunea de „*kairos*” în tipologia culturii și modelului cultural, adică mențiunea de moment vulnerabil la timpul potrivit al actualizării modelului noicasiian. Conceptul teoretic al modelului cultural determină valorile patrimoniului material și spiritual de studiu în istoria culturii, fiind o parte indisolubilă a științei europene, începând cu secolul al XVII-lea. Ulterior în secolul al XIX-lea are loc diferențierea tipurilor de cultură în concept real-științe exacte (statistică, logică, economie, medicină, tehnică etc.) și concept umanist (valori și

simboluri reflectate în limbaj literar, artă, arhitectură, etnografie, istoria evenimentelor și interpretarea lor).

Istoria umană de-a lungul veacurilor distinge mai multe tipuri de culturi/subculturi în dependență de mai mulți factori caracteristici: de formațiunile social-economice sau geografice. Astfel, pot fi definite culturi locale, culturi etnice or culturi de substrat teologic diferit (ortodox, musulman, indus etc.) și culturi corporative.

Revenim la autorul St. Covalschi, care reflectă factorii, ce determină tipologia culturii: perioadele temporale statale, naționale, religioase, social-economice cu tipul și sub care ni se arată sfera specifică de producere în abordarea metodologică a „*aspectului evolutiv*”, adică istoric și „*aspectului concomitent*” în tipologia culturii. Sub aspectul metodologiei evolutive autorul susmenționat reliefează tipul *etnografic* (în epocile de piatră, cupru, bronz și fier) și tipul *formațional* (primitivă, sclavă, feudală, capitalistă și comunistă, ce caracterizează formațiunile social-economice cu specificul claselor și păturilor sociale) al culturii. [11, pp. 15-16]. St. Covalschi dezvoltă succesiv tematica tipurilor de culturi și se oprește la conceptul de cultură politică în baza studiului făcut de americanul Gabriel Almond și tipurile ei în diversitatea valorilor culturii politice : provincială, de suprapunere, participativă.

În acest context se încadrează actualitatea conceptului KAIROS pentru aprecierea rolului culturii politice a sistemului de guvernare actual în Republica Moldova (de altfel, și în alte țări) în eficacitatea administrării sociale, morale, economice. Vom menționa calchierea modelului cultural European în cultura politică și orientarea spre integrarea europeană orbește, fără axarea pe spiritual național și experiența anterioară. Aici ținem să menționăm exportul modelelor culturale occidentale, care pot duce la „omogenizarea culturilor naționale” sau „uniformizarea culturală”.

KAIROS este important în valorificarea principiilor moștenirii culturale, în simbolistica culturii, în dinamica culturii și dependența ei de factorii temporali, în etnocentrismul actual caracterizat de rasism, intoleranță rasială, xenofobie, stereotipuri și prejudecăți.

Delimitările conceptuale ale noțiunii de cultură reflectate de *dr. Mircea Cosma* din perioada antichității de Cicero, Voltaire (sec. XVIII), apoi ulterior de alți cercetători: E. B. Taylor, J. J. Rousseau, Zdenec Solzmann, Preiswert, Perrot, C. Levi-

Strauss, Spengler, Berdiaev, Toynbee, R. B. Cattell, Ralph Linton etc. sistematizează noțiunea de cultură în opinia acestor autori, însă concluzionând: „... că din conținutul conceptului de cultură nu trebuie să lipsească anumite semnificații, aceasta putând fi definită ca: un mod de viață și acțiune socială propriu unor grupuri de oameni, care se desfășoară într-un anumit timp și spațiu și care are ca finalitate acumularea, transmiterea și crearea de valori materiale și spirituale.” [M. Cosma. Delimit[ri..., p. 3]. Autorul susmenționat pune accentul pe potențialul valorilor și normelor culturale prin suportul autorilor contemporani în cercetarea procesului cultural universal: Max Weber, Lawrence Harrison, Tomas Sowell, Robert Rutenberg, George Mason, dând importanță majoră manifestărilor tuturor componentelor sociale în dependență de conținutul cultural „încorporat” sau „emanat”.

Nu înainte de a elucida tipurile de culturi vom recurge la definiția culturii ca un raport indisolubil între „mișcarea secretă a spiritului” și „infinitele erosului” făcută de G. Liiceanu, discipolul filosofului de la Păltiniș. Liiceanu explorează interogările cum ajung capodoperele („*exemplare*”) de creație intimă umană să fie distribuite pentru consum „*altcuiva*”, „pentru toți”? El apreciază tezaurul culturii ca efortul intelectuală a „*minții*” de a realiza ceva prin propria concepere, adică „a gândi pe cont propriu, ca abatere de la un drum deja bătătorit”, își găsesc exprimarea în „creație”, în care „ceilalți” își găsesc și realizează ceea ce ei trăiesc neexprimat personal și care „devine o uniune de măsură pentru toată lumea”. Liiceanu îmbracă noțiunea de *cultură* în stilul lui Cioran și a contemporaneității - consum-piață, numind cultura „vileagul spiritului”, acel tezaur, care fiind zămislit în singurătatea intimității ulterior vine să fie „preluat” și utilizat de umanitate: „Cultura este locul în care intimul explodează în public. Ceea ce s-a născut în cea mai desăvârșită reclusiune și a fost trăit ca glorie a cunoașterii între patru pereți este arătat acum întregii lumi. ... *devine într-un târziu modul nostru public de a înțelege lumea*” [12, pp. 85-86]. Discipolul lui Noica revine la tematica culturii din *Trei eseuri (Despre minciună, Despre ură, Despre seducție)* și abordează un nou concept despre cultură, numindu-l „industrie culturală”, adică un sistem bine încheiat și coordonat de mijloace pentru „a transporta” un înțeles exemplar în lume. Și Liiceanu ca și mentorul său Noica vine cu noutatea raportului în cultură dintre „intimul creației și vileagul cultural”.

Cultura la C. Noica interpretată de G. Liiceanu vine din dimensiunea *sinelui*, care se desprinde de *eu* și „coboară” în „bacanala neîntreruptă a culturii” (12, p.

105). Liiceanu continuă investigația termenului „cultură”, care de-a lungul veacurilor a fost accesat și definit de filosofi și cercetători, revenind la categoria agricolă a *culturii*, adică ceea ce se ia din germenul unei anumite semințe, apoi muncite în teren ajunge să dea rod. În această analogie se confirmă devenirea ființei, a cărei intelect și spirit „trebuie cultivate”, revenind pentru confirmare la filosofia lui Kant despre „iluminarea minții proprii” pentru a „coace inteligența proprie”, care după interpretarea lui Kant este: „... ceea ce a făcut natura din om este un lucru, iar ce-i rămâne omului de făcut cu natura sa e un cu totul altul, care e „lozinca luminării” [12, p. 107]. În acest context, ținem să menționăm „dialectica culturii” expusă de acest discipol noician în baza autorului francez Alian Finkielkraut (*L'identite malheureuse*, Paris: Stok, 2013) despre necesitatea unui „detur”, adică interdependența și influența între mentor (pedagog-îndrumător) și învățăcel (discipol) expus în „... paradoxul educației și a cultivării – se face tocmai printr-o temporară renunțare la libertatea proprie: ca să devii liber să gândești cu mintea ta, trebuie să te supui o vreme voinței celui care-ți cere această supunere temporară tocmai în vederea finalei tale eliberări” [12, p. 108]. Acest proces de „grădinărit” (însămânțare, îngrijire și irigare) a minții unui discipol este denumit „comerțul cu morții” după Zenon, în care se învață după tezaurul creației celor ce sunt trecuți demult în cealaltă lume („autorii vechi”). În rezultatul studiilor operelor de valoare se asimilează și contemplează „pietrele înțelegerii” lumii după G. Liiceanu, prin care creatorul dialoghează cu alte opinii și are o oportunitate majoră de a depăși misterul (după Blaga) existenței sale pentru a-și da o determinare propriei vieți (după Noica din „Carte de înțelepciune”) pentru a finaliza cu gândirea personală „pe cont propriu” din care reiese cultura: „Acesta este lanțul cultivării infinite a omenirii, iar această frecvență a minților, care și-au cultivat mintea este cultura” [12, p. 111], numită de Noica „înțelepciunea prin cultură” în aceeași „Carte de înțelepciune”, care finalizează cu sensul vieții și trăirea fiecăruia prin „deturul cultural” din creațiile înțelepților până a ajunge „în locurile neștiute ale sinelui”. Adică cercetătorii ajung la înțelepciunea gândului propriu după rătăcirea prin gândurile altora și care se întruchipează prin *destinul* propriu al modului de împlinire a sinelui, cu toate că viața e trecătoare Noica ridică această întrebare la cazul modal și răspuns bun la întrebarea „cum” prin ordinea sinelui de „culegere a mierii” pentru a ajunge la un „mers, și nu la o împleticire”. Deci, recurgem la deviza lui Noica: disciplină, muncă, trudă, suferință, îndoială,

invenție, bucurie, adică „devenire într-o devenire”, prin urmare ajungem la ființa proprie. Vom recapitula definiția de „cultură” după G. Liiceanu prin care se finalizează „călătoria” fiecărui om în sinele lui din gândurile altora și explozia sau nașterea „gândului propriu” este „*travaliul culturii*”, care se realizează după afirmația lui G. Liiceanu „prin comerțul” cu predecesorii noștri care ne-au lăsat moștenire tezaurul creației lor. În consecință, viața cu destin trăită în *a fi* nu mai are frică de finalitate (finitudine) ci are limita unei semințe muncite într-o brazdă, ce va încolți și înmuguri într-o cultură. La fel cum Noica ne ghidează spre gândirea proprie de atingere a sensului de viață, asemenea și G. Liiceanu pune imperativul gândirii „pe cont propriu”, care să aibă verticalitate proprie fără tutela propagandei și manipulării de fapte, foarte actuală în ultima perioadă a pandemiei și agresiilor asupra țării vecine Ucraina.

Revenim la modelul cultural noicasean și omul occidental, care în opinia lui G. Liiceanu a fost format în baza logicii lui Aristotel și a dialogurilor lui Platon europenii se inspiră în comportamentul lor mental, iar în vremea contemporană a Occidentului se manifestă „o gândire dereglată”, ce nu se bazează pe marile învățături anterioare. Manifestările nerezonabile ale Occidentului contemporan își au sorigența - după acest cercetător în „*dereglarea sufletului occidental*”: „Voi denumi dereglarea sufletului occidental *dereglarea în raport cu instinctul de conservare* și voi vorbi de tentația suicidală a Occidentului” [12, p. 186]. Aici se constată că în istoria civilizațiilor Occidentul a atins „cea mai înaltă formă a conștiinței de sine”, dar și aptă să se autodistrugă. Vom notifica 6 tipuri de subminare și dereglare în caracteristica Occidentului expuse de G. Liiceanu:

1. devalorizarea moralității și a naturii umane;
2. devaluarea tradițiilor;
3. propagarea egalitarismului în defavoarea individualului;
4. dereglarea relației între sexe;
5. diminuarea rolului celor cărturești;
6. dominarea tehnocrației înrobitoare.

În tandem cu tema abordată vom recurge la interpretarea tipurilor de culturi în „Trilogia culturii” de Lucian Blaga, capitolul „Cultura minoră și cultura majoră”, în care analizează „disocierea” și „impreciziile” culturilor „minore”, numite și „etnografice”, și „majore” – „monumentale”, aplicând „criteriul dimensional-exterior”, însă care este cel mai insuficient în opinia acestui filosof

din perioada interbelică românească. Vom reda într-o formă comparativă deosebirea dintre aceste culturi după L. Blaga:

Cultura minoră

- Are dimensiuni mai mici;
- Însă poate avea și proporții mai mari (de exemplu, operele populare);

Cultura majoră

- Nu este „apogeul” celei minore, ci se extinde dimensional;
- La fel pot fi de proporții mici în cadrul unei minorități.

„Astfel cultura minoră este o cultură creată prin prisma structurilor copilărești ale *omului*, și ca atare ea poate să dăinuie și să se perpetueze indefinit. La fel, cultura majoră nu este vârsta inevitabilă a maturității unui pretins organism cultural suprapus omului; ... Aspectul minor sau major al unei culturi este în consecință exclusiv o problemă de *psihologie* a creatorilor și a colectivității, iar nu o problemă de vârstă „reală” nici a creatorilor de o parte, dar nici a unui pretins subiect organic al culturii, parazită suprapus omului, de altă parte” [13, pp. 334-335]. În așa fel filosoful Blaga propune un criteriu de ordin calitativ și anume „structural”, evitând familiaritatea de abordare „morfologică” după criteriul de vârstă ca „subiect” și „organism autonom”, considerând aprecierea culturilor după etapele de „copilărie” - „maturitate” insuficientă prin abordarea ei în analogie cu vârstele omului. În această ordine de idei, se consideră că vârsta de creativitate poate fi de două categorii: biologică/reală și „adoptivă”/ de creație sub influența de „auspicii” zodiacale, adică în împrejurări favorabile sau sub protecția cuiva. Vom expune în continuare geografia metodologică și metafizică a orașului și satului cu deosebirea dintre ele după L. Blaga:

Cultura la „Sat”:

- este amplasată „în centrul lumii” și „pentru propria sa conștiință”;
- caracteristica vieții e „totalitară”, cu „orizont” limitat;
- caracterizată de „structura sufletească adoptivă a săteanului”;
- în ciuda sărăciei are „autenticitate” în comparație cu fermierul american „abătut de nostalgia orașului”, „cu gândul la bogăție” și „cu frică de mizerie”;

Cultura la „Oraș”:

- „copilăria n-are apogeu”;

- „copilul-omul nu participă personal la experiența vie a lumii ca totalitate”;
- persistă „cadrul fragmentar și limitele impuse”;
- se resimte o „trează tristețe” și „lucidă superficialitate” [13, p. 340-341].

Din prisma psihologică: în cultura minoră creatorul se „preface” în copil și omul e mai aproape de natură, iar în cultura majoră creatorul acceptă („adoptă”) o mentalitate matură chiar de copil (Mozart, Rembrandt, J. D’Arc se depărtează de „fire”). „Încă o dată așadar: cultura minoră nu este copilăria unei culturi, care va deveni neapărat majoră, în creștere ca un singur organism, parazită suprapus omului. Cultura minoră e creată doar sub constelația eficientă a „copilăriei”, în înțeles de *vârstă adoptivă* a unei întregi *colectivități*. Totuși, cultura minoră e creată de oameni maturi, sau, dacă voiți, de oameni de orice vârstă. Mutatis mutandis, aceleași afirmații se rostesc cu egală îndreptățire și cu privire la cultura majoră. ... Problema valorii tipurilor de cultură comportă însă o mulțime de puncte de vedere. Fiecare tip de cultură își are calitățile și deficiențele, avantajele și dezavantajele. ... o cultură minoră ... poate să dureze în statica ei multe mii de ani, ... o cultură majoră ... e mult mai expusă, prin dinamica ei, catastrofelor și pieirii. ... Preferăm să lăsăm această problemă deocamdată deschisă” [13, pp. 342, 346, 347]. Astfel, după citatul filosofului Blaga în cultura europeană persistă perioade de manifestare a vârstei „tinereții” sau „bărbăției” sau a „genului adoptiv”: rococoul se manifestă cu trăsături de „feminism”, iar barocul – de „masculinism”.

În continuare L. Blaga întreprinde metoda deducției de examinare a condițiilor de statornicire a culturilor (Semnificația metafizică a culturii) în conceperea distanței sau corelației „dintre imediat” și „mister” cu caracteristicile primului: pentru a fi depășit sau exprimat „prin modalitatea de pasaj, „signal”, adică o manifestare a ceva transcendental, definind următoarea noțiune de cultură: „Cultura în această perspectivă nu este un lux, pe care și-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificarea existenței umane ca atare, care este *existența în mister și pentru revelare*” [13, pp. 459-460]. Această definiție Blaga o consideră „scormonită” și „smulșă din huma” istoricității umane pe Terra și urmată de afirmația că ființa umană se și deosebește de „celelalte făpturi terestre” prin

„destinul său creator”, , comparând-o cu o praștie, care are concomitent și piatră, și săgeată. După filosoful menționat cultura este expresia existențială a omului, însă cu atenționarea că nu în orice fază sau orice tip de cultură are caracteristica de umanism, adică creația nu concepe o liniște definitivă, ci conține tulburări psihologice de „înalte tensiuni” cu finaluri tragice (în „Meșterul Manole” Mira zidită în piatră întru temeinicia bisericii, iar Manole se aruncă în final de pe zid zdrobit și sfărâmat de regrete), deasemenea nu este determinată doar de particularități talentate, ci ține de structura transcendentă omenească, adică „existența în mister și pentru revelație”, făcând paralela cu adordarea culturii din punctul de vedere a lui Frobenius și Spengler ca rezultatul dezvoltării biologice, fiind cu ea în dezacord și considerând-o „mutație ontologică”: „Nevoia de a depăși imediatul și de a crea, sau tendința de a revela un mister, ... e tocmai faptul *fundamental* al spiritului uman, ...” [13, pp. 463-464].

În această ordine de idei, L. Blaga expune semnificația metafizică a culturii, care în viziunea acestui autor pune *creatorul* în „prezență eutorică”: „Metafizica este afirmarea unui spirit a unei personalități, pe platoul unui suprem compromis între creație și răspundere ... fie prin plăsmuiri concrete, prin creații artistice, fie în genere prin creații de cultură” [13, pp. 467-468]. Această afirmație expune complicitatea sau impotența ființei umane de a contempla misterul, fiind condiționată de un sfârșit transcendent și pe care filosoful o numește „cenzură transcendentă”. Și aici se recurge la o altă metodică de „revelare a misterului” nu prin cunoaștere directă. Prin urmare, Blaga instituie o singură metodică sau remediu de a depăși imediatul, anume metodică „întruchipărilor *stilistice*”, dar în același timp stilul poate fi și o piedică în calea omului de izolare și abandonare a misterului pentru a depăși imediatul pentru salvarea destinului de creativitate a omului. Ținem să menționăm „semnificația stilului” după L. Blaga expusă sub formă de concluzii:

- este esența supremă a ființei umane de afirmare a existențialului său (Marele Anonim) de creație;
- exprimă sensul de *relativitate* a creației omului, însă contradictoriu dintre soarta ființei creatoare și a „Marelui Anonim”. Prin urmare, filosoful din perioada interbelică expune concepțiile idealiste despre cultură, dintre care și cea hegeliană, după care cultura este înotoarcerea ideii la sine însuși sau este împlinirea spiritului absolut, în

care etapele culturii istorice în această concepție coincid cu fazele de dezvoltare dialectică a Ideii. L. Blaga determină noțiunea de „NOOS”, însă diferită de cea hegeliană, considerând că „Noos-ul” este constituit din funcții abisale, descoperirea care îi aparține în întregime, adică descoperirea „categoriilor abisale” sau a matricei stilistice.

Vom „pune în scenă”, „Întruchipări ale gândirii” despre C. Noica de *Florea Lucaci*, o expresie favorită, utilizată de G. Liiceanu:

- ca pe „un eveniment social”;
- cărțile în mii de exemplare nu ajungeau cititorilor în număr de zeci de mii, care „fermecau cu expresivitatea limbii române” și „determinau în câmpul culturii adevărate crize legate de identitate”.

În baza acestor două argumente a fost numit de intelectualitate *semădău*, cu această caracteristică Noica îl înzestraseră pe Eminescu. După F. Lucaci, Eminescu reprezintă doar o „ipoteză” a acestui concept, care „dă seama de cuvinte, de rostul și înțelesul lor pentru ființa istorică a poporului român”, adică *similitudinea* perfectă (asemănarea) culturală românească este determinată de creativitatea exprimată în graiul matern. Intenționăm să expunem *semădăul* acestui autor în, conceptul de *model* de la D. Cantemir, pe care Noica îl afirmă ca „primul fenomen de criză din spiritualitatea românească, la L. Blaga, apreciat de F. Lucaci „un moment de sinteză culturală al secolului XX ... , care descoperă matricea culturală românească... și impersonalul sufletului românesc” [14, p. 7]. F. Lucaci îl concepe pe Noica în cealaltă ipostază de *semădău*, deoarece el „dă seama de cultura română”, de rostirea filosofică.

C. Noica, fiind preocupat de *categoriile filosofice*, afirmă rolul științei în plan cultural cu capacitatea de comprehensiune cognitivă a lumii. Vom face referință la analiza minuțioasă a cercetătorului F. Lucaci la retrospectiva omului cultural în opera lui Noica pentru „suferințele ontice” ale ființei (omului modern) numite „*maladiile spiritului*” și funcția filosofiei în plan mental terapeutic. Cultura secolului XX în opinia filosofului Noica a fost marcată de maladia culturală ce manifesta criza timpului în lipsa de categoria generalului. În opinia lui Lucaci F. absența acestei categorii afirmă ideea de căutare a Unului în divinitatea lui Dumnezeu în pofida hegemoniei tehnico-științifice a secolului. Semnificăm modelul lui Lucaci în aprecierea categoriilor filosofice de la Platon-Aristotel până la Noica numit „scara lui Noica”: „ ... un concept operațional în contextul unei serii

ordonate de elemente, respectiv categoriile cu funcție de predicat universal prin care se afirmă valoarea gândirii filosofice ... este o inedită unitate de măsură a capacității gândirii filosofice de a reconstrui cognitiv lumea” [14, p. 38].

Noțiunea de concept intenționăm să o inițiem în baza categoriei de *concept deschis* în interpretarea de către Lucaci F. a noțiunii „*mathesis universalis*”, pe care C. Noica nu o definește, însă sugerează un principiu dublu metodologic de apreciere în gândirea filosofică: noțiunea este declarată inițial necunoscută și rămâne nerezolvată, or, înțelegerea lor după lungi căutări și cercetări și care „dă de gândit”. Autorul menționat semnalează interogativ *conceptul deschis* și le include în categoria de *concepte hermeneutice* care: „ ... este concept logic, operațional în istoria filosofiei sau este doar o metaforă pusă în situația de a juca rolul de concept? ... permit o reconstrucție a discursului filosofic, plecând de la natura și funcțiile limbii – o conexiune posibilă a gândirii și a lumii. ... prin exercițiul gândirii este descifrat sensul ascuns în sensul aparent, adică intenționalitatea unei expresii sau a unui text” [14, pp. 97-99]. Cercetătorul susnumit reflectă în continuare *conceptul rostirii* în baza noțiunii de *temei*, ceea ce după C. Noica „pune în rost gândurile noastre ... și pe noi”. Adică ființa gânditoare, existența ei reflectată și argumentată sunt implicate de *temei*. În continuare Noica indică acest termen (*temei*) în conceptul de logică a *maladiilor spiritului*, numindu-l *holomer*, ceea ce reflectă relația *individual-general* (I-G) și care împreună cu D – determinatie constituie *silogismul* – triumphiul logic. Însă Noica impune patru timpi în logica gândirii, numită *synalitim*:

1. *Tema propusă*: o idee sau un lucru concret, când pot fi propuse unele determinatii sau tendința de a obține generalul (G).
2. *Cercetarea temei* (examinarea) în contextul gândirii filosofice.
3. *Necesitatea temei* argumentată prin factori și categorii concrete.
4. *Realitatea și practicitatea temei* în cultura și existența umană.

La paragraful actualitatea temei vom avea ca reper „precizarea” lui F. Lucaci despre raportul („simetria”) dintre două noțiuni: „opera noicasiană” și „filosoful Constantin Noica” care poate fi interpretată din perspectiva „noțiunii origine”, adică această categorie reprezintă complexul integral: „Constantin Noica și opera sa filosofică”: „Dacă este să fii în istorie, atunci trebuie să judeci asupra condiției de om pentru a deveni ceea ce rațional poți decide, dar dacă este să fii în adevăr, atunci trebuie să-ți gândești condiția de om pentru a deveni ceea ce concepi

rațional. Ești în curgerea istoriei și reacționezi cu nervi și patimi sau ești într-o schemă și lege sub conceptul de holomer? Prin urmare, trebuie să-ți gândești condiția de om și să-ți asumi decizia gândirii” [14, p. 26].

Perspectiva de dezvoltare politică, socială, economică și culturală în RM impune o analiză a dogmelor și curentelor de idei în sfera culturală pentru perioada de statornicire și tranziție spre integritate și modernitate. Luând în comparație debutul filosofic Noica cu o sută de ani în urmă în perioada interbelică caracterizată de politicile strategice orgolioase și polarizate pentru orientarea României către occidentalizare putem în acest context actualiza tematica abordată la problematica culturală autohtonă. Și în unison cu încadrarea lui Noica în avangarda intelectuală a diversităților de idei în aprecierea culturii și necesitatea de ieșire din cultura istorică (sătească) spre cea geometrică (occidentală).

Referințe bibliografice

1. TYLOR Edward. *Cultura primitivă*. Moscova: Editura Literaturii Politice, 1989, 573 p.
2. DURANT Will & Ariel. *Lecciónile istoriei*. București: Litera, 2020, 159 p.
3. ЛОТМАН Юр. М. *Избранные статьи*. Таллин: Александра, 1992, 479p.
4. WEBER Max. *Teorie și metodă în științele culturii*. București: Polirom, 2001, 180 p.
5. ALMOND Gabriel și VERBA Sidney. *Cultura civică*. București, 1996, 391 p.
6. RĂDULESCU-MOTRU Constantin. *Cultura română și politicianismul*. Craiova: Scrisul Românesc, 1995, 160 p.
7. VIANU Tudor. *Filosofia culturii*. București: Publicom, 1945, 302 p.
8. NEGULESCU P. P. *Geneza formelor culturii*. București: Bucovina, 1934.
9. MUREȘANU Ștefan Lucian. *Antropologia culturală*. București: Editura Viitor, 2011.
10. DRAGOMIR Alexandrina. *Introducere în filosofia culturii*. București: Universitatea Politehnică, 1997.
11. COVALSCHI Stanislav. *Culturologie. Teoria și istoria culturii universale*. Chișinău: Centrul Editorial Poligrafic UPC „I. Creangă”, 2021.
12. LIICEANU Gabriel. *Nebunia de a gândi cu mintea ta*. București: Humanitas, 2015, 237 p.

13. BLAGA Lucian. *Trilogia culturii*. București: Humanitas, 2018, 500 p.
14. LUCACI Florea. *Constantin Noica. Întruchipări ale gândirii*. Cluj-Napoca: Editura Școala Ardeleană, 2020.

ROLUL FILOSOFIEI ÎN FORMAREA COMPETENȚELOR – CHEIE (TRANSVERSALE) FORMATE ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL DIN REPUBLICA MOLDOVA

Iulia INGLIS, drd., USM
iuliainglis@gmail.com

THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE FORMATION OF KEY (TRANSVERSAL) COMPETENCIES FORMED IN THE EDUCATIONAL SYSTEM OF THE REPUBLIC OF MOLDOVA

The formation of the key (transversal) competences formed in the national educational system is a complex process, which requires the creation of effective didactic conditions and strategies on the part of the philosophy teacher, through which emphasis is placed on learning by action. Studying philosophy enables the formation of key (transversal) skills and focuses on the following values and attitudes: critical and divergent thinking; availability for dialogue and debate; curiosity and interest in learning; consistency and rigor in thought and action; awareness of personal identity, acceptance of diversity and positive valuing of differences; solidarity and taking responsibility for personal deeds.

Keywords: philosophy, skills, education, value, critical thinking.

În ultimii ani, cu regret disciplinele filosofice nu se mai regăsesc în lista disciplinelor studiate de elevii din Republica Moldova. Filosofia a fost practic exclusă din licee, în instituțiile de învățământ superior rămânând doar ca disciplină opțională. În același timp se observă promovarea gândirii critice. Trebuie să menționăm că a gândi filosofic înseamnă a gândi critic. Filosofia încurajează punerea întrebărilor despre realitate și determină cunoașterea sinelui: *Ce sunt? Ce este omul? Ce pot să știu? Ce pot să sper? Are viața vreun sens?*

Conform recomandărilor Parlamentului European și a Consiliului Uniunii Europene privind competențele-cheie din perspectiva învățării pe parcursul întregii vieți (2018/C 189/01) se evidențiază următoarele domenii de competențe-cheie: comunicarea în limba maternă, comunicarea în limbi străine, competențe în matematică și competențe elementare în științe și tehnologie, competențe în utilizare a noilor tehnologii informaționale și de comunicație, competențe pentru a învăța să înveți, competențe de relaționare

interpersonală și competențe civice, spirit de inițiativă și antreprenoriat, sensibilizare culturală și exprimare artistică. Conceptul de competență a devenit termen foarte important în domeniul curriculumului școlar și a fost determinat ca o prioritate pentru reformele curriculare din sistemul național de învățământ.

Astfel competențele-cheie cuprind trei aspecte ale vieții: *împlinirea personală și dezvoltarea de-a lungul vieții* care permit posibilitate elevilor să-și urmeze obiectivele individuale în viață, promovând învățarea pe tot parcursul vieții, *cetățenia activă și incluziunea socială* determină participarea în procesele sociale în calitate de cetățeni activi și angajarea la serviciu prin capacitatea de a obține un post de muncă decent pe piața muncii.

Conform Comisiei Europene, definiția competențelor-cheie este următoarea: „Competențele-cheie reprezintă un pachet transferabil și multifuncțional de cunoștințe, deprinderi (abilități) și atitudini de care au nevoie toți indivizii pentru împlinirea și dezvoltarea personală, pentru incluziune socială și inserție profesională. Acestea trebuie dezvoltate pînă la finalizarea educației obligatorii și trebuie să acționeze ca un fundament pentru învățarea în continuare, ca parte a învățării pe parcursul întregii vieți”. [3] Conform politicilor educaționale elaborate la nivel național se identifică: competențe cheie, competențe-cheie transversale, competențe transdisciplinare, competențe specifice. Structura unei competențe este determinată de deprinderi, cunoștințe, aptitudini și atitudini formate. Vom prezenta competențele-cheie (transversale) formate în sistemul educațional din Republica Moldova:

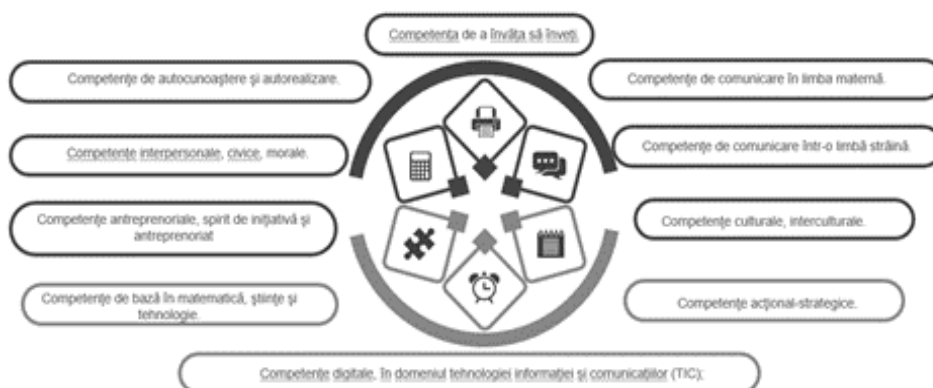


Fig. 1 Competențele-cheie (transversale) formate în sistemul educațional din Rep. Moldova

Competențele specifice pe care trebuie să le formeze procesul de predare-învățare a disciplinelor filosofice se bazează pe următoarele valori și atitudini:

gândire critică și divergentă, disponibilitate pentru dialog și dezbateri, curiozitate și interes pentru studiul filosofiei, coerență și rigurozitate în gândire și acțiune, conștientizarea identității personale, acceptarea diversității și valorizarea pozitivă a diferențelor, solidaritate și asumarea responsabilității faptelor personale. Curriculumul pentru disciplinele filosofice răspunde cerințelor referitoare la idealul educațional și la finalitățile învățământului, precum și permite profesorului de filosofie să-și orienteze propria activitate pentru formarea la elevi a competențelor specific disciplinelor filosofice, să-și construiască demersul didactic astfel încât disciplinele filosofice să contribuie la structurarea personalității și cunoașterea de sine a elevilor, să manifeste creativitatea didactică și să adapteze demersurile didactice la particularitățile elevilor cu care acesta lucrează. Pentru accentuarea caracterului practic-aplicativ și interdisciplinar al domeniului de studiu se va face apel, în funcție de temă, la experiența de viață a elevilor și cunoștințele acestora din diferite domenii ale vieții sociale pentru a răspunde la întrebările fundamentale ale filosofiei. [2]

Finalitățile sunt realizate prin intermediul următoarelor dimensiuni: dimensiunea explicativ-informativă (însușirea cunoștințelor și conceptelor fundamentale ale marilor domenii ale filosofiei), dimensiunea normativă, (însușirea principiilor și normelor etice), dimensiunea interogativ-reflexivă (dezvoltarea competențelor specifice gândirii critice, creatoare, flexibile, interogative și deschise), dimensiunea practică (depășirea simțului comun în perceperea realității în genere, în particular în perceperea realității sociale, asimilarea unui aparat conceptual care să permită o întemeiere rațională a deciziilor și comportamentelor)

În acest sens se pot folosi diversitatea metodelor de predare-învățarea-evaluare: discuții, analiza comparativă, argumentarea pro și contra unei idei, transferul conceptual și ideatic, studiul individual al unor lucrări filosofice, analiza unui text filosofic, problematizarea, reflecția personală asupra unor teme, studiu de caz, observația, joc de rol, descriere, dezbateri, vizionarea filmelor tematice, redactarea lucrărilor științifice, elaborarea unor eseuri filosofice, redactarea unor referate științifice, proiecte individuale/în grup, vizite la teatru și muzee, participarea la concursuri naționale/internaționale etc [5-13]

Vom prezenta câteva exemple de bune practici:

Amnesty International

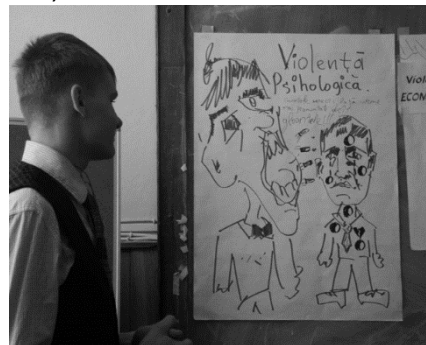
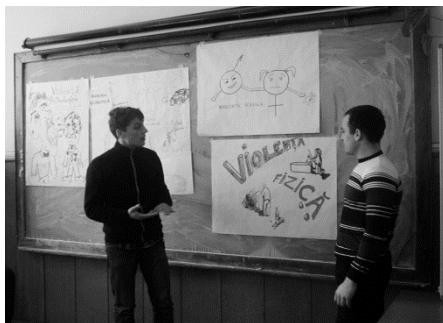
Maratonul Scrisorilor



CIE MOLDEXPO-AGEPI



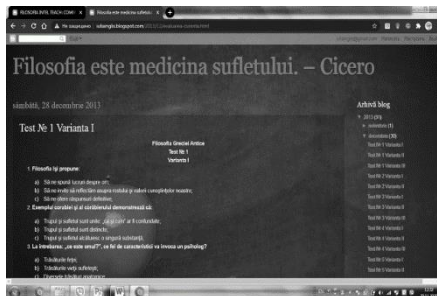
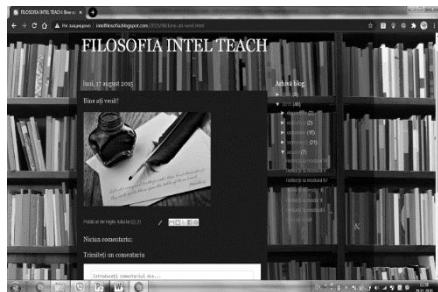
Proiectul Național „Educație pentru sănătate”,



Teatrul Epic Ion Creangă



Ziua Mondială a Filosofiei



Principiile specifice predării-învățării filosofiei sunt: participarea activă și conștientă a însușirii temeinice a cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor, accesibilității și individualizării învățământului, legăturii teoriei cu practica, caracterul intuitiv, sistematic și continuu al studiului individual etc.

În același timp vom menționa faptul că calitatea actului didactic reflectă personalitatea dascălilor care au ghidat formarea continuă și au contribuit inclusiv la cariera profesională.

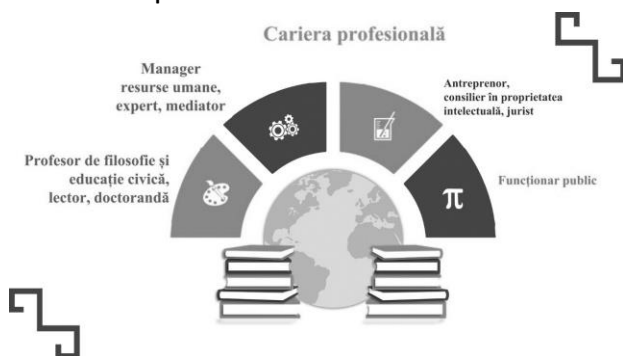


Fig. 2 Formarea profesională /Inglis Iulia

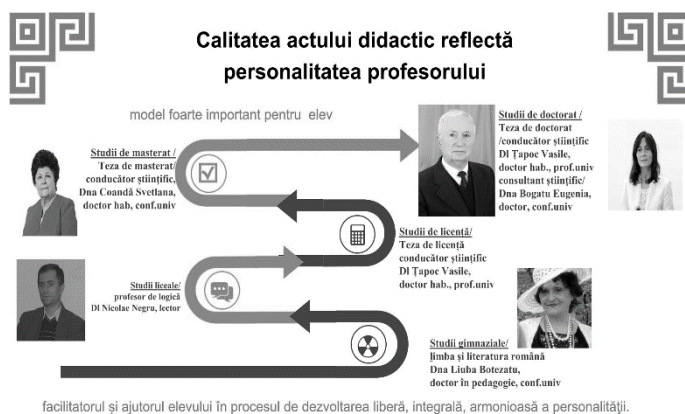


Fig. 3 Cariera profesională /Inglis Iulia

Concluzii: *Sunt formate competențele cheie-transversale prin studierea disciplinelor filosofice?* Sigur, studierea disciplinelor filosofice în școală va permite formarea conștiinței de sine ce implică responsabilitate ca trăsătura definitorie a personalității. Elementele de noutate în procesul de predare-învățare-evaluare ale disciplinelor filosofice sunt determinate de următoarele aspecte:

- ✓ interdependența dintre unitățile de conținut și competențele specifice permit profesorului de filosofie să realizeze conexiunea explicită între ceea ce se învață și scopul pentru care se învață;
- ✓ promovarea unor valori și atitudini care să completeze dimensiunea cognitivă a învățării cu cea afectiv - atitudinală și morală, din perspectiva finalităților educației, ceea ce este specific disciplinelor filosofice;
- ✓ includerea unor sugestii metodologice care să orienteze spre modalități didactice concrete de utilizare a curriculumului în proiectarea și realizarea activităților de predare-învățare-evaluare.

Filosofia este o formă a culturii spirituale, prin intermediul căreia este desăvârșit idealul educațional: „dezvoltarea liberă, integrală, armonioasă a personalității“, deci ar fi foarte important includerea disciplinelor filosofice predate în școală.

Referințe bibliografice:

1. IOAN, N. ROȘCA, I. STĂNESCU, S. C. MISBACH, GH. BOBÂNĂ, E. SAHARNEANU, N. CULIC, V. JUC, *Manual pentru clasa a XII-a*, Ed. Prut Internațional, 2001 ISBN 9975-69-222-2
2. ȚAPOC, V. *Inițiere în istoria filosofiei universale*, Ed. USM, Ch., 2002 ISBN 9975-70-208-2
3. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)&from=EN](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01)&from=EN)
4. https://ibn.idsi.md/ro/author_articles/55691
5. <https://prezi.com/vpvz2tu9rcyt/ppp>
6. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2016>
7. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/09/comentariu-confucius.html>

8. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/comentariul-operei-filosofice.html>
9. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/08/bine-ati-venit.html>
10. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/ghid-de-notare-proiectului-filosofia.html>
11. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/structura-unui-eseu-filosofic.html>
12. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/referat-stiintific.html>
13. <http://iuliainglis.blogspot.com/2013/>

REGÂNDIREA CONCEPTULUI DE VULNERABILITATE: UNELE CONTRIBUȚII BIOETICE

Ludmila RUBANOVICI, dr. în filos., conf. univ. USMF „Nicolae Testemițanu”
ludmila.rubanovici@usmf.md

RETHINKING THE CONCEPT OF VULNERABILITY: SOME BIOETHICAL CONTRIBUTIONS

The issue is concerning to the inerrancy of conflicts in the changes that occur in contemporary society. However, social conflicts and changes influence each other and depending on the availability and openness of social institutions, the transformations towards which society tries to capitalize on them are carried out. Thus, knowing the state of society through the metamorphoses that take place in the evolution of conflicts is more than welcome. In this context, theoretical landmarks are identified and conceptualized, starting with the review through the reference concepts. We discuss not only the evolution of concepts: social conflict or society, but also that of the knowledge-based society. All the more so since the latter as a component of the Information Age also contributes to the crossing of borders and produces imbalance in the relationship between the internal and external factors.

Key-words: social philosophy, society, conflict, metamorphosis, changes

Subiectul de vulnerabilitate umană este o temă de discuție și de cercetare în diferite domenii de activitate: filosofie, sociologie, antropologie, educație, sănătate, ecologie, informatică etc. În sensul propriu, vulnerabilitatea funcționează ca un semn de avertizare că unii oameni au nevoie de o atenție specială, aceștia fiind lipsiți de ajutor, de sprijin, de apărare. În mod firesc, persoanele nevulnerabile pot decide singure, își pot identifica interesele, prioritățile, pericolele și se pot proteja, sunt competenți, responsabili, complianți, pot deduce o judecată particulară din alta generală, un fapt din altul etc. Careva provocări pentru bioetică includ: explicarea de ce vulnerabilitatea generează datorii morale și clarificarea naturii acestora; elucidarea conexiunilor sale cu conceptele etice; abordarea pericolului de a folosi discursuri de vulnerabilitate și protecție pentru a justifica paternalismul, sau respectul autonomiei persoanei și constrângerea nejustificată a indivizilor

și a grupurilor identificate ca fiind vulnerabile. Însăși stabilirea criteriilor de vulnerabilitate în bioetcă reprezintă unele subiecte controversate.

Manifestarea afectivă specific umană față de vulnerabilitate crește odată cu acțiunea diversilor factori în procesul de dezvoltare și de integrare internațională. Ne simțim vulnerabili și neputincioși în timp ce războaiele, dezastrele și schimbările climatice fac existența și sănătatea omului din ce în ce mai precară. Toate aceste pericole au un impact semnificativ asupra traiectoriei de dezvoltare locală, regională și globală, afectând în mod disproporționat grupele de populație sărace și cu venituri mici. Autorii Catriona MACKENZIE – profesor de filosofie și director al Centrului de Cercetare pentru Agenție, Valori și Etică la Universitatea Macquarie, Sydney, Wendy ROGERS - profesor de etică clinică la Departamentul de Filosofie și Școala Australiană de Medicină Avansată de la Universitatea Macquarie și Susan DODDS - decan al Facultății de Arte și profesor de filosofie la Universitatea din Tasmania afirmă în lucrarea *VULNERABILITY. NEW ESSAYS IN ETHICS AND FEMINIST PHILOSOPHY* că „Viața umană este condiționată de vulnerabilitate. În virtutea întrupării noastre, ființele umane au nevoi corporale și materiale; sunt expuși la boli fizice, răni, dizabilități și deces; și depind de grija celorlalți pentru perioade îndelungate în timpul vieții noastre. Ca ființe sociale și afective, suntem vulnerabili din punct de vedere emoțional și psihologic față de ceilalți în nenumărate moduri: la pierdere și durere; neglijarea, abuzul și lipsa de îngrijire; la respingere, ostracism și umilire. Ca ființe sociopolitice, suntem vulnerabili la exploatare, manipulare, oprimare, violență politică și abuzuri ale drepturilor. Și suntem vulnerabili la mediul natural și la impactul asupra mediului al acțiunilor și tehnologiilor proprii, individuale și colective” [1, p. 14].

Actualmente omenirea necesită întărirea rezilienței la șocurile și stresul situației tensionate în plan politic, economic, inclusiv pandemia de COVID-19 aflată în curs de desfășurare, răspândirea altor maladiilor pestilențiale. Concomitent studiile clinice medicamentoase, non-medicamentoase sau cu scop terapeutic, precum și aplicarea biotehnologiilor în diverse domenii (agricultură, industria alimentară, farmaceutică, producție industrială, mediu (depoluare), medicină, medicina-veterinară crește exponențial exploatarea populațiilor vulnerabile care nu au acces la asistență medicală și contribuie la predispunerea acestora la discriminare. În multe cazuri, referirea la

vulnerabilitate este predispusă să evidențieze fragilitatea umană, întruchiparea pe care o experimentează ființele ca organisme biologice, dependența intrinsecă de ceilalți și de corpurile fizice care marchează într-un fel sau altul existența umană. Alteori, vulnerabilitatea este considerată o problemă morală specifică atunci când se referă la îndatorirea față de cei mai neajutorați. Aceste abordări identifică modul în care o concretizare bine dezvoltată a vulnerabilității ar putea contribui la bioetică și la o etică a vulnerabilității în general.

Studiul sistematic al dimensiunilor morale, inclusiv viziunea, deciziile, conduita, morala, direcțiile științelor vieții și sănătății, se realizează de către bioetică prin prisma teoriilor etice, cadrului metodologic pentru identificarea și rezolvarea problemelor morale format din principii, reguli, norme, dar și drepturi, virtuți, prin studiul cazuistic și interdisciplinar. Conceptul de vulnerabilitate, discutat și abordat de către bioetică, atenționează de a orienta și a concentra activitatea fiecărei persoane pentru grija și datoria de a menține sănătatea corpului și a sufletului ca un tot întreg.

În civilizația contemporană vulnerabilitatea este antitetă cu accentul pus de către individualism și raționalitate. Cu toate acestea, doar recunoscând profunzimea și amploarea vulnerabilității fiecărei ființe se poate afirma umanitatea. Exemplele de diferite sensuri ale termenului de *vulnerabilitate* arată că acesta este adesea aplicat într-un sens mai larg decât interpretările tradiționale medicale și militare. Deși noțiunea de vulnerabilitate este adesea folosită în diferite discursuri, ea are nevoie de clarificări suplimentare în bioetică.

În studiul vulnerabilității se cunosc două perspective ce pot fi folosite pentru a edifica conținutul noțiunii: (i) perspectiva *filosofică* care privește vulnerabilitatea ca o caracteristică a speciei umane și (ii) cea *politică* care o consideră produsul unor condiții specifice. Ambele perspective iau în considerare cele trei componente funcționale ale vulnerabilității:

1. *Vulnerabilitatea este caracteristică indivizilor, grupurilor, comunităților și țărilor.* Cu toate acestea, indivizii, grupurile sau categoriile de indivizi sunt diferite. Identificarea populațiilor vulnerabile nu implică faptul că fiecare individ din această populație este în mod necesar vulnerabil, sau are aceeași vulnerabilitate tot

timpul. Distincția dintre categorie și individ este importantă deoarece se bazează pe două caracteristici ale noțiunii de vulnerabilitate în sine: este un concept 1) gradual și 2) relațional. Exemplul persoanelor fără adăpost indică faptul că vulnerabilitatea depinde de circumstanțe; nu este o stare statică și permanentă. Vulnerabilitatea este asociată și cu amenințările și riscurile cu care se confruntă, iar în acest fel noțiunea este relațională. Prin urmare, este necesar să se identifice ce anume creează sau produce vulnerabilitate pentru indivizi, grupuri, societăți. Chiar dacă vulnerabilitatea se manifestă în primul rând la persoanele individuale, nu este o trăsătură exclusiv individuală.

2. Se pot distinge *diferite tipuri de vulnerabilitate: fizice, psihologice, sociale, economice și de mediu*. Concentrarea pe o perspectivă medicală sau militară este adesea insuficientă pentru a înțelege vulnerabilitățile. Bătrânii pot fi adesea expuși unui risc mai mare de a suferi daune rezultate din deteriorarea circumstanțelor socio-economice decât din deteriorarea sănătății, chiar dacă sunt mai vulnerabili din punct de vedere medical decât persoanele mai tinere. Amenințările care pot răni oamenii sunt, prin urmare, eterogene și vor necesita metode diferite de analiză și examinare, precum și strategii și politici diferite pentru a reduce sau atenua posibilele daune. După cum arată exemplele, vulnerabilitatea nu implică doar expunerea la posibile daune, ci se referă și la lipsa mecanismelor de adaptare și de siguranță pentru a preveni sau a minimiza daunele.
3. *Condițiile interne și externe* explică de ce oamenii sunt vulnerabili. Exemple de cauze interne: financiare, resurse umane, achiziții publice, regulamente și norme interne, prevederi care excedă cadrul legal sau intră în contradicție cu acesta, baze de date neactualizate. Condițiile externe fac categoriile de persoane mai vulnerabile decât altele, unele dintre se referă la: politice, economice, socio-culturale, tehnologice, juridice, de mediu. Neil ADGER, cercetător în domeniul schimbărilor climatice din Regatul Unit, definește vulnerabilitatea drept „starea de susceptibilitate la

vătămări din cauza expunerii la stres asociate cu schimbările de mediu și sociale și din absența capacității de adaptare” [2].

Actualmente în domeniul eticii biomedicale mai frecvent se folosește definiția funcțională a vulnerabilității. Ghidurile de etică în cercetare biomedicală identifică nevoia de protecție a participanților vulnerabili; principiile bioeticii clinice se referă la vulnerabilitatea asociată cu pierderea sănătății, cu bolnavi, cu stări patologice. În sănătatea publică vulnerabilitatea este din ce în ce mai preocupată de inechitățile în materie de sănătate cu care se confruntă populațiile în caz de prevenire a bolilor, prelungirea vieții și îmbunătățirea calității vieții prin eforturi organizate și informare corectă a societății, organizațiilor, comunităților și oamenilor. Reieșind din cele expuse mai sus, putem deduce că există două concepții despre vulnerabilitate: a) prima este vulnerabilitatea inerentă și inevitabilă care face parte din condiția umană, ceea ce am putea numi *vulnerabilitate universală*, fiind aplicabilă universal, ființele umane sunt prin natura lor vulnerabile în fața amenințărilor pentru sănătate, a capacităților scăzute și a circumstanțelor în schimbare de-a lungul timpului. A doua este *vulnerabilitatea de conjunctură*, asociată cu factori contextuali, ceea ce înseamnă o precaritate crescută sau un risc mai mare de vătămare pentru anumite persoane. Există o recunoaștere pe scară largă a faptului că îndatoririle suplimentare de protecție sunt datorate celor deosebit de vulnerabili. Acest lucru a condus la un impas teoretic, deoarece aceste două clase de vulnerabilitate nu sunt bine distinse nici în literatura bioetică, nici în literatura filosofică. La rândul său, lipsa unei astfel de clarități face dificilă identificarea persoanelor vulnerabile și răspunsul la nevoile lor în moduri apărăbile din punct de vedere moral. Pentru a depăși acest impas, este nevoie de o etică a vulnerabilității care să răspundă la întrebările timpului trăit și de a încerca să explice exact ce anume trebuie de identificat atunci când determinăm o persoană sau un grup vulnerabil. În anumite circumstanțe, bioetica a fost puternic influențată de etica cercetării clinice. Acest lucru a condus la concentrarea asupra anumitor concepte cheie, în special respectul pentru autonomie și consimțământul informat, și modul în care acestea pot fi protejate în limitele consultării sau procesului de revizuire a eticii cercetării. Aceasta este o sarcină importantă, deoarece nu există nicio îndoială că, în absența unor astfel de protecții, persoanele vulnerabile sunt vătămate în diferite moduri.

Doris SCHROEDER, profesor de filosofie morală și director la Centrul de etică profesională din Preston, Marea Britanie și Eugenijus GEFENAS, profesor și director al Centrului de Etică, Drept și Istorie a Sănătății de la Facultatea de Medicină a Universității din Vilnius au propus următoarea definiție: „A fi vulnerabil înseamnă a te confrunta cu o probabilitate semnificativă de a suferi un prejudiciu identificabil în timp ce lipsește substanțial capacitatea și/sau mijloacele de a te proteja” [3]. Definiția se aplică în primul rând ființelor umane care sunt slabe și nu se pot proteja. Ceea ce nu este inclus în mod explicit în această definiție este componenta sensibilității. Acest lucru este remarcabil, deoarece autorii în publicația lor discută despre fragilitatea condiției umane (pentru că aceasta este ceea ce ne expune la posibilitatea de a suferi). De asemenea, este greu de imaginat cum am suferi un rău dacă sensibilitatea ar lipsi.

Utilizarea și explicarea termenului de vulnerabilitate descriptiv sau tehnic. În această conjunctură termenul nu este un atribut neutru al unei anumite persoane sau al unui grup de persoane și s-ar putea face folosind cuvinte precum „expus” sau „supus” pentru a indica faptul că o persoană este amenințată sau poate fi rănită. În contextul bioeticii nu este suficient această înțelegere deoarece acest concept are o conotație morală. În discursul bioeticii, al eticii aplicate, vulnerabilitatea necesită implicații normative. Acest lucru este exprimat în ediția a *Oxford English Dictionary*, care în iunie 2012 a inclus un proiect de completare în legătură cu vulnerabilitatea. Se adaugă un nou sens la descrierile anterioare ale intrării cuvântului *vulnerabil*: „Desemnarea unei persoane care are nevoie de îngrijire specială, sprijin sau protecție (în special furnizată ca serviciu social) din cauza vârstei, dizabilității, riscului de abuz sau neglijență; etc.” [4]. Prin urmare, vulnerabilitatea evocă un răspuns; încurajează alte persoane să ofere asistență; nu putem lăsa persoanele vulnerabile în voia sorții. Dacă se poate de prevenit în mod rezonabil și fiabil ca aceste grupuri să nu fie rănite, este de datoria celor invulnerabili să ia măsuri de protecție, ajutor, suport etc. Abilitatea omului de a acționa pentru beneficiul cuiva, fără a dăuna, de a trata pe oricine echitabil, respectându-se demnitatea, autonomia, inclusiv vulnerabilitatea persoanei reprezintă ipoteza generală în bioetică (atât în sensul larg cât și în sensul îngust al disciplinei).

Teoria filosofică și/sau științifică asupra moralei manifestă interes față de ansamblul sistemelor conceptuale prin care se explică structura, temeiul și

rigorile celor trăite, astfel reflectând și argumentând vulnerabilitatea precum o parte a vieții umane. În multe cazuri, referirea la vulnerabilitate este menită să evidențieze fragilitatea umană, întruchiparea pe care o experimentăm zilnic ca organisme biologice, psihologice și sociale prin dependența intrinsecă de ceilalți și de corpurile noastre care marchează existența umană. În plus, una dintre cele mai relevante contribuții este analiza profundă pe care HENK TEN HAVE (Henk A. M. J. ten Have), profesor emerit la Centrul de etică în asistență medicală de la Universitatea Duquesne din Pittsburgh, S.U.A., oferă pentru a înțelege modul în care acest concept a fost înțeles în bioetică, prin diferite concepții și abordări filosofice ale vulnerabilității [5].

Autoare contemporană, Brené BROWN, doctor în asistență socială, profesor cercetător la Graduate College of Social Work de la Universitatea din Houston, care a studiat conceptul în diferitele sale accepțiuni, definește vulnerabilitatea și susține acceptarea sa în ambele ipostaze – atât a celor pozitive, cât și a celor negative: „Cine crede că vulnerabilitatea este o slăbiciune, de fapt, crede că a avea emoții este o slăbiciune. A pune stavilă vieții noastre emoționale, de teamă că vom plăti un preț prea scump, înseamnă să ne îndepărtăm de singurul lucru care dă valoare și sens vieții. Oamenii resping vulnerabilitatea, fiindcă o asociază cu stări negative precum frica, rușinea, suferința, tristețea și dezamăgirea — emoții despre care nu vrem să discutăm, nici măcar atunci când ne afectează profund modul în care trăim, iubim, muncim sau conducem o firmă. Ceea ce puțini dintre noi reușesc să înțeleagă, un lucru pe care eu însămi l-am înțeles după zece ani de cercetare, este că vulnerabilitatea e, totodată, sălașul emoțiilor și al experiențelor la care râvnim. Vulnerabilitatea este locul unde se nasc iubirea, sentimentul de apartenență, bucuria, curajul, empatia și creativitatea. Este sursa speranței, a empatiei, responsabilității și autenticității. Dacă vrem să ne înțelegem rostul existenței mai bine, să trăim mai profund, la nivel spiritual, singura cale prin care putem face lucrul acesta e să ne asumăm propria vulnerabilitate. Știu că aceste lucruri sunt greu de crezut, mai ales dacă ți-ai petrecut o întreagă viață, gândindu-te că vulnerabilitatea și slăbiciunea înseamnă același lucru, dar e adevărat. Pentru mine, vulnerabilitatea înseamnă incertitudine, risc și expunere emoțională” [6, p. 45].

În ultimii ani bioeticieni europeni precum Jacob Dahl RENDTORFF și Peter KEMP [7] au fost interesați de explorarea acestui concept și au formula

principiul vulnerabilității. Conform acestuia este moral să avem o grijă specială față de cei vulnerabili (ființe umane, animale), adică de cei a căror autonomie, demnitate sau integritate este posibil să fie amenințate prin distrugere sau limitare. Principiul se extinde asupra oricărui sistem viu (plante, animale, ecosisteme) în sensul protejării integrității fizice și psihice și a capacității lor de perpetuare. Acest principiu devine, în contextul prezentului cod, acela de protecție a viului format din sisteme vulnerabile și compensează cazurile cu autonomie limitată.

Altă contribuție în bioetică a fost realizată de Florența LUNA (2006, 2008, 2009, 2013) [8], care examinează explicație pozitivă a vulnerabilității, dezvoltă un mod dinamic de înțelegere a structurii conceptului de vulnerabilitate bazat pe ideea de „straturi de vulnerabilitate”; studiază mai multe cazuri care implică femei, deoarece acestea sunt uneori etichetate drept populație vulnerabilă și altele nu. La fel autoarea se referă la vulnerabilitate ca un concept cheie pentru etica cercetării și etica sănătății publice, dar și la unele strategii ce conturează forța normativă a „straturilor dăunătoare de vulnerabilitate”. Oferă îndrumări concrete la sfera și activitatea practică.

Savantul autohton Teodor N. Țârdea (26.08.1937-22.02.2023) a interpretat în studiile sale filosofice referitoare la vulnerabilitate prin lumina valorilor și normelor moralității tradiționale, prin capacitatea lui Homo-Sapiens de a stabili structura și mersul vieții în direcția dezvoltării durabile, inclusiv responsabilitatea față de sistemul natural (al plantelor și animalelor): „Principiul metodologic al vulnerabilității ne vorbește despre faptul că cea din urmă trebuie interpretată în două sensuri. În primul rând, vulnerabilitatea se manifestă drept caracteristică a oricărei ființe vii, a fiecărei vieți aparte, care posedă astfel de trăsături, cum ar fi fragilitatea și moartea. În al doilea rând, corect se vorbește despre vulnerabilitatea grupelor de oameni aparte, cum ar fi, de exemplu, copiii, săracii, bolnavii, bătrânii, invalizii etc.” [9, p. 55]. În acest consens vulnerabilitatea continuă să fie promovată și de către membrii Catedrei de filosofie și bioetică în sensul larg al bioeticii [10, 11, 12, 13].

O altă perspectivă consideră vulnerabilitatea produsul unor condiții specifice de acomodare, de relaționare cu alți indivizi, exprimat printr-o putere, determinare sau desfășurare a activității cauzale reciproce – este vorba de perspectiva politico-socială a vulnerabilității. A fi vulnerabil este

rezultatul unei game de condiții sociale, politice, economice, culturale și, prin urmare, dincolo de puterea și controlul indivizilor. Interconexiunea globală a dus la o lume care este mai vulnerabilă la diverse amenințări cu caracter imprevizibil. Interdependența de existența contemporană globală proiectează și întărește ideea că trăim într-un mediu care este din ce în ce mai îndepărtat de controlul nostru.

Vulnerabilitatea și autonomia sunt gândite în termeni de opoziție – vulnerabilitatea ca o lipsă de autonomie, independența și libertatea ca modalitate de a evita vulnerabilitatea. Această dilemă este o provocare evidentă pentru domeniul bioeticii fiindcă domeniul bioeticii a devenit unul imperios în soluționarea problemelor morale, sau de stabilire a metodelor prin care să se poată evalua alegerile morale ale personalului din domeniul medical, dar și a deciziilor ce vizează acțiunile oricui asupra vieții. Bioetica caută să nu asocieze vulnerabilitatea doar cu o autonomie diminuată sau cu o luare a deciziilor individuale afectate, ci să execute un mixaj al autonomiei cu demnitatea, integritatea, solidaritatea, responsabilitatea etc. Conceptul de autonomie este definit în *Stanford Encyclopedia of Philosophy* drept capacitate a individului de a-și trăi viața în acord cu propria rațiune și propriile motivații, în baza propriilor decizii libere, nemanipulate sau distorsionate de forțe exterioare. Persoana autonomă este, în viziunea kantiană, modelul persoanei morale. Autonomia etică constă în autoimpunerea legii morale, care trebuie să poată avea valoare universală. Imperativul categoric kantian propune autonomia ca valoare etică fundamentală, fiind înțeleasă ca virtutea de a acționa în consecvență cu legea universală. John Stuart MILL considera că autonomia este corelată cu exercițiul alegerii și implicării rațiunii în procesul de alegere; el corelează autonomia cu individualitatea și originalitatea. Autonomia milliană poate fi corelată cu autopercepția stării de bine [14].

Multitudinea de viziuni și abordări denotă faptul că vulnerabilitatea este inerentă și împărtășită de toate ființele vii. În acest sens, vulnerabilitatea nu este „lipsă”, dar este *condiția primară a existenței*, iar aceste caracteristici, evenimente cheie și situațiile care alcătuiesc elementele esențiale ale existenței omului, precum nașterea, creșterea, afectivitatea, aspirația, contradicția și mortalitatea sunt subiecte de studiu al bioeticii. Concepția vulnerabilității are la bază două sensuri diferite ale termenului de referință în

bioetică: i) sensul larg al vulnerabilității – oricine sau orice este oarecum vulnerabil și ii) sensul îngust – se concentrează asupra celor care au un grad ridicat de vulnerabilitate. Vulnerabilitatea în sens larg joacă un rol important în asumarea îndatoririlor față de sine, deoarece capacitățile raționale umane sunt vulnerabile la vătămări temporare sau permanente prin astfel de iresponsabilitate. Vulnerabilitatea în sens restrâns joacă, de asemenea, un rol important în stabilirea cerințelor pentru îndeplinirea sarcinilor. Acest lucru duce la îndeplinirea datoriei pe care o avem față de persoane de a nu le folosi ca simple mijloace, ceea ce poate fi mai oneroasă atunci când avem de-a face cu cei extrem de vulnerabili.

Referințe bibliografice:

1. MACKENZIE, C., ROGERS, W., DODDS, S. *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. USA: OUP, 2014, 336 p. ISBN 978-0-19-931664-9.
2. https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/55539781/2_VulnerabilityAdger-libre.pdf?1516004521=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DVulnerabilityAdger.pdf&Expires=1673441299&Signature=FeGiYfZHNCzqaVQILPqp~GMIx4iJKRKq7FvolsLzgS59oDg83ZCgDncJ~QVka4DCzUc5KoyAWkP~kyR~K44Owtgwp56QqxWQV79hFccw7rsO45hSQM2bkkesSjPdznDR0NJTpfc2w9Ch-RcJbKgvKYjroAo0PgzK~SDp7xtYnI92ZOVaamXk2xPOW43M4H7s1e~uQBGH1axyHR8IYb9OD4n6SBXKh3v-InxJZS5XhHisvfxlcDnWSDb2V6D2arA4WKpTC8BJjRI-4YPIOLSpBHM2WCSyqQG2G5eun~tvZZAJrsWAuz1OglOyPOmUbD2fOKJzNfQe-RXogWvkVtow__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA, accesat 28,12.2022.
3. SCHROEDER, D. GEFENAS, E. *Vulnerability: too vague and too broad?* Camb Q Healthc Ethics. 2009 Apr;18(2):113-21. doi: 10.1017/S0963180109090203. PMID: 19250564.
4. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/vulnerability>, accesat 28.12.2022.
5. TEN HAVE, H. *Vulnerability. Challenging bioethics*. Routledge, London and New York, 264 pages, 2016. ISBN 978-1-138-65266-8 (hbk). ISBN 978-1-138-65267-5 (pbk). ISBN 978-1-315-62406-8 (ebk).

6. BROWN, B. *Curajul de a fi vulnerabil schimbă felul în care trăiești, iubești, educi și conduci*. București: Ed. Curtea Veche, 2013. ISBN: 978-606-588-864-7.
7. REINDTORFF, I. D., KEMP, P. (Editors) *Basic ethical principles in european bioethics and biolaw*. [https://www.bioethicsupdate.com/previous/BIOUP%20Vol%201%20\(2015\)/BIOUP2015_v1_n2_113-129.pdf](https://www.bioethicsupdate.com/previous/BIOUP%20Vol%201%20(2015)/BIOUP2015_v1_n2_113-129.pdf)
8. LUNA, F. *Bioethics and Vulnerability*. Ed.: Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY, 180 p. 2006. ISBN: 978-90-420-2073-3.
9. ȚÎRDEA, Teodor N. *Bioetică. Curs de bază: Manual*. Chișinău: CEP „Medicina”, 2017. – 331 p.
10. RUBANOVICI, L. *Principiile bioeticii – revirimente în medicina contemporană*. Seminarul științific internațional (program de participare trilaterală: Chișinău – București – Cluj-Napoca) BIOETICA: TEORII, INSTRUMENTE, UTILITATE, pp. 45-60.
11. EȘANU, A. *Paradigma bioeticii globale în context european*. Seminarul științific internațional (program de participare trilaterală: Chișinău – București – Cluj-Napoca, pp. 72-89.
12. BANARI, I., FEDERIUC, V., ȘARGU, E. Conceptul de vulnerabilitate în activitatea medicală. Sinteze bioetice. În: Sănătate Publică, Economie și Management în Medicină. 5(87), 2020, pp. 13-18. ISSN 1729-8687 /ISSNe 2587-3873.
13. COJOCARU, V., OJOVANU, V., BANARI, I. Basic aspects of manifestation of vulnerability in penitentiary medicine. In: Сахаровские чтения 2020 года: экологические проблемы XXI века. Материалы 20-й международной научной конференции, 21-22 мая 2020 г., г. Минск, Респ. Беларусь. В 2-х частяхю Часть 1. Под общ. ред. С.А. Маскевича, М.Г. Герменчук. Минск: ИВЦ Минфин, 2020, с. 68- 71. <https://doi.org/10.46646/SAKH-2020-1-68-71>.
14. <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>

INTERPRETĂRI ETICE PRIVIND VULNERABILITATEA LUCRĂTORULUI MEDICAL

Ion BANARI, dr. în filosofie, Catedra de Filosofie și Bioetică, USMF

ETHICAL INTERPRETATIONS REGARDING THE VULNERABILITY OF THE HEALTHCARE WORKER

The approaches regarding the vulnerability of the people involved in the medical act are centered, predominantly, on the patient. The healthcare worker is usually interpreted as a powerful person who has the duty to care and treat. Of course, the patient's illness, his mental sensitivities, the information received from the doctor regarding the state of health can generate various forms of vulnerability. But we cannot overlook the fact that overcoming the vulnerable circumstances of the patient through professional, moral and communication skills of the doctor involved overwork, extended work schedule, obsession with perfection, low resistance to stress, etc., which generates the appearance of Burnout syndrome and affects the person of the doctor, becoming physically, emotionally and cognitively vulnerable. This fact cannot be admitted, because the doctor's vulnerability also influences the quality of medical services. The present communication is focused on two issues: the first involves a synthesis of typologies of human vulnerability to identify particularities in the healthcare worker; the second assumes an ethical approach to these particularities, providing moral conditions for preventing the various contexts that present the doctor as vulnerable.

Keywords: ethics, vulnerability, health worker, human condition, risk, fragile.

În literatura de specialitate, subiectul privind vulnerabilitatea persoanelor implicate în actul medical preponderent sunt centrate pe pacient. Lucrătorul medical, de obicei, este interpretat ca fiind o persoană puternică, care are datoria să îngrijească și să trateze. Desigur, boala pacientului, sensibilitățile sale psihice, informația primită de la medic cu privire la starea de sănătate pot genera diverse forme de vulnerabilitate. Însă, nu putem trece cu vederea și faptul că depășirea circumstanțelor vulnerabile ale pacientului prin abilitățile profesionale, morale și comunicative ale medicului implică suprasolicitare, program prelungit de muncă, obsesia de perfecțiune,

rezistența scăzută la stres etc., ceea ce generează apariția sindromului Burnout (al epuizării profesionale) și marchează negativ persoana medicului, acesta devenind vulnerabil sub aspect fizic, afectiv și cognitiv în interacțiunea sa cu pacientul [1, p. 14]. Acest fapt nu poate fi admis, deoarece, vulnerabilitatea medicului afectează și calitatea serviciilor medicale.

Raționamentul evidențiat înaintează expunerii cel puțin două probleme de investigat. Prima implică o sinteză a tipologiilor vulnerabilității umane pentru a identifica particularități la lucrătorul medical. A doua presupune o abordare etică a acestor particularități, oferind condiții morale pentru preîntâmpinarea diverselor contexte ce-l prezintă pe medic vulnerabil.

Astfel, la Delgado Rodriguez Janet, în lucrarea „The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics”, putem găsi două moduri principale de a gândi despre vulnerabilitate care au fost dezvoltate în etică: *Vulnerabilitatea ontologică sau universală*. Această concepție este legată de originea latină „vulnus” și posibilitatea de a suferi care este inerentă ființei umane. Respectiva interpretare există în studiile mai multor filosofi [2; 3] și caracterizează vulnerabilitatea în raport cu a fi fragil, a fi susceptibil la daune și, de asemenea, la suferință. Într-un context mai larg și general, aceste perspective evidențiază aspectul ontologic antropologic și inerent al condiției comune. În plus, o altă caracteristică comună a acestor perspective este că leagă vulnerabilitatea umană cu sociabilitatea persoanei, adică, cu faptul inevitabil că oamenii sunt dependenți unii de alții. Această poziție accentuează ideea că ființa omului poate fi vulnerabilă sau potențial vulnerabilă. Martha Fineman constată în acest sens, că vulnerabilitatea apare în constituirea noastră, poartă în sine posibilitatea iminentă sau permanentă spre vătămare, rănire și nenorocire [2; 3]. Întrebarea pentru dezbatere ar putea fi: care este starea umană care-l face pe om vulnerabil, și invers, în ce condiție nu suntem vulnerabili? Relatarea denotă faptul că vulnerabilitatea apare la om atunci când se află în raport cu ceva sau cineva, fie o persoană, societate, mediul natural, fie cu sine însuși. Dacă ființa omului este în potență vulnerabilă, atunci aceasta trebuie să posede conștiința vulnerabilității pentru a se proteja în acest sens. Cu alte cuvinte, să devină cine este prin spectrul abilităților sale intelectuale, afective și volitive. Aceasta aduce în arena discuțiilor termeni precum risc, patologie, calamități, vârstă, relații nocive etc., iar în cadrul acestor teme se dezvoltă și a

doua formă de interpretare a vulnerabilității, fiind centrată pe grupuri sau persoane afectate de riscuri, calamități, patologii etc. *Vulnerabilitatea contingentă sau situațională* – cuprinde un alt tip de răspuns la problema vulnerabilității, unde se pune accentul pe diferite forme de inegalitate, dependență, nevoi fundamentale, privare de libertate etc. Acestea scoate în evidență diferite forme de inechitate în aspect social, economic și politic, ceea ce îi face pe anumiți oamenii mai vulnerabili în comparație cu alții [4]. Respectiva interpretare este utilizată atunci când se elaborează politicile de protecție socială, asistență socială și servicii de sănătate, referindu-se, totodată, la dreptul persoanelor sau grupurilor vulnerabile de a primi anumite beneficii, acces la anumite servicii, tratamente.

În contextul acestor două moduri de abordare a vulnerabilității este primordial subiectul axat pe condiția umană, iar interogația vizează condiția existențială a medicului atunci când tratează și îngrijește. Mai mult, privitor la aceasta, una din sarcinile fundamentale ale condiției umane este acțiunea de îngrijire, care este consolidată de legătura dintre îngrijitor și persoana ce necesită îngrijire. Îngrijirea încorporează diverse semnificații și poate exprima compasiune, acțiune, sânguință etc. Printre acestea, grupul de cercetători Cestari V., Moreira T., et. al., în lucrarea „The essence of care in health vulnerability: a Heideggerian construction”, evidențiază reflecțiile lui Martin Heidegger asupra ființei umane și nuanțelor de îngrijire. Actul clinic comportă o dublă semnificație: îngrijire și dedicație. Heidegger oferă îngrijirii un sens ontologic, propriu naturii umane. Din noțiunea de îngrijire, reiese și principiul vulnerabilității, definit ca posibilitatea de a fi vătămat, lezat sau de a suferi din cauza stării de sănătate precare. Mai mult, în literatura academică vulnerabilitatea este utilizată deseori ca sinonim cu riscul și fragilitatea, fiind percepută și discutată ca o condiție negativă. Semnificația negativă oferită conceptului de vulnerabilitate prejudiciază capacitatea de înțelegere și face dificilă operarea în contextul serviciilor de sănătate prin promovarea stării de bunăstare individuală și colectivă. Ființa umană poate să trăiască într-un mod autentic sau neautentic. Existența neautentică se caracterizează printr-un mod impropriu de a viețui, fără o direcție certă, astfel încât persoana nu își asumă responsabilitatea pentru propria sa existență în această lume. Existența autentică semnifică faptul că omul se recunoaște pe sine ca o personalitate ce

are anumite responsabilități față de cei din jur și necesită de a construi și menține în permanență relații interpersoane [5]. Respectiv, dacă persoana medicului nu corespunde autenticității și identității profesiei va crea situații vulnerabile pentru sine, colegi și pacienți.

Dincolo de discuțiile centrate pe condiția umană, o noțiune fundamentală în abordarea vulnerabilității este termenul de *risc*. Aceasta indică o serie de probabilități, în timp ce vulnerabilitatea reprezintă un indicator al inechității și inegalității sociale. În felul acesta vulnerabilitatea precedă riscul și promovează diverse posibilități de a preveni și de a face față unei situații dificile. Astfel, vulnerabilitatea implică câteva laturi interdependente: componentul individual sau înțelegerea comportamentului său, componentul social sau contextul social și componentul instituțional. Vulnerabilitatea este descrisă ca o amenințare la autonomia umană și un proces de a fi expus, în cazul pacientului, riscului de dezvoltare a maladiilor, a multiplelor tulburări, iar în situația medicului suprasolicitare, program prelungit de muncă, obsesia de perfecțiune, rezistența scăzută la stres, conflicte profesionale, dileme morale etc., ce rezultă dintr-o totalitate de aspecte individuale, colective și contextuale. Este de menționat faptul că această interpretare a vulnerabilității poate fi considerată limitată, deoarece se axează doar pe consecințele negative, evidențiind persoana ca pasivă. Catalogarea vulnerabilității ca o condiție intrinsecă a existenței umane generează o extensie a acestui concept. Vulnerabilitatea trebuie să fie recunoscută ca o trăsătură inalienabilă a condiției umane, prin fragilitatea sa ireductibilă în expunerea sa permanentă la condiții nefavorabile ce îi pot dăuna [5].

Un răspuns la obiecțiile menționate supra găsim la Luna F., în lucrarea „Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers not Labels”. Autorul în studiul dat este de părerea că cercetările existente formulează niște condiții pentru vulnerabilitate și utilizează definițiile propuse pentru a identifica subpopulațiile umane ca fiind vulnerabile. Ea argumentează că această abordare, pe care o denumeste concepție de etichetare a vulnerabilității, este una problematică. În primul rând, nu se ține cont de complexitatea vulnerabilității umane ca fenomen. Un individ poate fi vulnerabil din mai multe motive, și afirmarea că el este vulnerabil deoarece se atribuie la o anumită categorie de populație nu este tocmai corectă. Un alt neajuns al acestei concepții este riscul de formare a stereotipurilor, astfel încât persoanele

nevulnerabile dintr-o subpopulație pot fi considerate greșit vulnerabile. Astfel, Luna F. propune în schimb ideea de straturi ale vulnerabilității, argumentând că este o concepție relațională și dinamică. Este relațională deoarece descoperă fiecare strat al vulnerabilității unui individ printr-o examinare minuțioasă a contextului în care apare această stare. Concepția este dinamică întrucât recunoaște faptul că odată ce contextul se schimbă, straturile vulnerabilității pot apărea și dispărea. Această abordare este direcționată spre individ și cuprinde complexitatea situației în care se află o persoană, nu duce la stigmatizare și susține că una și aceeași persoană poate deține diverse combinații de vulnerabilități [6].

Conjunctura respectivă de judecăți, face să relatăm și poziția cercetătoarei Samia A. Hurst. Astfel, în lucrarea „Vulnerability in research and health care: describing the elephant in the room?” [7], evidențiază faptul că definirea vulnerabilității prin enumerarea subpopulațiilor este moral greșită, dar spre deosebire de Luna, examinează mai aprofundat unele definiții analitice alternative ale vulnerabilității. Hurst oferă cerințe pentru o îngrijire etică clinică și susține că prevenirea și protecția nu se bazează pe vulnerabilitatea în sine, ci pe o altă sursă valabilă ce cauzează vulnerabilitate. Aceasta apare ca o cerere de protecție specială la probabilitatea crescută de producere a greșelilor și a daunelor în activitatea medicală, care includ accesul la asistență medicală, acoperire financiară adecvată, autodeterminare, confidențialitate, luarea în considerare corectă a alocării resurselor și beneficierea de asistență medicală. Accesul la asistență medicală poate fi împărțit în continuare în: disponibilitatea sau gradul în care furnizorul are resursele necesare pentru a satisface nevoile pacientului; accesibilitatea sau ușurința cu care pacientul poate ajunge fizic la locația serviciilor de sănătate; acomodarea sau gradul în care serviciul de sănătate este organizat în moduri care îndeplinesc constrângerile și preferințele pacienților; facilitatea sau modul în care tarifele furnizorului se potrivesc cu capacitatea și disponibilitatea de plată a pacienților și acceptabilitatea sau măsura în care pacienții sunt compatibili cu caracteristicile serviciilor de sănătate și invers [7].

În sinteză, nu există un consens cu privire la definirea conceptului de vulnerabilitate în activitatea medicală, dar sunt înaintate și un șir de propuneri de nuanță etică, cum ar fi: de a atribui niveluri de vulnerabilitate persoanelor,

mai degrabă, decât de a eticheta grupuri specifice ca fiind vulnerabile [6]; de a analiza problemele clinice și experiențele de vulnerabilitate [9; 10]; de a dezvolta un concept al vulnerabilității bazat pe nevoi în locul celui bazat pe consimțământ [10; 12]; de a include noțiunile de „a fi vătămat” și de „a fi nedreptățit” în cadrul conceptului de vulnerabilitate [7]; trebuie să se stabilească o caracterizare și sistematizare mai detaliată a spectrului abilităților umane și a diferitelor moduri în care acestea conțin elemente de vulnerabilitate [8]; conceptul căutat de vulnerabilitate ar trebui să evite imaginea relației dintre beneficiarul de asistență medicală și furnizor ca relație între un individ dependent și neputincios, pe de o parte, și o altă persoană capabilă să ofere tot ajutorul necesar, pe de altă parte [8].

Recomandările semnalate înglobează problema manifestării vulnerabilității în actul medical și cerințele de îngrijire clinică unde să se regăsească și contextul vulnerabilității lucrătorului medical. În cele din urmă, considerăm valoros să reflectăm cele trei dimensiuni ale vulnerabilității dezvoltate de Meek Lange M., Rogers W. și Dodds S. Aceștia înaintează clasificarea surselor de vulnerabilitate ca fiind: *inerente*, *situaționale* și *patogenice*. Sursele inerente ale vulnerabilității sunt corpul nostru, necesitățile, dependența față de alții, latura afectivă și socială. Aceste surse constituie un element inalienabil al condiției umane. Măsura în care sursele inerente produc riscul de vătămare depinde de mai mulți factori: vârstă, starea sănătății, sex, dizabilitate, capacitatea persoanei de a face față situației dificile și suportul de care dispune din partea celor apropiați. Sursele situaționale ale vulnerabilității cuprind situația personală, socială, politică, economică și de mediu a unei persoane sau grup social. Aceste surse pot fi discontinue, de durată sau pe termen scurt. Sursele patogenice ale vulnerabilității reprezintă un subtip al surselor situaționale care apare în rezultatul relațiilor sociale sau personale defectuoase. Aceste relații sunt deseori caracterizate prin prejudiciu, abuz, neglijență, lipsa de respect, sau dacă ne referim la situațiile politice în care predomină injustiția, persecuția sau violența. Uneori vulnerabilitățile patogenice survin atunci când politicile sociale menite să protejeze împotriva vulnerabilităților situaționale au ca efect advers generarea de noi vulnerabilități [13].

Fundalul celor relatate determină a evidenția o serie de surse situaționale de natură etică întâlnite în experiența medicală, care îl poate face pe lucrătorul medical vulnerabil. Dacă există surse ce-l prezintă pe medic în potență vulnerabil, atunci acesta (medicul) trebuie să posede conștiința vulnerabilității pentru a se proteja în acest sens. Respectiv, o sursă ar fi situațiile când medicul se confruntă cu probleme, dileme, dificultăți și/sau conflicte de natură etică în luarea unor decizii cu privire la metodele de diagnostic și tratament; decizii legate de insuficiența resurselor medicale; decizii cu privire la asigurarea accesului echitabil la investigații și diagnostic; decizii cu privire la o serie de tratamente costisitoare de care pacientul nu-și poate permite; decizii cu privire la distribuirea sarcinilor în cadrul instituțional; decizii cu privire la distribuirea resurselor medicale în cadrul instituțional, *exemplu*, lipsa resurselor sau alocarea limitată a resurselor medicale în instituție etc. O altă sursă ar fi diverse probleme morale în relație cu colegii, *exemplu*, indiferență sau nu oferă ajutor când se cere o decizie comună, în echipă; conflicte morale în relație cu superiorii instituției medicale, *exemplu*, atribuirea unor sarcini care nu țin de atribuția și competența medicului sau supra sarcină; conflicte morale în relație cu alți reprezentanți ai altor instituții, *exemplu*, asistența socială; conflicte morale în relație cu rudele pacientului și/sau a reprezentanților legali; probleme morale în relație cu pacienții; probleme legate de îngrijirea pacienților la final de viață, *exemplu*, pacientul are nevoie de îngrijire paliativă, dar nu sunt paturi în secția paliativă sau pacientul refuză, iar familia nu-l poate îngriji; dificultăți cu privire la informarea diagnosticul grav sau comunicarea unei vești rele; probleme legate în realizarea acordului informat; probleme legate de conlucrarea și decizia pacientului; probleme legate de necompliancea pacientului etc. Altă sursă se referă la situațiile de conflict dintre valorile religioase, valorile morale, normele juridice și valorile culturale în activitatea medicală etc. Următoarea sursă poate fi situațiile când lucrătorul medical trebuie să aleagă dintre interesele unui coleg și interesele unui pacient sau rudă a pacientului; dintre doi pacienți, unul social-vulnerabil și nu poate suporta cheltuielile de diagnostic și tratament, altul cu o stare socială mai bună; dintre binele pacientului și avantajele economice ale instituției medicale, *exemplu*, conducerea cere economia resurselor medicale în detrimentul metodelor de diagnosticare și tratament

necesar pacientului; dintre ofertele atractive unor companii farmaceutice și posibilitățile financiare ale pacientului; dintre interesul companiei de asigurări în medicină și beneficiul pacientului; dintre o instituție medicală publică și privată, mai ales când instituția privată motivează medicul financiar etc.

Contextul acestor surse de vulnerabilitate face întâi de toate referire la abilitățile medicului în luarea deciziilor morale în situații dificile (problematică, de dilemă sau conflictuale). Apoi, în al doilea rând, implică a face legătura dintre caracterul medicului cu problema etică. Respectiv, la primul subiect, un rol important îl joacă gândirea critică, imaginația morală și cadrul normativ etic (etica virtuții, deontologia, etica consecinționistă, principismul bioetic). Mai mult la acest subiect, cunoaștem că lucrătorul medical în exercitarea profesiei se confruntă des cu diverse situații lipsite de claritate și precizie, în care de obicei oscilează între ce este bine și ce este rău, ce este corect și ce nu este corect, între ce este adevărat și ce este fals, între ce este normal și ce este anormal. Ritmul intens care i se impune în practică face ca specialistul să nu realizeze că se confruntă cu multiple dificultăți ce implică abilități de luare a deciziilor morale. Un lucru este cert, că hotărârea luată va determina satisfacția pacientului și nu în ultimul rând calitatea actului medical. Acțiunea medicului ca urmare a unei împrejurări profesionale este dependentă de gândirea sa. Ansamblul de idei ce survin în minte, care de obicei caracterizează situația existentă, servește temei în adoptarea soluției în vederea viitoarei atitudini sau acțiuni. Luarea unor decizii adecvate, conforme cerințelor profesionale, morale și sociale cere cultivarea și posedarea unei gândiri analitice or critice. Respectiv, apare întrebarea, de ce este necesar o gândire critică în activitatea medicală? Drept răspuns poate fi: 1. pentru a ține sub control o situație cu un grad sporit de dificultate sau emotiv; 2. pentru a înțelege valoarea practică a unui gând sau idei; 3. pentru a identifica consecințele sau impactul unei judecăți; 4. pentru a percepe justificările ascunse a unor opinii, credințe și argumentări; 5. pentru a construi judecăți noi întemeiate pe cunoștințele și experiența acumulată; 6. pentru a distinge între fapte, credințe și judecăți morale or pentru a observa un bine aparent sau bine real etc. cu alte cuvinte, scopul gândirii critice este de a forma o imagine clară în contextul unei împrejurări profesionale. Printre acestea, survine o altă interogație, ce este imaginația morală? Abilitatea de a vedea or percepe

lucrurile integral, adică a ține cont de consecințele ce pot surveni dacă iau o anumită decizie și răspunde la întrebarea: ce se va întâmpla dacă...? Mai mult, este o formă de reflecție, care implică "proiecție empatică" și abordare creativă a multiplelor posibilități ale unei situații concrete. Prin urmare imaginația este un instrument de luare a deciziilor morale [14, p. 82-83].

Dintr-o altă perspectivă, situațiile enumerate mai sus îl plasează pe medic în fața întrebării „ce trebuie să facă”. Această interogație valorează ca problemă etică fundamentală. O analiză profundă la această dificultate etică o realizează Nicolai Hartmann. Întâi de toate filosoful prezintă riscurile în a lua sau a nu lua în serios această întrebare. Tangențial putem compara discursul cu realitatea din activitatea medicală punând accent pe condiția morală a lucrătorului medical. „Fiecare situație nouă ne-o prezintă drept nouă; pas cu pas în viață noi trebuie să-i răspundem din nou, inevitabil și fără ca vreo putere să ne împiedice de la aceasta, adică să putem trece dincolo de necesitate. Iar la întrebări tot mai noi, acțiunea noastră, atitudinea noastră reală, răspunsurile sunt tot mai noi. Căci de fiecare dată acțiunea conține chiar hotărârea convenabilă. Iar acolo unde nu ne-a fost conștientă, totuși, o putem recunoaște ulterior, eventual pentru a o regreta. Dacă găsim dreptate în acel pro și contra aceasta nu se află în întrebare și nici în situație, pentru aceasta nu există nici o necesitate, nici o călăuzire prin altul. În acest caz fiecare se raportează la sine însuși, ia hotărârea singur de la sine. Și el singur poartă, dacă a greșit, răspunderea și vina” [15, p. 114-115]. Apoi oferă alte interogații călăuzitoare, care cheamă la contemplarea problemei. „Dar cine întrevede însemnătatea acțiunii sale? Cine cunoaște lanțul de consecințe, cine își dă seama de proporția responsabilității? [15, p. 115].

Însă, elementul cheie al expunerii lui Hartmann este legătura dintre planul faptei conceput în minte și efectul acesteia o dată consumată. „Faptul o dată consumat aparține realității, și nu mai poate fi făcut din nou neconsumat. Ceea ce a lipsit din el este irevocabil ratat, ireparabil în sensul strict al cuvântului. Situația este unică, nu se mai întoarce, este individuală ca tot ce este realitate. Dar ea este prezentă în mod irevocabil, este strâns împletită ca o verigă în corelația fenomenelor lumii. Același lucru este valabil pentru faptă, când aceasta are loc. Efectele ei atrag tot mai multe cercuri, modul ei de existență este o continua producere. O dată împletită în existența

umană, ea continua să trăiască, nu mai moare; chiar dacă valurile care pornesc din ea și se sparg în mod felurit, slăbesc, se restabilesc în curenți mai mari ale cursului vieții, ea este nemuritoare, ca tot ce este realitate. Oricât de nereală și de necauzală ar putea fi originea ei, o dată fixată în existența umană ea urmează o altă lege, legea realității și eficienței. Această lege îi conferă o viață proprie, o putere de a da forme sau a distruge viața și ființa, față de care regretul și disperarea sunt neputincioase. Fapta crește dincolo de făptaș, îl marchează, îl pune la punct fara mila” [15, p. 115]. Mai mult, filosoful accentuează pericolul consecințelor neobservate pentru persoană în actualitate și efectul lor în viitor asupra noilor generații. „Nu în orice comportare umană vedem însă lanțul de consecințe. Dar orice are urmări, iar posibilitatea constă întotdeauna în faptul că ele atârna greu, adesea cel mai mult acolo unde noi ne gândim cel mai puțin la aceasta. Și ceea ce în mic este valabil pentru atitudinea particularului, valorează sporit și pentru atitudinea unei comunități, a unei generații, a unei epoci. De ceea ce astăzi percepem, înțelegem, hotărâm, acționăm, depinde, poate, viitorul generațiilor. Viitorul culege întotdeauna ceea ce a semănat prezentul, după cum acesta culege ceea ce a semănat trecutul. În sens determinat, aceasta valorează și acolo unde ceea ce este vechi s-a perimat, iar ceea ce este nou, neexperimentat urmează să se formeze, acolo unde pătrund la suprafața forțe tinere, se agita forțe întunecate necunoscute. Aici se vede că până și modesta contribuție a particularului la inițiativa întregului se poate afla pentru secole sub povara unei nebaneuite responsabilități” [15, p. 116].

Discursul lui Hartmann și realitatea actuală face să concluzionăm că specialistul de azi preferă judecăți cu privire la o serie de situații profesionale gata făcute, iar această deprindere îl face vulnerabil, mai ales, când nu este cine săi ofere judecăți. De altfel, cum se explică lipsa de interes pentru etică, spiritualitate și orientarea spre bunuri materiale. „Etica nu ne învață direct ceea ce urmează să se petreacă aici și acum, în situația dată, ci, în general arată cum este alcătuit ceea ce urmează în genere să se întâmple. Sunt posibile multe și diferite, care ar putea, în genere, să se petreacă. Nu se poate petrece însă în orice situație dată tot ce ar trebui în genere să aibă loc. Aici momentul, cu cerințele sale, menține spațiul de acțiune în cadrul a ceea ce ne învață conștiința etică. Etica creează o bază generală, pornind de la care actualul se

vede în mod obiectiv, ca din perspectivă. Sarcinile individului și sarcinile epocii sunt față de ea cu totul particulare. Față de amândouă, ea păstrează aceeași distanță, pentru ambele ea înseamnă ridicarea deasupra cazului, eliberarea de influența din afară, de sugestie, de falsificare, de fanatism. Etica... nu ne învață judecări gata făcute, ci însăși "judecarea". Tocmai în acest sens, etica își asumă întrebarea „ce trebuie să facem”. Ea nu determină, nu descrie, nu definește „ce” -ul propriu-zis al imperativului, însă dă criteriile după care acesta poate fi recunoscut” [15, p. 117].

În acest context, caracterul eticii practice pierde orice îndrăzneală. Ea nu se amestecă în conflictele vieții și în cele profesionale, nu dă nici un fel de prescripții, care să facă aluzie la aceasta, nu este un codex de dispoziții și interdicții, ca dreptul. Ea se orientează direct spre ceea ce este creator în om, spre ceea cum este condiția existențială a omului, care să se vadă în orice nou caz nou. Etica aplicată nu trebuie limitată doar la cazuistică, pentru că cu aceasta ar putea săucidă în om ceea ce trebuie să trezească și să devină: *creativitatea, spontaneitatea, contactul intern viu* al omului cu ceea ce trebuie să fie, cu ceea ce este valoros în sine. Aceasta nu este o renunțare la înalta sarcină a "practicului". Numai astfel ea poate să fie practică: în măsura în care arată, întreține și maturizează tot ce este practic în om, respectiv ceea ce este activ și apt pentru creație spirituală în el. Țelul eticii nu-l constituie punerea sub interdicție și închistarea omului într-o schemă, ci ridicarea lui la deplina maturitate și capacitate de răspundere [15, p. 117].

În concluzie, găsirea unui consens conceptual cu privire la vulnerabilitatea în activitatea medicală este puțin probabil, dar se cere o antrenare investițională continuă, deoarece survin noi forme și exteriorizări ale vulnerabilității, cu noi forme de îngrijire și protecție a subiecților implicați în actul terapeutic. Vulnerabilitatea poate fi interpretată ca o caracteristică a condiției umane, dar totodată și criteriu de evaluare morală a modalităților de respectare a cadrului normativ etic (etica virtuții, deontologia, etica consecinționistă, principismul bioetic) în îngrijirea clinică. Acestea marchează perspectivele bioeticii de a interveni în disputele actuale cu privire la multiplele manifestări ale vulnerabilității. Interpretarea etică a situațiilor vulnerabile privind lucrătorul medical va contribui la actualizarea conceptului vizat pentru activitatea medicală în ansamblu. Analiza tipurilor și gradului de vulnerabilitate

înaintea sarcina identificării nivelului vulnerabilității persoanei, precum și procesul atenuării acesteia. Discursul etic cu referire la relațiile terapeutice nu se bazează pe vulnerabilitatea în sine, ci pe sursa care cauzează vulnerabilitate.

Referințe bibliografice:

1. BANARI I., FEDERIUC V., ȘARGU E. Conceptul de vulnerabilitate în activitatea medicală. Sinteze bioetice. În: Sănătate publică, economie și management în medicină. Chișinău: 2020, vol. 5(87)/2020, p. 13-18. ISSN 2587-3873.
2. FINEMAN M.A. The vulnerable subject: anchoring equality in the human condition. În: Yale journal of law and feminism. 2008, vol. 20 (1), pp. 8–40. Disponibil pe: https://www.researchgate.net/publication/228137515_The_Vulnerable_Subject_Anchoring_Equality_in_the_Human_Condition (accesat februarie 2023).
3. FINEMAN M. A. Vulnerability in Law and Bioethics. În: Journal of Health Care for the Poor and Underserved. 2019, vol. 30 (4), pp. 52-61. DOI: 10.1353/hpu.2019.0115 (accesat februarie 2023).
4. DELGADO R. The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics. În: Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum. 2017, 12 (2-3), 154–179. <https://doi.org/10.7202/1051280ar>. (accesat februarie 2023).
5. CESTARI, VRF., MOREIRA, TMM., PESSOA VLMP., FLORENCIO, RS., SILVA, MRF., TORRES, RAM. The essence of care in health vulnerability: a Heideggerian construction. In: Revista Brasileira de Enfermagem REBEn. 2017, nr. 70 (5), pp. 1112-1116. [Thematic Edition “Good practices and fundamentals of Nursing work in the construction of a democratic society”]. ISSN 1984-0446.
6. LUNA, F. Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers not Labels. In: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics. 2009, nr. 2, pp. 121–139. ISSN 1937-4577.
7. HURST S. A. Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room? În: Bioethics. 2003, vol. 22 (4), pp. 191-202. (accesat februarie 2023).

8. BOLDT J. The concept of vulnerability in medical ethics and philosophy. În: Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine. 2019, vol. 14(6). Disponibil pe: <https://link.springer.com/article/10.1186/s13010-019-0075-6#Bib1> (accesat iunie 2022).
9. HENK TEN HAVE. Vulnerability. Challenging bioethics. London and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group. 2016. 220 p. doi.org/10.4324/9781315624068 (accesat februarie 2023).
10. HOFFMASTER B. What Does Vulnerability Mean? În: The Hastings Center Report. 2006, vol. 36 (2), pp. 38-45. DOI: 10.1353/hcr.2006.0024 (accesat ianuarie 2023).
11. HURST S. A. Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room? În: Bioethics. 2003, vol. 22 (4), pp. 191-202. DOI: 10.1111/j.1467-8519.2008.00631.x (accesat februarie 2023).
12. MACKLIN R. Bioethics, Vulnerability and Protection. În: Bioethics, 2003, vol. 17 (5-6), pp. 472-486. DOI: 10.1111/1467-8519.00362. (accesat ianuarie 2023).
13. MEEK LANGE, M., ROGERS, W., DODDS, S. Vulnerability in research ethics: a way forward. In: Bioethics. 2013, Volume 27, nr. 6, pp 333–340. ISSN 1467-8519.
14. BANARI I. Îndrumări metodice la Bioetică. Chișinău: Print-Caro, 2022. 286 p. ISBN 978-9975-164-21-4.
15. Hartmann N. Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice. București: Paideia, 1997. 205p. ISBN 973-9131-70-0.

Lucrarea a fost efectuată în cadrul proiectului:
 20.80009.8007.37 „Bolile cronice hepatice și pancreatice:
 aspecte nutriționale și chirurgicale”.

PRINCIPIUL AUTONOMIEI, DREPT SUBIECT AL VULNERABILITĂȚII DEȚINUTULUI

Viorel COJOCARU, asistent universitar, USMF

THE PRINCIPLE OF AUTONOMY, REGARDING THE VULNERABILITY OF THE DETAINEE

The habitat deprived of freedom has generated various problems and topics of bioethical content, a fact that aims to improve the quality of life and health of the detainee. A problem that deserves deep research is the contrast between the detainee's autonomy and his depersonalization during the detention period. This aspect conditions the person deprived of liberty to an increased degree of vulnerability. On the other hand, maximizing the detainee's autonomy would come into direct conflict with one of the purposes of the penitentiary institution: deprivation of physical freedom and conditioning of a certain lifestyle.

Keywords: vulnerability, bioethics, principles, human dignity, autonomy, penitentiary, detainee.

Habitatul privat de libertate a generat diverse probleme și subiecte din domeniul bioetice clinice și sociale, iar rezolvarea acestora ar eficientiza calitatea vieții și sănătății deținutului. O problemă ce merită o cercetare profundă ține de contrastul între autonomia deținutului și depersonalizarea lui în perioada detenției. Acest aspect condiționează persoana privată de libertate la un grad sporit de vulnerabilitate. Pe de altă parte, maximalizarea autonomiei deținutului ar intra în conflict direct cu unul din scopul instituției penitenciare: privarea libertății fizice și condiționarea la un anumit stil de viață. Pentru depășirea acestor polemici este oportună explicarea și nuanțarea principiului bioetic al autonomiei deținutului atât în aspect bioetic, cât și în aspect de accesibilitatea lui în mediul penitenciar.

Perioada încarcerării determină individul privat la diverse efecte psihologice și fizice negative, aspect studiat de diverși cercetători din domeniile: drept, psihologie, sociologie, astfel adaptându-se un set de forme care implementate în proporții și etape diferite. Problemele deținutului sunt supuse diverselor clasificări, în dependență de criteriul și specificul teoretic abordat, de exemplu, sociologul american G. Sykes determină o singură provocare negativă pe tot parcursul

detenției, aceasta fiind suferința, respectiva producând cinci tipuri de probleme de adaptare a persoanei private de libertate: 1. cele legate strict de privarea de libertate: izolarea dublă (de lumea exterioară și separați în celule), deculturalizarea și devalorizarea eului civil, deposedarea de roluri etc; 2. probleme provocate de suferința deposedării de bunuri și servicii: izolarea și neîncrederea în sine, subaprecierea, anxietatea etc; 3. fiind suferința, după opinia lui G. Sykes, producând probleme legate de privarea de relații heterosexuale: dificultăți fiziologice sexuale și hormonale, psihologic-sexuale, determinarea unor sentimente voluntare sau involuntare de relații homosexuale, agresivitate etc; 4. problemele provocate de suferința pierderii autonomiei: deficit de sinceritate, demnității și integrității persoanei, depersonalizare, diminuarea stimei de sine, deresponsabilizare, anularea inițiativelor; și 5. sunt cele derivate din suferința produsă de privarea de securitate, de violența verbală și fizică, vulnerabilitatea, încălcarea confidențialității, neîncrederea etc. [1, p.65-83].

Cercetarea s-a realizat în arealul teoretic dintre normele juridice penale, ce se impun a fi respectate și valoarea autonomiei persoanei private de libertate, care constituie una dintre valorile fundamentale ale modului de viață civilizat. B. Elger propune medicinei clinice de penitenciare să practice preponderent relația paternalistă între medic și deținut, justificată prin două motive: autonomia selecționării cadrului medical nu corespunde sistemului privat de libertate, astfel deținutul nu este în drept să opteze pentru un anumit medic sau o anumită instituție medicală, iar tutelarea deținutului va optimiza valoarea lui umană, evitându-se cazurile de neconfidențialitate [2, p.502]. Din perspectiva bioeticii, a eficientizării susținerii deținutului, condiția respectării confidențialității, modelul antipaternalist prevalează în fața celui paternalist, deoarece acesta definește deținutul drept o persoană responsabilă și liberă de a lua decizii importante și oportune pentru starea lui somatică, spiritual-morală, impunând angajații instituției private de libertate să posede o artă a dialogului impecabilă. Prin intermediul dialogului e posibil de atins o formă accentuată a autonomiei deținutului, de a înțelege derularea reală a stărilor fiziologice și spirituale, implicând în același timp continuitatea și compararea notelor anterioare. În urma cercetărilor realizate s-a constatat că principiul confidențialității este deseori neglijat în mediul penitenciar [3, p.50-51], astfel eforturile depuse în susținerea deținuților devin fără valoare.

Din principiul general al respectării persoanei derivă alt principiu – nefacerii răului, – fiecare necesită să se abțină de la acțiuni ce cauzează mai multe prejudicii decât beneficii. Particularitatea situației existențiale condiționate de însăși privarea libertății fizice privită nu ca pedeapsă, ci ca o procedură recuperatoare a persoanei cu devieri comportamentale sau ca o acțiune ce ar permite cultivarea valorilor morale în relațiile interpersonale. Tot mai des în spațiul european, specialiștii în etică, pasionați de habitatul penitenciar, promovează un principiu al autonomiei, care se realizează prin libertatea condamnatului de a lua deciziile pe termen scurt în privința sănătății, muncii, relațiilor familiale, toate adaptate la normele disciplinare ale instituției penitenciare. Acest principiu se realizează extrem de dificil în majoritatea instituțiilor penitenciare internaționale, cu excepție doar la penitenciarele de tip „grupuri de interes”, mai mult ca atât, ele generează diverse dificultăți în desfășurarea activităților medicale și sociale. Dezacordul parțial cu această poziție se justifică prin faptul că în penitenciarele Republicii Moldova, principiul autonomiei se manifestă prin libertatea condamnatului de a accepta sau refuza ofertele de muncă, dacă-i permite sănătatea, întâlnirile de scurtă și lungă durată cu membrii familiilor, de a accepta sau refuza serviciile medicale [4] – alarmant fiind refuzul la tratament al deținuților infectați HIV-SIDA și cu bacilul de tubercul Koch (TBC). Această renunțare la medicație provoacă diverse probleme la nivel mondial, iar politicile de sănătate promovate azi în sistemul penitenciar continuă să confirme că închisorile devin focare autentice ale acestor patologii.

Principiul autonomiei în mediul penitenciar se manifestă condiționat de normele penale disciplinare ale acestui sistem și „libertățile” sistemului privat de liberate. Totuși, starea universului spiritual a deținutului, conștiința sa individuală, nivelul și tendințele creșterii intelectuale etc. sumează obligativitatea respectării autonomiei deținutului în acest context. Condamnatul nu viețuiește după bunul său plac, ci selectează valorile propuse după care să existe în mediul penitenciar. Oricât s-ar părea de înguste hotarele libertății în acest mediu, nimeni nu poate contesta că între aceste hotare deținutul, ca ființă liberă în selectarea normelor morale, decide suveran după care valori morale să-și manifeste conduita pe parcursul detenției. Aceasta devine decizia personală legitimă, impunerea oricăror principii sub acest raport antrenează o diminuare a demnității deținutului. Consilierul spiritual în procesul

asistării deținutului sumează valorile spiritual-morale practicate, astfel educând „facultatea care face să aleagă potrivit demnității – discernământul” [5, p.14].

Dacă problema autonomiei persoanei private de libertate este condiționată de normele moral-disciplinare, atunci problema demnității umane este preponderent analizată prin viziunile fiecărui om ca personalitate. Din cele cercetate s-a constatat că aplicativitatea acestui principiu în mediul penitenciar se delimitează de noțiunile semantice și factorii destabilizatori sociali, psihologici și juridici, care influențează direct asupra statutului spiritual-moral al deținutului. În primul rând, determinarea noțiunilor informativ-enciclopedice a demnității umane, induc interpretarea într-o formă extrem de succintă, fără aplicativitate în mediul penitenciar. Dicționarul de Bioetică definește termenul de „demnitate” ca și „autoritate morală, prestigiu” [6, p.53], din start nu este compatibil cu statutul moral al unui deținut. Extinderea noțiunilor axate pe valoarea umană a persoanei private de libertate permite accesibilitatea formării unor relații stabile între deținut și angajatul instituției penitenciare și între deținut și societate. În mediul penitenciar atingerea scopurilor identificate întâmpină obstacole din partea societății, neacceptând atitudinea morală a faptei deținutului. Din punct de vedere medical, valoarea demnității nu-și pierde viabilitatea, în relația medic-pacient deținutul mai întâi este pacient și apoi deținut, și nu viceversa. În urma cercetărilor realizate s-a constatat că la „baza relației deținut–deținut stă anume valoarea demnității umane, percepută de ei din unghiuri diverse. Momentul determinării poziției acestei noțiuni în registrele valorilor constituie un proces investigațional destul de dificil. Aceasta se explică prin rolul fundamental ce-l joacă valoarea demnității umane în societate, în medicină și în mediul penitenciar” [7, p.36].

Curentul individualismului susține că obiectivul susținerii persoanei constă în contactarea capacității optime a personalității, realizate prin dezvoltarea unor păreri consistente despre lume. Din această perspectivă, demnitatea, libertatea și valoarea persoanei private de libertate sunt afirmative în procesul diverselor tipuri de consiliere, astfel că individualitatea devine suprema valoare, din care derivă celelalte norme și valori. Spre deosebire de specificul filosofiei moderne, omul nu se poate realiza decât dacă renunță la speculații. Un alt concept filosofic pe care se fundamentează susținerea persoanei private de libertate, este esențialismul, abordarea căruia postulează existența valorilor absolute de

adevăr, bine, frumos, încât esența transcende fenomenul, fiind invariabil și neafectat de el. Din punctul de vedere al acestui concept, apar câteva probleme: în ce dimensiune angajatul instituției penitenciare a dobândit cunoașterea absolută a valorilor: bine și rău, adevăr și fals. Sau dacă acesta aderă la aceste valori absolute, în ce măsură îi mai poate lăsa persoanei privată de libertate posibilitatea de a alege? Un alt curent important în fundamentarea filosofică a susținerii autonomiei deținutului este progresismul, manifestat prin înțelegerea și abordarea lumii într-o manieră experimentalistă, instrumentală și pragmatică. Acest concept pornește de la imposibilitatea aprobării unei teorii explicative generale și finale asupra complexității lumii, fiind oportună identificarea problemelor specifice la care se oferă răspunsuri precise. Din acest punct de vedere, faptele sunt valoroase prin utilitatea lor, și nu pentru universalitatea acestora, astfel că valorile în sine nu au existență, ci țin direct de persoană. Rezultatul aplicativității acestui concept constă din oferirea unei forme reduse acordate persoanei private de libertate și autonomiei sale. Din această interpretare se justifică curentul existențialismului, considerat drept o realitate suprapusă semnificațiilor oferite de propria existență. Interpretarea consilierii în general, comparată și raportată la cea specială, ține de existențialism, prin care deținutul este abordat din perspectiva nevoilor sale, a atitudinilor cognitive, ce nu se referă la micromediul social special. Baza naturii umane constă în identitatea personală experimentată, astfel condamnatul devenind responsabil pentru acțiunile sale.

Clasificările acestea sunt utile prin specificul lor, dar nu răspund coerent și obiectiv scopului propus. De exemplu, suferința în mediul privat de libertate este sursa principală a problemelor deținuților, așa cum e considerată în abordarea sociologilor, de menționat că doar în procesul consilierii spirituale aceeași suferință poate fi transfigurată în valoare veritabilă, prin intermediul mecanismelor de confesiune, deoarece aspectul spiritual poate fi ușor accesat de condamnat și tot acolo își poate valorifica pe drept cuvânt autonomia. Ori clasificarea problemelor din punct de vedere psihologic nu satisface explorările etice ale analizei axate pe repere bioetice. În urma cercetărilor întreprinse, s-au evidențiat două mari grupuri de probleme ale deținuților în mediul penitenciar: primul grup include manifestările negative ce-l implică personal pe deținut, și anume: anxietatea, ipohondria, suferința, vulnerabilitatea în fața condițiilor vieții

private de libertate, dar și în fața legilor nescrise a lumii interlope. A doua grupă de probleme include manifestările negative ce implică și pe cei din jur: deficitul de încredere, agresivitatea, violențele fizice și psihice, perversiunile sexuale.

Factorul primordial ce declanșează acest deficit se consideră abținerea pur și simplu a deținutului să „interacționeze cu un partener potențial, iar această interacțiune îl face vulnerabil la incompetență sau oportunism” [8, p.325]. Persoanele private de libertate sunt toate vulnerabile, din motivul lipsei de libertate fizică, a spațiului, a izolării de familie și de societate, de activitatea profesională și de o formă constrânsă a libertății spirituale. Problemă stringentă de bioetică, vulnerabilitatea deținuților rămâne în vizorul studiilor juridice, sociologice, psihologice, etice. Principiul metodologic al vulnerabilității în mediul penitenciar trebuie interpretat în perspectiva celor trei sensuri. Primul - abordarea vulnerabilității în sens general, indiferent că persoana este sau nu privată de libertate, se manifestă distinctiv la toate ființele vii care posedă trăsături echivalente cu fragilitatea și moartea. Omul este dezarmat în fața acestor fenomene, intensificându-se și vulnerabilitatea lor dintr-o stare a libertății constrânse. Vulnerabilitatea constituie o manifestare universală a existenței viului, nu doar a existenței umane. Alt sens al vulnerabilității se referă direct pe condamnat, considerat vulnerabil din perspectiva vitalității, suveranității, exercitării profesionale, culturale, a izolării etc. Din acest punct de vedere toți deținuții sunt vulnerabili, astfel că lipsa libertății depline în diverse acțiuni favorizează vulnerabilitatea în exercitarea autonomiei depline. Al treilea sens se caracterizează nu doar prin vulnerabilitatea în general, ci a unor categorii de deținuți în special, cum ar fi: femeile, minorii, condamnații cu deficiențe mintale și fizice, cetățenii străini, infectații cu HIV-SIDA etc.

Dintre lucrările clericilor care au fost întemnițați mai relevante sunt „Memoriile” lui V. Anania [9], unde se menționează importanța oferirii unui confort spiritual decent necesar supraviețuirii deținutului în scopul menținerii vieții, și tot în acest context posibilitatea de accesat autonomia deținutului. Autorul asociază vulnerabilitatea persoanei private de libertate cu depersonalizarea. Aceste tipuri de scrieri, cu siguranță pot fi utilizate drept sursă de practică în procesul susținerii condamnatului, propunându-le spre lectură individuală sau de grup.

Bibliografie:

1. SYKES, G.M. *The Society of captives. A study of maxim un security prison*. New York: Ed. Princeton University Press, 2007. 200 p. ISBN 9780691130644.
2. ELGER, B.S., HANDTKE, V., WANGMO, T. Informing patients about limits to confidentiality: A qualitative study in prisons [online]. In: *International Journal of Law and Psychiatry*. 2015, vol. 41, pp. 50-57. [citat 28.01.2017]. ISSN: 0160-2527. Disponibil: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25862306?fbclid=IwAR3rJrsAk i5MTkhybZyKH226coFfSQOSIRXI0gAt1X6-QfGVmVvk7YSi9Egs>, sau DOI: 10.1016/j.ijlp.2015.03.007.
3. DURNESCU, I. *Asistența socială în penitenciar*. București: Ed. Polirom, 2009. 221 p. ISBN 978-973-46-1335-9.
4. KRAIOPOULOS, S. *Taina suferinței*. București: Ed. Bizantină, 2007. 320 p. ISBN 978-973-9492-89-8.
5. CREȚIA, P. *Luminile și umbrele sufletului*. București: Ed. Humanitas, 2015. 158 p. ISBN 978-973-50-4358-2.
6. NIȚA, M. ș. a. *Dicționar de bioetică*. Craiova: Ed. Aius Print, 2009. 369 p. ISBN 978-606-8021-62-1.
7. OJOVANU, V., COJOCARU, V. Subiecte bioetice în cadrul consilierii spirituale a deținuților. În: *Pluralismul cultural în lumea post-modernă: sfera publică, religie, etică socială*. Colocviul internațional de antropologie. 22-23 sept. 2016. Com. org. E. SAHARNEANU ș.a. Chișinău: CEP USM, 2016, pp.36-37. ISBN 978-9975-71-827-1. (0,1 c.a.).
8. ELSTER, J. *Comportamentul social: fundamentele explicației în științele sociale*. București: Ed. ALL, 2013, 447 p. ISBN 978-606-587-068-0.
9. ANANIA, V. *Memorii*. Iași: Ed. Polirom, 2008. 696 p.

ROLUL MEDICALIZĂRII ÎN GESTIONAREA CALITĂȚII VIEȚII OMULUI

Elena Șargu, asist. univ., Catedra de Filosofie și Bioetică, USMF
elena.sargu@usmf.md

THE IMPACT OF MEDICALIZATION IN MANAGING THE QUALITY OF HUMAN LIFE

Technological and scientific progress in medical activity has contributed to revolutionizing the methods of treating diseases, which has generated disputes and dilemmas at the social and individual level. It is certain that medicalization involves a complex set of interests, rules and how society perceives disease, health, quality of life. Within the correlation between the phenomenon of medicalization and society, a co-relation of partnership is found, given the fact that medicalization aims at the human condition, having an impact on all stages of the individual's life.

Keywords: medicalization, quality of life, ethics, disease, health.

Medicalizarea a evoluat suficient de mult de-a lungul timpului datorită faptului că de acest fenomen au fost preocupați cercetători din diverse domenii (sociologie, psihologie, filosofie, bioetică, drept etc.), fiindu-i atribuite și conotații diverse. Progresul tehnologic și științific în activitatea medicală a contribuit la revoluționarea metodelor de tratament a bolilor, ceea ce a generat dispute și dileme atât la nivel social cât și individual. Evoluția istorică a medicalizării și diversitatea abordării acestui fenomen se datorează procesului de extindere a medicinei de la perceperea și tratarea unor stări considerate cândva probleme de ordin social, familial, religios etc. la considerarea acestora tipic probleme de ordin medical care au ajuns să fie definite și tratate în termeni medicali. Drept exemple în acest sens reprezintă: îmbătrânirea, frica, anxietatea, consumul de droguri, alcoolismul, sarcina/nașterea, etc. care sunt doar câteva stări care cad sub incidența medicalizării.

E necesar de evidențiat câteva momente ce se referă la perioada de apariție a acestui fenomen. Există două abordări de bază care converg în apariția conceptului de medicalizare general acceptat în mediul academic anglo-saxon: primul provine din *dezvoltarea intelectuală* din anii 1950 și în mod special în anii 1960. Această eră a criticii sociale a determinat apariția antipsihiatriei mișcare care a pus sub semnul întrebării instituția psihiatriei și explicația acesteia asupra

sănătății și a bolilor mentale. A doua tradiție teoretică care a contribuit la constituirea conceptului de medicalizare provine din sociologie și se bazează pe noțiunile *de boală și persoană bolnavă* [1, p. 3]. La mijlocul secolului al XX-lea, se atestă o creștere a nemulțumirilor față de biomedicină care a oferit un model de sănătate. Oamenii de știință au privit corpurile umane într-un mod mecanicist și au încercat să justifice fiecare problemă cu ajutorul tehnologiilor medicale. În literatura de specialitate sunt evidențiați anumiți factori care sporesc medicalizarea excesivă care necesită a fi supuși unor investigații amănunțite. Mai mult, există câteva modele biomedicale în această nișă care au jucat un rol negativ, cum ar fi normele dominante și valorile strâns legate de sănătate, auto-observarea practicii precum monitorizarea tensiunii arteriale, pulsul, nivelul zahărului și arderea caloriilor, utilizarea aplicațiilor mobile și a dispozitivelor tehnice etc. În speranța că aceasta este calea către armonie pentru a îmbunătăți funcționarea corpului, modelele de sănătate sunt vădit orientate spre emanciparea comercializării tulburărilor de sănătate create artificial și a remediilor acestora doar cu scopul de a câștiga din ce în ce mai multe avantaje economice [2, p. 237].

Evenimentele din viață anterior riscante (cum ar fi nașterea) și infecțiile au devenit gestionabile în timp ce conștientizarea publicului cu privire la mediul sănătos (zone de lucru și de locuit igienice și nepoluante) și stilul de viață (comportament adecvat față de starea de sănătate) a fost, de asemenea, crescută până la legitimitatea paradigmei biomedicale. Drept rezultat expansiunea autorității medicale s-a poziționat în centrul multor dintre critici, discursul medical devenind un element cheie al interpretării și gestionării oricărei forme de durere, inclusiv boală și violență. O astfel de hegemonie a reprezentat zorii unei noi structuri de putere bazate pe discurs și disciplină. Potrivit lui M. Foucault, aceasta este baza „bioputerii” moderne, care este capabilă să stabilească controlul asupra aspectelor elementare ale vieții (nutriție, naștere, sexualitate etc.) prin tehnologii de „guvernare” [3, p. 50].

Oamenii nu au suferit din totdeauna de aceleași boli. Patologiile s-au schimbat odată cu epocile și la fel s-au transformat și modurile în care oamenii și-au explicat de-a lungul timpului de ce se îmbolnăvesc, sau ce tratamente își pot aplica pentru vindecare. Astfel, fiecare epocă istorică are un specific în ceea ce privește tabloul nosologic. Simplificând foarte mult, putem spune că

în zorii umanității când omenirea era atât de încercată de războaie, traumatismele și afecțiunile consecutive infectării rănilor erau probabil predominante. Evul Mediu a fost marcat de epidemii precum cele de ciumă, holeră, lepră. Perioada modernă, odată cu Revoluția Industrială, este caracterizată de maladiile profesionale și cele specifice orașelor industriale aglomerate, insalubre, oferind rezidenților condiții mizere de muncă și locuire. Treptat, medicina progresează, calitatea vieții crește (a hranei, a locuirii, etc.), astfel că ultimul secol aduce cu el un mai mare control al bolilor infecțioase, dar și o creștere a incidenței pentru câteva maladii redutabile, cu care omenirea luptă încă și astăzi (HIV/SIDA, cancerul). Ca o consecință a trendului de îmbătrânire a populației ce se înregistrează astăzi peste tot în lume, prezentul pare a fi marcat de bolile cronice, de ținerea sub control a infecției cu HIV/SIDA, de apariția tratamentelor pentru anumite tipuri de cancere, dar și de apariția unor condiții și factori de risc precum obezitatea, sedentarismul, diabetul [4, p. 45].

Este cert că medicalizarea implică un set complex de interese, reguli și modul în care societatea percepe boala, sănătatea, calitatea vieții. În cadrul corelației dintre fenomenul medicalizării și societate se constată un coraport de parteneriat dat fiind faptul că medicalizarea vizează condiția umană având un impact asupra tuturor etapelor vieții individului. În asemenea împrejurări apare necesitatea valorificării fundamentelor morale în condițiile în care în societatea contemporană se atestă o pierdere a dimensiunii reale a medicalizării unde tot mai multe probleme de ordin social își găsesc rezolvare în asistența coordonată de modelul medical. În acest context este evident că *medicalizarea generează consumul* și ca rezultat costuri suplimentare pentru întreținerea, tratarea diverselor afecțiuni. În aceste condiții se face remarcată patologia iatrogenă, ipohondria, auto-medicația etc.

Atunci când facem referire la sănătate, medicalizarea devine parte a acestui concept evident în societatea contemporană. În acest context OMS adoptă o viziune multidimensională a stării de sănătate, viziune ce extinde conceptul stării de sănătate dincolo de structura și funcționarea corpului uman, așa cum era specific modelului medical tradițional, înglobând în cadrul conceptului de sănătate personalitatea, sentimentele, emoțiile, valorile, credințele, tipul de relații interpersonale etc. Astfel, în 1947, OMS stabilește că

sănătatea este „o stare de bunăstare fizică, mentală și socială completă și nu doar absența bolii și infirmității”. Această definiție globală a sănătății este cuprinzătoare, incluzând toate aspectele biopsihosociale, dar ea are și limite în sensul că este o definiție greu de aplicat în măsurarea și ameliorarea stării de sănătate. Referitor la sănătate și boală, un rol deosebit revine convingerilor, precum și cunoștințelor noastre privind aceste stări. De aici reiese faptul că calitatea vieții se află într-o strânsă interdependență cu starea de sănătate. În acest context din punct de vedere structural putem aborda *starea de sănătate* prin prisma a următoarelor direcții:

– pornind de la aspectele sale negative, se poate defini ca absența bolii. În acest caz, indicatorii sănătății sunt datele privind mortalitatea, morbiditatea și speranța de viață;

– poate fi considerată ca o bună adaptare a individului la mediul său și ca funcționare bună în acest mediu. Definiția este, de această dată, mai pozitivă, dar și în acest caz indicatorii se focalizează pe consecințe: neplăcerile bolii, incapacități funcționale, handicap și/sau dezavantaj social;

– poate fi definită în modul în care este concepută în documentele OMS (ca o bunăstare fizică mentală și socială), într-o manieră pozitivă, devenind o valoare [5].

Apare astfel necesitatea unei abordări etice a domeniilor care cad sub incidența medicalizării din considerentul că acest fenomen este dependent de conduita umană, iar etica având un caracter social este preocupată de activitățile și acțiunile individului și ale societății în general. De asemenea necesitatea elucidării impactului eticii asupra medicalizării relevă faptul că etica situiază omul pe primul loc iar de comportamentul uman depinde starea de sănătate tot el fiind capabil să emită judecăți cu o valoare semnificativă care pot preveni eventuale riscuri.

Suținerea noastră este că medicalizarea nu este un fenomen complet negativ având inclusiv efecte pozitive. Mai degrabă nucleul argumentului este că medicalizarea este un proces social fiind influențat de o serie de factori și actori sociali care interacționează, iar ca rezultat al acestei interconexiuni în avalanșa de informații, oportunități, promisiuni ce stau în spatele diverselor tratamente, intervenții, diagnoze etc. există riscul ca omul să de-a greș în alegerea soluției optime la problema cu care se confruntă. În aceste condiții

un interes deosebit revine eticii preocupate de respectarea și implinirea în practică a principiilor, valorilor și a conduitei morale astfel încât medicalizarea să aibă un impact pozitiv asupra individului dar și al societății în întregime.

Medicalizarea deci poate fi considerată ca parte a bioputerii deoarece exercită un control asupra întregului ciclu de viață. Prin urmare valorificarea individualismului, medicalizarea excesivă a vieții de zi cu zi, încercarea de a crește la maximum capacitatea productivă și de a reduce la minimum costurile rezultate din îmbătrânirea populației (prin medicamente, tratamente, servicii și autoîngrijire) sunt forme ale bioputerii într-o versiune „do it your-self”. Potrivit filosofului francez Michel Foucault (1926- 1984), societatea noastră este guvernată de norme și mecanisme, în mare parte medicale, care disting normalul de anormal. Medicina actuală este peste tot și are întotdeauna un cuvânt de spus. În aceste condiții definirea standardelor de sănătate și a comportamentelor sănătoase și solicitarea indivizilor să acționeze în conformitate cu astfel de standarde devine, dincolo de simpla funcție terapeutică, una dintre principalele îndatoriri ale puterii medicale. Societatea începe să se reglementeze, să se organizeze și să se condiționeze după standardele fizice și mentale care sunt determinate de procesele medicale. De asemenea M. Foucault dintr-o perspectivă istorică, consideră că bioputerea este al treilea tip de putere după puterea suverană și puterea disciplinară – a guvernării populației. În timp ce putere disciplinară este bazată pe disciplină și antrenament, bioputerea se concentrează pe control și reglare. Tehnologia politică a vieții constă din două tipuri – tehnologie disciplinară și de siguranță. Prima se concentrează pe ființa umană, organism, care este antrenat pentru a-l face productiv și eficient din punct de vedere economic. Disciplina se execută prin instituții, dar responsabilitatea de a fi într-o bună condiție se află în indivizi. Tehnologia de siguranță se referă la populație și principalul ei scop este de a controla și de a preveni consecințele negative care provin din conviețuirea populației ca entitate biologică în acest scop bioputerea trebuie să regleze procesele și condițiile populațiilor [6, p.114].

Medicalizare provoacă o schimbare în felul în care însuși ființa umană se percepe pe sine însuși. „Omul învață încetul cu încetul ce înseamnă o specie vie într-o lume vie ce înseamnă trup, condiții de existență, speranțe de viață, o sănătate individuală și colectivă, forțe ce se pot modifica și un spațiu unde ele

pot fi repartizate optim” [7, p. 106]. Avem de-a face, după cum subliniază G. Agamben, cu o etatizare a biologicului și cu o transformare a îngrijirii vieții într-un obiectiv primar al statului. Însă „nici viața, nici moartea, ci producerea unei supraviețuiri modulabile și virtual infinite constituie prestația decisivă a bioputerii timpului nostru” [8, p. 107].

Pornind de la ideea că medicalizarea ne vizează întreg ciclul vieții de la naștere și până la moarte, un aspect relevant în ceea ce privește medicalizarea este oferit de către filosoful român Istvan Kiraly în lucrarea „Moartea și experiența muririi” [9, p. 144-145]. Pentru autor tematica morții constituie o „atractivitate” care este exploatată inclusiv în scopuri comerciale făcând referire și la medicalizare. Autorul consideră medicalizarea un proces „controversat” care parțial se datorează „evoluției științei și tehnicilor medicale”. Continuând aceeași idee astăzi în „țările cele mai dezvoltate șapte din zece oameni își sfârșesc viața în saloanele mecanizate și impersonale ale spitalelor, încurajați fiind nu de apropiații lor”, ci de o „tură” de profesioniști ale căror „sarcini” și competențe sunt definite prin regulamente și instrucțiuni generale. Autorul ne atrage atenția asupra faptului că „nu numai moartea, dar întreaga noastră viață – de la naștere și până la moarte – s-a „medicalizat”. Faptul că trăim mai atenți la factorii de igienă, la echilibrările fizice și psihice ale vieții, faptul că utilizăm, la timp, medicamente moderne și mai eficiente în cele mai multe cazuri etc. toate acestea pot fi în fond considerate ca fiind factori prin care viața noastră s-a „medicalizat” și se „medicalizează” în continuare”. Cu toate că au fost medicalizate o serie de stări cândva considerate firești, I. Kiraly susține ideea precum că în urma medicalizării nu au apărut doar „bolile civilizației” dar s-a produs creșterea speranței de viață a unui număr considerabil de oameni, „s-au micșorat suferințele noastre fizice și psihice și ale semenilor noștri atacați de maladii – în special cronice – de diferite feluri, și care astfel pot duce și o viață plină de sensuri, înțelesuri și de satisfacții umane”. Acestea au fost condiționate de o evoluție și diversificare a tehnicilor și aparatajului medical, de regulă extrem de complexe și costisitoare care necesită spații și condiții speciale de utilizare. Astfel s-a produs încurajarea științei și a tehnicii medicale moderne, „îngrădită” și redusă în secolele aceluia ev mediu. Astfel au apărut concepții diferite atât în privința raportării la „boală”, la maladia ca atare, cât și în cea a raportării la omul bolnav și unde se

confruntă componentele și dilemele profesionale, științifice și morale ale îngrijirii medicale.

A avea o poziție corectă față de medicalizare presupune a poseda anumite virtuți primordiale în delimitarea aspectelor pozitive și negative a ceea ce reprezintă medicalizarea. De exemplu aspectele eronate cu privire la medicalizare se referă la: categorizarea greșită a unor stări cum ar fi (tristețea, timiditatea etc.), acestea nu reprezintă de fapt simptome sau boli în sine. Prin medicalizarea acestor stări comitem o greșeală de categorie și de înțelegere a naturii umane. Mai exact a trăi înseamnă a lăsa ca anumite probleme, stări să-și parcurgă cursul firesc fără a interveni asupra lor sub aspect medical; focusarea atenției asupra schimbării stării critice pe care o trăiește ființa umană, când de fapt atenția trebuie concentrată asupra schimbării anturajului social care produce astfel de stări, decât a interveni asupra corpului pentru a ne potrivi mai bine normelor dominante.

Deci pentru a preveni o degradare totală a actului medical și a intervenției asupra corpului uman apare necesitatea de a privi medicina și progresul medical din prisma eticii virtuții. Etica ne apare asemeni unui salvator al moralității exact în perioada în care: „Omul informat, scientizat și tehnicizat, copleșit de un utilitarism și prosperare materială, tot mai puțin loc oferă universului spiritual, moralității, credinței religioase, sentimentelor sacre, chiar dragostei. Plătește un tribut enorm performanțelor științifice și tehnice, medicina - una din cele mai vechi și mereu actuale ale științei și culturii care totdeauna a avut un „dualism” armonios, căutând să îmbine cunoștințele și acțiunile cu pârgurile psihologice și spirituale. Anume acestea din urmă sau pomenit într-o criză tot mai presantă [10]. Cu toate că progresul în domeniul biomedicinii a majorat incidența factorului uman și a contribuit la îmbunătățirea calității vieții omului, dezvoltarea lui după criterii de profit ne demonstrează multitudinea efectelor negative, cu riscul de a oferi o putere necontrolată științei. Se observă un fenomen paradoxal al contemporanității, când progresul științei inițiază scopuri aparent utile comunității, dar o aduce și la o depravare morală. Procesul expansiunii unor tehnologii performante (biomedicale, industriale, economice, informaționale etc.) scapă de sub evidența unor sisteme etice, socio-culturale și legale. Mai mult ca atât, concepțiile tradiționale (filosofice, etice, religioase), create pe parcursul istoriei și existente pâna în prezent, se dovedesc a fi inapte

în fața unor noi cerințe și valori ale omului contemporan. Astfel, sunt create toate premisele necesare și devine evidentă inevitabila apariție a unei noi concepții etice. Prin urmare necesită o revizuire inclusiv a eticii virtuții, în susținerea acestui postulat facem referire la „tabloul” ce denotă realitatea unei vieți medicalizate pe care o trăim dar de care în mare parte nu suntem conștienți. Bioeticienii fiind preocupați de problema medicalizării își pun întrebarea: „ce ar trebui să facă medicina într-o lume fără limite tehnologice?”. Un răspuns ar fi: „cea mai eficientă acțiune pe care un individ o poate întreprinde.....atât timp cât acțiunea necesită efort sau dificultate”. Apare întrebarea în acest context: care este problema în abandonarea luptei odată ce devine inutilă pentru scopul în cauză? [11, p. 10].

Dat fiind faptul că medicalizarea reprezintă un fenomen complex fiindcă pătrunde în toate sferile de activitate, și mai mult le influențează, apare o necesitate vădită de a combina măsuri la nivel preventiv și de precauție. În cazul medicalizării prevenirea reprezintă un răspuns a unui risc în legătură cu starea de sănătate. Este cazul în acest sens a tempera utilizarea produselor medicamentoase sau serviciilor medicale, care poate reprezenta soluția rezonabilă și al căror efecte poate avea un impact pozitiv în comparație cu medicalizarea. Referindu-ne la precauție aceasta tinde să anticipeze anumite riscuri, care se dovedesc a fi iraționale, în cazul în care exagerăm cu utilizarea de medicamente, tratamente etc. În acest sens se preferă instaurarea precauției la nivelul politicilor publice de sănătate în scopul poziționării fenomenului de medicalizare în limitele cadrului rațional care să aducă doar beneficii în ceea ce privește calitatea vieții individului.

Problema de care este preocupată bioetica în raport cu fenomenul de medicalizare se axează în primul rând pe respectul față de ființa umană și pe necesitatea de a aduce în vizorul individului faptul că scopul medicalizării nu este doar cel de a contribui la ameliorarea calității vieții și de a o prelungi prin orice mijloace, dar și conștientizarea de către individ că medicalizarea este direcționată în avantajul real a omului. Astfel bioetica vine să supravegheze continuu acest proces pentru a preveni instalarea situației în care medicalizarea parcurge o direcție a iraționalului.

Ceea ce este necesar este să tragem o linie cu privire la tot mai mult și mai puternică tendință de exercitare a dictaturii medicale care garantează

interesele marilor companii în practică. Este cazul companiilor farmaceutice în mare parte, care își afirmă beneficiul economic asupra populației bolnave, care este văzută ca o piață captivă a „clienților”. Atât fenomenul medicalizării cât și bioetica sunt existențiale. De ce? Pentru că calitățile lor existențiale pot fi în raport de cea mai mare opoziție și contradicție în același timp. Medicalizarea poate avea după cum am constatat calitate negativă în timp ce bioetica pretinde a avea doar calitate pozitivă. Fenomenul medicalizării societății și al socializării medicinei desigur întrunește conotații negative atât timp cât a afectat corpul uman, a modificat semnificația stării de boală și sănătate inclusiv modul cum sunt tratate diverse afecțiuni considerate ca stări fiziologice normale până la socializarea medicinei. Aceasta deoarece se atestă o medicalizare a societății într-un mod abominabil. O astfel de emancipare și mod a societății contrazice și este direct opusă calității pozitive a imperativelor categorice ale bioeticii cum ar fi de exemplu respectarea principiilor binefacerii, non-dăunării, autonomiei etc.

Conștient sau inconștient se pot omite cu desăvârșire valorile etice în privința abuzului de medicamente și tratamente care la prima vedere ne par inofensive, iar în timp se dovedesc a ne afecta mult mai grav. Se uită de instinctul de autoapărare al organismului atât de dezvoltat la strămoșii noștri. Ne aflăm într-o continuă stare de identificare a stării de bine, a confortului sub aspect fizic, psihic și emoțional astfel dăm importanță mass-mediei, reclamelor, medicilor etc. care sunt doar câțiva din actorii principali în susținerea medicalizării, care de fapt nu ne sunt impuși dar întratât de creduli încât cu ușurință suntem induși în miezul tehnologiilor moderne care ne demonstrează zilnic că aproape orice este posibil odată ce recurgem la ea însă frecvent fără a se ține cont de aspectele etice elementare, etica ce protejează ființa umană de dezumanizare, exces etc.

Din multitudinea exemplurilor și a stărilor supuse medicalizării, un lucru este cert – specificul social și preocuparea etică față de acest fenomen. De asemenea este important de a remarca necesitatea distincției dintre domeniul legitim al medicinei și “ilegitim” sau exagerarea în acest sens ce generează extensia acestui domeniu. Recuperarea simțului limitei și al responsabilității este necesară nu numai pentru a obține o conștientizare realistă, ci și ca motor de îmbunătățire a științei medicale. Medicalizarea are un impact pozitiv în

ceea ce privește creșterea speranței de viață, micșorarea suferințelor fizice și psihice, dar problema apare în momentul în care se exagerează cu anumite stări ale sănătății atât la nivel de prevenire cât și de tratare a afecțiunilor. În acest sens medicalizarea nu își găsește justificare morală prin urmare promovarea potențialului bioetic generează soluționarea dilemelor etice referitor la fenomenul de medicalizare, valoarea vieții și a sănătății individului fiind o prerogativă indubitabilă.

Referințe bibliografice:

1. MUREȘAN, V. Este etica aplicată o aplicare a eticii? În: *Revista Română de Filosofie Analitică*. 2007, vol.1, nr.1. pp. 70-108. ISSN 1844-2218.
2. IQRA, A., TEHREEM. K., GHUFRAN, Z. Over-medicalization: A Modern Problem Divisible from Medicalization. In: *Systematic Review in Pharmacy*. 2021, vol. 12. pp. 236-238. ISSN 0976-2779.
3. DOMONKOS, S., Power from indirect pain: a historical phenomenology of medical pain: management, In: *Continental Philosophy Review*. 2020, octombrie, pp. 41-59. ISSN 1387-2842.
4. VOICU. B., RUSU. H.M, POPA. A.E. *Este România altfel? Societatea și sociologia...încotro?*. Sibiu: Ed. Universității „Lucian Blaga”. 2015, 152 p. ISBN 978-606-12-1225-5.
5. Vieillissement, aide et soins de santé en Belgique, Rapport pour le SPF, 2004.
6. FERREIRA, F.R. Biopower and biopolitics in the field of Food and Nutrition. In: *Revista de Nutrição/Brazilian Journal of Nutrition*. 2015, nr. 28(1), ianuarie/februarie, pp. 109-119. ISSN 1678-9865.
7. FOUCAULT, M. *Istoria sexualității*. Timișoara: Editura de Vest, 1995. 484 p. ISBN 973-36-0224-8.
8. AGAMBEN, G. *Ce rămâne din Auschwitz*. Cluj-Napoca: Ed. Idea Design & Print, 2006. 120 p. ISBN978-973-7913-54-8.
8. KIRALY, V. I. *Moartea și experiența muririi*. Cluj-Napoca: Ed. Casa Cărții de știință, 2002. 154 p. ISBN 973-686-325-5.
9. OJOVANU, V. Context și premise ale axiologiei medicale. În: *Analele științifice ale Universității de Stat de Medicină și Farmacie „Nicolae Testemițanu”*. Probleme actuale de sănătate publică și management. Ediția a VIII-a. Vol. II. Chișinău: CEP „Medicina”, 2007, p. 329-334.
10. NIMUE, A. In Praise of Fairy Godmothers: A Limited Defense of Medicalization. In: *Newsletter on philosophy and medicine*. 2006, vol. 6, nr.1, pp. 9-14. ISSN 1067-9464.

CUPRINS

| | |
|---|-----|
| CUVÂNT ÎNAINTE | 4 |
| RECAPITULĂRI TEORETICO-PRAGMATICE ÎN CUNOAȘTEREA SOCIETĂȚII POST-PANDEMIE | 8 |
| UNELE CONSIDERAȚIUNI CU PRIVIRE LA ASPECTELE ETICE ALE EGOISMULUI ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ | 18 |
| IDEI ȘI TENDINȚE ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNEASCĂ PAȘOPTISTĂ | 28 |
| INVARIANTE IDEATICE ÎN CREAȚIA PUBLICISTICĂ A LUI VASILE ȚEPORDEI | 39 |
| A VORBI DESPRE CEEA CE SE ÎNTÂMPLĂ: DOUĂ POZIȚII DISCURSIVE..... | 56 |
| O SCURTĂ INTRODUCERE ÎN FUNDAMENTELE FILOSOFICE ȘI IMPLICAȚIILE CRYPTO-VIITORULUI..... | 69 |
| O ABORDARE ETICĂ A RELAȚIEI MEDIC-PACIENT ÎNTR-UN CADRU AL VULNERABILITĂȚII | 85 |
| PERSPECTIVA FILOSOFICĂ CU PRIVIRE LA SECURITATEA SOCIALĂ ÎN CONTEXT BELIGERANT..... | 93 |
| KAIROS ÎN TIPOLOGIA CULTURII ȘI CONCEPTUL DE MODEL NOICASIAN | 99 |
| ROLUL FILOSOFIEI ÎN FORMAREA COMPETENȚELOR – CHEIE (TRANSVERSALE) FORMATE ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL DIN REPUBLICA MOLDOVA | 129 |
| REGÂNDIREA CONCEPTULUI DE VULNERABILITATE: UNELE CONTRIBUȚII BIOETICE | 136 |
| INTERPRETĂRI ETICE PRIVIND VULNERABILITATEA LUCRĂTORULUI MEDICAL | 147 |
| PRINCIPIUL AUTONOMIEI, DREPT SUBIECT AL VULNERABILITĂȚII DEȚINUTULUI..... | 160 |
| ROLUL MEDICALIZĂRII ÎN GESTIONAREA CALITĂȚII VIEȚII OMULUI | 167 |

CUVÂNT ÎNAINTE

Filosofia și perspectiva umană este genericul sub care și-a desfășurat lucrările Conferința științifică consacrată Zilei Mondiale a Filosofiei, ediția a optsprezecea, în 17 noiembrie 2022. Prima ediție a acestei manifestări a fost desfășurată de Institutul de Filosofie, Sociologie și Științe Politice, actualmente de Secția Filosofie a Institutului de Istorie. Această serie de evenimente științifice se înscrie în contextul strategiilor UNESCO, organizație care, în 2002, la sesiunea a 169-a, a adoptat Strategia în Filosofie, act strategic scopul căruia rezidă în promovarea ponderii filosofiei în lumea contemporană. În cadrul dezbaterilor asupra strategiei și adoptării acesteia, s-a convenit să se declare anual a treia zi de joi a lunii noiembrie Ziua Mondială a Filosofiei.

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

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

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

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

Conform documentului enunțat, anume aceste aspecte majore sunt chemate să faciliteze înțelegerea profundă, veridică, pluridimensională a rolului și rostului net pozitiv al filosofiei în dezvoltarea societății contemporane. Aspecte care pe timp de pandemie sunt mai mult decât necesare pentru a face față provocărilor multiple. Or, filosofia din totdeauna a participat la viața cetății susținând că în

toate acțiunile care se desfășoară este impetuos necesar să se promoveze valorile general umane, identitare sau comunitare. Astfel, se pot responsabiliza membrii comunității și instituțiile sociale în vederea asumării efectelor și consecințelor pandemiei care periclitează valoarea fundamentală- viața tuturor și a fiecăruia în parte.

În contextul impus de pandemie și în anul respectiv s-a continuat în formatul online manifestarea științifică. Format în care s-a încercat să se demonstreze că, pericolele cu care se confruntă lumea contemporană pot fi transformate în oportunități, valorificând instrumentarul filosofiei deopotrivă cu celelalte posibilități oferite de deschiderile Erei Informaționale. Cu atât mai mult cu cât, instrumentarul filosofiei deconspiră multitudinea de posibilități pe care transformările digitale le aduc în spațiul comunitar și environmental. Dar și că aceste posibilități așa cum s-a demonstrat în pandemiei de departe nu sunt racordate între ele pe orizontală și verticală prin acțiunile ce se întreprind. Aceste acțiuni în mare ajung energofage prejudiciind și comunitatea, environmentul, dar și condiția umană.

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

De asemenea Conferința, în timp, a ajuns să constituie și o platformă importantă unde se iau în discuție rezultatele obținute privind cele mai stringente probleme. Dat fiind contextul epidemiologic cu care se confruntă societatea și caracterul său pandemic dezbaterile s-au axat pe reliefarea efectelor și consecințelor atât din mediul comunitar, cât și cel environmental. În acest sens, rezultatele obținute de membrii echipei Proiectului **20.70086.1/COV Sustenabilitatea gândirii filosofice în societatea post pandemie**, desfășurat în cadrul Secției Filosofie a

Institutului de Istorie s-au finalizat cu o monografie colectivă(2021). La o distanță de doi ani concluziile și recomandările obținute în cadrul proiectului respectiv au fost continuate și aprofundate în cercetările membrilor echipei. Or, problematica enunțată în post pandemie rămâne una de referință, inclusiv datorită stării beligerante impuse de faza activă a războiului hibrid al Federației Ruse asupra Ucrainei. Stare de fapt în care societatea este impusă să facă față multiplelor crize din construcția efecte-efecte-consecințe, independent de locația geografică.

Manifestările științifice de acest gen echipa secției le valorifică și în raport cu colegii plecați în altă dimensiune existențială. Este un omagiu adus celor care prin efortul depus în 1956 au contribuit la deschiderea Sectorului, ulterior a Secției de Filosofie și Drept(1969) cu statut de institut în cadrul Academiei de Științe a Moldovei. Proiectul *Moștenire* derulat și actualmente este susținut de cercetătorii din cadrul Secției, astfel an de an la sfârșit de martie se desfășoară simpozionul *Moștenirea filosofică: personalități și concepte*. De la începuturile instituționalizării cercetărilor în domeniul istoriei filosofiei, ulterior s-au completat și cu alte direcții, iar din 2006 prin propunerea secției și decizia consiliului științific al Institutului de Filosofie și Drept, s-a atestat școala de istorie a filosofiei Alexandru Babii. Eveniment care a fost inclus în conținutul celor două volume de Istorie a Academiei de Științe a Moldovei apărută în 2006. Deopotrivă cu perpetuarea memoriei comunității filosofilor care încearcă să aducă în circuitul public aportul înaintașilor, să sensibilizeze opinia publică din societatea Republicii Moldova privind valorificarea gândirii critice în toate domeniile de activitate.

De asemenea în cadrul manifestărilor științifice sunt aduse în atenția opiniei publice , nu doar celei academice semnificația contribuției reprezentanților de odinioară a Secției de Filosofie. În acest an comemorăm 90 de ani de la nașterea doctorului habilitat în filosofie, profesor universitar Nicolae Mihai(1933-2003). Unul dintre promotorii filosofiei în lucrările sale , inclusiv în cel al filosofiei științei, dar și susținător al filosofiei lui Karl Popper.

Actualmente moștenirea, dar și domeniul filosofiei chiar și după 30 ani de Independență a societății Republica Moldova continuă să rămână

la indexul nepăsării nefiind valorificată atât în *curricula* universitară, cât și în cercetări. Iar în ultimii 4ani , chiar dacă propunerile membrilor secției de proiecte privind: contribuția filosofiei la implementarea practicilor de gândire critică(2019) sau o hermeneutică a științei deschise(2021,2022) în care digitalizarea este propusă în calitate de o nouă metodă generală în cunoașterea științifică, dar și cea publică au fost respinse de experții ANCD ca fiind ne sustenabile. Aceste respingeri sunt demontate de realitățile societății secolului XXI, dar că cercetările sunt conectate cu comunitățile științifice din afara spațiului Republicii Moldova. Remarcăm că este foarte facil să distrugi, însă este foarte greu în timp să construiești un colectiv de cercetători format, instruit și educat.

RECAPITULĂRI TEORETICO-PRAGMATICE ÎN CUNOAȘTEREA SOCIETĂȚII POST-PANDEMIE

Ana PASCARU, dr. hab., conf. cercet., Institutul de Istorie
apascaru2010@gmail.com

SOME THEORETICAL AND PRAGMATIC RECAPITULATIONS TO KNOWLEDGE SOCIETY IN THE POST-PANDEMIC

The contemporaneity of post-pandemic society by far does not state overcoming the consequences of the pandemic, denouncing itself in the feverishness of the search for suitable solutions. Or, the consequences of the pandemic or also attached to the post-pandemic emergencies that are insufficiently aware at all levels of the social hierarchy worsen the state of affairs in the societal environment. Accumulated over time, the pandemic consequences and the post-pandemic emergencies are complicated and due to the low degree of responsibility in the behavior of community members, both they become susceptible to the ascension of immeasurable risks in society, but also environment. It is attested that the rise of immeasurable risks is also fuel led by those caused by the belligerent state. Simultaneously, otherwise effects-effects and consequences triggered by the events/ actions of hybrid warfare after February 24, 2022 are incorporated. Shares the scale of which attract and influence societies not only in the European region, but also in global society in general. Thus, with the incorporation of hybrid warfare into societal action, it changes their trajectory in and between communities, societies, independently of the distance of the belligerent source. This incorporation, together with the process of globalization, deepens the actions and resizes their interconnections, interactions and interdependencies from socio-economic, socio-political, social-cultural to social-anthropological with the post-pandemic imprint both in society and in environment.

Key words: philosophy, society, knowledge, post pandemic, effects, consequence's, hybrid warfare, belligerent state, environment.

Contemporaneitatea societății din post pandemie de departe nu enunță depășirea consecințelor pandemiei, denunțându-se în febrilitatea căutărilor de soluții pe potrivă. Or, consecințele pandemiei sau și atașat pe urgențele post pandemie care insuficient conștientizate la toate nivelurile ierarhiei sociale agravează starea de lucruri din mediul societal. Acumulate în timp consecințele pandemice și urgențele post pandemiei se complică și datorită

gradului scăzut de responsabilitate din comportamentul membrilor comunității, deopotrivă ajung susceptibili pentru ascensiunea riscurilor incomensurabile în societate, dar și environment. Se atestă că, ascensiunea riscurilor incomensurabile sunt alimentate și de cele provocate de starea beligerantă. Simultan se încorporează altfel efecte-efecte și consecințe declanșate de evenimentele/ acțiunile războiului hibrid de după 24 februarie 2022. Acțiuni amploarea cărora atrag și influențează societățile nu doar din regiunea Europeană, dar și societatea globală în general. Astfel, odată cu incorporarea războiului hibrid în acțiunile societale le modifică traiectoria în și dintre comunități, societăți, independent de distanța sursei beligerante. Această incorporare deopotrivă cu procesul globalizării aprofundează acțiunile și le redimensionează interconectările, interacțiunile și interdependențele de la social-economic, social-politic, social-cultural până la social-antropologic cu amprenta post pandemică atât în societate , cât și în environment.

Indubitabil semnificația cadrului noțional -ideatic care se precipită în post pandemie necesită o cunoaștere pe potrivă. Discutăm de stringența înțelegerii consensului recapitulărilor teoretico-metodologice care susțin deopotrivă cunoașterea explicită și cea implicită a cadrului noțional-ideatic. Cu atât mai mult cu cât, instrumentarul filosofiei reliefează imanența dezacordului între cunoașterea explicită și cea implicită. Dezacord alimentat pe de o parte de deschiderile EI care favorizează cunoașterea explicită prin accesul nelimitat la informația științifică și mediatică, inclusiv produsele obținute. Pe de alta cunoașterea implicită, chiar dacă și ea beneficiază de deschiderile de noi orizonturi rămâne una mult mai dificil de înțeles deoarece solicită capacități individuale deosebite, investiții de durată și sacrificii. Or, cunoașterea implicită e de durată investițională, timp și fiind greu de sensibilizat nu arareori i se oferă posibilități insuficiente. Monitorizarea insuficiențelor și favorizărilor din procesul cunoașterii explicite și implicite denotă o prejudiciere a valorii rezultatelor cercetării, iar ulterior a produselor cu care sunt asigurați toți actorii sociali. Deoarece se tergiversează comunicarea și edificarea congruenței dintre aceste două entități ale cunoașterii. Congruență manifestarea căreia se atestă și în consistența, dar și în perenitatea fie a rezultatelor de la produse până la acțiunile întreprinse pe toate palierele intra și extra societale, dar și environment.

În acest sens emergența recapitulărilor explică nevoia de antrenare a domeniilor filosofiei. Cu atât mai mult cu cât, instrumentarul filosofiei mijlocește cercetarea reperelor cadrului noțional-ideatic la interferență cu alte discipline și care deja și-au anunțat prezența în toate domeniile de activitate. Astfel, cunoașterea reperelor și nivelul lor de încadrare axiologică contează în identificarea căilor optime, dar și a oportunităților privind implementarea lor în raport cu nevoile și necesitățile societății post pandemie, stării beligerante, dar și environment. Deopotrivă cu evidențierea cunoașterii explicite și implicite se contribuie la argumentarea raționamentului de revenire la gândirea critică în societate. Revenire care înseamnă un parcurs deloc facil pentru încetățenirea gândirii critice și promovarea acesteia la toate nivelurile societale în condițiile în care pacea și securitatea comunității umane și environmentul sunt supuse provocărilor războiului hibrid. Altfel spus, conținutul recapitulărilor reliefează schimbările care au loc în filosofia societății, în timp ce efecte-efecte- consecințe agravate de multiplele crize în post pandemie, dar și de starea beligerantă reprezintă o modalitate de cunoaștere publică a provocărilor.

Desigur contextul invocat se remarcă și printr-o altfel de coagulare a asocierilor efecte-efecte- consecințe ale post pandemiei în societate, dar și environment. Coagulare care influențată și de starea beligerantă aduce în prim-planul societal manifestarea în asociere a aspectelor mai puțin cunoscute. În această ordine de idei, se investighează și schimbările din cadrul noțional-ideatic care facilitează cunoașterea *reînnoirilor* ce se produc pe palierul asocierii efecte-efecte- consecințe reflectate în acțiunile manifeste intra și extra comunitar. Fapt pentru care s-a recurs la valorificarea instrumentarului filosofiei la interferență cu alte discipline. De ce? Deoarece starea beligerantă a declanșat multiple crize exogene care s-au cuplat la cele endogene, aprofundând provocările din efecte-efecte- consecințe refractate în acțiunile din societate și environment. Concomitent aceste aprofundări ale provocărilor dinamizează dimensiunile asocierii, dar și evidențiază o insuficientă cunoaștere a relației dintre particular și general în acțiunile ce se întreprind, inclusiv identificarea soluțiilor optime. Discutăm de locul cunoașterii particularităților în acțiuni care se produc cu precădere în procesul de elaborare și implementare a cunoștințelor acumulate. Or, implementarea

cunoștințelor mai mult ca oricând în condițiile agravante ale stării beligerante se raportează la nivelul de capacitate și reziliență a sistemului și instituțiilor societale, comunitate, dar și individ. Și nu în ultimul rând, sensibilizarea ierarhiilor sociale asupra nivelului de participare susținută de o responsabilitate asumată și încetățenită în acțiunile intra și extra societale.

Dezvoltând subiectul asocierii efecte-efecte- consecințe evidențiază prezența lor manifestă la toți actorii sociali și în toate domeniile de activitate prin acțiunile ce se desfășoară, independent de gradul de înțelegere . În timp ce orbita de atracție a lanțului asocierii aduce în prim - plan aspecte mai puțin evaluate ale schimbărilor din acțiuni, matricea societală și environment. Vorbim de aspecte ale schimbărilor care *reînnoiesc* caracterul acțiunilor, matricei societale și environment, implicând o abordare complexă din perspectiva filosofiei sociale, antropologiei filosofice și filosofia culturii[1]. Cu atât mai mult cu cât, o parte dintre ele declanșate de efectul pandemic a strâns și din efectele anterioare, imprimând aspectelor din schimbările acțiunilor, matricei societale și environment refracții psiho-somatice, antropologice, culturale, biologice, climatice etc. Accentuarea aspectelor din schimbări la interferența dintre societate și environment este susținută și de multiplele pandemii cărora umanitatea va tinde să le facă față și în viitor. Or, postulatul umanitatea înainte de toate nu este altceva, decât o invitație la luciditate și vigilență [2]de la care cel mai probabil vor fi în câștig toate entitățile întregului pe toate palierele posibile ale lumii contemporane, inclusiv la capitolul perenitate istorico-axiologică.

În contextul dat, refracțiile pandemiei se perpetuează și în post pandemie modificându-se în mișcări acțiunile cărora pun sub semnul întrebării necesitatea reperelor axiologice și valorilor social-umane. Mișcări care nu sunt o noutate pentru societate însă efectul pandemic a catalizat invocarea unor aspecte care doar în aparență sună bine , dar de fapt cu ajutorul lor se încearcă răsturnarea paradigmei actuale din organizarea sociumului. Drept exemplu, mișcarea *wake (trezire)* care etimologic vine dintr-un cuvânt din argoul afro-american din secolul al XIX-lea. Termenul este un derivat din verbul „*to wake*” – a trezi și inițial desemna o mișcare menită să atragă atenția asupra mentalităților rasiste și a discriminării. Actualmente, însă după modul în care acționează, este mai degrabă o ideologie cu iz totalitarist. Se atestă că, cenzura

care stă la baza „culturii anulării” și că în numele acestei culturi, opere de artă au fost vandalizate, cuvinte care păreau că nu dau bine au fost interzise, iar asupra persoanelor suspectate că nu se aliniază noii conduite morale s-au lansat campanii de linșaj mediatic[3]. Și dacă în acest caz războiul de distrugere se întreprinde prin intermediul rețelelor de socializare atunci scopul războiului hibrid declanșat de Federația Rusă asupra Ucrainei este de a distruge în totalitate o societate pentru că, modelul ei de organizare și asociere se îndreaptă spre alte entități. Război care FR de facto l-a declanșat după implozia imperiului sovietic împotriva tuturor componentelor care și-au revendicat Independența și Suveranitatea prin intermediul forțelor separatiste. Aceste aspirații revanșarde s-au alimentat și mai mult în mileniul III, începând cu primele decenii de secol XXI. Spre deosebire de războiul din 24 februarie 2022 gen Operațiune specială în anul 1992 acesta s-a dezlănțuit prin intermediul detașamentelor paramilitare pregătite de instructorii Armatei a 14-ea dislocată în Republica Moldova și de pușcăriașii eliberați din închisorile fostului imperiu, ca de altfel și în cazul Georgiei în 1992 și 2008 și reacțiile fie întârziate, fie ne semnificative ale instituțiilor internaționale sau ale cancelariilor occidentale la violarea dreptului internațional și convențiilor semnate inclusiv de FR[1,4].

Desigur, triada efecte-efecte și consecințe prin provocările evenimentelor invocate altfel se suprapune și în acțiunile din post pandemie. Astfel, în conținutul acțiunilor se întâlnesc consecințele parțial ale pandemiei cu urgențele post pandemiei și cu impactul manifestărilor psiho-somatice intra și interpersonale, organizaționale și comunitare. Acțiuni care implică o conștientizare asumată privind înlesnirea, dar și încetățenirea logicii dintre instrumental și administrativ în activitățile enunțate sau în curs de derulare. Cu atât mai mult cu cât, potențialul logicii instrumental- administrativ în acțiunile post pandemie și starea beligerantă degreveză identificarea și fundamentarea priorităților[5,1]. În acest sens, prioritățile cumulate în acțiunile post pandemie se îndreaptă spre reliefaarea argumentelor cunoașterea cărora va contribui la o reevaluare sustenabilă a epidemiilor. Or, epidemia COVID-19, transformându-se în pandemie a denunțat o prezență continuă a grupurilor de viruși manifestă deopotrivă cu celelalte în mediul comunitar. Concomitent în activitățile acțiunilor reevaluarea devine impetuos

necesară, solicitându-le contemporaneitate și rigoare pentru a readuce în albia firescului înțelegerea logicii instrumental-administrative în relaționările dintre individ-obiecte, lucruri-comunitate[6]. Înțelegerea neadecvată în pandemie a fenomenului epidemiologic cu care s-a confruntat societatea a generat o inversare a lucrurilor. Astfel, insuficientă înțelegere a fenomenului epidemiilor în pandemie a sporit costurile din punctul de vedere al timpului social și valorii vieții. Altfel spus, insuficiența gândirii critice privind înțelegerea fenomenului epidemiilor în pandemia SARS-CoV-2 prin virusul Cov-19 nu s-a sesizat pericolul demantelării structurii socio-politică, socio-economică, socio-culturală și spirituală a comunității și environmentul. Drept confirmare, înțelegerea insuficientă a efectului pandemic și acțiunile întreprinse în societatea nu s-a sensibilizat și valorificat experiența istorică a civilizațiilor, începând cu recunoașterea unui dat că, fenomenul epidemiilor este unul social cu unele probleme de ordin medical și că cu virusii va trebui să împărțim spațiul social[7]. Cu remarca că, reevaluările nefiind altceva decât valorificarea prin echilibrul dintre instrumental și administrativ a oportunităților din deschiderile Erei Informaționale cu care se facilitează diminuarea/ marginalizarea efectelor epidemiologice, inclusiv cele ale virusilor. De asemenea, devine impetuos necesar aprofundarea cunoașterii și practica implementării noilor orizonturi din relația instrumental-administrativă în dezvoltarea societății contemporane. Cu atât mai mult cu cât, grupul de virusi COVID-19 din pandemia SARS-CoV-2 nu vor dispărea continuând să se manifeste în societate post pandemică. Și desigur raportarea simultaneității cu efectele stării beligerante care în condițiile unui război hibrid complică și devastează frontierele în și dintre societăți[7,1].

Discutăm de noțiunile din construcția efecte-efecte și consecințe alimentată revanșard prin apetența fostelor imperii de a menține în vasalitate coloniile de odinioară. Prezența construcției respective a continuat redutabil să distorsioneze lucrurile din noile democrații după anii 90 ai secolului XX și primele decenii din XXI. Insuficient studiată construcția invocată ajunge a fi direct proporțională aprofundării crizelor multiple din fostele colonii care încercă să se ralieze la comunitatea internațională. Or, în studiile elaborate mai curând se discuta despre sfârșitul istoriei[8,9,4] și edificarea unei noi realități și ordini mondiale, și insuficient procesele declanșate după implozia lor,

inclusiv imperiul sovietic. Exceptează de la acest trend lucrarea lui D.P. Moynihan *Pandaemonium. Ethnicity in international politics* în care se demonstrează că, independența Republicii Moldova este direct proporțională voinței politice a Federației Ruse[10]. Postulatul invocat în timp și-a demonstrat actualitatea, deoarece Federația Rusă a aplicat formula și în cazul celorlalte componente ale fostei URSS mai mult sau mai puțin vizibil.

Indubitabil, pentru o altfel de înțelegere în construcția noțională s-a recurs la avantajele interpretărilor longitudinale din căderea imperiilor și implozia mega societăților. Abordată astfel construcția facilitează cunoașterea explicită și implicită din efecte – efecte-consecințe a impactului apetenței de subordonare a imperiilor de odinioară. Or , în efecte- efecte – consecințe se demonstrează că sub apetența de subordonare a fostelor colonii se rezumă la rezolvarea propriilor probleme. Parcurusul efecte- efecte – consecințe din noile democrații prin implementarea Declarației de Independență s- a soldat cu amenințări și provocări. Deoarece ideologizarea și îndepărtarea de doctrina marxistă a instituțiilor societale și înlocuirea cu cea social-liberală pe plan intern și colaborarea cu instituțiile Internaționale în plan extern au consolidat construcția efecte- efecte – consecințe. Astfel se explică, provocările multe dintre ele creionate de pe la sfârșitul anilor 80 și însușite după 1991 de Federația Rusă. Astfel, FR declarându-se succesor de drept a URSS-ului își fortifică prezența ca deținătoare de armament nuclear și cu un loc permanent în Consiliul de Securitate al ONU. Drept confirmare FR se vede îndreptățită să participe nedeclarat cu efectivul Armatei a XIV-ea în războiul din stânga Nistrului (decembrie1991- iulie1992) și divizarea societății Republicii Moldova(treizeci de ani), Georgia(1992, 2008), provocări în societățile baltice și războiul asupra Ucrainei din 2014 și cel hibrid începând cu 24februarie 2022. În linii mari acțiunile revanșarde al FR nu sunt doar asupra fostelor colonii , dar și la nivel global de a impune comunitatea internațională să o recunoască în calitate de unul dintre polii de putere geopolitică[1,4]

Sine dubio, subiectul asocierii efecte-efecte- consecințe din post pandemie demonstrează nivelul de înțelegerea a contextului ascendent al influenței logicii instrumentale și administrative. Influență care în funcție de profunzimea efecte- consecințe fie aprofundează incognoscibilul în raport cu cognoscibili, fie susține minimum de echilibru între acestea. În condițiile în care

raportul ajunge unul destul de volitiv grație deschiderilor Erei Informaționale, dar și pregătirii mediului societal. Concomitent cu oportunitățile din deschiderile EI se observă tot mai mult că și cunoașterea efecte- consecințe influențează relația dintre instrumental și administrative. Or, ascensiunea deschiderilor de noi orizonturi în timp s-au soldat cu un grad de accesibilitate nemaîntâlnit în istoria civilizațiilor la informația științifică și mediatică, inclusiv prin societatea bazată pe cunoaștere ca parte integrată a EI. Or, accesul rapid la instrumente performante al persoanelor, grupurilor sociale, instituții formale și informale autonom de nivelul de pregătire, educație sau abilități le facilitează aplicarea lor în practica socială și environment. Ascensiune progresia căreia mult prea avansată în raport cu mecanismele reglatorii și educarea unui comportament responsabil la toți actorii sociali riscă să aducă comunitatea și environmentul în fața unor provocări care le periclitează perenitatea[1].

În acest context se remarcă contradicția dintre interesul sporit pentru instrumente cât mai performante și subnivelul de administrare. Contradicție care a proliferat după anii 60 ai sec. XX și s-a ajuns după două decenii de secol XXI să se discute despre dezechilibrul produs în logica instrumentală și administrativă privind cunoașterea publică. De ce ? Deoarece modul în care a fost abordată pandemia denotă prim-planul logicii instrumentale în raport cu cea administrativă. Pe de o parte, diminuarea stării pandemice în societate s-a produs în mare instrumentalizat și totodată foarte apropiat de cea din secolul XX. Cu atât mai mult se impunea luarea în considerare în abordarea pandemiei în noile realități în plină constituire, cu cât orizonturile deschiderilor au declanșat procese care depășesc nu doar frontierele societale, regionale ci și cele continentale, cu precădere globale. Pe de alta, la o distanță centenară în societate se reflectă prezența unei logici de administrarea fragmentară privind valorificarea deschiderilor de noi oportunități în consecințele pandemiei. Este vorba de faptul că, cunoașterea publică în atare condiții s-a redus la logica instrumentală, astfel că epidemiile sociale ca fenomen cu anumite probleme medicale cu care se confruntă societatea se inversează. Spre exemplu în pandemie nu instituțiile societale erau responsabile de administrarea efectului pandemic de la asigurarea cu strictul necesar instituțiile din sănătate publică, cele educaționale sau de alte prestări servicii, ci medicii și centrele de cercetare

și consultanță din domeniul virusologiei au ajuns cei de la care se așteaptă formule eficiente și eficace[1,7].

Indubitabil dezechilibrul din logica instrumentală și administrativă care s-a aprofundat în efecte-efecte-consecințe denotă o nevoie stringentă de redimensionare, adică o altfel de înțelegere a construcției. Or, construcția efecte-efecte-consecințe poate fi înțeleasă și abordată mult mai ușor prin valorificarea logicii instrumentale și administrative în cunoașterea publică. Cunoaștere în care depășirea dezechilibrului din logica invocată are loc concomitent cu resetarea și implementarea deschiderilor ei în efecte-efecte-consecințe. Are loc acea distincție din reflecția filosofiei și a instrumentarului (organonul) *reînnoit* pentru o gândire critică asupra cunoașterii publice. Or, prin instrumentarul respectiv filosofia îndeamnă și spre o încetățenire a gândirii critice în raport cu acțiunile ce se întreprind în societate și mediul, deopotrivă aflate sub incidența deschiderilor de noi orizonturi, oportunităților și societății bazate pe cunoaștere. În fond aceasta nefiind altceva decât conștientizarea provocărilor cu care se confruntă actorii sociali și reevaluarea demersului în educație și formarea de abilități pe măsură.

Desigur, contextul anterior necesită mai mult decât oricând urgența manifestării gândirii critice în acțiunile ce se preconizează la toate nivelurile ierarhiei în societate pentru a valorifica pericolele în efecte-efecte-consecințe care în post-pandemie se alimentează și din contextul beligerant. Simultan prezența gândirii critice în cunoașterea post-pandemiei a efecte-efecte-consecințe prin acțiunile inter-sociale ajută și la clarificarea impactului beligerant. Or, clarificarea contextului beligerant în efecte-efecte-consecințe reliefează natura interferențelor ce se constituie dintre lucruri, obiecte și subiecți, dezavuând astfel, tendința de înlocuire sau confruntare ale acestora cu divergențe arbitrare. Tendință în care efecte-efecte-consecințe ale pandemiei, post-pandemie și contextului beligerant nu arareori se constată că sunt utilizate pentru propulsarea adversităților din divergențe, multiplicând pericolele nu arareori cu caracter artificial sau manipulator.

Discutăm de o înțelegere altfel a balanței dintre logica instrumentală și administrativă aplicată în strategia dezvoltării societății post-pandemiei asistată nu doar de consecințele pandemiei, dar și de cele ale războiului hibrid. În condițiile în care matricea societății după pandemie fiind în plină

redimensionare este supusă riscului de a naufragia deoarece se confruntă și cu proliferări de consecințe – consecințe. Este vorba de perpetuarea așa numitelor imposibilități de a rupe cercul vicios fie al unor domenii cu activități energofage, fie din lipsa de voință politică privind mecanismele de implementare a legislației sau în unele cazuri de readucere la normalitate a unor lucruri neadecvate. Spre exemplu, lipsa de voință politică privind redimensionarea teritorial-administrativă a Republicii Moldova și depășirea consecințelor hiperdivizării mai bine de 30 de ani s-a soldat cu declanșarea de procese centrifuge pentru societate și proliferarea fenomenului migrației excesive, începând cu doua jumătate a anilor 90 sec. XX până în prezent.

Referințe bibliografice:

1. Pascaru A. *Provocările societății contemporane în algoritmi de cunoaștere*. Ch.: PRINT-CARO, 2022. 261p
2. Morin E. *Leçons d'un Siècle de Vie*. Paris: Editions Denoel, 2021.160p
3. Giurgeanu S. Cultura „deșteptării” www.dilema.veche.ro
4. Pascaru A. *Societatea între conflict și conciliere: cazul Republicii Moldova*. Ch.: Tipogr.-Sirius, 2012. 192p
5. Codoban A. *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001. 144p
6. Hadot P. *Filosofia ca mod de viață*. București: Editura Humanitas, 2019.264p
7. Mussat L. Humanity has always lived with viruses, www.cnsfr.fr
8. Fukuyama F. *Second thoughts. The last man in a bottle*. The National Interest, Summer, 1999. pp. 1-20
9. Fukuyama F. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* New-York: Farrar, Straus and Giroux 2018,218p
10. Moynihan D.P. *Pandaemonium. Ethnicity in international politics*.NewYork: Oxford University Press,1993,153p

UNELE CONSIDERAȚIUNI CU PRIVIRE LA ASPECTELE ETICE ALE EGOISMULUI ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Valeriu CAPCELEA, dr.hab., conf.univ., Șeful Secției Nord a AȘM
vcapcelea@mail.ru

SOME CONSIDERATIONS ON THE ETHICAL ASPECTS OF EGOISM IN CONTEMPORARY SOCIETY

This article deals with the issue of ethical aspects of egoism in contemporary society. The author refers to the essence of egoism, the relationship between egoism and altruism, egoism and morality, and carries a description of egoism reasonable emerging from the conceptions of Th. Hobbes and Jh. Rawls. In his option, egoism reasonable contribute to the development of morality because it assumes that the actions and deeds of egoism are based on reason contributing to care for the other. At the same time, the given article examines the fundamental types of egoism that manifest in contemporary society – egoism suitable and egoism unsuitable, and their specific features are characterized.

Key words: egoism, altruism, morality, egoism reasonable, egoism lighting, egoism suitable, egoism unsuitable, the common good.

În contextul lumii contemporane în care fenomenul egoismului este într-o continuă expansiune, ființa umană se află într-o permanentă „stare de prăbușire” morală și este necesară realizarea unui demers analitic care va preconiza reliefarea egoismului uman în general și manifestarea lui în condițiile societății contemporane, în mod special.

Acționând în spiritul raționamentului logic, omul ar trebui să contribuie în fel și chip la instaurarea în viața socială a principiilor echității și milei. Însă, practica societală provoacă și determină, în mod direct, o conduită care, din unghiul de vedere valoric și pragmatic este egoistă. Ea pare să fie unica modalitate justă de acțiunea oamenilor, care se manifestă destul de frecvent în viața cotidiană. Omul adeseori se află în astfel de situații când, vroid să dea dovadă de cumsecădenie și virtute este impus de circumstanțele vieții să acționeze pe ocolite sau să intre în contradicție cu principiile morale autentice. În acest sens, „din punctul de vedere al raționalității practice, comportarea

justă devine egoistă, nu conduita ghidată de echitate sau milă” [1, p.263]. În opinia eticienilor ruși Abdusalam Guseinov și Ruben Apresean „egoismul reprezintă o poziție în viață, conform căreia satisfacerea interesului personal este considerat binele suprem și, în consecință, fiecare om ar trebui să se stăruie numai pentru a-și satisface în mod maximal interesul personal, ignorând interesele altor persoane sau interesul general și chiar încalcându-le pe ambele” [2, p.316]. Prin urmare, egoismul, este acel sistem de morală care pretinde a căuta principiul datoriei, regula conduitei noastre, reieșind din pornirile firești ale ființei noastre.

După cum au specificat filosofii și economiștii moderni Thomas Hobbes, Bernard Mandeville, Adam Smith, Claude Adrien Helvetius etc., egoismul este un motiv esențial pentru activitatea economică și politică, un factor important în existența socială. Această doctrină deține o bază economică bine definită: odată cu dezvoltarea relațiilor marfă-bani și a formelor lor inerente de diviziune a muncii, orice activitate privată axată pe crearea de bunuri și servicii competitive și, în consecință, pe recunoașterea publică a acestor rezultate, se dovedește a fi utilă din punct de vedere social. Prin urmare, în viziunea lor, egoismul ca facultate socială a persoanei este determinat de natura unor relații sociale, care se fundează pe utilitate. După ei, egoismul exprimă interesele „autentice” și „rezonabile” ale unei persoane, care se dovedește a fi fructuos, pe motiv că contribuie la binele comun, pentru că interesul general nu există separat de interesele private. Așadar, în opinia acestor cugetători, o persoană care își realizează în mod inteligent și cu succes propriul interes, contribuie la binele altor oameni, la binele comun.

În general, trebuie să afirmăm faptul că, fiind o rațiune a moralității, conceptele egoiste raționale sunt doar o formă rafinată a apologiei individualismului. Nu fără motiv, aceste idei s-au dovedit a fi altceva decât un epizod curios din istoria gândirii filosofice, economice și etice, pe motiv că ele dezvăluie o vitalitate uimitoare a conștiinței cotidiene, creând un anumit tip de viziune morală asupra lumii care se maturizează și se afirmă în domeniul unui spirit pragmatic în morală. Același lucru este valabil și pentru chestiunea ce ține de procedurile care atestă coincidența intereselor private cu cele generale și permit verificarea interesului privat pentru corespondența acestuia cu interesul general. Totodată, interesul general este întotdeauna reprezentat,

într-un fel sau altul, prin diverse interese private. Astfel, se poate presupune că progresul social și cultural al omenirii se manifestă prin faptul că interesele private ale unui număr tot mai mare de oameni se apropie sau coincid cu interesul general. Cu toate acestea, apropierea intereselor generale cu cele private nu constituie subiectul și rezultatul unor opțiuni importante sau al unor bune intenții, așa cum credeau iluminiștii și utilitariștii. Aceasta reprezintă procesul de formare a unei ordini sociale, desfășurate în istorie, prin care satisfacerea interesului general se materializează prin activitatea oamenilor care urmăresc interese private.

În țările dezvoltate, în special S.U.A., întreaga economie este construită pe relațiile sociale fondate pe principiile egoismului. Dacă ne referim la religie, egoismul nu este oportun, iar psihologia comportamentală susține că orice acțiune efectuată de o persoană are motive egoiste, deoarece se bazează pe instinctul de supraviețuire. În acest sens, eticianul austriac Kurt Baier, susține că „esența egoismului ține mai mult de o anumită trăsătură a situațiilor în care individul se comportă în mod egoist” [apud 3, p.227]. Astfel, comportamentul egoist apare în cazul în care un individ urmărește interesului propriu care intră în conflict cu scopurile altcuiva, în timp ce morala cere o abținere de la o asemenea conduită. Totodată, în societatea post-totalitară se resimt rămășițele moralității sovietice ale lui „*homo sovieticus*”, în care nu era loc pentru nici un egoism - nici rezonabil, ori atotconsumător.

Se știe că fericirea generală a oamenilor nu poate deriva decât din binele nostru individual, din surplusul forțelor noastre personale, pe motiv că dacă nu suntem egoiști, binele general nu se poate realiza, deoarece dacă fiecare și-ar sacrifica viața și averea pentru alții, atunci lumea întreagă, încetul cu încetul, ar trebui să piară. Reieșind din aceasta putem conchide, că binele comun nu este decât o evoluție a binelui individual. Lucrând în interesul nostru personal, conservându-ne și îngrijindu-ne sănătatea, devenim un izvor de fericire pentru descendenții noștri, pentru că îi lăsăm a moșteni nu numai o constituție pregătită pentru a supraviețui, ci și o avere care constituie un alt mijloc esențial pentru a ieși triumfători din această luptă. Bunurile pe care le agonisim în favoarea noastră personală, transmițându-se din generație în generație, servesc utilității sociale, binelui altora. În cele din urmă, egoismul devine o cauză a fericirii altora, pentru că nu doar lasă lumii o moștenire din care derivă

binele general, pentru că, suntem în stare de a-i face pe alții fericiți, deoarece fericirea individuală nu poate să nu se răsfrângă asupra altor oameni.

O modalitate eficientă de limitare a egoismului o constituie altruismul (slujirea dezinteresată aproapelui, orice acțiune ce este folositoare altuia, iar nu celui care o îndeplinește) [1, p.25]. În acest caz, egoismul se manifestă ca o însușire morală a individului, ca un principiu personal, iar altruismul, ca un principiu etic, care îl obligă pe om să îndeplinească anumite cerințe extrinseci. În lumina acestor idei, este evident că problema etică reală reflectată în dilema altruism-egoism, constă nu atât în contradicția dintre interesul general și cel privat, cât în contradicția dintre Eu și Tu, dintre interesul meu și a celuilalt. Așa cum rezultă din definiția altruismului elucidată mai sus și din însuși esența cuvântului „altruism”, este vorba despre contribuția dintre interesului general și interesele particulare a altor oameni. În acest sens, altruismul se deosebește de colectivism ca principiu ce îl orientează pe om spre binele comunității sau al grupului social.

În general, egoistul este capabil la fapte altruiste, iar pe de altă parte, persoana care nu-și consumă forțele sale prin sacrificii exagerate, este aptă să-i facă bine dispuși pe oamenii cu care comunică. Este evident că egoismul este opus altruismului, dar direcția conduitei altruiste ce este păgubitoare vieții individuale în favoarea dezvoltării vieții celorlalți oameni, pare a fi cu totul contrară egoismului. Cu toate acestea, dacă înțelegem esența altruismului în profunzimea sa, efectele lui nu pot fi defavorabile fericirii individuale. După cum egoismul poate contribui la creșterea fericirii sociale, tot așa altruismul sporește în mod destul de lent binele nostru personal. Așadar, altruismul presupune acțiuni dezinteresate îndreptate spre binele (satisfacerea intereselor) altui om (aproapelui) sau a binelui comun. Esența valorică și imperativă a caracterului contradictoriu al acestor poziții este certă: altruismul și egoismul ce contrapun unul altuia asemenea binelui și răului, virtuții și viciului.

Analizând viața socială din ultimele secole, putem susține cu certitudine, că nu există foarte mulți altruști adevărați în istoria omenirii. Totodată, noi în niciun fel nu ignorăm meritele numeroșilor binefăcători și eroi ai speciei umane care s-au manifestat prin acțiuni altruiste timp de secole, dar, fiind sinceri, trebuie să remarcăm faptul că acțiunile de acest gen se produc și din dorința unor oameni de a-și satisface ego-ul personal. Acest lucru nu trebuie

negat, pe motiv că el nu reprezintă un rău. Egoismul adecvat este inerent oricărei persoane rezonabile și dezvoltate, constituie forța motrică a progresului social. În acest sens, dacă omul nu devine ostaticul propriilor dorințe, nu ignoră nevoile altora, acest egoism poate fi considerat rațional.

Totodată, oamenii care renunță la dorințele lor și trăiesc de dragul celorlalți (copii, soții, prieteni) constituie cealaltă extremă, în care propriile necesități sunt retrogradate pe plan secund, pot fi considerați anormali din punct de vedere social. În acest fel, ei nu se vor realiza din punct de vedere social, pentru că, în acest caz, este necesar de a se conduce în acțiunile sociale de principiul filosofic al mijlocului de aur în abordarea problemei subtile a egoismului.

În timp ce răul și viciul sunt respinse de conștiința morală în mod absolut, egoismul nu întotdeauna este înțeleș ca un fenomen negativ și radical. Conștiința morală este gata uneori să se comporte „cu înțelegere” față de egoism. Dar, ar fi greșit dacă am considera aceasta drept inconsecvență și înclinare spre compromis a conștiinței morale. Mai degrabă ar trebui să constatăm în umbra acestei „toleranțe” existența unei probleme mai cuprinzătoare – nu numai din punct de vedere moral, ci și social. Egoismul este conceput deseori ca iubire de sine, adică el reprezintă un simț natural al autoconservării și a pietății față de sine însuși. Dar iubirea față de sine nu presupune numaidecât încălcarea intereselor străine. Adeseori egoismul este calificat ca înfumurare sau îngâmfare prin care pietatea față de sine poate să se realizeze din pe seama altor oameni. Dacă cercetăm aspectul doi al egoismului, cel al îngâmfării, el poate fi exprimat prin cuvintele: „Toți trebuie să slujească intereselor mele!”, sau „Toți trebuie să respecte principiile morale, cu excepția mea, dacă mie nu-mi convine!”, și în sfârșit, a treia poziție, care poate fi formulată astfel: „Fiecăruia îi este permis să-și urmărească interesele personale, după cum găsește el de cuviință!”.

Determinarea fundamentală a egoismului, limitată de cerința „Nu face rău!”, indică faptul că exclusivitatea interesului privat nu este o proprietate indispensabilă a egoismului. Suporterii egoismului ca răspuns la critică definesc egoismul reieșind din faptul că este incorect să tragem o concluzie din esența motivelor morale ale comportamentului cu privire la certitudinea semnificativă a acțiunilor care decurg din acestea. În opinia lor, la urma urmei,

interesul personal al unui individ poate include îndeplinirea cerințelor morale și promovarea binelui comun.

Potrivit doctrinei etice a egoismului rezonabil cu toate că fiecare persoană insistă, în primul rând, să-și satisfacă nevoile și interesele personale, printre ele trebuie să existe și acelea a căror satisfacție nu numai că nu contravine intereselor altor oameni, ci contribuie la binele comun. Acestea sunt interese rezonabile care pot fi înțelese corect de către individ. Conceptul în cauză a fost exprimat încă în antichitate de către Aristotel și Epicur, dar a fost dezvoltat plenar în epoca modernă, ca o parte componentă a diferitelor învățături sociale și morale din sec. XVII-XVIII, precum și din sec. al XIX-lea.

În această ordine de idei, este necesar, în primul rând, să definim prin ce se deosebește egoismul rezonabil de cel nerezonabil. Premisa inițială a egoismului rezonabil are la bază două teze: a) străduința pentru propriul beneficiu, contribuția la beneficiul altor oameni și a societății; b) întrucât binele reprezintă un beneficiu, în cazul când individul perseverează să-și materializeze propriul beneficiu, el poate contribui la dezvoltarea moralei. În practică, atitudinea rațional-egoistă este exprimată prin faptul că individul își alege propriul bine, care constituie ceea ce coincide cerințelor moralității. Principiul utilității indică tuturor să persiste a obține cele mai bune rezultate, să decurgă din aceea că utilitatea, eficiența și succesul sunt valorile supreme. În varianta rațional-egoistă, acest principiu obține un conținut etic, este confirmat de rațiune și moralitate. Dar, chestiunea cum contribuie beneficiul privat la obținerea binelui comun rămâne deschisă ca chestiune practică pentru societate în general, dar, mai ales, pentru societatea contemporană.

Întrebarea dificilă care apare, în acest sens, se referă la posibilele motive pentru a determina dacă un egoism poate fi rezonabil. Această problemă, a fost elucidată mai întâi de filosoful englez Th. Hobbes în epoca modernă, iar în societatea contemporană a fost conceptualizată de filosoful politic american John Rawls. După Rawls, în condițiile în care bunurile colective sunt create prin eforturile multor indivizi, neparticiparea unui individ la acest proces este cu adevărat nesemnificativă. Și viceversa, dacă nu s-ar depune eforturi colective, nici măcar acțiunile decisive ale unora nu ar aduce niciun rezultat [a se vedea: 4].

Egoismul rezonabil se manifestă prin ignorarea nevoilor și confortului celorlalți oameni, concentrează toate acțiunile și aspirațiile unei persoane pe

satisfacerea necesităților sale, care sunt, deseori, conjuncturale. Totodată, egoismul rezonabil derivă și din nevoile emoționale și fiziologice ale unei persoane, dar, în același timp, el este echilibrat de rațiune, care distinge *homo sapiens* de creaturile care acționează în mod pur instinctiv.

În cazul în care încrederea exclusivă în iubirea de sine „sănătoasă” conduce în practică la o apologie a egoismului, tot așa dorința de afirmare cu voință puternică a interesului comun ca interes real al tuturor membrilor societății conduce la o satisfacție preferențială ascunsă a intereselor aceluia grup social care își proclamă scopul de a se îngriji de interesul comun. Deși în epoca Iluminismului egoismul rezonabil a apărut ca o doctrină menită să elibereze o persoană, la mijlocul sec. al XX-lea el era perceput ca o formă particulară de a depăși și reglementa voința individuală.

Trebuie să remarcăm faptul că există în cadrul eticii și concepția egoismului iluminat. Într-o formă explicită sau implicită, doctrina egoismului iluminat presupune o coincidență fundamentală a intereselor oamenilor datorită unității naturii umane. Cu toate acestea, ideea în cauză se dovedește a fi speculativă în explicarea acelor cazuri în care punerea în aplicare a intereselor diverșilor indivizi este asociată cu realizarea unui anumit bine care nu poate fi împărțit (de exemplu, într-o situație unde mai multe persoane sunt incluse într-un concurs pentru o bursă pentru a studia la o universitate). Prin urmare, nici speranțele pentru bunăvoința reciprocă, nici aspirațiile pentru o legislație judicioasă sau organizarea rezonabilă a afacerilor nu pot contribui la rezolvarea unui conflict de interese.

Unii oameni cred că egoiștii trăiesc foarte bine în societatea post-modernă, fac ceea ce trebuie: se gândesc doar la ei înșiși și, de fapt, obțin succes. Dar, în realitate, legile relațiilor umane au un efect negativ asupra acelor oameni care nu vor ridica un deget fără a obține un câștig personal. Mai devreme sau mai târziu, oamenii se vor îndepărta de egoiști, deoarece comportamentul lor este inacceptabil din punct de vedere social. Astfel, egoiștii nu vor putea începe o relație normală/serioasă cu nimeni, pe motiv că corelația se va limita întotdeauna la contacte superficiale. În acest sens, singurătatea este cea mai cumplită pedeapsă pentru egoiști.

În viața socială, o persoană manifestă în mod inevitabil un egoism rezonabil, dacă acțiunile și faptele lui sunt combinate cu grija pentru celălalt.

Însă, în condițiile contemporane, apare în mod legitim o întrebare: Cum putem să asigurăm eficiența unei viziuni mai largi asupra binelui? După cum ne indică practica social-morală, individului îi este proprie tendința de a satisface un interes privat care să contribuie la binele comun. De aceea, este nevoie de anumite eforturi sociale ale comunității, prin intermediul unor organe specializate ale instituțiilor sociale împuternicite cu aceste prerogative în lupta cu parazitismul social, pentru înfăptuirea echității, care se reduce la aceea că fiecare membru al comunității, în mod incontestabil, își va aduce contribuția, în dependență de forțele sale, la binele comun. Altfel spus, echitatea se fundează pe limitarea egoismului. O atare limitare devine posibilă prin intermediul constrângerii individului de a adopta unele îndatorii și a-și asuma obligațiunilor respective. Însă adoptarea obligațiunilor ca atare poate fi în contradicție cu egoismul ca poziție a personalității, care insistă asupra caracterul exclusiv al interesului privat. Obligațiunile sunt acceptabile de către egoist numai în cazul în care ele corespund intereselor lui personale. Totodată, egoistul este de acord să-și onoreze promisiunile, să-i respecte pe alții, să nu le provoace suferințe, să le acorde ajutor cu condiția ca el să-și poată realiza propriul interes. Dacă este vorba despre sporirea bunurilor personale, virtutea și justețea sunt prejudiciate de comportamentul rațional, conceput în spirit mercantilist. În cadrul conflictului dintre raționalitatea mercantilistă și justețea morală, egoistul, de obicei, trece de partea raționalității care se plasează în afara moralei punând sub semnul întrebării sensul și justețea obligațiunilor impuse de către societate.

Așadar, limitarea egoismului în societatea contemporană trebuie să poarte, în mod necesar, nu numai un caracter juridic, dar și moral. Variabilitatea pozițiilor morale reale pe care le-am stabilit anterior, ce sunt adesea exprimate printr-un singur cuvânt „egoism”, este esențială pentru înțelegerea egoismului ca atare. Ar fi greșit să privim această analiză ca un fel de șmecherie intelectuală prin care moralitatea altruistă universală se strecoară în cadrul egoismului pentru a-l depăși din interior (precum Odysseus și însoțitorii săi au acționat folosind calul troian). Dimpotrivă, distingând formulele egoismului, se relevă posibilitatea ca el să nu conțină întotdeauna în sine răul. El poate fi non-rău și binevoitor în măsura minimă care poate fi asigurată de respectarea cerinței: „Nu face rău!”.

Criticii egoismului exprimă opinia că iubirea excesivă de sine constituie o doctrină morală, dar care are, totuși, un conținut imoral. Într-adevăr, dacă principalul scop al unui individ constă în realizarea interesului personal, îndeplinirea cerințelor extrinseci nu este semnificativă pentru el. Astfel, interesul personal se transformă în unul exclusiv, deoarece în situații extreme un egoist poate recurge la încălcarea interdicției fundamentale expuse în *Decalogul* biblic – „Să nu ucizi!”, „Să nu furi!” „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău!”, etc. [5, Leșirea, 20:13,15,16].

Analizând viața societății contemporane globalizate putem scoate în vileag un șir întreg de semne ale egoismului neadecvat: indiferent despre ce ai dialoga cu un individ care este adeptul acestui mod de a fi, trebuie să discuți, într-un fel sau altul, despre personalitatea lui remarcabilă, pentru că el crede că există doar două opinii - a lui, ce este justă și a altora, care este eronată. În același timp, acest tip de egoist știe să găsească calea de a ieși din situații dificile cu ajutorul altora, fiind concomitent indolent față de toată lumea, cu excepția sinelui său, sperând că alții vor ceda, iar el nu va accepta nici un compromis. De obicei, un egoist neadecvat acționează în conformitate cu sloganul din *Sfânta Evanghelie după Matei*: „De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, și bârna din ochiul tău nu o iei în seamă?” [5, Matei, 7:3]. Totodată, acest tip de egoist în oricare dintre acțiunile și faptele sale, încearcă să caute un beneficiu sau îl solicită în mod sincer.

În comparație cu egoismul neadecvat, în societatea mileniului III, un egoist absolut adecvat este un om care știe să-și apere punctul de vedere, refuzând la acțiuni și fapte care, după părerea lui, poate produce răul; este dispus la compromis, poate să se apere pe sine sau cei dragi prin orice mijloace în cazul dacă există o amenințare sau un pericol. În același timp, el nu-i ascultă pe alții, dar, totodată, nu îl verifică pe celălalt, poate efectua o alegere în favoarea lui, fără a fi chinuit de o anumită vinovăție, acorda atenție, în primul rând, propriilor interese, dar, totodată, înțelege că există o altă modalitate de a privi lucrurile. Astăzi egoistul adecvat nu este copleșit de frica de a-și expune propriul punct de vedere, chiar dacă acesta contrazice opiniei majorității, poate să-i critice pe alții fără să apeleze la injurii, să respecte dorințele partnerului, dar, în același timp, i-a în considerare în procesul acțiunii propriile principii morale.

Bibliografie:

1. CAPCELEA, V. *Etica și comportamentul civilizat*. Ed. a 2-a, rev. și adăug. București: Ed. Pro Universitaria, 2022, 340 p. ISBN 978-606-26-1503-1.
2. ГУСЕЙНОВ, А.А.; АПРЕСЯН, Р.Г. *Этика: Учебник*. Москва: Гардарики, 2000, 472 с. ISBN 5-8297-0012-3.
3. *Tratat de etică*, ed. Peter Singler: trad. coord. de prof. univ. Vasile Boari și Raluca Marincean: cuv. înainte de V. Boari. Iași: Ed. Polirom, 2006. 608 p. ISBN 978-9734-6024-38.
4. РОЛЗ, Дж. *Теория справедливости*. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995, 535 с. ISBN 5-7615-0365-4.
5. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. București: Ed. Institutului Biblic și de misiune Ortodoxă, 2015, 1428 p. ISBN 978-973-616-119-3.

IDEI ȘI TENDINȚE ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNESCĂ PAȘOPTISTĂ

Gheorghe BOBÂNĂ, dr. hab., prof. univ., Institutul de Istorie
ghbobina@gmail.com

IDEAS AND TENDENCIES IN PASHOPTIST ROMANIAN HISTORIOGRAPHY

In the first half of the 19th century, fundamental cultural, political and economic changes took place in the Romanian Principalities. At the cultural level, mentalities, political and philosophical conceptions have changed, there has been a transition from religious thinking to rationalistic, modern thinking. Cultural emancipation was seen as a condition of political and economic emancipation. Decisive for the foundation of the new culture and for the formation of new mentalities were the research of history, traditions and popular culture, the study of the language, the analysis of the particular political and social conditions in which the Romanian people evolved. This issue was also reflected in the level of political and historical thinking, in the systems of ideas that Romanian thinkers built. The evolution of political thought and institutions in the first half of the 19th century expressed the tendency to democratize and adapt liberal principles to domestic conditions.

Keywords: pashoptist, Romanian historiography, 19th century, cultural emancipation, traditions.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea s-au produs în Principatele Române schimbări fundamentale pe plan cultural, politic și economic. În plan cultural, s-au modificat mentalitățile, concepțiile politice și filosofice, s-a produs trecerea de la gândirea religioasă la cea raționalistă, modernă. În plan politic, instaurarea domniilor pământene după Revoluția din 1821, a dus treptat la formarea structurilor moderne ale statului național. În plan economic, s-a înfăptuit o tranziție lentă de la structurile feudale la cele capitaliste, începând cu intrarea Principatelor în relații comerciale cu Apusul și cu treptata consolidare a noilor relații economice în plan intern. Emanciparea culturală era văzută ca o condiție a emancipării politice și economice. Decisive pentru întemeierea noii culturi și pentru formarea noilor mentalități au fost cercetarea istoriei, tradițiilor și a culturii populare, studierea limbii, analiza condițiilor particulare, de ordin politic și social, în care a evoluat poporul român. Această problematică s-a reflectat și

în planul gândirii politice și istorice, în sistemele de idei pe care le-au edificat gânditorii români. Evoluția gândirii și a instituțiilor politice în prima jumătate a secolului al XIX-lea exprima tendința de democratizare și de adaptare a principiilor liberale la condițiile interne.

În istoriografia românească de la mijlocul secolului al XIX-lea s-a evidențiat existența a două orientări: una de tip tradițional, reprezentată la limită de *Istoria Moldovei*, scrisă de Manolachi Drăghici, apărută în 1857; cealaltă modernă, la curent cu noile achiziții ale istoriografiei europene. Prima exigență a istoriografiei moderne românești, în concepția cărturarilor de la 1848, era spiritul ei democratic. Nu istoria domnilor și a boierimii, ci istoria poporului și a așezămintelor sale din veac: „Istoria preste tot și îndeosebi istoria națională n-are a fi un registru de rezbele, o grămăditură de nume și ani..., ci o astfel de descriere filosofică a faptelor, a cauzelor și urmărilor acestor fapte memorabile ale națiunii, care să servească de cheie pentru prezent, de speciu pentru viitor”, observa Al. Papiu Ilarian în Prefața la *Istoria Românilor din Dacia Superioară*, apărută la Viena, în 1851.

Pentru a elabora „o istorie temeinică și bine încheagată”, istoricii români intenționau să „alerge la izvoarele originale, să caute și să adune toate datele putincioase și atunci vor putea să țese o bună istorie”. [1] Nicolae Bălcescu susținea cu consecvență această idee: „Tot ce putem și tot ce trebuie dar să facem acum este a ne aduna documentele, care sunt materialele istoriei, ca să putem compune odată o adevărată istorie”. [2] Era necesar să se cunoască vechile instituții, raporturile sociale, obiceiurile, cultura, momentele de seamă ale istoriei, înainte de a proceda la o configurare a ansamblului. Acest deziderat era promovat de majoritatea istoricilor pașoptiști M. Kogălniceanu, N. Bălcescu, A.T. Laurian, G. Barițiu, S. Bărnuțiu ș.a.

B.P. Hașdeu elogia aportul lui Mihail Kogălniceanu în editarea monumentalei ediții de cronici, declarând că în literatura istorică a țării acesta deține rolul jucat de Alecsandri în „literatura poporană”. Concepută pe la 1840, colecția de letopisețe debuta peste cinci ani cu volumul al II-lea, în care cărturarul reproducea cronică lui Ion Neculce, letopisețul lui Nicolae Costin și o cronică a lui Axinte Uricariul, urma, în 1846, volumul al III-lea conținând *Hronica anonimă* atribuită lui Amiras, *Letopisețul Țării Moldovei* de Spătarul I. Canta, *Cronica* lui Ghiorgachi, *Letopisețul* lui Enachi Kogălniceanu și un

Letopiseș datorat lui N. Mustea. Ediția se încheia, în 1852, cu volumul I, care cuprindea cronicile lui Grigore Ureche și Miron Costin, plus *Cartea pentru descălecatul dintâi a Moldovii* de Nicolae Costin.

În „Magazin istoric pentru Dacia” (1845-1847) A.T. Laurian și N. Bălcescu au publicat cronicile muntene, scoase apoi și în două volume aparte, cuprinzând *Istoriile Țării Românești* de Constantin Căpitanul, *Istoria Țării Românești* de Radu Greceanu, *Cronica Țării Românești* de Radu Popescu și *Cronica Țării Moldovei* de N. Mustea. Reeditarea, în 1853 a *Hronicii românilor și a mai multor neamuri* în trei volume a lui Gheorghe Șincai, a *Istoriei vechii Dacii*, în trei volume de Dionisie Fotino, la 1859, vizau aceeași trebuință de sinteză.

Adunarea și conservarea documentelor istorice devenise o sarcină primordială a istoricilor pașoptiști. În 1837, pe lângă Mitropolia Ungrovlahiei se crease o Comisie documentală cu scopul de a se îngriji de condicile domnești și mănăstirești. Din inițiativa lui C.A. Rosetti a fost instituită la București Comisia istorică cu scopul de „a aduna materialurile pentru formarea unei istorii naționale”. În 1860 apărea la București prima publicație arhivistică *Arhiva Română. Documente istorice*. Volumul I.

Istoricii pașoptiști tindeau să prezinte Europei istoria neamului românesc, „să arate europenilor cine sunt moldo-vlahii și ce au făcut ei în timpurile trecute”. [3] Mihail Kogălniceanu publica, în 1837, la Berlin, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens*, apoi la Paris, în 1845, două volume de *Fragments tires des chroniques moldaves et valaques*, iar Nicolae Bălcescu, edita, în 1850, la Paris *Question economique des Principautes Danubiennes*.

Exista un raport de succesiune între istoriografia de dinainte și după Revoluția din 1848, continuitatea fiind asigurată de faptul că aceeași protagoniști se manifestau în ambele perioade: Gh. Asachi, M. Kogălniceanu, Fl. Aaron, A.T. Laurian, I. Maiorescu, G. Barițiu, Gh. Bărnuțiu ș.a. Au apărut și nume noi: Al. Papiu Ilarian, Al. Odobescu, B.P. Hasdeu. Majoritatea dintre istorici activau „stăpâniți de același imperativ, care trebuia să fie sincronizarea societății românești cu civilizația de tip apusean”. [4] Istoricii pașoptiști aveau aceeași convingere în ce privește „necesitatea unirii depline și a unui statut de independență, pentru ca națiunea română să-și poată integra eforturile, armonios, în civilizația europeană”. [5]

O largă deschidere, de sursă romantică, spre istorie se manifesta pe tărâm tematic și conceptual, dar și în tehnica cercetării, în orizontul documentar și a sferei de cuprindere. În Moldova Gheorghe Asachi rămânea unul din cei mai statornici evocatori ai istoriei, prin inițiativele cărturărești el a avut un rol de seamă în crearea climatului favorabil pentru istoriografie, a evocat figuri din trecutul național, a stimulat cercetările în acest domeniu, s-a interesat de heraldică și iconografie, a condus un timp Arhiva Statului din Iași. În Țara Românească Ion Heliade Rădulescu elabora o *Repede aruncătură de ochi asupra limbii și începutului românilor* (1857), publica o *Prescurtare de historia românilor sau Dacia și România* (1861). M. Kogălniceanu, antrenat după 1848 în politica militantă, a terminat ediția *Letopiseșilor Țării Moldovei* și a colaborat la editarea *Cronicii* lui Gheorghe Șincai. N. Bălcescu elabora studiul filosofic *Despre mersul revoluției în istoria românilor* (1850) și lucra la ampla monografie *România supt Mihai Voievod Viteazul* (1852), rămasă neterminată. Simion Bărnuțiu se manifesta în domeniul istoriei prin studiile *României și ungurii* (1848) și *Mitropolia din Alba Iulia* (1854).

Istoria ca sursă de inspirație pe tărâm beletristic îi preocupa și pe scriitori. Evocarea artistică a trecutului i-a preocupat pe Costache Negruzzi, Cezar Bolliac, Grigore. Alexandrescu, Ioan Ghica, C.A. Rosetti, Vasile Alecsandri, Alecu Russo, Nicolae Filimon ș.a.

Deși nu s-a putut ajunge la elaborarea unui studiu de sinteză a istoriei românilor, istoricii pașoptiști au făcut din istorie un argument al Unirii. N. Bălcescu considera monografia sa consacrată lui Mihai Viteazul „o temelie a unității naționale”. Istoricii români publicau în această perioadă o lungă serie de articole și broșuri, în țară și peste hotare, cu scopul de a pregăti Unirea.

La începutul secolului al XIX-lea, datorită intensificării contactelor cu cultura occidentală, în Moldova și Țara Românească asimilarea noilor idei democratice a lărgit perspectiva elitei intelectuale cu privire la raportul propriei societăți cu civilizația europeană. Intelectualii români, recrutați din marea boierime, și mai târziu din boierimea mică și cea mijlocie, și chiar din mediul citadin, „angajează discuții despre formele de guvernământ ce se reflectă în proiecte de reformă a societății”. [6] Se vehiculează idei despre absolutismul iluminat, monarhia constituțională, republică etc. Se atestă răspândirea spiritului modern la nivelul elitelor și implicit o schimbare de

mentalitate, sporește conștiința etnică care alimentează patriotismul și conștiința națională.

Devine evident progresul pe care l-a făcut gândirea socială și politică din Principate în prima jumătate a secolului al XIX-lea, „depășind cunoașterea globală a ideologiilor de pe continent și angajându-se în analiza lor aprofundată, în vederea reținerii elementelor ce s-ar fi dovedit utile procesului de modernizare a societății românești”. [7] Promovarea doctrinei dreptului natural a contribuit la elaborarea unor „proiecte de constituție” care prevedeau instituirea unor adunări reprezentative lărgite, ce ar reprezenta toate categoriile sociale înstărite. Cel mai cunoscut proiect este *Constituția Cărvunarilor*, întocmit de Ionică Tăutu, „bărbat care pentru țara sa, în grele împrejurări, au lucrat mai mult decât o întreagă generație”. [8]

Mihail Kogălniceanu afirma că „întâmplărilor de la 1821 suntem datori cu orice propășire ce am făcut de atunce, căci ele ne-au deșteptat duhul național ce era adormit cu totul”. [9] Pașoptiștii erau solidari în elogiul adresat memoriei lui Tudor Vladimirescu, vedeau în el un simbol incoruptibil al luptei de eliberare, un moment esențial de referință. Ideile insurecției din 1821 pașoptiștii intenționau să le transpună în structuri moderne. Nicolae Bălcescu prezenta anul 1821 ca pe o etapă în lupta pentru a restitui „drepturile de om, de cetățean și de nație”. [10] Pătrunderea în arena politică a poporului, „atletul ce de veacuri se părea adormit”, constituia rezultatul cel mai de seamă al Revoluției din 1821. Poporul a formulat atunci revendicări ce nu mai puteau fi ignorate. În ce privește însă modul de soluționare, opiniile erau împărțite încă de pe atunci, de vreme ce Ionică Tăutu milita pentru o formulă reformistă, elogiată pentru aceasta de Kogălniceanu și Russo.

Urmărind dezvoltarea societății românești după 1821, M. Kogălniceanu, în *Cuvântul introductiv la cursul de istoria națională* (1843), considera că impresia de stabilitate pe care o crease regimul regulamentar în Principate nu era întru totul reală. Fără a justifica politica de suzeranitate și protecție a imperiilor otoman și rus, N. Bălcescu a fost nevoit să afirme, că Regulamentul organic, cu toate relele sale, a fost „un instrument de progres”, căci „a recunoscut principiul libertății comerciale, separarea puterilor în stat și regimul parlamentar, înlesnind totodată manifestarea spiritului național”. [11] N. Bălcescu evidențiază o evoluție a formelor de stat în țările române. Statul

românesc a fost, pe rând, „aristocratic” (boieresc), „orășenesc” (fanariot), „biurocrat” (ciocoiesc), pentru a deveni apoi „democratic” (românesc), în care istoricul aștepta să fie abolită „cea mai din urmă exploatare”. [12]

Erau variate și opiniile cu referire la revoluția pașoptistă. M. Kogălniceanu a calificat-o drept „catastrofă”, pornind de la ideea că înfrângerea revoluției întărise imperiul țarist în defavoarea popoarelor din centrul și sud-estul Europei ce aspirau la unire și independență. N. Bălcescu, din contra, elogia revoluția din 1848 în Țara Românească ca „cea mai frumoasă zi ce s-a întâmplat vreodată unui popor”, fiindcă, fără vărsare de sânge, antrenase o răsturnare esențială de putere. Înfrântă prin intervenție străină, revoluția n-a rămas fără urmări, căci a pus în lumină prioritatea Unirii, față de orice alt deziderat, fixând o strategie a luptei viitoare. N. Bălcescu prevăzuse Unirea „ca o etapă națională în mersul revoluției.” [13] Al. Russo în *Cântarea României* prezuma o politică unionistă care să conducă la libertatea deplină a poporului: libertatea dinlăuntru împreună cu libertatea din afară, pe care le proclama ca ipostaze inseparabile a unei singure realități.

Istoriografia română de după 1848 era deschisă spre diverse înnoiri filosofice. Se vorbește despre pașoptism ca „o filosofie românească a istoriei”. [14] Epoca luminilor deschisese drumul către sinteze, în timp ce istorismul asocia erudiția cu metode noi și cu spiritul filosofic. Majoritatea istoricilor români din epocă au aderat la mișcarea romantică. Secolul al XIX-lea semnifica o trezire a conștiinței de sine a popoarelor, iar aceasta trebuia să ducă la cercetarea entuziastă, frenetică a trecutului. Fără istorie, declara Al. Papiu Ilarian, o națiune „nu se cunoaște pe sine însăși”. M. Kogălniceanu își însușise, la Berlin, principiul evoluției organice a prezentului din trecut și a teoretizat, în spirit romantic, legătura dintre istorie și politică. El explica șerbia prin suprapunerea unor elemente străine care au deposedat populația de vechile drepturi. Sub influența lui Jules Michelet, Kogălniceanu extindea orizontul tematic al istoriei de la aspectele dinastico-militare la investigația complexă a poporului ca „izvor al tuturor mișcărilor și isprăvilor”.

Romantismul francez, liberal și democratic, a orientat interesele lui N. Bălcescu spre chestiuni social-economice, făcându-l totodată să conceapă istoria epocii lui Mihai Viteazul ca „poemă istorică”. Orientarea pasionată spre trecut, asociată adeseori cu tedința de construcție socială, implica o viziune

asupra viitorului și a avut drept consecință editarea unui număr însemnat de surse istorice, realizarea primelor studii de istorie social-economică și instituțională, utilizarea istoriei ca argument în apărarea drepturilor țării.

M. Kogălniceanu și N. Bălcescu au creat sinteze în care elementele romantice se integrau armonios stăpânite de un bun simț. Făcând din resurecția trecutului un program tipic romantic M. Kogălniceanu a știut să păstreze spiritul critic ceea ce i-a asigurat audiență și dincolo de spațiul generației sale. Căutând „sub ruine urmele măririi strămoșești” N. Bălcescu se străduia să împace imperativul social-politic cu exigențele unei discipline profesionale. Gânditorul pașoptist se referea la misiunea istoriei ca știință, rolul ei fiind de „a ne arăta, a ne demonstra această transformare continuă, mișcarea progresivă a omenirii, această dezvoltare a sentimentului și a minții omenești supt toate formele dinlăuntru și din afară, în timp și în spațiu”. [15] El a promovat concepția potrivit căreia propășirea socială și independența națională nu se pot dobândi numai prin educație, prin teorie, ci necesită și conjuncția acesteia cu acțiunea revoluționară, inclusiv, în cazul independenței, cu acțiunea armată. N. Bălcescu a aplicat ideea unității dintre teorie și practică la analiza situației din Țările Române, cu deosebire la mersul revoluției în istoria românilor, arătând că formele de stat s-au schimbat concomitent cu formele de proprietate, factorul politic, apropiat de cel teoretic, interacționând cu cel economic. În studiul *Mersul revoluției în istoria românilor* gânditorul afirma că „libertatea din lăuntru” este condiționată de obținerea libertății naționale. N. Bălcescu vedea trecerea societății românești spre modernitate printr-o suită de revoluții, legate între ele precum verigile unui lanț al evoluției: „Revoluția română de la 1848 n-a fost un fenomen neregulat, efemer, fără trecut și viitor, fără altă cauză decât voința întâmplătoare a unei minorități sau mișcarea generală europeană. Revoluția generală fu ocazia, iar nu cauza revoluției române. Causa ei se pierde în zilele veacurilor”. [16]

Analizând interpretările revoluției de la 1848 în Principatele Române, gânditorul se pronunța împotriva tezelor cu privire la „importul” de revoluție și arăta că revoluția europeană generală a fost ocazia și nu cauza revoluției române. Această cauză se pierde „în zilele veacurilor”: „Uneltitorii ei sunt 18 veacuri de trude, suferințe, și lucrare a poporului român asupra lui însuși”. [17] Monografia *Români supt Mihai-Voievod Viteazul* a avut scopul să exalte în

spiritul romantismului trecutul istoric al românilor prin intermediul figurii istorice a domnitorului muntean. Gânditorul a creat mitul fondator al statului român pe baza unirii celor trei țări române la începutul secolului al XVII-lea. Astfel, Mihai Viteazul devenea personajul istoric pe care se va construi mitul renașterii românești. Această abordare se înscria în demersul pașoptist de a identifica în istorie etapele creării poporului, națiunii și statului român. Gândirea istorică și politică a lui N. Bălcescu a fost dominată de optimism și încredere în viitorul poporului român.

Mihail Kogălniceanu aprecia înalt talentul și erudiția marelui său contemporan: „Afară de Nicolae Bălcescu, care promitea României un istoric, dar pe care moartea l-a răpit fără timp, un singur mare talent nu s-a ivit spre a da țării ceea ce lipsește până astăzi: o istorie națională”[18]. M. Kogălniceanu manifesta încredere în posibilitatea dezvoltării sociale, într-o evoluție pe trepte superioare, în *progres*. Progresul, în concepția istoricului-filosof este o dezvoltare cu un sens pozitiv, o evoluție a societății pe trepte superioare, o transformare spre viitor. Progresul este ridicat la rangul de cea mai generală lege a societății: „Progresul este legea omenirii și orice s-ar face, țara nu poate merge înapoi”. [19] Punctul central în care M. Kogălniceanu se deosebea de N. Bălcescu a fost ideea *progresului pașnic*, gradual, lin, fără revoluție, ideea că progresul nu se asociază cu necesitatea unei revoluții, politicianul militând pentru o cale evolutivă a transformării sociale.

Una din ideile fundamentale ale gândirii istorice a lui Kogălniceanu și Bălcescu ține de aprecierea rolului *poporului în istorie*, considerarea acestuia ca principal factor uman creator de istorie. În *Cuvântul introductiv la cursul de istorie națională* gânditorul a formulat o expresie clară a acestei idei: „Până acum toți acei ce s-au îndeletnicit cu istoria națională n-au avut în privire decât biografia domnilor, nepomenind nimic de popor, izvorul a tuturor mișcărilor și isprăvilor, și fără care stăpânitorii n-ar fi nimică”. [20] Istoria parcurge mai multe „fazuri”, înregistrează mai multe perioade, fiecare perioadă istorică mare corespunde unei anumite „civilizații”. Identificarea și separarea lor în timp, Kogălniceanu le interpreta printr-o „ochire asupra împilării omului prin om”, prin formele „robiei”, în care punctul de vedere al „istoriei sociale și economice” care coincide cu cel al istoriei politice, este principalul criteriu al determinării fazelor, treptelor evoluției sociale spre

„adevărata civilizație”. Gânditorul reflecta asupra istoriei ca știință, asupra specificului ei în raport cu celelalte științe, ca și asupra funcțiilor și sarcinilor istoriei: „Într-înșă vom vedea ce am făcut și ce avem să mai facem; printr-înșă vom prevedea viitorul, printr-înșă vom fi români...”[21] Istoria era concepută de Kogălniceanu ca un act de cunoaștere a unor popoare în trecut, în prezent și viitor, a unor evenimente și fapte istorice, a activității oamenilor, un „mijloc de a ne cunoaște”, o „știință înaltă”. [22]

Dominant în prima jumătate a secolului al XIX-lea, romantismul pune accentul pe intuiție în cunoașterea istorică și încuraja individualismul, reacționând astfel la excesul de raționalizare din epoca luminilor. În a doua parte a secolului al XIX-lea, ca reacție la excesele romantice, pozitivismul pune accentul pe determinism, în organizarea și evoluția ei societatea este supusă unor legități situate deasupra indivizilor. Auguste Comte afirma că există legi sociale accesibile prin observație pozitivă, utilizabile, conform îndrumărilor sociologiei, în guvernarea popoarelor. Maniera descriptivă, pitorească, romantică nu mai putea satisface spiritele care năzuiau spre rigoare și precizie. În știința istorică, A.Tocqueville anunțaseră noua direcție prin interesul predilect pentru factorii interni ai dezvoltării.

Elemente de pozitivism recunoaștem în opera istoricilor români care acordau o atenție deosebită factorului geografic, mediului, cauzalității în desfășurarea evenimentelor. N. Bălcescu declara în sensul pozitivismului că noua religie a popoarelor este o convingere întemeiată pe rațiune. Același lucru se poate spune și despre M. Kogălniceanu atunci când căuta motivația evenimentelor istorice doar în sfera umanului și vorbea de libera determinare a individului. Ambii istorici stăruiau asupra necesității de a se fixa mai întâi „facturile”, manifestau interes pentru o explorare mai eficientă a faptelor, pornind de la o exigență metodologică pozitivistă. De natura cauzelor și de natura consecințelor depindea gradul de istoricitate al faptelor. N.Bălcescu cobora „în zilele veacurilor” pentru a regăsi cauzele mai adânci ale revoluției pașoptiate, iar M. Kogălniceanu făcea același lucru pentru a sublinia motivația istorică a ideii de unire.[23] Întemeindu-se pe „realitatea istoriei și a faptelor” N.Bălcescu, în *Question economique des Principautes Danubiennes*, a examinat chestiunea proprietății, de la origini, ocupându-se pe rând de regimul proprietății, de feudalitate și iobăgie, de emanciparea

țăranilor etc. M. Kogălniceanu, explica existența șerbiei în studiul *Sclavie, vecinătate și boieresc* dintr-o perspectivă „istorică și economică”.

Deși apelau la rațiuni economice și raționale în explicarea cauzelor unor fenomene sociale, recunoscând, în primul rând, acțiunea unui complex de factori pe tărâmul naturii, guvernat de legi nestrămutate, istoricii pașoptiști, în spirit hegelian, invocau și providența ca destin, ca necesitate absolută, drept sursă a istoriei și a legităților acesteia. Rămânând pe terenul faptelor exacte și explicabile rațional a cauzelor de natură economică, N. Bălcescu înțelegea divinitatea ca un principiu ce călăuzește omenirea spre o țintă anume. Istoricul român asocia divinitatea ideii de necesitate, invocarea divinității era menită să fortifice încrederea în progres ca sens necesar al evoluției istoriei.

Istoriografia pașoptistă manifesta preocupări pentru metodologie. În opinia lui N. Bălcescu, istoria nu se putea „țese”, decât confruntând izvoarele, punând la contribuție „toate datele putinceoase”. [24] El admira „stilul serios, sentențios și plin de vederi filosofice” întâlnit la cronicari. Al. Papiu Ilarian tindea spre o „istorie filosofică” pentru a lămuri cauzele evenimentelor. M. Kogălniceanu apela la metoda analogică, punând alături personalități și evenimente din istoria românilor, cu figuri și întâmplări din istoria universală. Istoriografia pașoptistă promova spiritul critic. M. Kogălniceanu îndemna, în *Cuvântul introductiv la cursul de istorie națională de a recurge la „făclia unei critice sănătoase”* [25], iar N. Bălcescu îndemna istoricul să deosebească adevărul de falsitate. Întreaga sa operă atestă un viguros spirit critic.

Începuturile filosofiei românești moderne se caracterizează prin preocupări de schițare și avansare a unor teorii care țin de filosofia istoriei. Aceste preocupări sunt deosebit de vizibile la cărturarii pașoptiști care căutau în istorie noi argumente în susținerea luptei de eliberare națională și socială a poporului român.

Referințe bibliografice:

1. Bălcescu, Nicolae. *Opere*. I. București: Editura Academiei, RSR, 1974, p.95.
2. Ibidem, p. 89.

3. Kogălniceanu, Mihail. *Opere*. Vol. II. București: Editura Academiei RSR, 1976, p.44
4. Zub, Alexandru. *A face și a scrie istorie (Istoriografia română pașoptistă)*. Iași: Editura Junimea, 1981, p.14.
5. Ibidem, p.30.
6. *Istoria României*. București: Editura Enciclopedică, 1998, p.339
7. *Istoria filosofiei românești*. Vol.1. București: Editura Academiei RSR, 1972, p.177
8. Kogălniceanu M. *Opere*, II, p. 555
9. Ibidem.
10. Bălcescu N. *Opere*, I, p.309.
11. Ibidem.
12. Bălcescu N. Ibidem, p. 310.
13. Zub, Alexandru. *A face și a scrie istorie (Istoriografia română pașoptistă)*, p.176.
14. Roatiș, Floorian. *Pașoptismul – o filosofie românească a istoriei*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001.
15. Bălcescu, N. *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*. București: Editura Minerva, 1985, p.2
16. Bălcescu, Nicolae. *Opere*, II, 1982, p.113.
17. Bălcescu, Nicolae. Ibidem.
18. Kogălniceanu, Mihail. *Opere*. Vol.II., 1976, p.506
19. Kogălniceanu, Mihail. *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*. București: Editura Științifică, 1959, p.232.
20. Kogălniceanu, Mihail. *Texte social-politice alese*. București: Editura Politică, 1967, p.108.
21. Kogălniceanu, Mihail. *Introducere* [la „Arhiva românească”]. În *Opere. Scrieri istorice*. Vol.II. București: Editura Academiei RSR, 1976, p.404.
22. Kogălniceanu, Mihail. *Introducere* [la ”Arhiva românească”]. În *Opere. Scrieri istorice*. Vol.II. București: Editura Academiei RSR, 1976, p.404.
23. Zub, Alexandru. *A face și a scrie istorie (Istoriografia română pașoptistă)*, p.219.
24. Bălcescu N. *Opere*, I, 1974, p.95.
25. Kogălniceanu M. *Opere*, II, 1976, p.392.

INVARIANTE IDEATICE ÎN CREAȚIA PUBLICISTICĂ A LUI VASILE ȚEPORDEI

Lidia TROIANOWSKI, dr. în filosofie
troianowski_lidia@yahoo.fr

IDEATIONAL INVARIANTS IN THE PUBLICISTIC CREATION OF VASILE ȚEPORDEI

The article analyzes the prodigious publishing activity of the priest, publicist, editor memorialist V. Țepordei. The research of the publishing creation of V. Țepordei carried out in several publications from the interwar period of the century XX: *Raza*, *Luminătorul*, *Studentul*, *Cuvânt Moldovenesc*, *Basarabia*, *Gazeta Basarabiei* etc. was made from the perspective of the ideational *invariants of the thinker's area of national socio-political and cultural interests*.

Keywords: Țepordei, publicist, ideational invariants, Basarabia.

Din pleiada celor care și-au creat din problema eliberării naționale ideal - C. Stere, P. Halippa, I. Inculeț, I. Pelivan, A. Mateevici ș.a., se reliefează și personalitatea lui Vasile Țepordei, preot, publicist, scriitor, patriot și îndrumător cultural al maselor largi, omul care nu a fost frânt de regim în temnițele Gulagului, căci și din gheața Siberiei a transmis o rază de patriotism acasă, în scumpa Basarabie. Argument incontestabil în acest caz rămâne prodigioasa activitate publicistică a sa desfășurată în paginile unui șir de publicații progresiste, manifeste din perspectiva vectorului spiritual-național: *Studentul* (revista studenților teologi), *Luminătorul*, *Cuvânt Moldovenesc*, *Raza* (Organul Clerului Ortodox din Basarabia (1931-1940), după 1940 - Organul Independent de Luptă și Atitudine Românească), *Basarabia* (Ziarul noii vieți românești, editat la București în perioada 1941-1944). În același context trebuie menționate și publicațiile bucureștene la care V. Țepordei a activat în calitate de redactor – *Zorile*, *Gazeta Basarabiei*, *Calendarul*, *Viața Basarabiei*.

O răbdătoare incursiune în istoria culturii naționale ni-l configurează pe V. Țepordei ca pe o personalitate care, prin modul de a fi, a făcut epocă, deoarece pe parcursul întregii vieți a știut să-și distribuie talentul într-o uimitoare pluralitate de activități, rămânând pentru noi purtătorul de cuvânt al unei determinări istorice și sociale, al ideilor novatoare, reformatoare și valorificatoare ce desemnau în esență impetuoșitatea imperativă a dezvoltării

multidimensionale a țării, dar mai ales a emancipării ei național-spirituale. Interesul față de eminentul nostru conațional este alimentat mai ales de faptul că azi, după 30 ani de Independență, istoria națională mai are de scos din anonim sau relativul anonim nume de compatrioți care în epoca totalitarismului comunist manifest „prin refuzul memoriei”[1] au fost trecute sub semnul tabu sau cel puțin al unei indiferențe neîntemeiate. Prin urmare, dacă am lua în considerație doar tribulațiile lor de ordin spiritual-național concertate emancipării identitar-culturale a neamului, asociind activitatea redutabilă în anumite domenii ale vieții, *verbi causa* publicistică și administrativă, cazul V. Țepordei merită să-și ocupe locul binemeritat, adică să fie cunoscut și apreciat.

Glosând asupra facturii intelectuale a lui V. Țepordei, a aportului său în tezaurul național și opera de emancipare spiritual-identitară, subliniem că dânsul a fost și va rămâne model de consacrare și afirmare a ideii și valorilor naționale, exemplul indubitabil în acest sens ne servește întregă sa creație publicistică întregită din plin de activitatea pe plan social-cultural și politic manifestă sec. XX. Sentimentul de admirație pentru moștenirea publicistică a lui V. Țepordei devine și mai copleșitoare din moment ce identificăm încă alte multe dimensiuni ale operei vieții sale, toate până la urmă concentrate năzuințelor de a vedea Basarabia prosperă.

Descendent dintr-o familie de răzeși, V. Țepordei posedă din copilărie limba națională, lucru netradițional pentru acea perioadă, or se naște la 1908 atunci când Basarabia număra aproape un veac de la anexarea la Imperiul Rus (1812-1918), iar efectele politicii de asimilare a identității naționale au influențat în nefast imaginea culturii atât în acest interspațiu temporal, cât și după Marea Unire. Vede lumina zilei în data de 5 februarie 1908, în comuna Cârpești, județul Cahul, în familia lui Ion și Anastasia Țepordei. Studiile primare le face în satul natal, după care este înscris la Seminarul Teologic din Ismail de unde se transferă la Seminarul din Chișinău pe care-l absolvă cu succes în 1929. În același an devine student al Facultății de Teologie din Chișinău unde a avut în calitate de profesori personalități notorii ale vremii - N. Crainic, Gala Galaction, A. Boldur etc. Încă din timpul studenției începe prodigioasa activitate publicistică. Primele materiale de debut sunt publicate în revista *Studentul*, organul studenților teologi. Talentul intrinsec, îmbinat cu

experiența și o vulcanică capacitate de muncă, face ca V. Țepordei să devină unul dintre cei mai fecunzi publiciști din Basarabia, simultan fiind angajat, la recomandarea lui N. Crainic, la cotidianul bucureștean *Calendarul* (1932-1933). Consemnăm că director fondator al acestei publicații cu evidente tendințe naționaliste era N. Crainic care aspira să transforme *Calendarul* într-un ziar politic al ortodoxiei. Cu certitudine însă, cea mai fructuoasă activitate o desfășoară în cadrul publicației *Raza*, Organul Clerului Ortodox din Basarabia, la care din 1940 este director, iar ziarul apare cu titlul *Raza*, Gazeta săptămânală de luptă a refugiaților basarabeni. O altă dimensiune a activității lui V. Țepordei este cea de profesor de religie. După absolvirea Facultății de Pedagogie din Iași, V. Țepordei este angajat la Liceul Industrial de băieți din Chișinău. A mai activat ca profesor și la liceele „Al. Donici” și „Regina Maria”. După repatriere la București a fost angajat ca profesor titular la Liceul „Regina Maria” din București.

În aceeași ordine de idei, subliniem o altă perspectivă a activității lui V. Țepordei și anume cea legată de munca administrativ-organizatorică din cadrul Uniunii Clerului Ortodox din Basarabia, fiind membru al Comitetului Central și Președinte al cântăreților din Basarabia. Anume această dimensiune a activității sale devine remarcabilă printr-o multitudine de articole și comentarii cu privire la desfășurarea forurilor UCOB, dar mai ales la situația materială precară a cântăreților: *Batjocorirea clerului*, *Marea adunare de protest a preoților și cântăreților contra reducerii salariilor*, *Suferinzii și omul cu inima de piatră*, *O modificare se impune*, *După congresul cântăreților*, *Preoții și politica* ș.a.

Ținem să precizăm că apostolatul de speță cultural-națională, manifest creației publicistice perioadei 1930-1943, tradus printr-un acerb caracter polemic cu comunismul și ateismul ca parte componentă a vieții sovietice, va fi continuat și după părăsirea Basarabiei. Pentru ideile sale anticomuniste, în 1949 va trebui să plătească cu libertatea, or este arestat pe data de 20 octombrie 1948, după anchetări este întemnițat la închisoarea Văcărești (13 ianuarie 1949). Tribunalul de la Constanța l-a condamnat pe Vasile Țepordei la 25 ani de detenție în baza unui dosar fabricat, care avea ca probe doar articolele antisovietice din *Raza*. Acest dramatic segment al vieții compatriotului nostru și-a găsit reflectare în marcantele memorii *Amintiri din*

Gulag. După 1956 V. Țepordei este eliberat, revine în România și se angajează în parohia Izlaz-Lăpușna, ulterior la Mărcuța, București unde a slujit ca preot.

Născut sub o stea ce i-a hărăzit un destin de multe ori vitreg, prin perseverența deosebită, setea de a cunoaște, dorința de a se manifesta, a lua atitudine chiar în cele mai dificile clipe ale vieții s-a poziționat ca o personalitate cu un acut simț al dreptății sociale demnă de a fi considerat un Patriot al neamului. Anume V. Țepordei a fost printre cele mai prolifiche minți care au militat cu consacrare pentru tot ce constituie sacralitatea națională – limbă, cultură, istorie, tradiții, identitate, astfel că, atunci când vorbim despre Domnia Sa îl putem concepe fără niciun fel de ezitări ca pe un etalon de patriotism și profesionalism.

Din multiplele activități desfășurate de consemnatul compatriot evidențiem în mod special ziaristica, domeniu în care excelează pe fundalul unei binecuvântate vocații. Debutează în calitate de publicist încă în perioada în care era elev în clasa a opta la seminarul Teologic din Chișinău, la publicația *Studentul*.

O eventuală tentativă de a contura arealul problematic abordat de compatriotul nostru, constatăm că ar suferi eșec, deoarece ar însemna indubitabila intenție de a cuprinde necuprinsul: reportaje, articole analitice și de sinteză, editoriale, schițe de toate genurile, recenzii, crochiuri, pamflete etc., toate rezultate dintr-o muncă tenace și meditații laborioase, din acumulări și perspective ce deconspiră un stil prea didactic și moralizator când redundanța adesea devine insuportabilă, însă, departe de a cădea în vulgaritate, o manieră surprinzătoare și incitabilă.

Concludente în acest sens se fac și numeroasele colaborări la edițiile periodice, în special: *Luminătorul*, *Cuvânt Moldovenesc*, *Basarabia*, *Studentul*, *Gazeta Basarabiei* etc., însă în ceea ce privește *Raza* - Organul Independent al Uniunii Clerului din Basarabia, aici personalitatea neobositului și fecundului ziarist se proiectează și suprapune perfect pe ceea ce nominalizăm ca istorie a publicației în cauză. Apt de inovații producătoare de sens, programatic ostil la tot ce-i reacționar, conservator, ce submina bunăstarea materială și spirituală a țării, ce influența negativ reformele cultural-naționale, V. Țepordei militează în permanență pentru dezvoltarea multilaterală a maselor largi, indiferent de censul de vârstă, avere, sex, încercând prin toate metodele să introducă în

selecția valorilor moral-spirituale sentimentul necesității imperioase a unui re-demaraj al eforturilor în scopul promovării Basarabiei în spațiul cultural european.

Sine dubio că, prin accepție, publicistica etalată de V. Țepordei poate concura fără niciun fel de exagerări doar cu cea pe care ne-a lăsat-o drept moștenire Al. Robot, recunoscut ca cel mai de seamă maestru al cuvântului din perioada interbelică. Însă și în acest caz V. Țepordei îl depășește pe A. Robot prin prolificitatea creatoare or, după cum ne putem convinge, simultan colabora fructuos cu mai multe publicații. În sens univoc, subliniem că, într-adevăr, Basarabia n-a mai avut așa un publicist militant, un ziarist total, un tribun excelent asemeni lui V. Țepordei, de care însă, cât ar fi de regretabil să constatăm, în perioada totalitarismului, nicio enciclopedie, niciun manual de istorie, niciun articol al presei naționale nu-i pomenea numele, lăsându-i imperioasa figură sub semnul unui anonim total. Această situație devine simplu explicabilă din moment ce nu încercăm să facem abstracție de conjunctura ideologică a totalitarismului, care prefera să înlăture persoanele incomode, or însăși viața lui V. Țepordei ne poate deveni în acest sens un model al Omului, cetățeanului, patriotului care a trecut prin persecuții, arest și închisoare în GULAG. Memoriile cutremurătoare ale umilințelor și suferințelor morale trăite în mai multe închisori de după Cercul Polar, ca de exemplu Ikta, Vorcuta, au fost redată [4] cu multă măiestrie ghidată de simțul modestiei, o altă trăsătură eminentă a compatriotului nostru.

Consemnăm în această ordine de idei că *sub impactul presiunii ideologice și propagandiste, spiritualitatea națională a fost determinată, prin dictat, să adopte un gen de cultura și artă cu grandilocvență desemnată comunistă care, în pofida tuturor ingratitudinilor, exista în afara sistemului comunist, ultimul așa și a rămas - o aspirație înșelătoare. Reflecțiile despre trauma istorică provocată de regimul totalitarist rămâne a fi una destul de delicată, acea epocă identificată ca „Răul în istorie”[5] este încă foarte aproape de concepțiile, tendințele și aspirațiile democratice ale neamului românesc.*

Ziaristica practică de el reprezintă un segment cultural-estetic și moral-social immanent spiritualității naționale a câtorva decenii ale sec. XX, deoarece V. Țepordei poate mai mult decât alții s-a preocupat de esența, cauzele și efectele problemelor și evenimentelor din viața țării, a fenomenelor la prima

impresie secundare, însă, care de fapt formau, sau cel puțin stăteau la baza pilonilor ce susțineau integritatea și neatârnrarea țării. Nu putem să neglijăm nici faptul că în permanență vectorul creației sale s-a bazat în special pe valențele morale și n-a renegat subsolul pro-cultural moștenit, opinând abuziv peremptoriu pentru necesitatea cardinală a reînțoarcerii la tradițiile și obiceiurile populare, la valorificarea folclorului și abordarea calculată față tot ce constituie mândria unui neam – valorile, tezaurul, istoria.

Notabil că relevanța comentariilor, analizelor și sintezelor pe care V. Țepordei le oferă cu generozitate cititorilor prin intermediul publicisticii din paginile *Razei și Basarabia* a determinat ca acesta să fie perceput ca unul dintre cei mai intransigenți dușmani antisovietici. Deși adesea unele concluzii, raționamente înaintate de neobositul compatriot ne pot crea impresia ca prea emoționale și chiar cardinale, totuși ele au un puternic miez factologic, iar utilizarea emoției nu este decât o încercare de a copleși, de a angaja cititorul într-un dialog bilateral, determinându-i angajarea plenară față de subiectul dezbătut.

În cazul publicisticii de ordin social-cultural practică de V. Țepordei atât în publicațiile basarabene, cât și în cele bucureștene, un lucru rămâne cert – cantitatea în permanență a rămas sinonimică valorii, indiferent de subiectul abordat: criza spiritualității naționale; indiferența față de memoria istorică; aportul bisericii în păstrarea limbii naționale; problema reformei învățământului teologic/laic; lupta împotriva sectelor și tendințelor ateiste; relația dintre școală, familie și biserică; situația presei basarabene - instrument de informare sau manipulare a opiniei publice etc., în final toate sunt cumulate atât sub egida amintirilor și nostalgiilor după timpurile apuse, cât și de sentimentul de satisfacție pentru experiențele trăite alături de adevărați modelatori ai spiritului, credinței și patriotismului: A. Mateevici, C. Popovici, Dionisie Erhan, Gurie Grosu, O. Goga, I. Gore, N. Crainic ș.a.

Tema problematicii social- morale și spirituale reprezintă adevărata turnantă a publicisticii lui V. Țepordei. Pe acest temei, consemnăm că aspectul dat este explorat la maximum de către publicist și justificat sub o perspectivă diacronică. Din întregul areal de momente abordate în articolele cu tematica menționată mai sus se profilează următoarea suită de idei: importanța stringentă a unor discipline ca istoria și teoria artelor în programul de studiu;

utilitatea familiarizării elevilor cu viața și opera personalităților marcante; orientarea și canalizarea intereselor copiilor pentru lecturile literaturii clasice; încurajarea pe toate căile a elevilor talentați; corelația dintre religie, școală și societate în cadrul procesului de învățământ; organizarea lecțiilor, conferințelor cu tematică moral-estetică pentru toate categoriile de cetățeni etc.

Cuvântul, susținut de argumente bine ajustate și lucide, de o efervescentă de judecăți pătimase reprezintă principala armă care i-a servit cu fidelitate în lungile polemici cu adepții rusofobiei, cu prozeții masoneriei și epigonii diferitor erezii religioase, cu tot ce putea zdruncina, conform lui, educația religioasă, în care sesiza o parte complementară și indisolubilă a orizontului cultural al generației în creștere. Anarhia spirituală, indiferența, ateismul, comunismul sunt elemente negative pe care V. Țepordei le-a dezavuat în permanență. Autorul își exprimă opinia față de ele în articole analitice și de sinteză cum ar fi : *Pedagogie polițistă, Școala și familia, Religiozitatea tineretului, Rostul religiei între celelalte obiecte de studiu, O modificare se impune* etc., rămânând în solul ideatic al acestor subiecte, atât timp cât avea nevoie pentru a le desemna ca periculoase și incompatibile unei culturi neafectate.

Pregnante în acest sens se fac preocupările față de problema învățământului mediu de specialitate, domeniu ideatic din care selectăm speculații pe marginea unor aspecte stringente, în abordarea cărora V. Țepordei dă dovadă nu numai de o comprehensiune mediată a subiectului, dar în manieră proprie grefează trasee eficace de rezolvare a lor. Prins în hotarele acestui spațiu ideativ își circumscrie atitudinile față de un evantai de aspecte aproape magistral, așa de exemplu: armonizarea raporturilor dintre familie și școală; corelația - școală, familie, biserică, societate - ca factori determinanți în educarea unei personalități morale; teorii pedagogice - pro și contra; modificarea și adaptarea programelor de învățământ; necesitatea imperioasă a orelor de religie în școală; statutul preotului și învățătorului în școală și viața societății, un set complex de probleme de ordin deontologic și etică profesională etc.

Ostatic benevol al problematicii spiritual-morale, V. Țepordei creionează în articolul *Școala și familia* o categorie de aspecte ce, conform lui, sunt menite nu numai să joace un rol decisiv în instruirea spirituală a personalității, dar și să

o mediatizeze în calitate de membru demn de numele-i și menirea socială. Anume din această perspectivă, autorul se raliază la sondarea factorilor ce se prezintă ca determinanți în cea mai plurivalentă operă - „zidirea nouă a Omului”[6], O lectură atentă a materialului nominalizat ne învederează că V. Țepordei ia o poziție rigidă în apărarea școlii, afișând respect nevoalat față de cei care fac tot posibilul pentru a făuri o societate sănătoasă din punct de vedere spiritual, însă în cazuri excepționale, adică de încălcări ale legislației sunt învinuiți printre primii pentru faptul că nu au fost capabili să le preîntâmpine. Fără a se implica structural în specificul sistemului de învățământ, V. Țepordei punctează abil rolul și ponderea pe care trebuie s-o aibă școala într-o societate civilizată. Or, în această ordine de idei, constatăm că pentru el instituția dată, templul cunoștințelor, este sinonimică cu izvorul luminii.

Rezumând o hipersensibilitate activizată în vederea descifrării resorturilor rolului instituțiilor de învățământ în calitate de factori catalizatori ai universului moral-estetic, autorul, prin argumente susținute de acuitatea inteligenței și spiritului analitic, demonstrează că eforturile depuse de școală trebuie activate sistematic și de familie. Postulând o incompatibilitate principială cu adepții ideii că școala trebuie să posede monopolul absolut asupra procesului de educație, or, simultan să fie și responsabilă de fenomenele negative ce periclitează societatea: delictе, infracțiuni, fenomene ce lejer erau trecute în grila incompetenței profesionale, a lipsei de vigilență și chiar ignoranță a corpului didactic, ceea ce cu alte cuvinte nu însemna altceva decât neîmplinirea obligațiilor, publicistul, detașându-se ironic de acele aserțiuni deplasate prin felu-i specific de a cerceta, dovedește că anume în familie copilul, viitorul elev și cetățean trebuie să primească un serios set de cunoștințe și deprinderi atât în plan științific, cât și etic. Evită să transfere povara dată de pe umerii școlii pe cei ai familiei și, invers, Țepordei vorbește despre imperioasa necesitate a armonizării obiectivelor și relațiilor dintre cele două instituții. Fără a evita stilul moralizator, autorul consemnează că numai în cazul când școala va fi o continuatoare a educației familiale, care lipsește de cele mai multe ori, completând-o cu succes pe toate planurile (moral, estetic, spiritual, social etc.), se va sconta atingerea scopului propus - instruirea multilaterală a personalității.

Subliniem că, în acest context, V. Țepordei nu numai că realizează o estimare a valențelor și rolului acestor instituții, indubitabil fundamentale în

procesul de pregătire moral-spirituală a individului uman, dar trasează și o linie de demarcație între obligațiile și responsabilitatea pe care trebuie să și le asume școala și familia din momentul ce se încadrează în această atmosferă migăloasă și complexă de educare multilaterală a viitorului cetățean capabil să-și aducă aportul la progresul societății. Plecând de la această premisă, compatriotul nostru opinează că între cele două instituții sociale trebuie să existe relații armonioase și constructive, or, e necesară „o legătură cât mai strânsă pentru a se completa reciproc, iar nu pentru a se acuza, fiindcă numai prin acuzații reciproce nu se poate zidi nimic”[7].

Din segmentul remarcabilelor preocupări evidențiem viziuni integratoare și vizavi de situația în învățământul profesional de cult. Pe acest temei, autorul realizează o radiografiere crepusculară a situației din domeniul învățământului teologic, focalizând concomitent atenția asupra problemelor din instituțiile profesionale de cult din Basarabia: Seminarele Teologice și Facultatea de Teologie din Chișinău.

Aplecându-se asupra acestui subiect, V. Țepordei evidențiază un șir de motive care influențează nociv procesul de învățământ și, în special, asimilarea materialului teoretic și practic, or, frâna distructibilă o sesizează în modul de selectare a cadrelor didactice și în atitudinea indiferentă și absolut necompetentă de triere a corpului didactic de către Ministerul Cultelor, care angajează profesori, îngrijindu-se numai de titlul științific al acestora, neglijând confesiunea pe care o împărtășesc, lucru absolut inadmisibil pentru o fructuoasă activitate într-o instituție de acest gen.

Cert e că autorul avea dreptate, deoarece un profesor cu convingeri materialiste sau chiar ateiste, poate fi tratat doar ca incompatibil cu un Seminar Teologic, cu atât mai mult cu Facultatea de Teologie. O așa stare de lucruri poate provoca și alte animozități intolerabile cum ar fi inconsecvențele în tratarea unor fenomene, subiecte concrete. „Toți acei care au trecut prin cursul seminarial,- subliniază V. Țepordei, - își amintesc că obiectele teologice îi spun una, iar cele laice și în special cele la științele naturale alta”[8]. Astfel, avizându-se asupra momentului, autorul consideră că evitarea și lichidarea acestor divergențe capabile să provoace dezechilibrul moral în sufletele viitorilor slujitori ai cultului trebuie evitate cu cea mai intransigentă precauție, cât privește recrutarea corpului didactic pentru seminare să fie pusă în

competența Bisericii. Bineînțeles, adevărul asupra acestui subiect nu provoacă nici un fel de dubii. Cugetător consemnat V. Țepordei, perpetuu preocupat de opera de înflorire național- culturală, se îngrijește de astă dată nu de ceva ieșit din comun sau absolut original, dar militează pentru respectarea unor adevăruri de care unii demnitari de la Ministerul educației Naționale făceau abstracție.

Oportună în acest sens mențiunea că prioritatea Bisericii de a-și recruta cadrele didactice pentru instituțiile de profil este consfințită și de art. 34 din Legea și Statutul pentru Organizarea Bisericii Ortodoxe Române, care *ad literam* prevede următoarele: „Școlile pentru formarea clerului și școlile pentru formarea cântăreților bisericești stau sub conducerea Bisericii. Programele de studii și numirea profesorilor se vor face potrivit unei legi speciale al cărui proiect va fi întocmit de Sf. Sinod de acord cu Ministerul Cultelor și Ministerul Instrucțiunii”[9].

În aceeași arie de preocupări se înscriu și aserțiunile gânditorului cu privire la impetuozitatea traducerii în viață a unor reforme cardinale ale programelor de studiu din cadrul Seminarelor, emițând astfel numeroase raționamente cimentate de argumente abil cantonate. Demonstrează cu lux de detalii că numărul de ore teoretice a programelor de studiu din cadrul instituțiilor date prevalează sensibil asupra celor practice, iar disciplinele laice sunt majoritare în raport cu cele de teologie. Acest dezechilibru generează situația, opinează V. Țepordei, când „tânărul absolvent aproape nici nu se poate orienta în Biblie”[10], condiție condamabilă în situația în care în Basarabia există „un conglomerat de secte de la inochentismul rudimentar și grosolan până la teosofism cu pretenții filosofico-științifice „[11].

Aceași problematică - educația, îi servește în calitate de impuls catalizator și pentru materialele *Preotul și politica și Religiozitatea tineretului*, temă pe care o cercetează în lumina ultimelor teorii și realizări în domeniul pedagogiei. Or, abordând criteriile de influență eficace a educației asupra tineretului, V. Țepordei sesizează că această categorie socială este cea mai vulnerabilă, deoarece conform tradiției unii îl idealizează, alții îl condamnă, iar cei de-ai treilea în genere îl neglijează, adică pretenții multe dar neîntemeiate. Chiar și dacă se preocupă cineva de tineret, remarcă publicistul, aceștia sunt politicienii, care tind să-l antreneze în jocurile lor meschine, uitând de educație.

Iremediabil ostil față de acei factori care pot avea o influență nefastă în formarea caracterului tineretului, V. Țepordei alunecă spre enunțul unor recomandări și indicații la subiect, respectarea cărora ar putea avea un efect sensibil salubru pentru depășirea unor momente indezirabile proprii acestei păături sociale. Simptomatic faptul că poziția sa cu privire la problema instruirii este rigidă și mediată, moment ce ni-1 deconspiră mai multe articole semnate de marcantul publicist, or ideea ce a guvernat în permanență concepția sa este că „Educația merită să-i dea tineretului o concepție temeinică despre viață este în primul rând educația religioasă și educația morală, completate de cea națională” [13].

Analizând oportunitatea aprecierilor valorice a genurilor de educație prezentate de V. Țepordei, observăm că în scara ierarhică autorul, fidel idealurilor religiei creștine, la extrema maximă - pozitivă plasează educația religioasă secundând-o de cuplul celei naționale și morale, poziția de jos rezervând-o instrucției politice, față de care deconspiră o atitudine reticentă, chiar unilaterală. Fără a deroga de la subiect, publicistul oglindește și din alte perspective această problemă, formulând pe parcursul evocării și un șir de propoziții asertorice în raport cu nivelul vulnerabil de educație spirituală a generației în creștere, a atitudinii indiferente sau de cele mai multe ori intolerabile în familie și societate pe marginea educației religioase. Prin urmare, în speculațiile sale gânditorul creează nu numai o imagine adecvată, dar dă și o apreciere veritabilă a situației create, preambalând concomitent și unele hotare de activitate în vederea depășirii indiferentismului în care este aruncat tineretul și „lăsat în bătaia vântului ateismul și a anarhiei spirituale, crescând fără umbră și vlagă creștină”[14].

Fără îndoială că în perioada interbelică s-a scris mult despre soarta neamului, însă în publicistica lui Vasile Țepordei această temă poartă un caracter distinct atât manierei de interpretare a evenimentelor, cât și a celei stilistice.

Nevoit să părăsească Basarabia și să ia calea emigrației, în multe articole pe care le găsim în *Raza*(1940-1943), *Basarabia*(1941-1943), V. Țepordei ne prezintă o cutremurătoare epopee a suferințelor ce-i mistuiau sufletul din cauza că a fost nevoit să-și abandoneze meleagul drag. Pe acest temei, consemnăm că o mare parte a materialelor ce datează cu perioada 1940-43 îl etalează pe V. Țepordei ca pe un creator al delicatelor argumente concludente

pe care le oferă compensatoriu cititorilor, compatrioților, fraților de pribegie, menite să-i convingă că sunt obligați să păstreze în conștiință că au părăsit nu pur și simplu Basarabia, ci glia strămoșească, mormintele strămoșilor, adică tot ce poate avea mai sacru un om, adică ceea ce-i formează identitatea.

Prins în devastatoarea capcană a frământărilor social-politice și cultural-identitare V. Țepordei ne oferă cu generozitate și tenacitate de invidiat un număr mare de materiale menite să deconspire pluridimensional natura și esența basarabeanului. În acest context mai plauzibil ne pare materialul *Mistica naționalismului basarabean*[15] în care autorul se apleacă delicat asupra particularităților inedite ale sufletului neamului ce populează teritoriile dintre cele două mari fluvii Nistru și Prut. Spre deosebire de alte popoare, constată cu pregnanță V. Țepordei, sufletul basarabean trăiește în intimitatea sa toate bucuriile și toate tragediile ce le întâmpină în viață cu un calm demostenic. Sufletul basarabean, opinează publicistul, „nu adoptă necodată extremitățile...el trăiește în sine, cu o rară resemnare stoică, orice durere, fără a se manifesta tumultuos”[16].

Drapat de stilul publicistic, în care surprindem un element polemic prost conspirat, V. Țepordei consemnează, că destinul a făcut ca basarabeanul să existe pe parcursul a mai mult de un veac -1812-1918, „un calvar apocaliptic, alinându-și răniile prin credința neclintită în biruința dreptății divine...(și) credința în biruința acestui neam, grație intervenției cerului”[17]. Întreținerea unui discurs axat pe distorsionări evidente privind particularitățile sufletului neamului basarabean și modul de a se contrapune intențiilor discriminatorii și cotropitoare în veacul enunțat, cât și a propagandei bolșevice ateiste care devenea din ce în ce mai agasantă în anii 30-40 ai sec. XX, îl determină pe V. Țepordei să declare că spre deosebire de alte popoare, sufletul basarabean este modest până la revoltă în toate manifestările sale, această credulitate și naturalețe este și trăsătura imperativă a virtuților sale , pe care nicicând nu le etalează deliberat.

Fără a abandona câmpul unor argumente în favoarea naturii spiritului basarabean, V. Țepordei ajunge să-l explice prin modul de percepere și abordare a acestora în raport cu problema realipirii la spațiul culturii rămășiști. Probabil că acest exemplu pe care-l operează publicistul nu este cel mai concludent, or V. Țepordei susține franc că ”...problema mării reintegrări cei

din provincia robită o vedeau mai mult pe calea miracolului”[18]. Chiar dacă admitem că compatriotul nostru a stăruit să accentueze lipsa de recalcitrantă proprie caracterului basarabenilor, ultima din plin compensată cu îngăduială și credința în Providență care alimentau și catalizau o speță de misticism național, ce în asertiunea lui V. Țepordei a salvat poporul de la multe potențiale pericole fatale, totuși, în acest caz, nu putem face abstracție de aportul unei pelade mari de personalități care au luptat deschis, fără rezerve și speranțe în forțele mistice pentru Marea Unire: C. Stere, A. Mateevici, P. Halippa, I. Inculeț, Î. Buzdugan. O. Ghibu, P. Gore etc .

Reflectând asupra creației publicistice desfășurate de V. Țepordei după evenimentele din 28 iunie 1940, zi care „..a rămas ziua blestemată, alături de Prutul despărțitor de frați”[19] înregistrăm un număr mare de materiale consacrate destinului Basarabiei ocupate de sovietici și, respectiv, celor peste două milioane de români basarabeni „puși să se hotărască în câteva clipe pleacă sau rămân... se rup de toate și pleacă, sau rămân ca pradă de-a gata în mâinile fiarei”[20] ce au fost nevoiți să-și părăsească satele, părinții și să se refugieze în România.

Subscriem la afirmațiile lui V Țepordei că dramatismul, chiar tragismul psihologic și moral prin care au trecut compatrioții noștri puși în momentul cedării Basarabiei în fața dilemei alegerii scapă talentului de a fi descris în întreaga lor complexitate, or doar secile statistici ne pot configura tristul tablou a celor 100 000 basarabeni care au decis să plece și a familiilor lor dezmembrate. Acceptarea onestă a realității determină să evidențiem că odată cu precipitarea acestui eveniment nefast pentru istoria Basarabiei, personal nevoit să-și găsească adăpost peste Prut, V. Țepordei în materialele din *Raza* și *Basarabia* demonstrează în egală măsură grijă pentru cei care au fost nevoiți să-și părăsească baștina și să aleagă calea pribegiei, dar mai cu seamă pentru soarta celor două milioane rămași la vetrele lor pentru a îngriji mormintele străbunilor de veacuri. În mai multe rânduri caută să atenționeze că calvarul prin care au trecut românii basarabeni în segmentul de restriște 1940-1941 este incomensurabil prin profunzimea lui și ne face să “nu-l dorim nici dușmanilor noștri de moarte”[21].

Prima perioada imediată anexării Basarabiei de către URSS este marcată de materiale care elucidează dramatismul pe care l-au trăit basarabeni impuși de

circumstanțe să decidă și să-și părăsească baștina și pe cei dragi. Tablourile creionate de către V. Țepordei sunt mai mult decât cutremurătoare: " Gândul că peste puține clipe vom părăsi pământul scump al Basarabiei, ne omoară, nu alta. Toți suntem buimaci. Nu ne putem găsi loc. Câțiva dintre noi coborâm, ne închinăm spre răsărit și îngenunchind sărutăm pământul sânt scaldat de lacrimile ce nu mai încetează să curgă. Momentul e unic și indescriptibil... Plâng copiii, bătrânii, plâng cei ce plecăm, cei ce rămân, plânge parcă și natura"[22]. Unica cale de a se debarasa de amintirile calvarului legat de despărțirea cu Basarabia da care este urmărit cu persistență atât el, cât și miile de pribegi este să nu uite de cei rămași sub jugul străin, și că acolo " zac osemintele părinților și străbunilor, care ne ordonă să le redăm libertății"[23]. Prin urmare, atât idealul personal, cât și cel al concetățenilor săi, V. Țepordei în mod intenționat îl contopește cu cel al datoriei de a se pune „în serviciul Patriei îndoliate, al părinților și fraților îngenuncheați, respectiv de a apropia libertatea"[24].

Veleitatea de a creiona factura spirituală a emblematicii figuri a lui V. Țepordei suscitată de importanța valorificării, poziționării și punerii în circuit, *ad hoc*, a unor aspecte mai puțin cunoscute proprii biografiei sale, momente fără de care însă este imposibilă perceperea adecvată a eforturilor sale pentru: alipirea Basarabiei la România, păstrarea tezaurului cultural-național, lupta împotriva ateismului și comunismului etc. Un merit al lui V. Țepordei care nu poate fi trecut cu vederea este faptul că articolele sale rămân într-un fel surse de informare obiective despre evenimentele din interspațiul 1941-1944 despre viața culturală și socială din Basarabia celui de-al Doilea Război Mondial. Astfel, din materialele semnate de V. Țepordei aflăm că cele două publicații *Raza* și *Basarabia Literară* își află sediul din nou la Chișinău, ambele transformate în tribună a tinerilor scriitori autohtoni și poziționate ca arme ale spiritului, menite a conferi „Basarabiei înfățișarea românească de totdeauna... să facă roditor cugetul românesc din vechiul ținut moldovenesc..."[25]. Sunt apreciate la superlativ de către V. Țepordei creația, talentul tinerilor poeți basarabeni, care în plin război găseau teme de inspirație și încurajare pentru concetățenii noștri. Mai mult, în acești ani, în Basarabia, prin concursul comun al poezilor ieșeni și celor basarabeni, se organizau cenacluri, conferințe, șezători atât în Chișinău, cât și în alte raioane ale Basarabiei. Printre cei mai activi membri ai acestor turnee literare "menite să îmbărbăteze și să facă să

freamăte sufletul românesc din Basarabia” îi regăsim pe scriitorii și publiciștii: D. Iov, Matei Alexandrescu, Teodor Al. Munteanu, Sergiu Matei Nica, N. Coban, V. Țepordei, Sabin Popescu-Lupu, L. Luican, R. Cahuleanu ș.a.

Ținem să precizăm că mare a articolelor din această perioadă 1940-1943 pot fi foarte simplu trecute la statutul de manifeste sau programe de activitate: „Să închinăm tot ce avem scumpei noastre Basarabii: trupul, sufletul, viața noastră întregă. Să credem cu putere în biruința zilei de mâine. Să ne unim cu toții într-un gând și într-un cuget, dezbrăcându-ne de tot ce a putut să ne separe până ieri..”[26]. Selectăm doar câteva rânduri elocvente din aceste multe articole semnate de fecundul V. Țepordei, idei ce deconspiră și configurează aspirațiile tuturor celor repatriați în raport cu Basarabia răpită care fără excepție își doreau: ”... o Basarabie fără suspine, fără dureri, fără lacrimi; să ne apărăm drepturile românești; să facem cunoscut sufletul acestei provincii cu toate virtuțile-i fermecătoare; ca ospitalitatea basarabeană să poată fi ridicată la rangul de lege specifică a Moldovei de Răsărit a marelui Ștefan; un suflu nou în o viață nouă; să se infiltreze până în cele mai adânci fibre ale conștiinței fraților dezrobiți încrederea în puterile și vitalitatea neamului nostru...”[27] etc.

Nostalgia după casa părintească și satul basarabean, imposibilitatea de a realiza ceva radical util pentru redresarea situației determină ca blamarea indiferenței, a lipsei de patriotism și consacrare să devină aspecte proprii publicisticii pe care o practică în paginile „Razei Basarabiei”, mai convingătoare în acest sens fiind materialele: *Întoarcerea Basarabiei cu fața spre București, Plecând din Basarabia, Scrisoare din Basarabia, Prin Basarabia ruinelor, Vremurile trec, domniile se schimbă, numai noi rămânem, Satul basarabean* ș.a.

Avizându-ne de opera lui V. Țepordei, sesizăm că ea rămâne un domeniu încă nevalorificat, deschis unor interpretări și aprecieri diferențiate. Cât privește reprezentarea holografică a vieții și operei sale, credem că ar putea fi exprimată în felul următor: „maximum de simplitate - maximum de intelect”.

Alături de marile voci ale epocii: A. Boldur, C. Popovici, Dm. Remenco, N. Crainic - el a fascinat și călăuzit prin logos inspirat generația de iubitori ai valorilor naționale, moral-estetice și sociale. Or, talentatul, neobositul animator și îndrumător cultural V. Țepordei a fost și rămâne etalon de profesionalism, patriotism și onestitate civică.

Cugetător consemnat, Țepordei s-a preocupat cu naturalețe de opera de înflorire național-culturală, cu perseverență a militat pentru respectarea unor legi de care unii demnitari de multe ori făceau abstracție. În această ordine de idei, consemnăm că structurată sufletește pe temeliile unor idealuri naționale, creația lui V. Țepordei reprezintă un portal al unei noi și originale comprehensiuni a unui șir de aspecte ce formau ansamblul relațiilor economico-politice și social-culturale dintre reprezentanții aceluiași popor, care în urma unor circumstanțe nefaste au fost ruși unii de alții pe parcursul unui veac – basarabeni și regățeni. Notabilă ideea că incursiunile săvârșite în hotarele problematicei nuanțate, pe cât de dificilă, pe atât de complexă, îl determină să desemneze că în licitarea acestui domeniu pentru el nu există aspecte principiale sau *terre-à-terre*. Prin urmare, remarcăm că, fără a eluda latura emoțională a subiectului propus, publicistul ilustrează cu pregnanță că discuțiile intens colportate la acest segment temporal cu privire la unghiurile ascuțite dintre “regățeni” și “basarabeni”, ce se preambalau în limitele unei scări de aprecieri și renegări reciproce, sunt lipsite de teme și de o bază logică solidă. În cazul invocat se fac reprezentative așa materiale ca: *Noi și voi, Unirea Basarabiei, Pentru istorie ș.a.*, care-i consemnează favoarea gândurilor și meditațiilor pe marginea acestor fenomene sociale negative ce poartă în sine, conform opiniilor sale, sâmburele unor conflicte sociale mai evidente și nefavorabile integrității statului român.

În concluzie finală consemnăm următoarele: V. Țepordei pe parcursul întregii vieți s-a manifestat ca un militant consecvent al idealurilor naționale, al importanței redresării vieții spirituale și economice a poporului, or în publicistica desfășurată de el au fost elucidate o multitudine de probleme, evenimente, fenomene care au periclitat inimile și rațiunea basarabenilor la acel segment temporal și care evident cereau o rezolvare rapidă sau o atitudine civică. Publicistica practică de talentatul compatriot s-a nuanțat ca un perpetuu catalizator al aspirațiilor și idealurilor neamului.

Cercetarea în eventuala perspectivă de mediatizare a orizonturilor mai puțin cunoscute ale operei vieții lui V. Țepordei, considerăm că favorizează nu numai înțelegerea adecvată a anumitor segmente proprii istoriei naționale, dar și re poziționarea celor ce și-au adus aportul spiritual la fundamentarea și perpetuarea prolificului tezaur cultural.

Referințe bibliografice:

1. Tismăneanu V. Despre comunism: destinul unei religii politice. București: Humanitas,2011,p.15.
2. Țepordei V. Amintiri din Gulag. București: Casa Editorială pentru Turism și Cultură Abeona,1992.
3. Tismăneanu V. Despre comunism: destinul unei religii politice. București: Humanitas,2011,p.16.
4. Țepordei V. Școala și familia. În: Raza, 1937, septembrie, Nr. 403.
5. Ibidem.
6. Țepordei V. Un dezechilibru în viața seminarelor. În: Raza, 1932, noiembrie, Nr. 91.
7. Legea și Statutul pentru Organizarea Bisericii Ortodoxe Române. București, 1925, p. 12.
8. Țepordei V. O modificare se impune . În: Raza, 1932, octombrie, Nr. 90.
9. Ibidem.
10. Țepordei V. Religiozitatea tineretului. În: Raza, 1933, aprilie, Nr. 113.
11. Ibidem.
12. Vasile Țepordei. Mistica naționalismului basarabean Basarabia. În: Raza nr.76,17 octombrie 1941.
1. 13.Ibidem.
13. Vasile Țepordei. Acum trei ani. În: Basarabia, an. III, nr. 600,28 iunie 1943.
14. Ibidem.
15. Ibidem.
16. Țepordei V . Plecând din Basarabia. În: Raza Basarabiei, an. X, nr. 546,18 august 1940.
17. Ibidem.
18. Ibidem.
19. V. Suflet românesc în Basarabia. În: Basarabia, an. III, nr. 798, 20 februarie 1944.
20. Țepordei V. Plecând din Basarabia. În: Raza Basarabiei, an. X, nr. 546,18 august 1940.
21. Vasile Țepordei. An nou, brazdă nouă. În: Raza, an. XII, nr. 599,1 ianuarie 1942.

A VORBI DESPRE CEEA CE SE ÎNTÂMPLĂ: DOUĂ POZIȚII DISCURSIVE

Alexandru COSMESCU, dr., Institutul de Istorie

khora@gmail.com

SPEAKING ABOUT WHAT IS HAPPENING: TWO DISCURSIVE POSITIONS

In the present paper, I propose a phenomenological approach to several modes of “speaking about what is happening”, a form of activity that is fundamentally constitutive of our way of being. Using the Heideggerian framework of speech as disclosure, I emphasize the role of idle talk – an inauthentic form of speech – in shaping the ways in which we relate to our situation. When what is happening becomes a reason for polarization within the community, based on the “imperative to have an informed position”, the discursive position of the “expert” almost takes the proportions of a savior: the expert, with an assumed background, can speak about something happening *without the need of us seeing it for ourselves and making our own minds*. Moreover, the expert speaks *from their expertise* about something *happening now* – that is, the status of their discourse is not that of *research* (which might lead to a form of disclosure), but approaches the status of *idle talk* itself, especially when the expert is increasingly invited to speak without a personal familiarity with the matters they speak about. I contrast this discursive position with that of the witness: a witness, unlike an expert, is legitimized by their *presence when something was happening*, not by a special training. Moreover, the witness’s testimony does not pretend to “form a clear view about something”, but comes from a *being-unsettled*, and can be just as unsettling for its addressee.

Keywords: Discourse; Situation; Expert; Witness

„A vorbi despre ceea ce se întâmplă” pare – ca tip de sarcină pe care și-o asumă un subiect – ceva *simplic*, ceva ce nu presupune nici efort, nici o responsabilitate deosebită.

La prima vedere, setul de „lucruri-care-se-întâmplă”, situația în care ne găsim și despre care vorbim, e neutru și accesibil tuturor, dar și separat de fiecare, independent de fiecare subiect – deja dat, *simplic prezent* ca simplu-derulându-se. „Ceea ce se întâmplă” ne apare, în primă instanță, drept ceva la care suntem deja parte, dar suntem parte la modul *celui care este de față în timp ce se întâmplă ceva la care nu participă în mod direct*, celui care este imersat în același mediu în care

„se întâmplă ceva” în timp ce suntem preocupați de propriile noastre proiecte cotidiene. „Ceea ce se întâmplă” survine pentru noi, în primă instanță, ca diferit de mediul în care se întâmplă acel lucru, ca profilându-se pe acest mediu în timp ce „noi ne vedem de ale noastre” – de cele care ne vizează în mod direct și personal. Doar o reflecție mai atentă la caracterul de orizont al lumii va spune, alături de Wittgenstein, „lumea este tot ceea ce se întâmplă”[1]. „Ceea ce se întâmplă” ne apare drept punctual, profilat pe o lume-fundal luată drept de la sine înțeleasă, fără a fi tematizată – și e diferențiat de acest fundal prin acte ce-i conferă o semnificație, acte ale detașării unui „lucru care se întâmplă” (și care, prin această evidențiere în raport cu fundalul, face posibilă vorbirea despre ceea ce se întâmplă) atât de un fundal relativ static sau considerat irelevant, cât și de propriile noastre preocupări de moment.

Mai mult – „ceea ce se întâmplă” pare imediat accesibil, așa cum par toate evenimentele survenite la nivelul cotidianului. În logică heideggeriană[2], cotidianitatea medie este un mod de a fi care, printre multiplele structuri ale *căderii* pe care le exemplifică, include și fenomenul vorbăriei / flecăreliei (*Gerede*) – una dintre cele mai insidioase forme ale „vorbirii despre ceea ce se întâmplă”.

Înțelegerea fenomenologică a limbajului operativă în textul heideggerian ce descrie fenomenul flecăreliei pornește de la întreteserea vorbirii cu experiența. Când avem de a face cu ceva – cu „ceea ce se întâmplă” – acest „fapt-de-a-avea-de-a-face” implică un mod de a fi situat în raport cu ceva care își dezvăluie, pentru noi, unul dintre aspectele lui. A fi în preajma a ceva care ne afectează înseamnă a înțelege experiențial *ceva cu privire la acel lucru*. Ceea în preajma a ce adăstăm – indiferent dacă acel lucru este nemijlocit prezent pentru noi sau este ceva ce ne „aducem aproape” printr-o amintire, de exemplu – face parte din „ceea cu ce avem de a face aici și acum” și ni se dezvăluie sub un anumit aspect *nouă* – la persoana întâi. A adăsta în preajma a ceva ce ți se arată, ce ți se dezvăluie, înseamnă a avea un anumit tip de acces la acel lucru care este *al tău* – ireductibil la accesul pe care îl are oricine altcineva. A vorbi despre ceea ce ți se dezvăluie în mod experiențial înseamnă, în acest sens, a-i face altcuiva accesibil *prin vorbire* ceea ce ți s-a dezvăluit ție *în modul în care ți s-a dezvăluit în întâlnirea directă*, a-l face pe altcineva să *înțeleagă ceea ce ai înțeles tu* despre lucrul care ți-a devenit clar *într-o anumită privință prin intuire*. Vorbirea – ca formă fundamentală a relației cu alteritatea – implică o orientare spre depășirea blocării într-o subiectivitate autarhică. Atunci

când îi vorbesc cuiva despre ceea ce se întâmplă, devenim părtași la o înțelegere comună a ceea ce se întâmplă; când *ne înțelegem unul pe altul vorbind unul cu altul*, interlocutorii au reușit să străbată dincolo de o înțelegere strict personală a lucrului despre care este vorba: atât locutorul, cât și ascultătorul, își fac prezent lucrul despre care este vorba *în felul în care el este adus la prezență prin discurs*.

Ascultarea – ca partea cealaltă a vorbirii, inseparabilă de ea – implică o orientare spre celălalt cu intenția de fundal de a înțelege *ceea ce îmi spune cel care vorbește*. Ascultând, ceea ce înțeleg nu sunt doar cuvintele sau enunțurile locutorului – ci *ceea despre ce îmi vorbește*. A înțelege doar cuvintele sau enunțurile, fără a înțelege ceea ce le face posibile – aspectul lucrului despre care este vorba și care i-a devenit accesibil locutorului – este baza formei primare a flecărelii. După ce l-am ascultat pe cineva și cred că am înțeles ceea despre ce mi-a vorbit, pot încerca să povestesc altuia ceea ce am auzit. Dacă nu l-am înțeles pe cel care mi-a vorbit mie, ci doar cuvintele lui, nu am, ca locutor, nicio bază pentru discurs experiențial despre lucrul despre care mi s-a vorbit: vorbesc despre lucruri la care nu am avut acces niciodată, care nu mi s-au dezvăluit, ci doar *despre ceea ce am auzit*. Apoi, cel care mi-a ascultat flecăreala și a luat-o de bună poate să vorbească, la rândul lui, altcuiva despre ceea ce a auzit de la mine. Acest tip de vorbire bazată pe vorbele altcuiva, care și-a pierdut orice contact cu lucrurile în care ar fi putut fi ancorate / pe care le-ar fi putut dezvălui, este un aspect fundamental pentru modul nostru de a fi în lume, cu atât mai mult în societatea pe care o numim „a informației”: aproape tot ceea ce știm despre ceea ce se întâmplă am auzit din vorbele altora, iar vorbind despre ceea ce se întâmplă, cel mai adesea, nu facem decât să repetăm ceea ce am auzit de la alții – fără să fi avut vreun contact direct, nemijlocit, „în carne și oase” cu ceea despre ce ni se vorbește și, respectiv, fără să știm dacă cel care ne-a vorbit despre acele lucruri a avut el însuși contact cu ele.

În acest câmp discursiv, una dintre figurile pe care le întâlnim este cea a „expertului”[3]. Funcția lui fundamentală este una discursivă: expertul este invitat *să vorbească în public despre ceva*, fiind considerat legitimat pe baza „expertizei” sale. Expertul *se pronunță cu privire la ceva*, mai curând decât să facă ceea la ce se pricepe (ceea ce ar face în calitate de *specialist* – cercetător sau practician). Expertul apare în interiorul unei practici – o *specializare* – care implică un anumit mod de cunoaștere, care permite producerea unui anumit tip de discurs, a anumitor tipuri de acțiuni sau a unor obiecte. Însă acesta își capătă statutul de expert nu *făcând*

ceea ce face, dar vorbind despre ceea ce face. În cazul expertului, discursul în calitate de expert este exterior practicii în care are „expertiză”. Un expert invitat să evalueze un proiect de cercetare, de exemplu, *nu face cercetare* atunci când evaluează, deși este invitat să evalueze *în calitatea sa de cercetător*. În cadrul evaluărilor de acest tip, expertul *se bazează pe ceea ce știe pentru a vorbi despre ceva ce nu știe* – a evalua măsura în care un proiect de cercetare propus spre finanțare *merită finanțat*, extrapolând pe baza unei cunoașteri deja asimilate și pe baza *propriei lui practici de cercetare*. Cei care îl invită „să expertizeze un proiect” l-au investit cu o anumită autoritate datorită unui capital de cunoaștere pe care îl deține, și consideră că această cunoaștere îl legitimează să vorbească nu pur și simplu despre *rezultatele unei cercetări* (cum s-ar întâmpla, de exemplu, în cazul în care expertul ar elabora o recenzie închisă la un articol propus spre publicare), ci despre *valoarea unei cercetări propuse și încă nerealizate*. Viziunea „expertului” este considerată, în acest sens, drept unul dintre factorii care determină însuși posibilitatea desfășurării unei cercetări *de către altcineva decât el*, deși expertul pornește de la propria lui experiență anterioară de cercetare.

Lucrurile riscă să devină și mai îndepărtate de „domeniul de expertiză” al unei persoane atunci când ea este invitată – așa cum „se” obișnuiește (suntem aici în plin domeniu al impersonalului „se”) – la o emisiune televizată, pentru „a vorbi despre ceea ce se întâmplă” în sensul clarificării unor fenomene prezente, sociale, politice sau de alt ordin. Fundalul care motivează invitarea unui expert la o emisiune televizată este, de obicei, o discuție *deja existentă* despre acele fenomene la nivelul comunității. Expertul este chemat să vorbească despre *ceva ce se întâmplă deja*, și, pe lângă faptul că se întâmplă deja, *este ceva despre care „se” vorbește deja*. Fenomenul care formează pretextul invitării expertului este *deja dat*, și este dat nu doar expertului însuși în urma investigațiilor desfășurate de acesta, ci la nivelul experienței cotidiene a unei comunități. În cadrul acestei experiențe cotidiene, comunitatea are față de fenomenul în cauză o atitudine nuanțată de un anumit tip de *înțelegere* și de o anumită *situare afectivă*.

Fenomenul cu privire la care expertul este chemat să se pronunțe este, așadar, *deja prezent, deja discutat, deja privit cu o anumită atitudine*. Discutându-l la nivelul inteligibilității medii și presupuzițiilor ei, comunitatea este adesea împărțită: unii îl privesc într-un fel, alții – în alt fel. „Ceea ce se întâmplă” devine, astfel, un prilej de *intens dezacord* între membrii comunității. Diferite grupuri sunt

împinse, de dinamica însăși a discuției, *să ia o poziție categorică* indiferent de ceea ce știi efectiv despre acel fenomen, dat fiind că modul dominant al contactului cu el este *ceea ce „se” aude despre el* – sau ceea ce „se” arată la televizor ori în postările de pe facebook. Modul în care este prezent acest tip de fenomene, în primă instanță și cel mai adesea, este cel al *devenirii-prezente prin flecăreală*. Contactul cu ele este mediat prin discursul altora – fără a trăi o întâlnire directă cu ele, care ar permite o înțelegere autentică a lor. Cei care iau o poziție în raport cu aceste fenomene o iau în baza felului în care le sunt ele prezentate prin discursul mediu despre acestea, în primă instanță și cel mai adesea în absența contactului direct cu fenomenele însele. Adesea – dar aceasta este doar una dintre posibilități – absența contactului direct este și cea care accentuează polarizarea opiniilor care sunt proliferate. Experiența directă este complexă și nuanțată, cu multiple straturi, și poate genera un discurs atent la nuanțele fenomenului despre care este vorba. În absența experienței directe, poziția adoptată cu privire la un fenomen este mult mai tranșantă – lucrurile *par* clare de la distanța care nu permite nuanțe. Desigur, o poziție tranșantă poate fi adoptată și în baza experienței directe. Dar în contextul în care o mare parte a comunității nu a experimentat direct un fenomen, poziția tranșantă a celui care l-a experimentat se pierde printre pozițiile celor care „vorbesc despre ceea ce se întâmplă” la nivelul familiarității medii care maschează absența contactului direct.

O altă formă a polarizării este cea între ceea ce poate fi numit „obligativitatea de a avea o poziție” și „evitarea unei poziții categorice”.

Prima atitudine – cea derivată dintr-o senzație a obligativității faptului de a avea o poziție / atitudine (oricare ar fi ea) – derivă dintr-o serie de așteptări și angajamente provenite din surse diferite. Una dintre variantele posibile ale ei este fundamentată pe o serie de angajamente ce au devenit vizibile în spațiul discursiv contemporan după cel de-al Doilea Război Mondial și, în prezent, sunt asumate de diverși activiști. Pentru ei, în cazul în care avem de a face cu o agresiune directă sau o oprinare sistemică, rolurile agresorului și victimei sunt clar identificabile. În acest caz, a-ți păstra neutralitatea – sau a tăcea – echivalează cu a-l susține pe agresor. Respectiv, activiștii devin voci ale victimelor, reale sau presupuse, și încearcă să-și sensibilizeze publicul prin luări de poziție categorice în favoarea acestora. Această cultură a *advocacy*, a „vorbirii în numele victimelor rasismului / homofobiei / sexismului / transfobiei” pentru a combate discriminarea la care sunt acestea

supuse *fără ca membrii comunității să-și dea seama că discriminarea există* (adică perpetuând implicit discriminarea inconștientă – poziționându-se așadar de partea agresorului), a devenit parte a mediilor considerate progresiste. Fenomenul numit *virtue signaling* – „etalare a virtuții”, l-am putea traduce – este una dintre formele pe care le ia această atitudine. Cineva care își „etalează virtutea” face în mod public demonstrații ce exprimă un punct de vedere considerat „corect din punct de vedere politic” (sau moral) de către mediul căruia i se adresează, indiferent dacă i s-a cerut opinia în această privință sau nu. Declarațiile de acest gen – care nu neapărat exprimă opinia reală a celui care le face – sunt un mod de a trezi simpatia celor care sunt atașați de cauza unor victime ale opresiunii, indiferent dacă este vorba de victimele însele sau de cei care le susțin. Cel care face declarații prin care își etalează o anumită poziție în sprijinul victimelor își confirmă astfel, *în mod anticipat*, statutul de persoană care se află „de partea corectă”. În contextul *cancel culture*, etalarea publică a virtuții devine un argument pentru a nu fi „anulat” de cei care acuză o anumită poziție drept imorală, toxică sau discriminatorie și ar putea suspecta că o întreții dacă nu vei semnala public că nu o întreții. De aici până la senzația obligativității faptului de a avea o poziție nu e mult. Un element suplimentar care conduce în această direcție este un alt imperativ social – „obligativitatea faptului de a fi informat”. În „societatea cunoașterii”, „a nu ști ce se întâmplă” devine aproape o carență morală: cel *neinformat* poate fi ușor *dezinformat*, devine vulnerabil în fața propagandei și încercărilor de manipulare, deci *informarea* este privită ca o datorie civică ce-ți permite să iei o decizie *în cunoștință de cauză*. Or, de cele mai multe ori, informarea nu ia forma unei familiarități directe și personale cu fenomenele – pentru că acest lucru solicită timp, efort și implicare. A te informa a ajuns sinonim cu a citi câteva articole sau a privi câteva înregistrări pe youtube, poate a asculta și un podcast la temă. În cazurile cele mai problematice, a te informa înseamnă pur și simplu a asimila necritic ceea ce „se” spune la televizor, inclusiv opiniile celor prezentați drept experți. Or, unul dintre lucrurile pe care le facem spontan atunci când „ne informăm cu privire la ceva” este să luăm, implicit, o poziție cu privire la lucrul despre care ne-am informat – cea constituită în însuși procesul de informare. Obligativitatea de a fi informat alunecă așadar în obligativitatea faptului de a avea o opinie.

Pe de altă parte, „evitarea unei poziții categorice” este ancorată într-un *ethos* relativist, prezent în societatea contemporană, sensibilă la mai multe riscuri ale

adoptării unei poziții și expunerii ei publice. Or, *riscul fundamental* al adoptării unei poziții categorice este *să te înșeli*. Atunci când iei o poziție categorică cu privire la un fenomen și *ți-o expui* vorbind despre el sau acționând pe baza convingerilor tale, există posibilitatea evidentă de a te înșela. În situația în care te-ai înșelat cu privire la ceva despre care le-ai vorbit altora, îți pierzi credibilitatea în fața lor. Cineva este privit drept credibil dacă, în mai multe cazuri când a luat o poziție cu privire la ceva, poziția prezentată de el s-a dovedit „corectă”. A fi susținut în trecut o poziție considerată „greșită” îl decredibilizează în ochii altora când adoptă poziție cu privire la ceva ce se întâmplă în prezent: dacă a greșit o dată, poate greși și acum. Aceasta este o primă motivație pragmatică a evitării unei poziții categorice: dorința de a-ți menține autoritatea *prin evitarea posibilității de a greși*. Cel care nu s-a angajat cu privire la o poziție nu este privit drept cineva care a spus lucruri false – deci credibilitatea lui nu va fi pusă la îndoială. O altă motivație este dorința de a evita conflictele cu cei care aparțin unor tabere opuse. În contextul opiniilor polarizate, „cealaltă tabără” este adesea demonizată, iar adepții uneia dintre opinii ajung pur și simplu să evite contactul cu adepții celeilalte, dacă nu să-i atace. „A nu adopta nicio opinie” evită și acest risc: îți asumi o postură în care *nu te opui* celor din comunitatea din care faci parte, deci fiecare dintre tabere nu te va privi ca pe un „adversar”, ci ca pe un „potențial convertit”. Desigur, există și riscuri asociate acestei evitări. Cel fundamental este acuzația că persoana care nu ia nicio poziție categorică – afirmând, de exemplu, că „lucrurile nu sunt atât de clare”, cum se spunea în contextul războiului de agresiune al Rusiei în Ucraina – aleg să privească în altă parte *pentru că așa le este comod*, deci evitând un angajament cu privire la adevăr în numele comodității personale. A evita o *poziție* devine, în aceste contexte, identic cu evitarea unui *angajament* care decurge dintr-o poziție categorică. Acuzația la adresa celor care nu iau o poziție categorică (dincolo de faptul că ar lua, implicit, partea agresorului) derivă dintr-o suspiciune cu privire la motivele acestei evitări: este ușor de presupus că majoritatea membrilor unei comunități nu ar dori să acționeze în mod angajat susținând o cauză, iar adoptarea publică a unei poziții ar conduce la așteptarea ca aceștia să și acționeze *ca și cum ar crede ceea ce spun*. Or, în contextul în care acțiunile de sprijin al Ucrainei, de exemplu, ar însemna condamnarea publică a agresorului, primirea refugiaților, donații în sprijinul capacităților defensive sau pentru reconstrucția post-război, este mult mai comod să spui „lucrurile sunt mult prea complicate ca să iau o poziție

categorică” și, respectiv, nici să nu acționezi. În acest caz, evitarea unei poziții categorice devine o scuză pentru evitarea unor acțiuni incomode: nu este motivată prin absența unei baze pentru formularea unei poziții, ci prin lipsa dorinței de a acționa. Desigur, poate exista și o formă autentică a evitării unei poziții categorice: conștientizarea faptului că *nu știi suficient despre ceea ce se întâmplă* ca să iei o poziție și, respectiv, conștientizarea că poziția pe care o vei lua este ancorată mai curând în *ceea ce spun alții* decât în *ceea ce ai înțeles sau văzut tu*. Însă, în acest caz, *faptul că nu știi suficient despre ceea ce se întâmplă* nu justifică în mod automat neasumarea unei atitudini categorice față de agresiune sau opresiune, de exemplu, și nici evitarea unor acțiuni de sprijin al celor care suferă. Chiar și în contextul nesiguranței motivate de absența contactului direct și complet cu „situația despre care vorbesc toți”, dar și al conștientizării *relevanței* acestei situații, este posibil să acționezi *în raport cu lucrurile care te cheamă să acționezi*, chiar dacă nu știi cu exactitate ce se întâmplă „într-adevăr”. Însă, la nivel de comunitate, nesiguranța este privită ca o stare de spirit problematică: majoritatea oamenilor vor să creadă că *știi* ce se întâmplă, chiar dacă ceea ce știi se dovedește ulterior fals. A-i acuza pe cei care i-au „dezinformați” cu privire la realitatea războiului din Ucraina, de exemplu, sau a gravității virusului Covid-19, apare drept un mecanism psihologic de apărare mai viabil decât acceptarea nesiguranței și evită decredibilizarea proprie prin decredibilizarea „formatorului de opinie”: nu *ei* au greșit, ci cei care i-au condus spre opinia pe care au adoptat-o (sau de la care s-au abținut când ar fi fost „corect” s-o adopte).

Pe acest fundal, apare figura expertului invitat să vorbească despre „ceea ce se întâmplă”. Așteptarea implicită este că *expertul va emite o opinie autorizată cu privire la lucrul despre care alții vorbesc la nivelul cotidianității medii*, fără să fie legitimați în discursul lor decât de faptul că fenomenul despre care este vorba *este prezent în mod vag și pentru ei* – că ar ști „câte ceva” despre el, cel puțin din auzite. Asumția ce stă la baza invitării expertului pentru „a se pronunța” este că „lucrul despre care este vorba” – „ceea ce se întâmplă” și *ne vizează într-atât, încât nu ne putem abține să nu vorbim despre el* – are o dimensiune care scapă cel puțin unei părți dintre cei implicați în această conversație. Or, expertul este cel de la care „se” așteaptă să *cunoască în profunzime ceea ce studiază*: asta îl și califică în calitate de expert. Cineva este considerat expert pe baza familiarității sale cu un anumit domeniu: faptul că a investit timp și efort pentru studierea domeniului său de

specializare conferă opiniei expuse de el o anumită greutate. Însă, fiind invitat să vorbească despre *un eveniment curent*, nimic nu garantează că expertul va vorbi *în calitate de cercetător*, sau că discursul său despre acel eveniment va constitui o cercetare. Mai curând, nici nu asta „se” așteaptă: „se” așteaptă *o poziție inteligibilă la nivel mediu, expusă de cineva care pare autorizat să vorbească despre anumite lucruri, deci „se” așteaptă că nu va greși dacă va vorbi despre lucrul despre care „se” vorbește în contradictoriu / în necunoștință de cauză*. Discursul expertului are o funcție de asigurare: „așa stau lucrurile, v-o garantez în calitate de expert”. Discursul expertului invitat să vorbească în mod public urmează să fie unul *inteligibil* pentru publicul său, nu adresat specialiștilor; mai mult, ceva care nu doar să fie inteligibil, ci și *atrăgător* pentru publicul care se uită la o dezbatere televizată, de exemplu. În acest caz, sursa discursului „de expert” nu este *ceea ce l-a făcut pe expert expert*, ci același tip de familiaritate pe care îl are deja *oricine* în raport cu „situația despre care se vorbește”. Așteptarea implicată este că abilitățile și intuiția expertului îl vor face *să nu se înșele* cu privire la ceea despre ce vorbește – să evidențieze aspectele esențiale ale fenomenului despre care vorbește *chiar dacă nu este intim familiar cu el*. Faptul că expertul vorbește despre ceva „nou”, despre „o preocupare curentă a comunității” pe baza lucrurilor *pe care le știe deja din cercetările anterioare* contribuie la flectarea specifică atitudinii medii.

Or, faptul că expertul *a vorbit deja despre ceva ce se întâmplă* – într-un mod care a devenit parte a felului în care „ceea ce se întâmplă” este privit în comunitate – face ca autoritatea lui și vizibilitatea lui publică să se intensifice. Indiferent dacă ceea ce a fost spus a fost bazat pe un contact autentic cu lucrul despre care a vorbit (cum este posibil în cazul în care expertul vorbește pe baza familiarității directe cu fenomenul discutat – în cazul în care expertul decide totuși să desfășoare o cercetare sau ceea ce a devenit *în prezent* tema predilectă a discuției în comunitate este ceea ce *l-a preocupat deja în calitate de cercetător*) sau a derivat dintr-o familiaritate cu un câmp de fenomene studiate anterior, care îl fac să vorbească despre ceea ce se întâmplă prin prisma a ceea ce știe deja, expertul este recunoscut *drept expert* nu doar de cei care l-au invitat, dar și de cei care l-au ascultat / citit. În contextul unei absențe a contactului direct cu fenomenul despre care a fost vorba în discursul expertului, cei care îl ascultă *iau drept justificat ceea ce a fost spus*. Și, dacă încrederea în expert se consolidează, acesta poate deveni „expert de serviciu” invitat de diferite comunități pentru a vorbi despre diverse lucruri pe măsură ce ele

se întâmplă. Cazul paradigmatic este cel al analiștilor politici invitați sistematic la talk-show-uri, discursul cărora se apropie uneori de polul propagandei, iar alții capătă trăsăturile flecărelii. Expertul de acest tip începe să vorbească *din ce în ce mai mult* în afara ariei sale de expertiză, pe măsură ce îi crește autoritatea. Invitațiile tot mai dese pentru a vorbi despre lucruri tot mai eterogene, corelate cu faptul că lucrurile respective sunt, cel mai adesea, accesibile altora *doar prin vorbitul despre ele*, nu printr-o experiență întrupată, îi confirmă, și lui, și publicului său, încrederea că expertul este legitimat să vorbească despre ceea ce se întâmplă în felul în care o face deja – pe baza propriei lui familiarități medii cu lucrurile despre care este vorba.

O figură ce poate fi considerată opusă celei a expertului este cea a *martorului*. Spre deosebire de expert, ceea ce îi dă legitimitate martorului este faptul contactului direct cu ceea ce vorbește. Statutul de martor nu este dobândit prin studii, nu este legitimat de vreo diplomă, fiind perfect contingent: cineva este martor *dacă a fost prezent* atunci când s-a întâmplat ceva și *dacă este dispus să vorbească despre „ceea ce se întâmplă” strict în baza situației trăite de el, deci experimentate direct*.

Condiția de martor este actualizată în *discurs prin mărturia* depusă. Unul dintre cazurile de la care putem porni pentru analiza condiției de martor și a măsurii în care mărturia poate fi contrapusă discursului de expert este situația martorului în cadrul unui proces de judecată – deși, în ultimă instanță, o asemenea analiză se va dovedi parțială. Contextul invitării unui martor pornește de la o *acuză* adusă cuiva și un răspuns al acelei persoane la acuzația respectivă. Martorul este chemat de cineva care urmează să *judece* – să decidă dacă acuzația va fi menținută sau nu, și dacă acuzatul va fi adus la răspundere în baza a ceea ce i se incriminează sau nu. În acest sens, funcția martorului este de a *oferi altcuiva o bază pornind de la care să decidă în privința acuzatului*. Avem de a face cu un context intersubiectiv în care martorul depune o mărturie cu privire la o situație care implică *un alt subiect* în fața unui *al treilea subiect*. Dincolo de regulile care decid *cine* poate depune mărturie și *cine* poate fi *scutit* de obligația de a depune mărturie (de exemplu, cei care au datoria de a menține secretul profesional sau rudele apropiate), martorul este cel care își asumă prin jurământ să spună „adevărul și numai adevărul” cu privire la lucrurile pe care le-a văzut și pe baza cărora al treilea subiect – *cel autorizat să emită un verdict* – poate decide. Discursul de mărturie – depoziția – este unul în care martorul *se angajează* față de altcineva *cu privire la adevărul a ceea ce spune*, cu

riscul ca, în cazul în care depune mărturie falsă, să fie el însuși supus unui proces. A depune mărturie implică un angajament personal și o asumare a propriului discurs adresat unei persoane concrete *cu privire la o situație despre care știi ceva pe baza familiarității directe*, fiind diferit de discursul expertului. Dacă legitimitatea expertului este determinată de pregătirea sa anterioară, legitimitatea martorului este determinată de *familiaritatea sa directă* cu ceea despre ce vorbește.

Pornind de la acest context în care mărturia este depusă *cu privire la o situație* restrânsă la *ceea ce interesează un complet de judecată*, putem examina mărturia *într-un sens extins*[4]. Martorul, în acest sens, este cel care a avut acces experiențial – a fost de față – atunci când *s-a întâmplat ceva*, și poate spune despre „ceea ce s-a întâmplat” lucruri pe care alții nu le pot spune *pentru că nu au fost de față*. Cazul paradigmatic pentru acest tip de martor este *supraviețuitorul*. Cineva care, de exemplu, a fost blocat într-un cartier din Mariupol și și-a văzut apropiatii murind, și atunci când a reușit să se evacueze a văzut cadavre pe străzi. Eventual a fost abuzat de soldați ruși. Cineva care a suferit de Covid-19, a fost internat, a trecut printr-o perioadă critică, dar a fost salvat și, după ce și-a revenit, trece prin oboseală cronică și încă nu și-a recăpătat gustul. Mărturia cuiva care vorbește despre acest tip de experiențe este una în același timp personală și transpersonală. A vorbi despre ceea ce *ți s-a întâmplat* devine un mod de a vorbi despre ceea ce *se întâmplă* – pentru că ceea ce *se întâmplă* nu *ți se întâmplă doar ție*.

Discursul unui asemenea martor nu este „dezinteresat”, chiar dacă adesea este marcat de o aparentă detașare. Spre deosebire de dezinteresul impersonal al unui martor la un proces, detașarea este un mod *personal* de a face față unei situații traumatice – una dintre strategiile posibile de supraviețuire. Când *ți se întâmplă* ceva inimaginabil, a te detașa devine un mod de a locui singurul spațiu habitabil – simpla prezență, uneori disociată, ruptă de sine pentru a lăsa în spate *prea mult-ul* afectiv. Martorul-supraviețuitor vorbește, după cum remarcă G. Agamben, *pentru* cei care *nu* au supraviețuit[5]. Nu pur și simplu *în locul lor*, ci spunând lucruri care nu pot fi *trăite direct* decât de cei care au fost prezenți *în acele circumstanțe* – iar alții care au fost prezenți *nu mai sunt prezenți acum și nu pot să vorbească, și nici măcar să asculte*, dar martorul – în cazul în care mărturia lui este autentică – vorbește *ca și cum ceilalți ar putea fi prezenți și ar putea să confirme mărturia lui*. Ceea ce face o asemenea mărturie *autentică* nu este specificitatea detaliilor. Mai mulți martori ai aceluiași eveniment și-l pot aminti diferit, pot să greșească cu

privire la anumite aspecte ale situației, pot să nu cunoască întreaga ei complexitate sau pot să refuleze anumite aspecte ale amintirii lor, dar niciunul dintre aceste moduri în care conținutul mărturiei devine problematic nu anulează caracterul ei de mărturie[6]. O mărturie este, în acest sens, *autentică* indiferent de situația trecută la care face referire – situația care l-a făcut pe martor să fie martor. O mărturie devine autentică prin poziția discursivă locuită de locutor: a vorbi *din* ceea ce a fost experimentat, încercând să te menții fidel experienței, chiar dacă însăși experiența este destabilizantă și chiar dacă, vorbind, discursul devine imposibil[7].

G. Agamben leagă, în acest sens, mărturia de martiriu[8] – în greaca veche, *martyros* era cel care își mărturisea credința (adică angajamentul existențial) fără să și-o ascundă și își asuma consecințele, inclusiv moartea. Limbajul creștinismului ortodox român încă vorbește despre martiri în termeni de *mărturisitori*, făcând evident acest tip de atitudine inclusiv prin denumirea pe care le-o atribuie. Ce îl face pe un mărturisitor să fie mărturisitor, nu pur și simplu martor? Trecând printr-o experiență transformativă, mărturisitorul *nu poate nega* că a trecut prin ea – și depune mărturie despre acest caracter *de nepărsit* al experienței și despre felul în care ea îi definește identitatea, acceptându-și chiar propria moarte. Mărturisitorul mărturisește ceea ce mărturisește nu doar prin discursul de mărturie, ci și prin acțiune – prin modul de a fi traversat, locuit de ceea ce mărturisește. Dacă cineva poate să fie martor al unui eveniment fără să și mărturisească despre el, rămânând tăcut și opac altora, mărturisitorul depășește condiția unui simplu martor prin faptul că nu mărturisește *doar* despre un eveniment, ci, prin angajamentul său existențial, mărturisește despre *modul în care este el după o anumită experiență*.

Putem conchide că „a vorbi despre ceea ce se întâmplă” în calitate de martor nu are pretențiile de clarificare a situației pe care și le propune discursul unui expert. Expertul consideră că, vorbind, exprimă o înțelegere a situației pe care o poate transmite ascultătorului său. Martorul însă, vorbind, accentuează caracterul *non-substituibil* al experienței sale: ascultătorul nu are cum să vadă ceea ce a văzut martorul, iar a-i repeta pur și simplu cuvintele poate să decadă în flecăreală. Ceea ce face totuși martorul este să lase să transpară în discurs un angajament față de *adevărul a ceea ce a fost trăit*, nu cu privire la *adevărul „situației obiective”*, care îi e inaccesibil expertului decât dacă expertul însuși devine martor. Or, acest lucru nu se poate întâmpla decât dacă expertul renunță la propria expertiză și la statutul privilegiat conferit de aceasta și își asumă calitatea de *persoană intrupată prezentă*

și afectată – adică renunță la pretenția de a ști mai mult decât alții și de a le oferi convingeri pe care și le pot asuma fără să examineze lucrurile *ei înșiși*. Discursul martorului nu oferă nici stabilitate, nici siguranță, având un profund potențial de destabilizare a prejudecăților. Însă ceea ce poate oferi este o parte din autenticitatea celui care a trecut prin ceea ce a trecut, a supraviețuit și este capabil să vorbească despre ceea ce se întâmplă *în măsura în care ceea ce se întâmplă a devenit parte din ceea ce este el*. O mărturie autentică devine, în acest sens, o mărturisire de sine – dincolo de „lucrurile despre care e vorba”, ceea ce devine accesibil în mărturie este un mod de a fi, care poate să se transmită ascultătorului *destabilizat* la rândul său de mărturie. Dacă se poate vorbi despre o substituie, ceea ce, pentru martor, este trăirea ce dă naștere mărturiei, pentru ascultător este mărturia înșăși. Ambele pot destabiliza și ambele devin parte a modului în care martorul – sau ascultătorul – se raportează în continuare la „ceea ce se întâmplă” și, eventual, continuă să vorbească despre asta.

Referințe bibliografice:

1. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001 p. 79.
2. cf. M. Heidegger, *Ființă și Timp*, Humanitas, București, 2003, p. 46 și urm.
3. cf. M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, 1984, pp. 6-8.
4. cf. în acest sens G. Agamben, *Testimony and Truth*, în *When the House Burns Down: From the Dialect of Thought*, Seagull Press, 2022, pp. 49-79
5. G. Agamben, op. cit., p. 58-60.
6. cf. K. Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition*, University of Minnesota Press, 2001, pp. 107-132.
7. cf. G. Agamben, op. cit.
8. *Ibidem*, p. 65.

O SCURTĂ INTRODUCERE ÎN FUNDAMENTELE FILOSOFICE ȘI IMPLICAȚIILE CRYPTO-VIITORULUI

Nicolae BODEAN, cerc.șt., Institutul de Istorie
nikeby@gmail.com

A BRIEF INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS AND IMPLICATIONS OF THE CRYPTO FUTURE

Humanity has probably always wanted a direct, automated and incorruptible connection with the divinity or the universe in which it lives. Thus, between this aspiration and everyday reality various explanations and solutions for navigating reality have emerged, from superstition and religion to philosophy and science. One of the proposed solutions in contemporary technological conditions is blockchain which represents an encrypted, decentralized and universally accessible database. Which comes as a response to both contemporary realities and aspirations as well as pre-existing solutions and concepts. Broadly, the crypto-future remains to be debated between the same two directions libertarianism and anarchism.

Keywords: libertarianism, anarchism, crypto-anarchism, crypto-capitalism, crypto-future

Probabil din toate timpurile omenirea și a dorit o legătură directă, automatizată și incoruptibilă cu divinitatea sau universul în care trăiește. Astfel între această aspirație și realitate de zi cu zi au apărut diferite explicații și soluții de navigare a realității, de la superstiții și religie până la filosofie și știință. Una din soluțiile propuse în condițiile tehnologice contemporane este criptologia de lanț (blockchain) care reprezintă o bază de date criptată, descentralizată și universal accesibilă. Care vine ca răspuns atât al realităților și aspirațiilor contemporane cât și soluțiilor și conceptelor preexistente. În linii mari crypto-viitorul rămâne a fi dezbătut între aceleași două direcții libertarianism și anarhism.

În continuare vom analiza pe scurt câteva idei de bază, direcții și implicații ale criptologiei de lanț. Max Weber a definit guvernul ca o organizație cu

monopol geografic asupra coerciției legitime, însă libertarianismul pune limite drastice acțiunii guvernamentale permise din punct de vedere moral. Astfel conform rigorilor sale, libertarianismul implică abolirea guvernului, reducând în mod logic poziția la anarhism? Robert Nozick[1] prezintă dilema prin afirmația că: indivizii au drepturi și există lucruri pe care nicio persoană sau grup nu le poate face (fără a le încălca drepturile), atât de puternice și de cuprinzătoare sunt aceste drepturi, încât ridică întrebarea ce ar putea face statul și oficialii săi. Prin urmare filosofii politici libertarieni au dezbătut pe larg această întrebare și mulți concluzionează că răspunsul este „nimic”. Chiar și un stat minimal libertar îi este interzis moral (a) să impună taxe, sau (b) să-și acorde un monopol legal, implicând că dacă subscriem la definiția standard weberiană, orice guvern care ar respecta aceste restricții ar înceta să mai fie un guvern.

Această concluzie ar fi probabil luată ca o *reductio ad absurdum* a libertarianismului. Însă, economiștii libertari, mai ales Murray Rothbard[2] și David Friedman[3], au concluzionat că viabilitatea practică a anarhismului este subestimată: cel puțin odată stabilit, așa-numitul anarho-capitalism ar funcționa mai bine în termeni pragmatici decât un guvern minimal libertar.

Interesul libertarienilor pentru anarhism este complicat de asocierea istorică a anarhismului cu stânga radicală. Cei mai faimoși anarhiști din secolul al XIX-lea, cum ar fi Peter Kropotkin și Mikhail Bakunin[4], sunt descriși în mod obișnuit ca anarho-socialiști sau anarho-comuniști. Mișcările anarhiste de masă, cea mai faimoasă, CNT-FAI[5] din Spania fondată în 1927, s-au bazat pe sindicatele anarho-sindicaliste militante. Profund izolați de economia reală, anarhiștii de stânga rareori explică cum ar funcționa societatea lor preferată. Dacă sunt în favoarea socialismului egalitar voluntar, ce vor face cu oameni, în special cu cei mai capabili, care renunță (sau refuză) să participe. Dacă toți trebuie să se alăture, nu înseamnă că este necesar un guvern pentru a impune participarea. Dacă oamenii ar ajunge să-și aleagă comuna, nu ar reapărea inegalitatea dintre comunele mai mult sau mai puțin prospere.

Teritoriul controlat de anarhiști în timpul războiului civil spaniol ilustrează elegant aceste dileme. În orașe, muncitorii anarhiști au preluat locurile lor de muncă. Cu toate acestea, deoarece calitatea de membru a fost voluntară, membrii mai capabili au cerut cote inegale, și au refuzat să împartă egal cu rezultatul muncii lor. Așa cum mulți anarhosocialiști s-au plâns,

capitalismul a reapărut spontan. În schimb, în țară, anarhismul a luat o turnură orwelliană. Revoluționarii anarhiști au impus colectivizarea forțată sub amenințarea armei, cu, în cel mai bun caz, drepturi simbolice de a renunța, producând stalinism la scară mică în toate, cu excepția numelui.

În ciuda negărilor anarho-socialiștilor, anarho-capitalismul are antecedente din secolul al XIX-lea. Cel mai clar exemplu este economistul belgian Gustave de Molinari[6], al cărui articol controversat din 1849, „Producția de securitate”, a susținut cu ferm „că niciun guvern nu ar trebui să aibă dreptul să împiedice un alt guvern să intre în competiție cu el sau să ceară consumatorilor de securitate să vină exclusiv la el pentru această marfă”. Anarhiștii individualiști, în special Lysander Spooner și Benjamin Tucker, susțineau de asemenea că piața liberă ar putea și ar trebui să preia funcțiile statului paznic de noapte. Spooner și Tucker[7] au susținut teorii economice socialiste stereotipice despre dobânzi, chirie și salarii, dar au insistat că laissez-faire ar fi soluția pentru aceste presupuse rele, nu cauza lor. Cu toate acestea, Murray Rothbard și David D. Friedman au fost cei care au revitalizat și readus în discuție anarho-capitalismul din obscuritatea modernă. În clasicele lor lucrări din 1973, *For a New Liberty* și *The Machinery of Freedom*, ei au pus bazele literaturii anarho-capitaliste moderne. Aproape toți anarho-capitaliștii au fost la un moment dat susținători ai unui stat libertar minimal sau paznic de noapte, în care guvernul se limitează la furnizarea monopolistă a poliției, tribunalelor, pedepselor penale și apărării naționale. Cel mai simplu mod de a înțelege poziția anarho-capitalistă este să începi cu statul minimal și apoi să-ți imaginezi ce s-ar întâmpla dacă piața liberă și-ar absorbi funcțiile rămase.

O forță de poliție guvernamentală susținută de taxe ar fi înlocuită de organe de poliție susținute de clienți plători. Când ar apărea dispute, organele de poliție ar apela la instanțe private pentru a se pronunța. Instanțele private, la rândul lor, s-ar strădui să atragă mai mulți abonați prin elaborarea unei legi făcute de judecători pentru a preveni apariția litigiilor în primul rând. Multe hotărâri ar fi puse în aplicare prin proscricție, asociere sau alte mijloace nonviolente. Cu toate acestea, pentru infractorii violenți cu puține resurse lichide, ar fi probabil necesar să existe o industrie privată a închisorilor pentru a obține despăgubiri.

Anarho-capitalismul este adesea respins ca utopic, însă Rothbard respinge acuzația afirmând că spre deosebire de utopiști precum marxiștii sau

anarhiștii de stânga, libertarienii nu presupun că inaugurarea societății pur libere a visurilor lor va aduce cu sine și un Om Libertarian nou, transformat magic. Într-adevăr, anarho-capitaliștii sunt profund îngrijorați de ceea ce economiștii numesc compatibilitate cu stimulentele: și acceptarea de către companiile private dintr-o industrie a serviciilor de apărare că este în interesul lor să se comporte așa cum este descris.

Anarho-capitaliștii identifică în mod previzibil competiția și reputația ca mecanisme care leagă motivele egoiste și rezultatele benefice din punct de vedere social. De ce ar face firmele de poliție o treabă bună la un preț rezonabil? În caz contrar, consumatorii ar trece la un concurent. Ce s-ar întâmpla dacă clientul A al firmei X l-ar acuza pe clientul B de firma Y și i-ar încălca drepturile, iar B ar nega acuzația? Un schimb de focuri între X și Y este posibil, dar puțin probabil. Ar fi mai profitabil pentru ambele părți să negocieze decât să se lupte. La urma urmei, polițiștii lucrează voluntar și ar trebui să fie plătiți mult mai mult altfel vărsarea de sânge ar fi un eveniment zilnic. De fapt, liderii de afaceri ar prezice că astfel de probleme ar putea apărea și ar scrie contracte pentru a le rezolva înainte de a apărea. De ce agențiile de poliție ar apela la un judecător în loc să-și apere clienții până la moarte? Agențiile care urmăresc această strategie ar atrage în mod contraproductiv clienții cu risc ridicat. De ce ar da judecătorii decizii oneste în loc să se vândă celui care oferă cel mai mult? Un judecător cu reputație de corupție ar întâmpina dificultăți în atragerea clienților. Cum ar putea cineva să obțină despăgubiri de la un criminal sărac? Infractorii condamnați ar urma să fie vânduți închisorilor private ca servitori contractați și eliberați după ce își plătesc datoria. De ce închisorile private ar trata deținuții în mod uman? Pentru că un servitor cu contract sigur și sănătos este un servitor productiv.

Chiar și mulți libertarieni găsesc anarho-capitalismul bizar și înfricoșător. Prin urmare, merită subliniat faptul că piața joacă deja un rol mai mare în industria serviciilor de apărare decât este recunoscut în general. În prezent, există mai mulți agenți de securitate în Statele Unite decât poliția guvernamentală. În multe privințe, arbitrajul privat rezolvă acum mai multe litigii decât instanțele publice. Piața a creat o serie de pedepse nonviolente, de la rapoarte de credit la obligațiuni și ratinguri de feedback, pentru a descuraja infracțiunile pe care guvernul nu reușește să le urmărească penal. În ciuda

rolului actual important al sectorului privat în industria serviciilor de apărare, libertarienii susțin că efectele secundare periculoase nu s-au materializat încă.

Chiar și libertarienii sunt adesea abandonați în grabă de anarho-capitaliști. Ayn Rand[8], pentru a lua cel mai faimos exemplu, a afirmat că războiul va izbucni de îndată ce clientul unei firme de poliție se va implica cu clientul unei alte firme de poliție. Ea nu a explicat de ce maximizarea profitului ar prefera vărsarea de sânge arbitrajului. Tânărul Roy Childs[9] a câștigat notorietate în cercurile libertare subliniind inconsecvențele interne ale criticii sale la adresa anarhismului în „Scrisoare deschisă către Ayn Rand”[10] (1969).

Criticii sunt pe un teren mai ferm atunci când se îndoiesc de capacitatea pieței libere de a respinge invadatorii străini. Cum ar fi în interesul financiar al cuiva să poarte această povară? Economia standard sugerează că apărarea este un bun public; companiile concurente ar profita liber de eforturile altora, ducând la o ofertă suboptimă. Economisti precum Murray Rothbard resping neconvingător această concluzie din motive metodologice. David Friedman are un răspuns mai puțin ideologic. Friedman este de acord că apărarea împotriva invadatorilor străini este un bun public. Cu toate acestea, costul total al acestui bun public este doar o fracțiune din nivelul actual al donațiilor caritabile. Nu este nerealist să sugerăm că apărarea națională ar putea fi finanțată prin redirectionarea impulsurilor caritabile existente. Mulți ar adăuga, de asemenea, că, chiar dacă un guvern minim finanțat din impozite este mai bine echipat pentru a respinge agresorii străini, este, de asemenea, mai probabil să se angajeze în agresiune străină, să provoace atacuri străine sau să organizeze o lovitură de stat împotriva libertății interne.

Liberalii sunt în mod normal sceptici cu privire la amploarea și eficiența conspirațiilor de afaceri pentru a împinge prețurile peste nivelul concurențial. Aceste conspirații sunt afectate de o serie de dificultăți, cel mai important, de o nouă intrare. Cu toate acestea, acest risc pare semnificativ mai mare pe piața serviciilor de apărare. Un cartel de firme de apărare ar putea completa pentru a crește prețurile și apoi să submineze controalele obișnuite ale pieței, amenințând că va ataca noii intrați care îndrăznesc să submineze acordul.

Este posibil acest lucru? Da, dar este probabil? Acest lucru depinde de numărul de echilibru al companiilor din industrie. Astfel David Friedman oferă o exemplificare: dacă există doar două sau trei agenții în întreaga zonă acoperită

acum de Statele Unite, o conspirație între ele ar putea fi practică. Dar dacă sunt 10000, atunci când un grup dintre ei începe să acționeze ca un guvern, clienții lor vor angaja pe altcineva pentru a-i proteja împotriva protectorilor lor. Numărul companiilor, la rândul său, depinde de nivelul cererii și de amploarea economiilor de scară. Dacă cererea este scăzută și economiile de scară sunt substanțiale, ar putea exista doar câteva companii de poliție rivale, la fel cum un oraș mic susține doar câteva magazine alimentare. Dar niciuna dintre aceste condiții nu este probabil să se mențină în industria serviciilor de apărare. Securitatea fizică nu este un produs de nișă. Aproape toată lumea ar dori să cumpere unele, astfel încât cererea generală de servicii de apărare ar fi destul de mare. Deși trebuie să extrapolăm cu prudență, industria de securitate existentă nu prezintă economii substanțiale la scară. Deoarece privatizarea ar crește brusc cererea, o industrie polițienească privatizată ar fi probabil chiar mai atomistă decât este în prezent.

Tyler Cowen[11] avansează o variație inedită pe tema coluziunii. Potrivit lui Cowen, serviciile de apărare sunt o industrie de rețea, a cărei caracteristică definitorie este că firmele concurente trebuie să coopereze între ele pentru a furniza un produs atractiv. De exemplu, MCI concurează cu AT&T, dar, de asemenea, își interconectează sistemele în cooperare, astfel încât clienții MCI să poată apela AT&T și invers. Dacă utilizatorii MCI ar putea apela doar alți utilizatori MCI, serviciul lor telefonic ar fi mult mai puțin valoros. Prin aceeași logică, firmele de apărare concurente ar dori să se interconecteze, astfel încât clienții firmei X să poată rezolva pașnic litigiile cu clienții firmei Y.

În opinia lui Cowen, acest scenariu dă naștere unei dileme speciale. În cazul în care costurile de tranzacție sunt suficient de scăzute pentru a permite companiilor să se interconecteze, acestea ar fi, de asemenea, probabil suficient de scăzute pentru a permite companiilor să completeze ieftin pentru a prelua puterea. Cu toate acestea, în cazul în care costurile de tranzacție sunt prea mari pentru coluziune, acestea ar împiedica, de asemenea, interconectarea, ducând la haos și război. Oricum ar fi, anarho-capitalismul nu va funcționa bine. Teza lui Cowen a fost criticată pentru ignorarea faptului că, spre deosebire de coluziune, nu există niciun stimulent pentru a înșela un acord de interconectare.

În *Anarchy, State, and Utopia* (1974), cea mai faimoasă lucrare modernă de filosofie politică libertară, Robert Nozick argumentează împotriva anarho-capitaliștilor că un stat minimal ar putea apărea fără a încălca drepturile

libertare. El începe prin a presupune că economiile de scară în industria serviciilor de apărare sunt atât de mari încât o singură companie dominantă ar apărea în mod natural din procesul competitiv. Această companie ar avea apoi puterea de a interzice firmele concurente. Mai important, din punct de vedere filosofic, Nozick susține că compania dominantă ar avea dreptul să facă acest lucru, deoarece procedurile judiciare concurente ar impune un risc nelegitim clienților companiei dominante. În cele din urmă, Nozick susține că compania dominantă ar fi obligată moral să compenseze persoanele care pierd ca urmare a interdicției, iar cea mai naturală formă de compensare ar fi serviciile gratuite de apărare.

Anarho-capitaliștii au criticat puternic fiecare pas din teza lui Nozick. Descriptiv, Nozick oferă puține dovezi ale economiilor semnificative de scară. Din punct de vedere normativ, criticii lui Nozick neagă faptul că o companie dominantă ar putea interzice în mod justificat rivalii doar pentru că a considerat că procedurile lor erau prea riscante. Cel puțin, compania dominantă nu și-ar putea scoate rivalii din afaceri dacă aceștia ar imita propriile garanții procedurale ale companiei dominante. În plus, dacă o interdicție este justificată pentru a proteja drepturile individuale, nu există nicio obligație de a-i compensa pe cei care pierd ca urmare a acestui fapt. Mai presus de toate, statele actuale nu au apărut în maniera respectuoasă a drepturilor lui Nozick, așa că, așa cum a spus Murray Rothbard, „este de datoria lui Nozick să se alăture anarhiștilor în apelul pentru abolirea tuturor statelor și apoi să stea deoparte și să aștepte ca presupusa sa mână invizibilă să opereze”. Deși disidenții rămân, punctul de vedere consensual al anarho-capitalismului susținut de savanții libertarieni poate fi rezumat în mod corect.

În primul rând, este imposibil să reconciliem statul minimal cu drepturile individuale absolute din punct de vedere moral. În termenii teoriei drepturilor, doar poziția anarho-capitalistă este consecventă intern. Cu toate acestea, liberalii au devenit din ce în ce mai reticenți în a îmbrățișa teoriile drepturilor individuale absolute; în termeni filosofici, consecințialismul a câștigat considerabil față de deontologie.

În al doilea rând, există cel puțin un risc moderat ca un experiment anarhocapitalist să aibă consecințe proaste. Deși este mult mai probabil să fie viabil din punct de vedere practic decât se crede de obicei, predicțiile despre

performanța anarho-capitalismului rămân speculative. Tot ce avem sunt exemple istorice izolate, în speță relatarea lui David Friedman despre Islanda medievală. Cu toate acestea, industriile moderne de securitate, arbitraj, rating de credit și altele asemenea ar putea juca în mod clar un rol mult mai mare, fără a pune în pericol civilizația. Pe măsură ce aceste industrii se extind, ar trebui să fie posibil să aflăm încet și în siguranță dacă optimismul anarhocapitaliștilor este justificat. Prin urmare majoritatea acestor deliberări se reflectă și în pozițiile actuale dintre crypto-anarhism, crypto-capitalism și relația lor cu libertarismul.

Crypto-anarhismul este o filozofie ai cărei susținători cred că tehnologia îi poate ajuta să creeze comunități bazate pe consimțământ, mai degrabă decât pe constrângere. Crypto-anarhiștii doresc să fie liberi de interferența statului, dar preferă mijloacele tehnice în locul mijloacelor politice în urmărirea scopurilor lor. În acest fel, crypto-anarhismul este atât un mod de a vedea, cât și un mod de a fi.

Modul crypto-anarhist de a vedea este un scepticism general față de toate pretențiile de autoritate politică. Într-adevăr, anarhiștii din tradiția liberală nu sunt doar sceptici față de autoritatea politică, dar cred că orice concepție corectă a justiției ar trebui să provină din consimțământ. Cu alte cuvinte, cineva ar trebui să poată alege propriul sistem de guvernare. O astfel de filozofie este în contrast puternic cu concepțiile care evocă un contract social ipotetic sau o voință generală. A gândi ca un anarhist, atunci, înseamnă a pleda pentru sisteme de guvernare bazate pe consimțământ și a respinge sistemele bazate pe constrângere.

În ciuda atașamentelor sentimentale larg răspândite față de țările noastre și guvernele lor, anarhiștii cred că statele sunt nejustificate. Toate sistemele de constrângere și subordonare sunt imposibil de apărat dacă individul nu își dă consimțământul prealabil pentru sistem. Cu toate acestea, majoritatea anarhiștilor nu-și fac iluzii când vine vorba de a-și susține cauza în fața celor puternici. Anarhiștii înțeleg că autoritățile politice nu sunt susceptibile de a tolera nici o formă de asociere pașnică care le contestă puterea. Iar cei care beneficiază de transferuri din partea statului nu sunt susceptibili să-și retragă sprijinul de la entitățile care promet aceste transferuri. Deci, atât împuterniciții de stat, cât și cei care îi imploră au toate stimulentele să lupte pentru putere.

Prin urmare, anarhistul crede că autoritatea politică există, așa cum există orice alt fenomen al naturii. Recunoașterea acestei realități dă naștere modului crypto-anarhist de a fi. Adică, cei care nu acceptă autoritatea politică trebuie totuși să navigheze viața cu ea ca fapt social. Deci, a fi crypto-anarhist înseamnă a fi confortabil cu un anumit grad de nesupunere civilă în timp ce crezi și participi la sisteme paralele, bazate pe consimțământ. Multe dintre aceste sisteme vor fi concepute pentru a contesta sau a ocoli autoritățile politice, crypto-anarhiștii numesc asta „subminare”.

Prefixul „crypto” face ca apelativul să pară oarecum ocult. Într-adevăr, există secret în concepție; Altfel, cum va scăpa anarhistul de atenția și controlul statului? Cealaltă conotație a „crypto” este tehnică. Acest lucru provine din criptografie, care este un set de instrumente modelate de informaticieni și matematicieni. Dar, desigur, aceste tehnologii au fost întotdeauna înrădăcinate în dorința umană de intimitate sau asociere liberă. În acest fel, inovatorii în criptografie proiectează sisteme care permit ca două sau mai multe părți să se angajeze în comunicare, colaborare sau schimb nemolestat și nemonitorizat. Permitearea, protejarea și încurajarea acestor forme de asociere este scopul crypto-anarhiștilor.

Crypto-anarhismul are o istorie lungă însă crypto-anarhismului modern are o geneză în zorii erei informaționale. În această perioadă, omenirea a început să-și imagineze descoperirea printr-o convergență de noi instrumente și reguli (tehnologie și instituții). Timothy C. May[12] a expus această viziune în manifestul său din 1988: așa cum tehnologia tiparului a modificat și a redus puterea breslelor medievale și a structurii puterii sociale, la fel și metodele criptologice vor modifica fundamental natura corporațiilor și a intervenției guvernului în tranzacțiile economice. În combinație cu piețele emergente de informații, anarhia criptografică va crea o piață lichidă pentru orice material care poate fi pus în cuvinte și imagini.

Timothy C. May a anticipat totul, de la piețele negre la bitcoin. Dar în acesta din urmă adevăratul potențial al crypto-anarhiei a început să gesteze în mintea a milioane de oameni și nu doar a unui mic grup de cypherpunks.

În 2009, viziunea lui Timothy C. May s-a manifestat atunci când o persoană sau un grup pseudonimizat Satoshi Nakamoto a publicat cartea albă bitcoin. Pentru crypto-anarhiști, ramificațiile acestui sistem de numerar digital

peer-to-peer rivalizau cu tiparnița în semnificație. Cu toate acestea, rețeaua bitcoin este mai mult decât un sistem electronic de numerar. Acesta conține germenii ideilor propagate în prezent într-un peisaj orbitor și evolutiv de jetoane, contracte inteligente, registre distribuite și sisteme de guvernare. Cel mai important, bitcoin a dezlănțuit ideea că oamenii ar putea lucra pașnic împreună pentru a construi noi sisteme de operare sociale. Mai mult, spre deosebire de statele-națiune, oamenii se pot alătura sau ieși din aceste rețele după bunul plac, cu condiția să onoreze orice acorduri pe care le fac.

Multe dintre aceste sisteme demonstrează puterea de dezintermediere sau îndepărtarea intermediarilor. Ecosistemele token sunt o țară minunată pentru crypto-anarhist. Ele reprezintă potențialul oamenilor de a se auto-organiza în funcție de diferite idei despre bine. Spațiul „crypto” reprezintă promisiunea și posibilitatea tranziției către sisteme de guvernare bazate mai mult pe consimțământ, pe care le numim reguli fără conducători. Toate aceste tehnologii amenință să facă învechite ierarhiile corporative și guvernamentale puternice. Într-adevăr, chiar structurile care urmează să fie răsturnate reacționează cu ostilitate previzibilă.

Există o mireasmă categoric libertariană a gândirii crypto-anarhiste. Dar unii crypto-anarhiști resping libertarianismul, iar unii libertarieni resping crypto-anarhismul.

Putem rezuma libertarianismul ca o doctrină care include un anumit set de idei despre ce fel de autoritate de stat este justificată. De exemplu, majoritatea libertarienilor acceptă unele variații ale ideii că nu ar trebui să inițiezi niciodată rău împotriva altei persoane, pe care majoritatea crypto-anarhiștilor o împărtășesc. Dar mulți libertarieni își imaginează, precum Locke sau Hobbes, că un anumit tip de putere centralizată a statului este necesară pentru administrarea justiției – un monopol binevoitor asupra violenței. Deci, ca și fondatorii americani, majoritatea liberalilor cred că statul este justificat, dar că oficialii ar trebui să-și limiteze puterile polițienești la protejarea vieților și proprietății unui popor liber.

Problema, desigur, este cum să-i obligăm pe agenții statului să se constrângă în ciuda stimulentei puternice contrare. Crypto-anarhiștii cred că cel mai bun control al puterii este de a crea sisteme mai radicale de descentralizare fără permisiune. Aceste forțe permit disidenților să iasă dintr-

un sistem dacă acesta nu servește nevoilor lor. În acest fel, crypto-anarhiștii sunt pragmatici. În timp ce majoritatea nu văd nicio contradicție în utilizarea atât a mijloacelor politice, cât și a celor non-politice pentru a verifica autoritatea nejustificată, ei preferă mijloacele non-politice. Crypto-anarhiștii cred că nesupunerea civilă pe scară largă este un control mai eficient.

Crypto-anarhiștii cred, de asemenea, că, cu cât mai mulți oameni se mută în sisteme bazate pe consimțământ, cu atât este mai probabil ca acestea să genereze o piață globală a serviciilor juridice și de guvernare. Efectul general va fi un set mai puțin violent de instituții, în ciuda statelor-națiune. La urma urmei, dacă cineva trebuie să forțeze oamenii să se supună unui set de reguli, acest lucru este mult mai costisitor și mult mai puțin valoros decât aplicarea unui corp de legi pe care oamenii îl aleg și îl folosesc ei înșiși. De aceea crypto-anarhiștii cred în contracte sociale reale, nu ipotetice.

Crypto-anarhiștii au de asemenea probleme cu libertarienii în măsura în care aceștia din urmă prezintă o listă rigidă pentru ceea ce constituie o societate dreaptă. Într-adevăr, majoritatea anarhiștilor se simt mai confortabil cu pluralismul, care este ideea că, dacă li se oferă o șansă, oamenii vor opta pentru o varietate de sisteme pe care libertarienii le-ar putea găsi iliberale.

Crypto-anarhiștii înțeleg că nu va fi ușor să scuture mirajul statului binevoitor, să etaleze stimulentele actorilor statali și să respingă vechile obiceiuri proaste ale politicii (chiar presupunând că ar fi posibil să fie create state „minimale”, în primul rând). Majoritatea oamenilor își plătesc impozitele, și își externalizează orice sentiment de responsabilitate civică rămas către „reprezentanți”. În acest fel, ei pot continua cu ciclurile mai banale de muncă, joacă și viață.

Există o mulțime de suprapuneri între libertarienii și crypto-anarhiști. S-ar putea chiar caracteriza crypto-anarhismul ca o specie de libertarianism. Însă unii crypto-anarhiști au o aversiune față de formele corporatiste tradiționale. Cei mai de stânga dintre ei rezistă tuturor sistemelor construite pe instituții de proprietate privată. Într-adevăr, unii crypto-anarhiști cred că corporațiile sunt ajutate și instigate de state și doresc să vadă ambele tipuri de ierarhii reformate sau chiar abolite. Alții nu merg chiar atât de departe, dar sunt interesați de modul în care soluțiile tehnologice, cum ar fi registrele distribuite, pot crea sisteme financiare alternative, cum ar fi serviciile bancare de timp,

creditul reciproc și comunalizarea. Crypto-anarhiștii cu înclinații libertariene sunt mai interesați de acele sisteme care permit schimbul liber, asocierea voluntară și ajutorul reciproc (ca să nu mai vorbim de evitarea impozitelor și a inflației). Ele lasă loc atât proprietății private, cât și proprietății comune să evolueze ca instituții.

Cu toate acestea, cel puțin, există oportunități pentru alianțe strategice între facțiuni, deoarece majoritatea împărtășesc un anumit angajament față de libertatea umană și suspiciuni cu privire la statul corporativ.

Actorii statali devin înțelepți față de sistemele care le amenință controlul. Elitele puternice dezvoltă o serie de bastoane de reglementare și morcovi pentru a menține turma timidă. Autoritățile de reglementare pot împinge multe soluții crypto-anarhiste în subteran, inclusiv cele mai prosoziale. Teama de represalii din partea statului face crypto-anarhismul o pastilă prea amară pentru a fi înghițită pentru majoritatea. La urma urmei, crypto-anarhiștii operează fie în zone gri legale, fie pe piețele negre. Fluturarea unui steag negru este riscantă, chiar dacă cineva poartă o pălărie albă. Și, desigur, autoritățile îi vor picta pe crypto-anarhiști cu aceeași pensulă ca și infractorii care se ocupă de viciul real.

„Statul va încerca, desigur, să încetinească sau să oprească răspândirea acestei tehnologii”, avertizează Timothy C. May în manifestul său original. Proxy-urile de stat vor cita „preocupările legate de securitatea națională, utilizarea tehnologiei de către traficanții de droguri și evaziioniștii fiscali și temerile de dezintegrare socială”. Desigur, predicțiile lui Timothy C. May au fost prognozabile odată cu creșterea crypto-monedelor. Nu s-ar putea sugera că grupurile teroriste și traficanții de droguri nu folosesc instrumente criptografice; Mai degrabă, ar trebui să subliniem că cele mai eficiente tehnici de propagandă includ aproape întotdeauna boabe de adevăr, pe care autoritățile le exploatează pentru a justifica presiunile.

Cele mai multe critici ale crypto-anarhismului se transformă într-o confuzie între lege ca justiție și justiție ca lege. Cu alte cuvinte, o mulțime de critici cred că deliberarea în rândul oficialilor aleși prin intermediul procesului legislativ creează justiție (legea ca justiție). Orice rezultă din acest proces de legitimare este dreptate. Dar crypto-anarhiștii cred că lucrurile devin exact inverse.

Nu numai că diferite seturi de reguli ar trebui să fie încercate și testate în fricțiunea interacțiunii umane, dar ceva de genul legii ar trebui să apară doar din interacțiunile și acordurile umane în care oamenii descoperă justiția (adică justiția ca lege). Legea bazată pe consimțământ generează legi de calitate superioară, deoarece găsirea justiției este mai mult un proces de descoperire decât unul deliberativ. În acest fel, legea devine un produs secundar fericit al alegerilor umane, în special pe măsură ce oamenii caută să reducă fricțiunile dintre ei. Din păcate, atunci când legiuitorii promit legi și forțază conformitatea, procesul de descoperire se scurtcircuitează. Singura buclă de feedback este alegerea ocazională, care nu oferă nicio garanție a schimbării, cu atât mai puțin schimbarea în timp util.[13]

Prin urmare vom prezenta și câteva critice comune aduse crypto-anarhismului și răspunsuri, soluții aduse de crypto-anarhiști:

1. Soluțiile crypto-anarhiste sunt adesea ilegitime, răspunsul oferit este că atunci când o autoritate este legitimă nu este același lucru cu că și este justificabilă. Iar punctul de plecare al anarhistului pentru dreptate este consimțământul.

2. Soluțiile crypto-anarhiste se bazează pe o concepție greșită a justiției.

Aceasta este o problemă nerezolvată. Crypto-anarhiștii cred că justiția este un produs al asocierii voluntare. Indiferent dacă au sau nu amprenta autorităților politice, sistemele de asociere voluntară sunt atât justificabile, cât și juste, atâta timp cât nu aduc niciun rău membrilor asociației. Rețineți că acest lucru nu este același lucru cu a pretinde că, dacă un actor dintr-un anumit sistem aduce rău sistemul greșește. În caz contrar, să convingi un crypto-anarhist că asocierea non-violentă este nedreaptă este o mare provocare. Este dificil de explicat cum există nedreptate în două sau mai multe părți care ajung la acorduri sau fac schimburi care nu dăunează nimănui. Este chiar mai dificil pentru anarhiști să vadă cum concepțiile despre justiție care depind de coerciție sunt mai justificate.

3. Sistemele crypto-anarhiste fac posibil ca oamenii să se ocupe de viciu.

Această afirmație este, fără îndoială, adevărată. În timp ce soluțiile crypto-anarhiste fac posibil ca anumiți oameni să faciliteze fărădelegile, la fel se întâmplă și cu sistemele concurente, în special cele sancționate de stat. Astfel ei sugerează că criticii să aplice aceleași standarde sistemelor lor preferate. La urma urmei, atunci când luăm în considerare orice sistem,

trebuie întotdeauna să ne întrebăm în comparație cu ce? Ceea ce nu poate fi doar un ideal nerealizat. Sistemele crypto-anarhiste sunt instrumente tehnologice. Ca și instrumentele mai familiare, criptografia poate fi folosită în slujba binelui sau a răului.

4. Soluțiile crypto-anarhiste fac posibil ca oamenii să se sustragă responsabilităților lor față de „binele comun”.

Deși este, de asemenea, adevărat că autoritățile și statutele statului permit, de asemenea, ca oamenii să se sustragă anumitor tipuri de responsabilități, să ne concentrăm asupra problemei a ceea ce constituie binele comun. Există două moduri de a determina dacă un anumit „bun” este comun membrilor unui grup. Prima cale este pur și simplu să pretinzi că ceva este bun și apoi să încerci să justifici mijloacele de realizare a aceluși bine. Al doilea este de a oferi un bun pretins și apoi de a determina dacă și în ce măsură oamenii îl adoptă. Crypto-anarhiștii cred că preferința demonstrată este superioară vorbelor goale teoretice, deoarece alegerile reale ale oamenilor oferă dovezi. De exemplu, soluții precum contractele dominante de asigurare arată cum poate funcționa furnizarea de bunuri publice pe bază de consimțământ.

5. Soluțiile crypto-anarhiste pot fi netransparente, ceea ce face mai dificilă tragerea la răspundere a actorilor răi, în speță atunci când inițiază răul.

Aici trebuie să ne întrebăm din nou: în comparație cu ce? Unul dintre avantajele registrelor distribuite și ale contractelor inteligente este că introduc sisteme care necesită mai puțină încredere, fie în terțe părți, fie în contrapărți. De exemplu, blockchain-urile fac o treabă bună cu aranjamente escrow, dovada provenienței, precum și furnizarea de sisteme de identitate și reputație pseudonime. În acest fel, dacă două persoane sunt părți la o tranzacție, niciuna dintre părți nu trebuie să-și dezvăluie identitatea. Cu toate acestea, ambele părți vor avea stimulente puternice pentru a avea și păstra o bună reputație, care poate fi asociată cu un pseudonim de tranzacționare. Astfel de sisteme pot echilibra preocupările legate de confidențialitate cu beneficiile cooperării. Ecosistemele tehnologiei criptografice care apar în prezent nu ar trebui niciodată respinse din cauza unui eșec al imaginației.

Chiar dacă cele mai multe forme de crypto-anarhism implică un prealabil ideologic, cum ar fi consimțământul, crypto-anarhiștii tind să fie extrem de pragmatici în fața puterii copleșitoare.

Miezul crypto-anarhiei ar putea fi realizarea faptului că nu există „O singură cale adevărată”. Dar extinderea gamei de alegeri umane non-violente nu este probabil să se întâmple prin politica moștenită. Dinamica alegerii publice și a războiului ideologic ar trebui să dezabuzeze oamenii de orice astfel de noțiuni romantice. Acesta este motivul pentru care crypto-anarhiștii cred că, în viitor, va exista mai mult pluralism de guvernare. Crypto-anarhiștii cred într-un viitor în care oamenii vor putea experimenta diferite sisteme, indiferent unde trăiesc. În ciuda sistemelor moștenite puternice, înrădăcinate, ei cred că evoluția rapidă a tehnologiei, culturii și guvernării va modela viitorul. Cu o descentralizare mai mare, umanitatea se va muta într-o stare care arată mai mult ca o piață liberă a serviciilor de guvernare. Descentralizarea înseamnă că oamenii se vor alătura unui sistem, așa cum ar putea face o comunitate intenționată sau o asociație civilă. Sistemele vor concura pentru membri.

Concurența între furnizorii de servicii de guvernare oferă trei avantaje distincte:

- În primul rând, recunoaște că nu există o singură cale adevărată. Oamenii au preferințe subiective diferite cu privire la sistemele de guvernare.
- În al doilea rând, include ideea că „consimțământul celor guvernați” ar trebui să însemne de fapt ceva.
- În al treilea rând, recunoaște că oamenii se pot alătura nișelor economice în funcție de concepțiile lor particulare despre bine.

Schimbarea radicală va fi că serviciile de guvernare, inclusiv sistemele economice, sunt sisteme cel mai bine oferite de antreprenori în loc să fie impuse de autorități.

În acest fel, vă puteți gândi la crypto-anarhie ca la o meta-doctrină, dar nu ca la o doctrină în sine. Deoarece este un angajament pentru experimentare și alegere, singurul aspect doctrinar este cerința consimțământului. Oamenii vor încerca diferite sisteme. Nu toate sistemele vor reuși, iar cele mai bune și mai durabile sisteme vor supraviețui.

În cele din urmă, pot exista conflicte între sisteme, astfel încât oamenii vor solicita servicii de judecare, care vor apărea și vor co-evolua cu diferite sisteme de guvernare. Într-o astfel de condiție, va trebui să fim mult mai reflexivi în determinarea caracteristicilor care se comportă cu ideile noastre

individuale despre bine. Prin reducerea costurilor de ieșire, ne vom alătura sistemului pe care îl preferăm.

În același timp tehnologia blockchain (criptării de lanț) și a crypto-monedelor poate fi și este cooptată nu doar de cei mai mari susținători ai ei (crypto-anarhiștii) cât și de libertarieni (cu cei mai mari susținători în SUA), sau regimuri autoritare și nedemocratice, cât și de grupuri de populații largi din țări cu profunde instabilități sociale și economice. Astfel viitorul ar putea fi și unul crypto-autoritar sau crypto-capitalist în care orice aspect al vieții și interacțiunii umane ar putea fi cuantificat, token-izat și inclus în rețele blockchain.

Referințe bibliografice:

1. <https://www.britannica.com/biography/Robert-Nozick>
2. <https://mises.org/profile/murray-n-rothbard>
3. <http://www.daviddfriedman.com/>
4. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/2474736X.2019.1668724>
5. https://en.wikipedia.org/wiki/Federaci%C3%B3n_Anarquista_Ib%C3%A9rica
6. <https://mises.org/profile/gustave-de-molinari-1>
7. <https://mises.org/library/spooner-tucker-doctrine-economists-view-0>
8. <https://aynrand.org/>
9. <https://mises.org/profile/roy-childs>
10. <https://www.libertarianism.org/publications/essays/objectivism-state-open-letter-ayn-rand>
11. <https://marginalrevolution.com/>
12. <https://nakamotoinstitute.org/authors/timothy-c-may/>
13. vezi mai multe la temă în culegerea *Crypto Anarchy, Cyberstates, and Pirate Utopias*. MIT Press, 2001, 451p.

O ABORDARE ETICĂ A RELAȚIEI MEDIC-PACIENT ÎNTR-UN CADRU AL VULNERABILITĂȚII

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

Vitalie OJOVANU, dr. hab., conf. univ., USMF „Nicolae Testemițanu”

vitalie.ojovanu@usmf.md, ala.ojovan@usmf.md

AN ETHICAL APPROACH TO THE DOCTOR-PATIENT RELATIONSHIP WITHIN A FRAMEWORK OF VULNERABILITY

The doctor-patient relationship has an important role in the success of the medical act. Vulnerability constitutes a specific state of the human person which, by its scope and diversity, can be characterized as a social-medical phenomenon. Medication has a special character in the case of the contingent of vulnerable patients. This fact also determines current ethical topics.

Keywords: ethics, bioethics, medicine, doctor-patient relationship, vulnerability.

Subiecte etice de o reală și actualitate sunt prezente în toate domeniile de activitate, inclusiv în medicină unde acestea poartă un caracter deosebit. Astfel, în cadrul actului medical administrat, componenta etică este de neconceput, mai ales în *relația medic-pacient*. Această relație corelează, înainte de toate, în mod armonios, componentul profesional-medical, cel psihologic și valoric. Dacă componentul psihologic e cel de acțiune, de facilitare a tratamentului prin canalul respectiv, atunci cel valoric este unul de ghidare, armonizare sau condiționare a acțiunilor medicului în exercitarea profesiei sale. Prin apelarea la o bogată paletă de valori, medicul obține un statut moral potrivit nu numai pentru situația sa personală, ci și pentru cea socială. Acțiunile sale terapeutice sunt determinate de acțiuni bine poziționate moral. Prezența faptului în cauză facilitează actul terapeutic prin mai multe posibilități de acțiune.

Administrarea *actului medical* reprezintă nucleul activității medicale. Acesta relevă probleme la toate cele câteva faze: adresarea la medic, stabilirea diagnozei, determinarea strategiei curative, procesul tratamentului activ, tratament sau observarea post terapeutică activă, finalizarea tratamentului. La fiecare fază ale acțiunii terapeutice se include și componentul generat de anumite condiții, cum, de exemplu, a fost cel generat de situația pandemică.

Se știe că tratamentul medical se mai numește și dar al divinității realizat prin mâini și minte umană, prin artă, măiestrie, știință etc., adică cele necesare realizate de medic [1, p. 72].

În prezent se impun schimbări accentuate în relația medic pacient constituită tradițional – apariția și implementarea *acordului informat*, care este de fapt o paradigmă a bioeticii, conform căreia pacientul acceptă benevol tratamentul sau procedura terapeutică după ce i se oferă o informație medicală adecvată. Această acțiune include două componente de bază: acordarea informației și acceptarea consimțământului. Acordul informat este un procedeu de realizare a anipaternalismului, care reprezintă o relație dintre medic și pacient de tip monolog, relație ce a existat pe parcursul mileniilor până în sec. XX [2, p. 9–10].

Prin acordul informat se realizează „un adevărat contract de încredere. Pacientul se încredințează în această „putere medicală” și medicul îi propune să participe în respectiva conclucrare. Medicul acceptă întreaga responsabilitate personală, dar propune pacientului și, eventual familiei sale, de a și-o asuma pe a lor” [3, p.71].

În procesul exercitării profesiei sale, medicul, în mod inevitabil, este antrenat în multiple relații de serviciu, toate deosebit de importante personal pentru el și scopul terapeutic: medic–medic, medic-asistent medical, medic–personal biomedical auxiliar, medic–specialiști cu profesii conexe medicinei, medic–infirmieră, medic–managerul instituției curative etc. Respectivetele relații impun persoanei abilitate în profesia medicală și orientarea spre anumite valori pentru a fi aplicate în activitatea cotidiană. Poziția medicului devine dependentă de multiplele relații susnumite, dar devine prioritară doar atunci când manifestă aplicarea anumitor principii, devenite iarăși în baza anumitor valori. „Simptomica” prezenței valorice manifestate prin persoana medicului încadrat în relațiile de serviciu, deseori deloc ideale, configurează trei subiecte individualizate posibile: 1) medicul cu o poziție profesională și comportamentală devenită prin asimilarea valorilor spiritual-morale; 2) medicul cu o poziție diametral opusă primei (celel precedente); 3) medicul cu aranjamente comportamentale și morale „adaptaționiste”, șovăielnice, mascate etc., fapt ce trădează deseori și o incapacitate profesională ca atare. Conform observațiilor noastre, pe parcursul ultimilor ani relațiile colegiale din

contra, au devenit mai consolidate, iar stima și încrederea reciprocă și mai accentuată.

Un cadru specific al medicinei constituie cel al realizării activității medicale cu persoane *vulnerabile* care formează un contingent aparte, cu particularitățile sale.

Conceptul „vulnerabilitate” în practica medicală reprezintă o abordare mai recentă, dar care a devenit și mai actuală datorită circumstanțelor create de pandemia de Covid-19. Starea de vulnerabilitate își însușește particularități contextuale, în dependență de sistemul sociocultural, de tendințele politicilor în sănătate, de resursele economice rezervate medicinei, de mediul natural, precum și de modul de percepere a realității și a trăirilor persoanei ce acceptă asistență într-un domeniu medical.

În linii generale, este acceptată convingerea că persoanele vulnerabile necesită atenție, îngrijire și protecție specială. Însă, datorită diverselor semnificații și interpretări existente în literatura de specialitate, definirea vulnerabilității și a grupurilor vulnerabile s-a dovedit a fi una destul de dificilă. Aceasta devine atât o problemă teoretică, cât și una practică. În viziune teoretică, incertitudinea cu privire la ceea ce înțelegem prin vulnerabilitate creează imagini cu caracteristici insuficiente și lacunare. Deși se recunoaște că acest concept cuprinde un spațiu largă de aplicare, este dificil de a înregistra și a conferi anumite particularități formelor de manifestare a vulnerabilității. Această incertitudine se datorează faptului că vulnerabilitatea apare și se manifestă în viața socială divers, iar limitarea la o reglementare profesională ar putea fi nesatisfăcătoare, mai ales dacă survin noi forme și exteriorizări nereglementate sau notate în listele normative [4] în contextul restricțiilor antipandemice. Exemplu relevant, în această conjunctură de idei, este și activitatea paliativă în contextul pandemiei Covid-19. Caracterele definatorii tradiționale care diminuau manifestarea vulnerabilității în actul paliativ cu greu pot fi justificate în situația creată de pandemie, respectiv, se cere o nouă analiză sau actualizare a conceptului analizat. Totodată, pe fundalul confuziei teoretice, la nivel practic, devine dificilă îngrijirea și protecția necesară acordată pacientului paliativ, cu alte cuvinte, ce formă ar trebui să ia această îngrijire și protecție [5, p.72].

Măsurile de evaluare a vulnerabilității sunt importante și pentru identificarea persoanelor în vârstă cu risc înalt datorită stării precare de

sănătate, fapt ce constituie un obiectiv important pentru acțiuni medicale interdisciplinare. Vulnerabilitatea este determinată de prezența unei vârste de peste 75 de ani și instalarea unor boli cronice, formându-se, astfel, grupuri prioritare pentru elaborarea strategiilor de intervenții pentru stabilizarea stării de sănătate a persoanelor în etate. Pacienții în vârstă au provocări medicale și sociale unice, mai ales în contextul îngrijirii pe termen lung, care depinde la asistență familială și socială la prețuri accesibile și diagnostic și prezența comorbidităților [6, p.66].

Studierea vulnerabilității persoanelor de diferită vârstă și cu o mare varietate a problemelor de sănătate constituie un deziderat extrem de important cu relevanță majoră în câteva dimensiuni. Acest fapt poate contribui atât la integrarea unei mai mari părți de populație, cât și a posibilităților de a găsi respectivele soluții în remedierea stării lor de sănătate și a configurării unei tactici durabile de perspectivă. Implicarea principiilor bioetice în analiza stării de vulnerabilitate la unele grupuri sociale are o importanță deosebită în elaborarea unui suport teoretico-metodologic potrivit. Potențialul bioeticii constă în oferirea de repere conceptuale în identificarea subiectelor și a principiilor pentru ghidarea cercetărilor sau a personalului medical, ori de alt gen de activitate, în respectarea unor acțiuni curative, de reabilitare, consiliere, asistență socială etc.

În condițiile unei stări de sănătate precară, afectată de prezența unor maladii cronice, locomotorii ș.a. la respectivul contingent de populație, e necesar de a evidenția inițial câteva dimensiuni ale paradigmei de investigație complexă a subiectului științific trasat.

1. O dimensiune evident necesară în abordarea vulnerabilității rezidă în evidențierea factorilor generali ce pot condiționa starea de vulnerabilitate a persoanei. Unii factori se atribuie drept obiectivi, în raport cu existența umană ca atare, alții sunt categorisiți drept subiectivi deoarece, în mare măsură, pot fi evitați, fără a justifica faptul întâmplării.

2. Altă orientare ține de caracterizarea condițiilor ce duc direct la declanșarea stării de vulnerabilitate. În acest context, de obicei, finalmente se stabilesc trăsăturile specifice ce formează starea vulnerabilă a omului.

3. Odată instalându-se starea de vulnerabilitate, aceasta se profilează în două aspecte: social și medical. Sigur că, în acest caz, există o interdependență

dintre cadrul existențial social și cel medical, iar efectul acestei interacțiuni se manifestă la om în mod direct. Analiza situației persoanelor plasate în mijlocul acestor interacțiuni reprezintă nu numai o capacitate de a cunoaște acest fenomen, dar și o posibilitate de a stabili elementele ce se pot implica în identificarea unor soluții rezonabile.

4. Dimensiunea medicală include faptul identificării diverselor capacități de optimizare a tratamentului și de aplicare eficientă a acțiunilor de reabilitare. E necesar ca permanent să se țină cont de realizările contemporane ale științei medicale în diferite domenii ale acesteia, pentru ca să fie aplicate în tratament. Totodată trebuie de avut în vedere faptul, că tot mai actuale devin modalitățile de reabilitare a pacienților care devin cu timpul tot mai diverse ca componente ale recuperării eficiente a organismului, ca

durată și ca mod de aplicare. În prezent se afirmă tot mai frecvent modelul reabilitării biopsihosociale, care are capacitatea de a corela armonios componentele medicale, psihologice și sociale în natura existențială a omului cu sănătatea afectată.

5. Evidențierea unor aspecte ale stării de vulnerabilitate cu posibilitatea implicării potențialului bioeticii este deosebit de actuală și necesară. Modul acestei implicări este unul divers, dinamic și concret. Permanent starea de vulnerabilitate generează numeroase probleme, iar soluționarea acestora reprezintă un fapt complicat și anevoios deoarece permanent pot fi devieri, deseori involuntar, de la principiile eticii viului (bioeticii). De aceea studierea acestei dimensiuni ar contribui evident la elaborarea unui concept teoretico-aplicativ în abordarea eficientă a vulnerabilității.

Așa dar vulnerabilitatea reprezintă o stare nefavorabilă cu anumite particularități, manifestate în câteva aspecte, ce se stabilește în viața persoanei și cu accentuate dificultăți de sănătate. Pentru obținerea unor posibilități eficiente în tratamentul și reabilitarea a respectivului contingent de populație, e necesar de a iniția abordări conceptuale în cadrul cărora vor fi identificate și studiate diferite dimensiuni ale stării de vulnerabilitate [7, p.125-127].

În unele studii special destinate teoriei bioeticii se menționează criteriile de identificare a subiectelor bioetice. Acestea se pot referi totalmente la scopurile esențiale ale medicului ce trebuie să fie atinse în managementul medicației persoanelor vulnerabile: 1) menținerea, perpetuarea, conservarea

și protejarea vieții; 2) anihilarea sau diminuarea suferinței; 3) îmbunătățirea sau păstrarea calității vieții. Acestea constituie identificatorul inițial, de bază, al prezenței subiectului bioetic în orice elaborare științifică, faptă clinică sau într-o situație existențială specifică. Toate celelalte diverse și multiple subiecte bioetice, în ultimă instanță, se reduc la acestea trei menționate, ce formează respectivul *identificator*. În cazul unor aplicații practice, dar cu alte ocazii (foruri) cu abordări investigaționale, se poate lesne demonstra acest fapt. Chiar și relațiile medic-medic, incluse în cadrul problemelor bioetice ale medicinei se reduc, până la urmă, la acesta. Ce anume, dacă nu viața și sănătatea, constituie valorile supreme ale existenței umane? Oare medicina n-are drept scop suprem menținerea vieții și sănătății, prin aplicarea cunoștințelor și capacităților practice? [8, p.61-62].

Capacitatea intelectuală a medicului se plasează și se ordonează alături de alte atribute indispensabile ale procesului curativ contemporan: tehnica sofisticată, medicamente efective, managementul din partea altor factori de decizie, fapt neîntâlnit în alte epoci din istoria medicinei.

Unele secții ale spitalelor pot avea un statut deosebit – cel de efectuare a unor *experimente*, în dependență de profilul contingentului de pacienți internați. Unii medici pot avea, permanent sau temporar, un statut dublu: de medic curant și *de cercetător științific*. Medicul cu o atare funcție are în față permanent o poziție față de pacient ce balansează între risc și beneficiu. Pe de o parte el trebuie să lupte pentru viața sau sănătatea persoanei ce i s-a încredințat, ținând cont de faptul, că în medicină nu se tratează la modul general, ci doar individual, particular. Unele momente impune medicului cercetător dileme ce au la bază predilecție valorică, toate variantele fiind acceptate în scopuri nobile, atâta doar că acestea sunt concentrate asupra unei persoane cu sens duplicitar: tratez pacientul acesta și mă concentrez doar asupra sănătății sale sau îi mai propun un experiment, oferind posibilități mai performante de tratament unui număr imens de oameni, dar supunând persoana experimentată unui risc și, posibil, unui prejudiciu de sănătate. În cazul când medicul curant și cercetătorul sunt persoane diferite, survine un dialog destul de complex în care se impun și corelează poziții ce variază de la puncte de vedere comune până la cele diametral opuse [9, p.99-101].

Începând cu vara anului 2020 unele instituții spitalicești din Chișinău, ce dispun de secții și specialiști corespunzătoare, s-au antrenat în testarea

eficienței unor preparate antivirale sau pentru anihilarea urmărilor infecției de Covid-19.

Dinamicitatea apariției, implicării, diversificării acestor configurații noi dintre medic și pacient într-un câmp al vulnerabilității s-a produs într-un timp istoric relativ scurt – aproximativ o jumătate de secol. În percepția sa, medicul ce activează în condițiile contemporane parcă „se împarte” cu profesionalismul său, cedând anumite competențe implicit acestor componente atributive ale actului medical de azi. Devenirea acestei situații în mare parte se datorează faptului că sistemul valoric din societate are o rigiditate față de schimbările produse în anumite domenii, fiind strâns legate de alte părți integre sistemului moral, inclusiv și cu tradițiile. Situația în cauză, prin prezența anumitor condiții sociale, poate duce la schimbări în statutul valoric al medicului și medicației, prin diminuarea unor atribuții spirituale datorită scientizării excesive a întregului cadru medical. La moment se aud tot mai insistent voci ale profesioniștilor în medicină din țările dezvoltate care constată faptul negativ al pierderii relațiilor adecvate, potrivite, firești dintre medic și pacient. Comutarea excesivă spre scientism, practicisim și business medical caută să acopere vechiul adevăr și anume că actul medical se realizează pe două canale: somatic și psihologic, cel psihologic fiind mult mai vast în componente și posibilități, antrenând mai mulți factori întru atingerea efectului curativ, mai ales într-un contingent vulnerabil de pacienți.

În componența procesului terapeutic se regăsesc așa manifestării a câmpului terapeutic cum ar fi: autoritatea medicului, taina medicală, erorile medicale, malpraxis-ul, efectul Placebo ș.a. Indiferent de particularitatea fiecărei manifestări nominalizate acestea planează în spațiul unor accentuate dispute bioetice care, la rândul lor, implică în mod obiectiv anumite poziționări valorice ce dispun de aceleași valori-nucleu: viața și sănătatea.

Pe cât de mult se vorbește despre persoana medicului, despre relațiile sale în cadrul actului curativ și/sau în activitatea instituției medicale, pe atât comparativ de puțin este analizată individualitatea pacientului vulnerabil, necesitate deloc de negat în condițiile societății de azi. Analiza multilaterală a pacientului vulnerabil constituie o posibilitate de a completa configurația nu numai a tuturor actorilor actului curativ, ci și a eficacității acestuia.

Referințe bibliografice:

1. БАНАРЬ, И. П., ОЖОВАНУ, В. И., КОЖОКАРУ, В. П. Уязвимость палиативного пациента в контексте пандемии COVID-19. Биоэтический подход. In: *Здоров'я, Медицина та Філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності*. Монографія. За наук. ред. С. В. Пустовіт, Н. М. Бугайової, Л. А. Палей. Київ: Українська асоціація з біоетики, 2022, с.72-81. ISBN 5-7715-0746-9.
2. *Dictionar de Filosofie și Bioetică*. T.N.Țirdea, P.V.Berlinschi, A.I.Eșanu. D.U.Nistreanu, V.I.Ojovanu. Chișinău: Medicina, 2004. 441 p. ISBN 9975–907–33–4.
3. GOUAZE, A. *Les gros cailloux et le vase de la vie*. Paris: Expansion Scientifique Française, 2005. 191 p. ISBN 978-2704617043.
4. REYNOLDS, J.M. Renewing Medicine's basic concepts: on ambiguity. In: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2018, vol. 13(8). Disponibil pe: <https://peh-med.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13010-018-0061-4> (accesat: 20.08.2020)
5. БАНАРЬ, И. П., ОЖОВАНУ, В. И., КОЖОКАРУ, В. П. Уязвимость палиативного пациента в контексте пандемии COVID-19. Биоэтический подход. In: *Здоров'я, Медицина та Філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності*. Монографія. За наук. ред. С. В. Пустовіт, Н. М. Бугайової, Л. А. Палей. Київ: Українська асоціація з біоетики, 2022, с.72-81. ISBN 5-7715-0746-9.
6. POPESCU, A., ȘORIC, G., FEDERIUC, V., OJOVAN, V. Vulnerability in the elderly. In: *Moldovan Medical Journal*. 2021. September, nr. 64(3), pp. 62-67. Disponibil pe: <https://doi.org/10.52418/moldovan-med-j.64-3.21.12> (accesat: 20.12.2022).
7. OJOVANU, V. Dimensiuni conceptuale în abordarea vulnerabilității la persoane cu probleme de sănătate. În: *Sănătatea, medicina și bioetica în societatea contemporană: studii inter și pluridisciplinare*. Materialele Conferinței Științifice Internaționale, Ediția a 5-a, 7-8 octombrie 2022. Chișinău : Print-Caro, 2022., p.125-127. ISBN 978-9975-165-12-9.
8. OJOVANU, V. Identificarea temelor bioetice și implicarea valorilor spiritual-morale în examinarea problemelor teoretice și științifico-practice din medicină. În: *Bioetica: teorii, instrumente, utilitate*. Culegere de materiale științifice. Chișinău – București – Cluj-Napoca. Coord: Vitalie Ojovanu, Mircea Leabu. Chișinău: Print Caro, 2021, pp. 60-71. ISBN 978-9975-56-937-8.
9. OJOVANU, V. *Axiologia și medicina: Dimensiuni teoretico-metodologice*. Monografie. Chișinău: UASM, 2012. 304 p. pp.99-101. ISBN 978-9975-64-222-4.

PERSPECTIVA FILOSOFICĂ CU PRIVIRE LA SECURITATEA SOCIALĂ ÎN CONTEXT BELIGERANT

Martin TAMARA, drd. Institutul de Istorie
tamaracovali.avon@gmail.com

THE PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE REGARDING SOCIAL SECURITY IN A BELLIGERENT CON-TEXT

Security has always been an important term in people's lives and needs throughout the ages. Maslov's pyramid shows us that the need for security is the next step after physio-logical needs. Essentially, security has to do with the presence of peace, safety, enjoyment, and protection of human and physical resources or the absence of crisis or threats to human dignity, all of which facilitate the development and progress of any human society.

Keywords: philosophy, security, beligerant, society

Conceptul de securitate este adesea tratat ca unul simplu și evident de la sine înțeles în care luptele conceptuale sunt asupra modifcatorilor și specificațiilor - securitate națională, securitate colectivă, securitate umană, securitatea mediului etc. Dar sensul securității ca atare s-a schimbat radical în cei peste 2.000 de ani de la apariția sa din limba latină. Semnificațiile au variat între pozitiv și negativ, obiectiv și subiectiv, precum și de la nivel de stat, individuale sau alte „obiecte de referință” [1, pag.80]. Sensul securității însă continua să rămână ambiguu, deoarece domeniul său de aplicare se extinde perpetuu. Din perspectiva clasică conceptul de securitate atrage semnificații diferite și puncte de vedere diferite. Securitatea este un concept important pe care îl dorește fiecare persoană umană și are una sau două semnificații, deși sfidează definiția precisă. Acest lucru explică poziția lui Barry Buzan (1991) [2, pag 17] care descrie securitatea ca un concept ambiguu și multidimensional în care factorii militari au atras atenția nepotrivită.

Perspectiva filosofică a conceptului de securitate o găsim folosită pentru prima dată în antichitate de către Marcus Tulio Cicero (106-43 î.Hr.) [3] care explică conceptul ca o stare de libertate și lipsă de anxietate de care trebuie să se îngrijească filosofii. Din această înțelegere destul de generală – și destul de europeană – a securității, conceptul de securitate umană se concentrează pe

individ (mai degrabă decât pe stat) și pe dreptul individului la siguranță personală, libertăți de bază și acces la prosperitate durabilă. Mai târziu, Lucius Annaeus Seneca (c. 4 î.Hr.–65 î.Hr.) în lucrarea sa *Naturales quaestiones* [4] a întrebat: „Dar dacă pământul însuși provoacă distrugere, ce refugiu sau ajutor putem căuta?”, astfel el lărgeste sensul conceptual al securității și descrie „*securitas*” nu ca ceva ce înseamnă să te simți în siguranță, dar să păstrezi calmul chiar și atunci când te confrunți cu răul. Mai târziu, în perioada Imperiului Roman, termenul de *securitas* folosește ca slogan (*pax et securitas*) care în traducere înseamnă pace și securitate lărgeste sensul conceptual de la individ spre tot ce îl înconjoară. La această promisiune se referă Apostolul Pavel în prima sa epistolă către Tesaloniceni: „Căci când vor zice: [*pax et securitas*]; atunci distrugerea bruscă vine peste ei, ca nașterea unei femei însărcinate; și nu vor scăpa” [5]. Martin Luther (1483-1546) a considerat că sentimentul de siguranță este mult mai problematic decât anxietatea și nu se referă doar la individ și trăirile acestuia. Astfel, sensul conceptului de securitate pe care îl avem astăzi se găsește pentru prima dată în filosofia lui Thomas Hobbes (1588 -1679) care explică securitatea ca o datorie a super-statului față de cetățenii săi. Leviatanul lui Hobbes conține încă o altă înțelegere a securității, pe care el o consideră esențială pentru existența societăților. În absența oricărei „alte siguranțe, decât... forțele proprii”, viața oamenilor este „solitară, săracă, urâtă, brutală și scurtă” [6]. Hobbes susține că fără securitate oamenii trăiesc într-o frică constantă. La prima vedere, acesta pare a fi un ecou al înțelegerii antice despre *securitas*. Dar pentru Hobbes, adevărata securitate presupune ca statul să ofere libertate de frică într-un sens larg.

Odată cu secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, conceptul securității preia și alte conotații și un exemplu în acest sens este declarația de independență a SUA (1776) [7] în care ca principiu fundamental „securitatea” a devenit unul dintre „drepturile naturale și imprescriptibile ale omului”. „Securitatea [persoanei]” este, de asemenea, prezentată ca un drept al omului în articolul 3 din Declarația Universală a Drepturilor Omului (1948) [8]. În secolul al XX-lea, securitatea persoanei a devenit un concept cheie pentru protejarea individului de stat, deoarece în secolul al XIX-lea securitatea devenise sinonim pentru „securitate națională”. Cel mai important, securitatea individuală a devenit un element de bază al securității umane. Pe lângă securitatea persoanei, un capitol din Raportul de dezvoltare umană 1994 intitulat „Noile dimensiuni ale securității umane”

menționează și securitatea economică, securitatea alimentară, securitatea sănătății, securitatea mediului, securitatea comunității și securitatea politică (Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare 1994).

În acest context încercăm să reliefăm o istorie a „securității” prin cele două faze. În prima fază termenul inventat de romani care invoca „securitas” ceea ce l-a însoțit încă de la început de ambivalență și conotații religioase. Conotații care la sfârșitul Evului Mediu au cedat în cea mai mare parte a teritoriului său „certitudo”. Iar, începând cu Thomas Hobbes termenul devine unul dintre „marile cuvinte” paradigmaticale ale statului modern. În această a doua fază, „securitatea” a devenit asociată cu geneza „super-statului” autoritar angajat în prevenirea războiului civil. Prin urmare, conceptul contemporan de „securitate” se dovedește a fi o combinație „himerică” între a) intenția vechilor atenieni de a preveni distrugerea imperiului lor, b) conotațiile religioase ale „securității” romane și c) intenția hobbesiană pentru a preveni starea incertă în societate care într-un final ia diverse dimensiuni și care pe lângă psihologie, finanțe, acces la informații, siguranță publică, apărare și chestiuni militare se ocupă de prevenirea stării de răzvoi între state și în întreaga lume.

Ceea ce se întâmplă în ultimul an în Ucraina este nu altceva decât încălcarea securității cetățenilor Ucraineni la viață, drepturi și libertăți umane iar țările din imediată apropiere și cele care se află pe același continent sunt supuse aceluiași risc.

Evident, sfârșitul pașnic al Războiului Rece și implozia Uniunii Sovietice în 1991 au semnalat zorii unei noi ere în securitatea europeană. După confruntarea ideologică și militară care a divizat continentul timp de mai bine de patru decenii, Europa — inclusiv Rusia — se reunea pe baza unei noi viziuni, îmbrățișată de toți ca fundament pentru o nouă ordine de securitate. Acea ordine de securitate, descrisă de liderii occidentali ca fiind o Europă întreagă, liberă și în pace cu ea însăși și cu vecinii săi, nu s-a baza pe concepte atât de familiare precum echilibrul puterii sau echilibrul intereselor pentru a menține pacea pe continent. În schimb, s-a baza pe toate națiunile europene — inclusiv Rusia — să își mențină angajamentul față de valorile comune și aderarea la un set de principii cheie care să le ghideze politicile externe și de securitate. Aceste principii respectau independența, suveranitatea și integritatea teritorială a tuturor națiunilor; abținerea de la folosirea forței pentru soluționarea disputelor internaționale;

permiterea libertății de alegere tuturor statelor de a-și urma politicile externe și de a intra în alianțe; și demonstrarea respectului pentru drepturile fundamentale ale omului și libertățile personale în aranjamentele politice interne ale statelor.

Concomitent consemnăm că, niciunul dintre aceste angajamente asumate de toate națiunile europene – inclusiv Rusia – nu a fost nou. Ei și-au avut antecedentele în Carta Națiunilor Unite (ONU) de la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, precum și, mai recent, în Actul final de la Helsinki din 1975 [9]. Pentru a-și sublinia angajamentele și a le reînnoi pentru noua eră, șefii de stat sau de guvern ai tuturor națiunilor europene, Canada și Statele Unite s-au unit în 1990 pentru a semna Carta de la Paris [10] pentru o nouă Europă. În acel document, ei salutau noua eră a „democrației, păcii și unității în Europa” și, printre altele, s-au angajat să „rezolve disputele prin mijloace pașnice” și să apere „instituțiile democratice împotriva activităților care încalcă independența, egalitatea suverană sau integritatea teritorială a statelor participante.”

Nu mai puțin interes prezintă ponderea Cății de la Paris căreia i s-a alăturat și Uniunea Sovietică și ale cărei angajamente au fost asumate de Rusia după implozia acesteia în 1991. În timp și celelalte societăți post-sovietice, inclusiv Republica Moldova și Ucraina s-au alăturat și l-au semnat. Deopotrivă și cele legate de Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa, care a fost înființată pentru a implementa viziunea Cartei de la Paris.

Un alt pas major în evoluția Europei a fost semnarea în 1992 a Tratatului de la Maastricht [11]. A fost o piatră de hotar în procesul de integrare europeană – tot pe baza valorilor comune – care a transformat Comunitatea Europeană în Uniunea Europeană. Document prin intermediul căruia UE aspiră ca prin obiectivele de promovare și consolidare a instituțiilor democratice, de stabilire a unei uniuni monetare și de dezvoltare a unei politici externe și de securitate comune.

Dezvoltând subiectul remarcăm că, Uniunea Sovietică și, ulterior, Rusia au jucat roluri esențiale în această transformare a peisajului de securitate europeană, fiind de acord la sfârșitul anilor 1980 și începutul anilor 1990 să renunțe la imperiul exterior și interior în mod pașnic. La acea vreme, atât guvernul sovietic, cât și guvernul noului stat rus și-au declarat și și-au demonstrat în fapt angajamentul de a susține principiile de bază ale securității și stabilității europene.

Cu toate acestea, în timp ce restul continentului a sărbătorit începutul unei noi ere pașnice și armonioase în istoria europeană și a îmbrățișat viziunea Europei

întregi, libere și în pace cu ea însăși și cu vecinii săi, Rusia a avut un gând secundar. Ideea unui sistem de securitate european bazat pe un concept vag al valorilor comune nu s-a potrivit cu politica externă și instituția de securitate rusă. Chiar în următorul an, august 1993, atunci când Polonia și-a exprimat dorința de a adera la NATO, președintele rus Boris Elțin i-a trimis o scrisoare președintelui american de atunci Bill Clinton, în care își declară opoziția fermă față de apartenența la alianța Poloniei sau a oricărei alte țări din Europa Centrală sau de Est [12]. Un alt factor care a modelat percepția rusă a amenințărilor cu privire la securitatea NATO și europeană a fost conflictul din fosta Iugoslavie în care tacticile brutale ale armatei ruse în timpul războiului din 1994–1996 din Cecenia au atras o condamnare pe scară largă din partea Occidentului iar implicarea NATO în acest conflict din motive umanitare nu a făcut decât să întărească opoziția Rusiei la extinderea NATO. A urmat războiul din Transnistria (1991-1992), apoi războiul Ruso- Georgian (1992-2008) ca într-un final în 2014, atunci în 2022 să ia amploare războiul cu Ucraina.

În contextul dat, invazia rusă în Ucraina a devenit un punct de basculantă pentru securitatea mondială, economia internațională și arhitectura noastră energetică globală. Nu este posibil să restrângem un asemenea război la o singură regiune în timp ce trăim într-o lume globalizată. Nu putem menține radiațiile la granițele geografice ale unei țări sau nu putem elimina o țară din fragilitatea lanțurilor de aprovizionare. Odată cu Războiul nedeclarat al Rusiei (2022) toate societățile ex-sovietice se simt în pericol și în nesiguranță politică și militară. Liderii ruși au intrat în război de trei ori pentru a împiedica cele trei societăți (Republica Moldova, Georgia și Ucraina) să se apropie de Occident și în cele din urmă să se alăture NATO.

Dat fiind starea actuală, Federația Rusă rămâne o amenințare pentru vecinii săi și se simte profund amenințată de aceștia. Astfel, situația instabilă din Estul Europei și Eurasiei este un produs al interacțiunii din ultimii douăzeci și cinci de ani a mai multor factori, ambii indigeni regiunilor lor de origine și rezultatul acțiunilor puterilor externe și al evoluțiilor externe [13, pag.17]. Principalul dintre acești factori este evoluția Rusiei de la un spectator liniștit disident, dar totuși în mare măsură pasiv în dezvoltarea arhitecturii de securitate euro-atlantice post-Război Rece la oponentul său activ și un stat capabil să proiecteze puterea în jurul periferiei sale și afirmându-se dincolo de vecinătatea sa imediată în apărarea intereselor sale. O serie de evenimente — Războiul ruso-georgian din 2008, anexarea Crimeii din

2014 și războiul hibrid din estul Ucrainei, apariția amenințărilor la adresa securității țărilor baltice, furtunile economice care lovesc vecinii Rusiei din Republica Moldova până în Tadjikistan — ilustrează cât de mult influențează FR să dețină securitatea și bunăstarea societăților post-sovietice, oricât de mult au încercat să lase această etichetă în urmă și să iasă din sfera de influență a acesteia. Remarcăm că FR continue să influențeze, rămânând un pilonul forte al securității în Europa de Est și Eurasia. Or. o FR stabilă, prosperă, sigură și prietenoasă este mult mai probabil să fie o sursă de același lucru pentru vecinii săi decât alternativa - una nesigură, instabilă și în luptă, care a aruncat o umbră lungă și întunecată asupra lor.

Bibliografie:

1. Bidu I., Troncotă C. *Coordonate de securitate*. București: Editura ANI, 2005.
2. Buzan B., *New Pattern of Global Security in the Twenty-First Century*. International Affairs, 1991.
3. <https://www.britannica.com/biography/Cicero/Philosophy.>, accesat 07.01.2023
4. Seneca., translated by Thomas H. Corcoran. *Natural Questions, Volume II: Books 4-7*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
5. <https://www.bibleref.com/1-Thessalonians/5/1-Thessalonians-5-3.html#:~:text=1%20Thessalonians%205%3A3%2C%20KJV,and%20they%20shall%20not%20escape.>, accesat 12.01.2023
6. Hobbes Th., *Leviatanul*. București: Editura Herald, 2017
7. <https://constitutii.files.wordpress.com/2013/02/declarac89bia-de-independenc89bc483.pdf.>, accesat 08.01.2023
8. <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/22751.>, accesat 28.01.2023
9. <http://www.osce.org/mc/39501>, accesat 18.01.2022
10. <http://www.osce.org/node/39516>, accesat 15.12.2022.
11. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv:xy0026>, accesat 09.01.2023
12. <http://www.nytimes.com/1993/10/02/world/yeltsin-opposes-expansion-of-nato-in-eastern-europe.html>, accesat 18.12.2022
13. Noica C., Hedeșiu E., Toma Gh., *Securitatea internațională sub impactul globalizării*. București: Editura ANI, 2007.

KAIROS ÎN TIPOLOGIA CULTURII ȘI CONCEPTUL DE MODEL NOICASIAN

Vera PANFIL, drd., Institutul de Istorie
veronicapanfil2255@gmail.com

„KAIROS” IN THE TYPOLOGY OF CULTURE AND THE CONCEPT OF NOIKA MODEL

The definition of the concept of culture in correlation with the notion of civilization were used by the scientists in the period of western enlightening and romanticism at the origin of which there are the anthropology researchers: Edward Tylor, Conte de Gobineau, Georges de Lapouge, Eugen Pittard, Otto Ammon, Will Durant, Iu. M. Lotman, Max Weber, Eduard Meyer.

The methodology of the culture science exercises a complex study in the determination of another type of culture – civic culture reflected in G. Almond’s and S. Verba’s studies about a modern realistic pluralistic culture based on the communication and persuasion, a consuming and diversity culture. This research confirms the actuality of the study of the cultural model through the democratic cultural criteria and the prism of the convenient time – KAIROS and the characteristics of a democratic personality. This research is profoundly elaborated on the basis of the theories of domain in the Romanian philosophy of C. Radulescu-Motru about politicianism and the formation of the interiorized and not exteriorized culture manifested by objects and materials, taking into consideration the scientific-psychologic conception about the value of the soul in the importance of culture. This scientific novelty inaugurated by C. Radulescu-Motru is exactly in unison with the cultural model given by C. Noika about the unity of social conscience and that of the soul of the culture that considers that foreign culture imported from aboard can’t substitute the real consciencios culture of the society. In such a way we confirm the convenient moment (kairos) in the importance of the cultural model to which the people adhere as to a essential factor in its flourishing development and its affirmation in an universal plan. It is mentioned the contribution of philosopher T. Vianu about the cultural will and the cultural values determined as a cultural act that develops the general notion of culture with the scientific novelty of two essential components: „cultural will” and „faith”. „The genesis of the culture forms” is reflected on the basis of P. P. Negulescu’s works, elucidation of cultural anthropology – through the prism of anthropologist Șt. L. Mureshanu, the cultural constitutive elements from „The Introduction of the philosophy of culture” of A. Dragomir, St. Covalschi, G. Liiceanu. We resort to the interpretation of the culture types by Lucian Blaga („The Thriology of Culture”) about the „minor” cultures (ethnographical) and „major” (monumental) ones.

Key words: concept of culture, anthropology of culture, culture typology: totemic, polytheistic, occidental, primitive, religious, historical, national, social, civic, „minor”, „major” etc.; culture sciences, cultural model and criteria of democratic culture, kairos in the Noika’s cultural model, genesis of culture forms.

Actualizarea temei abordate a fost interpretată de-a lungul evoluției gândirii filosofice, având origini în filosofia acțiunii practice kantiene, succedat de *R. H. Lotze* în anii cincizeci ai secolului al XIX-lea prin aprecierea valorilor din punct de vedere obiectiv al realității raționale. Însă acest concept este cercetat fundamental de școala neokantiană germană, reprezentată de Windelband, care determină știința filosofiei sub aspectul valorilor universale ca criteriu de apreciere a „judecăților critice”. Vom întreprinde o investigație în acest studiu prin conceperea antropologică în evoluția științifică a tipizării culturii în scopul argumentării temei propuse.

Cele mai distincte aporturi în definirea conceptului de cultură au fost abordate de cercetători în perioada iluminismului și romantismului occidental, fiind definite în corelație cu conceptul de civilizație. La originile acestor teorii stă cercetătorul *Edward Burnett Tylor* (1832-1917, fondatorul antropologiei și evoluționismului cultural), care definește cultura sau civilizația ca un complex al științelor, artelor, cultelor, dreptului moral și juridic, caracteristicile etnografice și contribuie la cercetarea tipului de cultură primitivă în știință. Autorul englez al genezei antropologiei culturale și pionerul în fondarea primei catedre a acestei discipline, promotorul metodologiei „uniformității culturii produse de cauze uniforme” *Edward Tylor* dezbate tematica relațiilor dintre societatea primitivă și societățile civilizate. Antropologul britanic în lucrarea *Cultura primitivă* (1871) expune tipul de cultură *totemic*, caracteristic pentru etapele primitive și barbare. Importanța culturii totemice este expusă de *John Ferguson McLennan* (*The Patriarchal Theory, 1885; Alle Origini Del Antropologia, Early Sociology of Family Primitive Marriage*). Potrivit acestei teorii triburile totemice se diversifică potrivit unui anumit animal (sau vegetație) ca simbol totemic și nu explorează fiara dată în scopuri alimentare sau de vestimentație. De asemenea, se interzic căsătoriile în interiorul tribului dat. Noțiunea de „*totem*” a fundamentat-o în 1791 *Djon Long* și a introdus-o în vocabularul european. Ulterior *Freizer* dezvoltă noțiunea de totemism în cultură. La etapa actuală cercetările sunt direcționate pentru a stabili

importanța istorică a acestui proces și dezvoltarea lui geografică în Australia, America de Nord și alte continente. În opinia lui *Ed. Tylor* totemismul nu a fost depistat în Europa de etnografi; afirmația dată se bazează pe gradul de civilizație a regiunii sau continentului studiat. Cultul totemic era venerat în Egiptul Antic, îndeosebi, reprezentat prin sfințenia pisicilor, vulpilor, șacalilor, fiind mumificate împreună cu stăpânii lor. Elemente totemice sunt păstrate și în epoca civilizației contemporane, spre exemplu, vaca este venerată la induși, Șiva – reprezentat ca Dumnezeu/maimuță, Durga – considerat șacal. Astfel, șerpilor erau simbolul filosofiei mistice a druzilor sau triburilor de indieni americani și în religia tuzemilor din Asia de Sud. În continuare antropologul Tylor explorează ierarhia zeităților, numită *animism* în etapele inițiale culturale, numit *politeism*, clasificând: zeul cerului, zeul ploii, zeul tunetului, zeul vântului, zeul pământului, zeul apei, zeul mării, zeul focului, zeul soarelui, zeul lunii [1, pp. 390-420]. Această tematică este foarte interesantă, reprezentată de cultele religioase în diversele părți ale lumii, țări și continente, fiind exprimate în legende și opere artistice, feeria cărora este izbitoare și expresivă până în zilele noastre. Însă studiul de față nu este destinat acestei tematici, deaceia cultura politeistă am accesat-o doar pentru nominalizarea uneia din tipurile de culturi. Concepțiile cercetătorilor în aprecierea tipurilor de culturi sunt deosebit de contradictorii: unele se bazează pe postulate și ipoteze adevărate, altele precum teoriile culturii primitive provin din fazele inițiale ale civilizației, însă foarte diversificate și parvenite sub influența evoluției științei și dezvoltarea concepțiilor filosofice de la începuturile naive și superstițioase inspirate și influențate de cultele primitive, diferite ritualuri persistente până în prezent.

Comte de Gobineau (tradus din engleză Joseph Arthur de Gobineau, 1816-1882) a contribuit la dezvoltarea conceptului de cultură occidentală prin dezvoltarea științifică a teoriei „demografice rasiale”, admirată și apreciată de germani, iar de celelalte popoare primitivă rezervat. Ulterior în Germania au apărut societăți și adepți ai lui Gobineau, deasemenea și exagerări: se născocea, că Dante Alligheri descindea din germanul Aigler, Giordano Bruno – Din Braun, Leonardo da Vinci – din Wincke, Voltaire – din Arwid, Diderot – din Titroch etc, ceea ce în continuare în aspect politic s-a configurat în rasism-nazism prin aprecierea superiorității rasei germanice argumentat sub aspectul antropologic al homo europaeus cu caracteristicile: înalți, blonzi, cu ochii albaștri, piele albă-trandafir,ie,

dolichocefali, îndrăzneți, inteligenți, inovatori. Ceea ce antropologia istorică considera ca perfecțiune fizică și frumusețe desăvârșită, spre deosebire de italieni, greci, francezi etc.

Antropologul francez *Georges Vacher de Lapouge* (1854-1936) afirma, că superioritatea sufletească e amenințată de evoluția antropologică istorică: la toate popoarele europene se micșorează numărul dolicho-cefalic (alungit) și progresează brahicefalia (lățit). Această concepție constată că primii-superiori au contribuit la dezvoltarea brahicefalilor, care singuri nu ar fi putut să ajungă la asemenea modificări, însă în rezultatul încrucișării evoluția antropologică determină o decadentă și o amenințare pentru viitorul omenirii. Lapouge prezice pentru secolul XXI o luptă de milioane pentru a extermina numărul brahicefalilor și de înmulțire a dolichocefalilor prin fecundare artificială (1 exemplar masculin ar putea produce 200 000 urmași) manifestate de nazism prin lagăre de concentrare în al II-lea Război Mondial.

În contradicere, antropologul elvețian *Eugene Pittard* (1867-1962) argumentează în lucrările sale *Crania Helvetica* și *The peoples of the Balkans* existența clasei dominante anume de tip dolichocefalic în lipsa dovezilor științifice neexistente în Evul Mediu. Elita feudală europeană n-ar fi putut realiza progresul economic distins fără emigranții din Africa. Pittard îl contrazice pe Lapouge prin argumentul științific antropologic de studiere a scheletelor din secolul XV-XVIII până în prezent de afirmare a caracteristicilor de portrete a aristocraților subțiri, înalți, blonzi, cu nasul subțire.

Un alt antropolog și sociolog german *Otto Ammon* (1842-1916) în operele *Selecția naturală între oameni* și *Structura socială și bazele ei naturale*, fiind succesorul lui Lapouge, dovedește evoluția superioară a Arieniilor în rezultatul transformărilor glaciare a perioadei primitive, în care au supraviețuit climei aspre în Europa de Nord dolichocefalii în iarna lungă cu zăpezi și vara foarte scurtă confirmată de condițiile geografice ale Iranului Antic. Concluzia acestei concepții denotă, că s-a produs o selecție naturală milenară, în care dolichocefalii (vânători) s-au stabilit în orașe pentru a domina și vâna avuția brahicefalilor – agricultori din câmpii. Adică, intervine și subiecția socială. Aceste argumente antropologice ne confirmă actualitatea temei abordate în acest articol că tipologia culturii inițial trebuie studiată prin prisma antropologică, astfel organizarea democratică

contemporană și mecanismul selecției sociale dovedesc discriminarea brahicefalelor și neputința ascensiunii sociale.

Un alt savant antropolog, *Will Durant* (tradus din engleză William James Durant, filosof și istoric american, 1885-1981) reflectă compartimentul de istorie a culturii în dezvoltarea raselor sub aspectul antropologic al aceluiași antropolog francez *J. Gobineau*, menționat anterior, în baza lucrării *The Inequality of Human Races*, considerată o lucrare rasistă pseudoștiințifică în susținerea diferențelor intelectuale în civilizațiile umane sub aspectul declinului civilizațiilor determinat de încrucișările (amestecul) rasei albe, considerate mai superioare, cu alte rase! În citatul ce urmează Durant concepe condițiile ce creează o cultură indiferent de rolul rasei: „Rolul rasei în istorie e mai degrabă preliminar decât creator. Diversele grupuri etnice care ajung într-o anumită destinație din multiple direcții în multiple momente, își amestecă sângele, tradițiile și modul de viață unele cu celelalte sau cu populația indigenă, precum două capitaluri genetice care se asociază în reproducerea sexuală. Un astfel de amestec genetic poate produce în decurs de secole un nou tip, chiar un nou popor. În acest fel, celții, romanii, englezii, saxonii, iuții, danezii și normanzii s-au combinat pentru a produce poporul englez. Când noul tip ia ființă, expresiile sale culturale sunt unice, constituind o nouă civilizație – o nouă fizionomie, caracter, limbă, literatură, religie, moralitate, artă. Nu rasa e cea care face civilizația, civilizația face poporul: condițiile geografice, economice și politice creează o cultură, iar cultura creează tipul uman. Nu englezul face civilizația engleză, cât aceasta îl face pe el. ... Popoarele din nord preiau caracteristicile popoarelor sudice după ce trăiesc timp de generații la tropice, iar nepoții celor proveniți din relaxatul sud se adaptează la ritmul mai rapid de mișcare și de gândire pe care îl găsesc în nord” [2, pp. 31-32]. În acest context, W. Durant interpretează filosofia în baza cercetării istoriografiei nu ca o știință aparte, ci o studiere de perspective în evoluția umană, considerând istoriografia și „o industrie” de evidențiere și apreciere a evenimentelor în consecutivitatea istorică a evoluției umane prin cercetare și analiză.

În susținerea concepțiilor occidentale de statornicire a tipologiei culturii prin prisma modelului cultural vom aborda și conceptul răsăritean (rus) al semiologului și istoricului *Iu. M. Lotman* (1922, Petrograd-1993, Tartu), care e deosebit de orientarea din Occident prin elaborarea unui model de cultură neopozitivist bazat pe metoda tradițională structuralistă (care face o corelație

între evenimentele culturale de sistem închis), însă pune accentul pe evenimentul istoric ca bază constructivă. Acest autor expune concepția tipologiei culturii din prisma tipologiei de cultură în toate perioadele de dezvoltare a istoriei or, formațiunilor social- economice, în care „cultura proprie este contropusă „non-culturii” altor colectivități”. De regulă, aceste tipuri se deosebesc nu prin prezența anumitor caracteristici, ci prin lipsa anumitor structuri. Lotman exemplifică aceste două tipuri prin cultura europeană a secolului al XVIII-lea; toate tipurile de cultură sunt examinate ca o unitate, fără diferențiere interioară și sunt considerate contradictorii normelor „naturale” de viață a popoarelor „sălbatică”. Acest concept de apreciere a tipurilor de cultură e determinat de poziția și apartenența personală a autorului la un anumit tip de cultură, la baza cărora stau în opoziție tipurile: psihologic, religios, național, istoric și social. Însă chiar și cu toate diferențierile tipurilor de culturi, ele au și trăsături comune: limba de expunere (descriere) este indisolubil legată de limba culturii societății de apartenență a cercetătorului („*своя культура*”); limba de descriere este indisolubil legată de concepțiile științifice ale culturii societății și perioadei cercetătorului. Lotman concluzionează că aceste două argumente absolutizează diferențierea materialului de studiu și nu evidențiază universalitatea trăsăturilor comune în cultura omenirii. Autorul susmenționat abordează și formulează o nouă problemă: studierea/cercetarea tipologiei culturii concepe o sarcină deosebită și specifică în crearea unui așa metalimbaj, care ar da posibilitatea de a studia și expune o anumită cultură, adică se propune crearea unui sistem unic de *metalimbaj*, care n-ar coincide cu limbajul obiectului studiat. Și acest limbaj ar fi o premisă în studierea culturii din punct de vedere universal. Lotman diferențiază limbajul ca un model spațial în descrierea tipurilor culturii. Nu ne vom aprofunda în studiul acestui cercetător al conceptului de metalimbaj, numit „text-construct” pe care îl definește ca „textul culturii”, dar vom accentua definirea acestei concepții ca un „*model abstract*”, care reflectă „*tabloul lumii*” a unei anumite culturi. În această ordine de idei Lotman încă o dată subliniază obligativitatea trăsăturii de universalitate a textului culturii în analiza tipologiei unei anumite culturi. Din acest punct de vedere vom accentua diferențierea de către acest autor a „modelului spațial ca metalimbaj în descrierea tipurilor de cultură” [3, стр.389]. Vom reveni în această ordine de idei la universalitate ca caracteristică specifică a culturii umane ce se reflectă în trăsăturile specifice, care și vor servi ca

metalimbaj unificat pentru descrierea culturilor în opinia lui Lotman. Sub această interpretare lingvistică a spațialității în determinarea tipului de cultură (ca exemplu, eroii: Odessei, Orfei, Don-Kihote, Cicicov, Bezuhov) putem actualiza conceptul modelului cultural în spațialitatea lui. Vom încerca să facem o interdependență între tipurile de culturi și modelul cultural: tipul de cultură fără scris (письменность) caracteristic pentru civilizațiile ce au succedat mii de ani diferențiază modele culturale înalt organizate în sistemele de construcție, irigare, meșteșugărit (metalurgic, olărit, textil), adică cultura orală nu era o piedică în dezvoltarea civilizațiilor. În acest tip de cultură predomină semiotica, în care simbolurile naturii sunt dominante și determinante în cultele religioase și ritualuri. În filosofia antică Socrate face concluzia despre paguba adusă de scris memoriei orale ce survine în cultură cu uitare în lipsa de exersare a memoriei și preferința de accesare la textul scrisului pentru recunoașterea cunoștințelor și nu reproducerea lor. În acest fel, oamenii vor deveni imaginari înțelepți și nu înțelepți cu adevărat. În analogie cu dialogurile lui Platon merită să menționăm influența tehnicii electronice în rezultatul computerizării totale, ca lipsă de necesitate a memorizării agendei personale de nume și cifre accesat rapid de calculator, lipsa de scris manuală în favoarea tastelor electronice și profanarea sistemului de învățământ.

De la antropologia în tipurile de cultură vom înainta spre *științele culturii* axându-ne pe sintagma gânditorului german, considerat fondator al sociologiei *Max Weber* (1864-1920), care generează ideea direcționării *interesului* de cunoaștere determinată de dexteritatea culturală a postulatelor abordate în cercetare. În studiul cu privire la logica științelor M. Weber pleacă de la materialele lui *Eduard Meyer* (1855-1930, istoric german, autorul „Istoriei lumii antice” în 5 volume, considerată una din cele mai importante lucrări științifice despre perioada antică), fiind în acord cu aprecierea concepțiilor metodologice pentru cercetarea istorică: „... metodologia nu poate fi niciodată altceva decât conștientizarea mijloacelor care s-au confirmat deja în practică, iar conștientizarea lor expresă nu poate construi presupuziția unei cercetări fructuoase, după cum cunoștințele de anatomie nu pot fi presupuziția unui mers „corect”. ... Considerațiile metodologice devin importante pentru funcționarea științei numai în momentul în care – prin deplasări considerabile [*Verschiebungen*] ale „punctelor de vedere” sub care un material devine obiect

al cercetării – se ajunge la concluzia că noile „puncte de vedere” determină și o revizuire a formelor logice în care în care s-a mișcat „funcționarea” tradițională a științei rezultând de aici o nesiguranță în privința „esenței” proprii activității” [4, p. 71]. În sensul tipologiei culturii e semnificativă ideea de „totalitatea unei culturi” în unitatea sa în viziunea lui E. Meyer analizată de M. Weber, expunând concepția lui Meyer în metodologia culturii. Astfel se valorifică trei factori: 1) obiectul cercetării științifice („fenomenele de masă”, opoziția individualului/singularului în statornicirea și evoluția „claselor sociale” – „națiunilor” – „comunităților”); 2) lipsa de importanță în tipizarea culturii și aprecierea succesului evenimentelor în istorie a „întâmplării”, a voinței „libere” și „ideilor”, care în opinia lui E. Meyer n-ar avea importanță în cercetarea științifică. În opinia noastră acest concept este contradictoriu aprecierii rolului personalității istorice și ideilor progresiste în dezvoltare; 3) scopul cercetării istoriei („etapelor de evoluție”) și respectiv a tipului de cultură este determinat de cauzele procesului dat în dezvoltare, care îi atribuie sens științific. Așa dar, în analiza subiectului nostru avem toată certitudinea de a ne baza pe conceptele lui E. Meyer: conceptul „causal” (noțiunile de „întâmplare”, „libera voință”) și conceptul de dezvoltare („act în devenire” și „faptul devenit”).

Metodologia științei culturii exercită un studiu complex a secolelor anterioare bazate pe statistici și cercetări în determinarea unui alt tip de cultură – *cultura civică* reflectat în studiul lui *Gabriel A. Almond și Sidney Verba* (lucrare publicată în limba română în 1996): „Schimbarea culturii a dobândit o nouă semnificație în istoria lumii. Orbecăiala în căutarea cunoașterii raționale și a controlului asupra națiunii, care a căpătat avânt acum trei sau patru secole în Occident, a devenit acum un proces de dimensiuni mondiale, iar ritmul său s-a accelerat, trecând de la schimbări intervenite în fiecare secol la schimbări, marcând fiecare deceniu” [5, p. 33]. Autorii menționați au cercetat două țări considerate la perioada data de substrat și perspectivă democratică: Statele Unite și Marea Britanie, considerate mai progresiste întru dezvoltarea culturii civice decât Germania, Italia, Franța. Anume aceste două țări au fost capabile să asimileze consecințele și profitele revoluției tehnice a secolelor optsprezece și nouăsprezece, bazându-se pe structura social tradițională aristocratică și monarhică, însă acceptând modernizarea în baza raționalismului și respectului pentru națiune și patrimoniul ei. Astfel, din cultura națională și cultura modernă

a parvenit o cultură nouă, cultura civică în opinia acestor cercetători: „... o cultură pluralistă bazată pe comunicare și persuasiune, o cultură a consumului și diversității, o cultură care a permis schimbarea, moderând-o însă. Aceasta era cultura civică. ... cultură a diversității și consensului, raționalismului și tradiționalismului: parlamentarism și reprezentare, partidul politic de masă și birocrația responsabilă și neutră, grupurile de interese asociaționale și negociative, mijloacele autonome și neutre de comunicare” [5, p. 37]. Impresionant în această ordine de idei conceptul modelului cultural noicasian de expresivitate și venerație a culturii occidentale și opoziția pe care o putem relata în baza cercetărilor lui Almond și Verba, că cultura civică este unul din „marile și în același timp problematicile daruri ale Occidentului” [5, p. 38] pentru celelalte culturi și popoare, contribuie la transformările culturii tradiționale și sociale. Este ritorică și interogativă această afirmație în opinia noastră, bazându-ne pe rezultatele statistice de influență benefică a culturii civice occidentale ca model cultural pentru popoarele/țările slab dezvoltate. Însă vom face referință la lucrările și prezicerile profetice ale lui C. Rădulescu-Motru cu mai mult de o sută de ani în urmă despre abordările de guvernare politică, legislație și conformism occidental fără ajustare la tradițiile și specificul unei națiuni. Mai mult decât atât, tendința migratoare către Occident a popoarelor sărace și slab dezvoltate din Europa de Răsărit și nu numai, persistă pentru toată perioada de câteva secole. Concluzionăm, că acest proces are mai multe legități: progresiste – când se aplică rentabilitatea și modernismul cultural occidental la întoarcere în „vatra neamului” cu păstrarea tradiționalismului; regresive-distructive pentru această „vatră” în migrația către Occident a elementelor progresiste și profesionale fără revenire și pustiitoare în această vatră; cu un singur simbol majoritar de plecare la o viață mai dezvoltată „pe de-a gata” pusă la dispoziție de modelul occidental fără să dea din coate la el acasă...

Studiul executat de Almond și Verba este actualizat în această lucrare întru confirmarea modelului cultural prin criteriile culturii democratice: influența personală inteligentă pentru beneficiul democratic al societății, adică participarea activă cetățenească la întemeierea și manifestarea culturii civice, ceea ce vine în contradicție cu procesul intens de emigrare a cetățenilor de la baștină și diminuarea maximă a responsabilității civice; influența procesului tehnologic și a modernizării are consecințe directe și inevitabile de ordin psihologic și democratic

asupra factorului uman mai bine informat („școlit”), cult și educat în progresul cultural civic.

Conceptul modelului cultural în prisma abordată de *kairos* este confirmat prin caracteristicile unei personalități democratice din ipotezele teoreticianului american *Harold Lasswell* (1902-1978, întemeietorul disciplinei comunicării): 1. Un „*ego deschis*” de atitudine generoasă față de alte ființe umane; 2. „*capacitatea*” de dăruire și răspândire a valorilor culturale cu alți concetățeni, nu numai de asimilare; 3. „*orientarea*” societății spre modelul cultural cu valori diverse și nu de unificare, de impunere totalitară; 4. „*încredere și credință*” în conceptul uman al unui model cultural, însă încrederea e în factorul statistic incredibil de diminuat; 5. debarasarea parțială „*față de anxietate*” ca o caracteristică a culturii democratice. Cercetătorii J. Almond și S. Verba în studiul menționat anterior întreprind o investigație antropologică în definirea conceptului de cultură ca „concept de socializare politică” pentru a relata atitudinea față de diferite modele politico-culturale: „Cultura politică a națiunii este distribuția particulară a *pattern*-urilor din orientările către obiecte politice, ... (1) „*orientarea cognitivă*”, ... (2) „*orientarea afectivă*”, ... (3) „*orientarea evaluativă*” [5, pp. 44-45]. În acest caz se clasifică structurile politice cu referire la modelele politico-culturale, în doi termeni noi: „*input*” (cererea dinspre societate înspre corpul politic și administrativ) și „*output*” (politicile autoritare sunt aplicate sau impuse). E mai mult decât un „*kairos*” aceste două noțiuni de apreciere a culturii politice moderne ca concept al unui model cultural occidental. Ne referim la „*input*” ca proces „politic” și „*output*” ca proces „administrativ”, în care „*input*”-ul se manifestă prin partidele politice (răsărite peste noapte ca ciupercile după ploaie) și grupurile de interese, însă preocupate de „*output*”, adică adoptarea-promulgarea Legilor și Hotărârilor de caracter administrativ în interesul propriu! Întru adâncirea acestei tematici Almond și Verba clasifică cultura politică în trei timpi: 1) *parohială* în societățile triburilor sau în comunități autonome, în care orientările politice nu se impun și nu se separă de orientările religioase sau tradiționale; 2) *dependență* determinată de o manifestare „afectivă” (de atitudini) și „normativă” (legislativă) decât „cognitivă”, în care structurile „input” sunt dependente de cele „output” și 3) *participativă*, în care membrii societății au tendința de orientare atât către sistemul legislativ, cât și pentru cel administrativ, însă această orientare culturală poate fi favorabilă or nefavorabilă pentru clasele

politice, dar cu scopul bine definit pentru obținerea profitului personal. Iată, deci, *kairos*-ul ca răspuns la izvorul bogățiilor clasei politice „cățărată” neprofesionist, însă foarte carierist la putere. Concluzia ce rezultă din cele relatate este doar de ordin optimist și de un viitor, probabil, foarte îndepărtat: „O structură politică armonioasă va fi una potrivită acelei culturi; cu alte cuvinte, unde cunoașterea politică a populației va tinde să fie corectă și unde efectul și evaluarea vor tinde să fie favorabile” [5, p. 50]. În concluzie la cele relatate, afirmăm că modelul cultural democratizat anterior cu 200 ani își răspândește tentaculele spre cultura politică actuală în Republica Moldova cu o diferențiere și o adâncire covârșitoare între sferele privată, publică și viața cotidiană a individului, având un caracter pasiv, indiferent sau chiar agresiv. Prin urmare, cultura civică se impune ca o cultură mixtă cu cetățeni democrați activi și implicare în viața politică cotidiană, însă apreciată azi ca o lozincă comunistă nerealizabilă.

Studiul lui *C. Rădulescu-Motru* (1868-1957: licențiat în drept, dr. și profesor universitar în filosofie și psihologie, întemeietor al Institutului de Psihologie și Președinte al Academiei Române, om politic, moșier – în Butoiești, județul Mehedinți a 100 ha, expropriat și represat de regimul comunist) despre cultură urmează să-l aprofundăm în baza teoriilor de domeniu al lui *Heinrich Schurtz* (unul dintre cei mai cunoscători în această materie) și care determină conținutul noțiunii de cultură prin pilda exemplară (luată ca axiomă) a unui oraș de cultură înaltă și ipotezele din două variante în soarta culturii: dacă în rezultatul unei catastrofe locuitorii reușesc să se salveze, orașul distrus cu toată infrastructura se va restabili la un nivel și mai înalt decât cel precedent; iar dacă orașul cu toate mijloacele de producere rămâne intact, locuitorii dispar și navălește o hoardă de negri australieni – orașul va fi ruinat de barbari, care nu vor cunoaște modul de administrare tehnic și intelectual. Astfel, psihologul și filosoful Rădulescu-Motru definește cultura: „Cultura este inseparabilă de om. ... Cultura există numai întru atât întrucât este *actuală* în sufletul omenesc. Substratul ei nu stă de sine și în afară de manifestările sub care ni se arată, ci cultura constă tocmai în aceste manifestări. Ființa ei se identifică cu dispozițiile sufletești ale societății, iar legile ei sunt de natura legilor cărora urmează fenomenele sufletești în genere” [6, p. 54]. Concluzia ce rezultă din aceste postulate constă în formatarea culturii interiorizat, în forma producerii ei și nu exteriorizat manifestată prin obiecte și materiale, din ce rezultă „funcțiile superioare” ale culturii, care se bazează pe „diferențierea

sufletească și întrebuințarea instrumentelor” [6, p. 58], însă neapărat influențate și adaptate la condițiile geografice, juridice, morale etc. ale fiecărei epoci. În argumentul acestor dovezi C. Rădulescu-Motru abordează concepția științifico-psihologică despre valoarea sufletului în importanța culturii, spre deosebire de concepția despre suflet eronată anterior. De exemplu, teoria *contactului social* de J. J. Rousseau or socialismul materialist al lui F. Engels cu ipoteza substanțialității sau a factorului social, fiind determinant în valoarea sufletului. Noutatea științifică inaugurată de C. Rădulescu-Motru este exact în unison cu modelul cultural abordat de C. Noica: „... există unitatea conștiinței sociale cu rezultatele materiale ale muncii săvârșite de atâtea generații: unitatea sufletească a culturii. ... Dezvoltarea inteligenței nu se poate concepe fără dezvoltarea tehnologiei, precum nici cultura unui popor, fără dependența intimă dintre evoluția conștiinței sociale și transformările lumii materiale. ... Unitatea vieții sufletești ... nu este, prin urmare, creată de vreo unitate substanțială a sufletului, ci este produsă din convergența sau corelația funcțiilor sufletești” [6, pp. 66-67]. Revenim la erorile teoretice anterioare menționate de C. Rădulescu-Motru în suportul actualității acestui articol, îndeosebi, eroarea politicianismului contemporan, care aderând la „talismanul” liberal, democratic sau național nu se mai bazează pe fapte, adresându-se poporului, ci scot din buzunar mandatul ca drept prioritar, unuc și indiscutabil uzurpat! Deci, vom lua ca punct de reper pentru *kairos*-ul modelului cultural noicasian postulatul lui Rădulescu-Motru verificat în consecutivitatea timpului de 120 ani, care afirmă că un popor poate conviețui împreună doar grație culturii, având la bază unitatea conștiinței sociale, care constă din valorile sufletești aprobată de structura socială. Și subliniază, că cultura străină importată de peste hotare nu poate substitui cultura adevărată conștientă a societății. În această ordine de idei, confirmăm momentul potrivit (*kairos*) în importanța modelului cultural la care aderează un popor ca factor primordial în dezvoltarea lui prosperă și afirmarea în plan universal, chiar fiind popor considerat tânăr, așa ca poporul român, în formațiunea sau formatarea în modelul cultural al „bătrânei Europe”. Vom cita din această operă aprecierea și atitudinea lui C. Rădulescu-Motru despre Basarabia: „Foștii noștri compatrioți din Basarabia s-au rupt încetul cu încetul de noi, mângâiați că au rămas în sânul ortodoxismului: iar conaționali din Macedonia, fiind prea apropiați de biserica elină, nu ne-au înțeleș și nu ne prea înțeleg aspirațiile...” [6, p. 105].

Kairos-ul politicianismului în cultură C. Rădulescu-Motru îl axează pe proveniența bogăției oligarhice, care rezultă din introducerea legilor apusene *monitorizate oficial* exact reflectat azi în Republica Moldova manifestată de clasa „stăpânitoare în toată puterea cuvântului”, asigurându-și luxul din punga contribuabilului și bugetul statului „disproporționat de mare în comparație cu valoarea serviciilor pe care ea le aduce poporului român”, beneficiind de privilegiile de milionar American (dușuri scoțiene, poduri de piatră de Bohemia, palate impunătoare etc.). Filosoful, care s-a instruit în Occident: la Paris, Munchen, Leipzig etc. și cunoaște bine infrastructura occidentală expune îndrăzneț cele relatate printr-o „singură explicație”: „De unde această creștere de bogăție, pe care, deodată cu introducerea civilizației apusene o constatăm la o parte din publicul nostru și chiar la stat? Care este cauza căreia i se poate atribui *supravaloarea* de care dispune astăzi o minoritate a poporului românesc? Cine a produs mai mult decât producea înainte pentru ca să înlesnească, în urmă, unei minorități să consume mai mult decât se consuma înainte? ... Occidentul nu se revarsă asupra țărilor mici cu scopul de a veni în ajutorul acestora, ci pentru a-și întregi ele procesul lor de dezvoltare. Ele sunt ca niște uriașe ființe tentaculare care caută peste tot loc de hrană și adăpost. Ele vin impuse de legea lor de creștere, iar nu de hatârul celor săraci...” [6, pp. 145-147]. C. Rădulescu-Motru confirmă cele relatate prin date statistice: timp de 13 ani (1881-1894) împrumuturile din Occident pentru România au constituit 1 (un) miliard lei ce „ploaie mănoasă pentru politicieni”, care au făcut distribuirea milioanei, însă care reprezintă doar minoritatea poporului. Aceste împrumuturi sunt povară grea pentru generațiile viitoare în suportarea consecințelor greșelilor politice și acoperirea creanțelor. Exact ce se întâmplă la ora actuală în Republica Moldova, care în această ordine de idei se referă la legile aprobate și imitate după legislația apuseană, impuse, care n-au avut nici un impact asupra dezvoltării țării! În concluzie, cităm, de asemenea, din opera lui C. Rădulescu-Motru: „Reformele săvârșite în România de către politicieni sunt unele, spre folosul aparent al generațiilor de astăzi; și toate spre paguba reală a generațiilor de mâine” [6, p. 150].

În filosofia românească este important de menționat aportul lui *Tudor Vianu* (1898-1964, filosof, critic și istoric literar, eseist și traducător român) despre voința culturală și valorile culturale considerate un scop final în materializarea

ulterioară în bun material, determinat ca „act cultural”, care abordează în noțiunea generală de cultură încă la jumătatea secolului al XX-lea noutatea științifică a două componente primordiale: „voința culturală” și „credință”:

„Pentru a avea cultură trebuie să manifestăm un anumit patetism al sufletului, în care putem distinge de îndată două elemente. Un element pur volitiv, o anumită încordare, o anumită energie morală. Nu se poate produce cultură decât în cazul când sufletul este stăpânit de o tensiune lăuntrică... Dar pe lângă acest element pur volitiv, în voința culturală mai există un element, în același timp intelectual și sentimental, care constă dintr-un postulat optimist, din credința că temele nu sunt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei, și că sufletul omenesc stăpânește mijloacele de a se apropia de aceste țeluri” [7, p. 24]. În concordanță cu „voința culturală” T. Vianu introduce și conceptul de valori culturale, care este atât de actual la etapa dată. În opinia acestui cercetător valorile culturale sunt realizate prin „acte culturale” obiective (valoarea estetică materială/naturală a obiectelor din natură) și subiective (operele de artă create) în rezultatul dezvoltării științei și ingeniozității omenești. În acest context, Vianu menționează elementele constitutive ale culturii: *voința culturală* manifestată prin creativitatea umană; *optimismul* tematic și etern; valorificarea interioară a energiei creative; opera artistică realizată (numită „*bun cultural*”); evaluarea bunului cultural de omenire întruchipat prin „*act cultural*” subiectiv; materializarea valorilor culturale manifestat prin „*act cultural*” obiectiv. Studiul filosofiei culturii lui T. Vianu impune tipuri sau diversități ale culturii în dependență de „sfera valorilor”. Spre exemplu, *cultura parțială*, care distinge un anumit „gen de valori” (cultura artistică, economică, științifică etc.) și se determină ca *cultura profesională* și *cultura totală*, însă cu atenționarea că nu trebuie confundată cu cultura generală a individului în cultivarea totală a sufletului. Revenim la conceptul contradictoriu remarcat de T. Vianu despre *cultura individuală* spre care tinde umanitatea și care este reflectia „... unei singure valori, și anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice, ... aceasta ar fi virtutea materială „a popoarelor occidentale” ... capacitatea de a trăi lumea aceasta sub toate aspectele ei, a prețui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le include” [7, pp. 27-29]. Ținem să menționăm și susținem întru totul conceptul lui T. Vianu de a nu confunda sau echivala noțiunea de cultură cu noțiunea de civilizație, ci să afirmăm că civilizația este doar unul din aspectele culturii.

Autorul menționat deosebește actul cultural subiectiv și obiectiv. Subiectiv se definește actul de contemplare/admirație a unui obiect de valoare culturală. Obiectiv se introduce obiectul dat în „sfera valorii”, transformându-se în bun cultural (pictură, carte, bijuterie etc.). Vom expune noțiunea de cultură în opinia lui T. Vianu, care constă din mai multe elemente: 1. „voința culturală” izvorâtă din talentul și ingeniozitatea interioară; 2. „tematica” abordată către dezvoltare reflectată în optimismul omenirii; 3. „valorile” orientative de organizare socială; 4. „bunul cultural” creat; 5. „actul cultural subiectiv” de apreciere a valorilor; 6. „actul cultural obiectiv” de transformare a valorii în „material”, adică crearea nemijlocită a operelor de artă. În expunerea tematicii și apreciere a acestei lucrări vom avea suportul de tipizare de către T. Vianu a folosirii culturii în: a) „cultura totală”, ce cuprinde un anumit gen de valori, ca cultura profesională într-un anumit domeniu și b) „cultura totală” expusă în diversitatea ei multilaterală de creare, consum și apreciere a valorilor culturale produse. Filosoful citat atenționează a nu se confunda cultura totală cu cultura generală a unei personalități. T. Vianu distinge în tipologia culturii încă două tipuri: 1) „cultura individuală” și „cultura socială”, apreciindu-le în filosofia culturii într-o „dualitate remarcabilă”. Este deosebită distincția dintre noțiunile cultură și civilizație, însă vom remarca definirea culturii și civilizației de către T. Vianu: „... cultura ar fi o educație profundă a omului, ... civilizația nu este de fapt decât o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială parțială ... din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. ... Civilizația nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei” [7, pp. 28-29]. Vom relata din opera lui T. Vianu interogația timpului la jumătatea secolului al XX-lea întru actualizarea ei strigătoare la cer circa peste un veac de evoluare a timpului, dacă vremea actuală filosofului este într-adevăr atât de nocivă și negativă că se necesită modificarea obiectivelor și remediilor. Astfel vom remarca actualitatea conceptului enunțat de *Kairos* – timpul potrivit pentru cultura modernă și rolul ei după modelul cultural occidental noicasian. În confirmare de răspuns Vianu afirmă, că timpul actual filosofului anume a ajuns la o contemplare profundă și adecvată pentru a se realiza în creație: „Nu are vremea noastră nici o temă originală și este îndreptată oare acea criză de inafectivitate, acel sentiment al vidului lăuntric pe care declară a-l resimți câțiva dintre reprezentanții culturii moderne? Dar oare însăși diferențierea modernă a valorilor nu este ea pusă în slujba unei teme originale de cultură?” [7, p. 47]. *Kairos*-ul modern confirmat în

diferențierea valorilor *război-pace*, în care e antrenată cultura universală, caracterul destructiv al agresiunii și tendința pacifistă a moralei culturii moderne în soluționarea contradicțiilor mondiale. Care este antipodul războinic contradictoriu dezvoltării iluministe al secolului al XXI-lea, care a întemeiat agresiunea și umilința în detrimentul relațiilor amicale și evoluția ascendentă umană?

Vom continua cu „*Geneza formelor culturii*” publicată în 1934 de P. P. Negulescu (1872-1951), ineditul autor al „*Destinului omenirii*” în 4 volume, 1939, a monumentalei lucrări „*Istoria filosofiei contemporane*” în 5 volume și valorosului „*Conflictul generațiilor și factorii progresului*”, în care filosoful menționat cercetează o grea întrebare de secole: cum se deschide lumea filosofiei pentru unii și nu pentru alții în concepte diametral opuse în istoria filosofiei ca să se explice: „... „*geneza*” sistemelor de idei, de care ne ocupăm. Ea constituia, în adevăr, problema factorilor ce determină apariția și orientarea cugetării filosofice, în general. ... Cugetarea filosofică pare a fi un scop în sine – întru cât, cel puțin, utilitatea ei practică nu se vede nicidecum” [8, pp. 31-32, 40]. Nu înainte de a descrie minuțios geneza factorilor („postulatelor”) organici ca afecțiunea din sensibilitatea materiei umane și cei inhibitori ca: memoria, teama, dezgustul, oboseala, rușinea, durerea în reflectarea lor amplă pentru istoria filosofiei întru explicarea sistemelor de idei în care constă esența cugetării filosofice. Negulescu analizează genealogia aspectului biologic a filosofiei (inițial interpretat de Muller-Freinfels în 1919): „... fiecare filosof își construiește o filosofie, care să corespundă tipului său emoțional, care să-i permită adică să-și satisfacă pornirea sa afectivă predominantă... criteriul adevărului devine, pentru fiecare filosof, posibilitatea de a satisface pornirea afectivă ce predomină în tipul său emoțional. Concepția biologică a filosofului duce astfel la o concepție pragmatică a adevărului filosofic” [8, p. 84]. Conceptul expus este preluat de la Nietzsche, care apreciază orice filosof drept „o spovedanie” sau istorisire a autorului ei, care vor să cunoască lumea „ca să cânte cântecul lor despre lume”, care e singura lor cunoștință despre lume, care îi poate satisface și e singura pe care o știu. Pentru a specifica și aprofunda tematica despre tipologia culturilor cercetătorul Negulescu face un excurs minuțios în proveniența etnică a raselor, care o menționăm în acest articol în scopul expunerii unei versiuni de apariție a culturii europene.

Potrivit acestei interpretări migrația a fost factorul determinant în modificarea raselor, atunci când blocul central european a păstrat intactă rasa

europă primitivă, numită blocul „arian” (etimologic rădăcina „ar” din limbile latino-germanice semnifică stăpân-înțelepciune, iar „arian” – vrednic de cinste) superior prin excelența lor etnică. Prin urmare, arienii centrali sub invazia rasei galbene din America de Nord s-au deplasat din Nord-Estul Asiei (platoul Iranului) spre Sud/Nord-Vestul Europei în rezultatul căruia au survenit popoarele de origine a culturii europene și ulterior în Sud-Estul Europei au dat naștere triburilor grecești și populației italiene, iar în Nord-Vestul Europei au localizat seminția germanică, care începând cu Eevul Mediu și până în prezent determină statornicirea și dezvoltarea culturii europene. Această concluzie o găsim în cercetarea lui Negulescu bazată pe teoria savantului *Gobineau* expusă aici prin citatul: „În sfârșit, Romanii, deși „semitizați în progresie crescândă”, ar fi putut să păstreze, încă, domnia lumii, dacă „n-ar fi apărut încă odată competitori mai albi” decât ei. Acești competitori „mai albi” erau „Arienii germani”, căci „au fixat definitiv civilizația” în Nord-Vestul Europei și cărora le revine sarcina de a veghea și de acum înainte, la desfășurarea ei ulterioară” [8, pp. 238-239].

Definirea noțiunii de cultură abordată de antropologul român *Ștefan Lucian Mureșanu* (1955, București) ca „... un ansamblu foarte complex” include: „Simbolurile”, „Ritul”, „Limbajul”, „Normele”, „Tradițiile”, „Moravurile”, „Valorile” [9, p. 103]. În procesul de elucidare a antropologiei culturale fondată ca știință în a doua jumătate a secolului al XIX-lea are loc procesul de constituire a teoriei despre lume și om. Vom pune accent în acest studiu pe interpretarea de către Mureșanu a categoriei de valoare care poate fi „... un obiect, un mod de a fi, de a spune, de a acționa” [9, p. 112], atenționând la generalitatea valorilor și condiționarea de a le specifica. Această noțiune este modificată de-a lungul istoriei și modelată semnificația ei în dependență de etapa de dezvoltare sau apartenența la grupul social. Este logică (sau intrigantă) specificarea valorilor în opinia lui Șt. Mureșanu declarate majoritare și „efective” comportamentale, cercetarea cărora este foarte importantă în aprecierea și statornicirea sistemului de valori. Valoarea antropologică a culturii acest cercetători o reflecta în „unitatea și variabilitatea” ei: „... denumite universalii culturale, privesc îndeosebi soluțiile comune găsite de diverse societăți la problemele ridicate de dimensiunea biologică a ființei umane” [9, p. 14] și specificarea a părții de „substraturi” în aceeași societate umană specificate în dependență de diferiți factori (naționali, profesionali, de vârstă, religie, sex). Valorează aprecierea că caracteristicile

culturale trebuie să se transforme într-un sistem pentru a deveni o cultură și argumentează prin „Lucrări semnificative”. Șt. Mureșanu determină valoarea ca „moment axiologic”, ce exprimă finalitatea unui proces, semnificându-i valoarea și manifestă esența culturii. Astfel, se propune o analiză a structurii culturii:

- În extensiune (pe orizontală): valori materiale, valori spirituale (morale, estetice, filosofice, științifice), tehnici de gândire, modele de comportament, tradiții, obiceiuri, mas-media;
- În adâncime (pe verticală): reprezintă conexiunile interne și ierarhizarea valorilor, elemente culturale (pictura, simboluri), complex cultural (ansamblu de elemente culturale similare), sistem cultural (structura și funcționarea complexelor culturale).

Acest ansamblu relatat permite să înțelegem conceptul de civilizație ca unitatea dintre cultură și societate. [9, pp. 150-151].

În filosofia românească contemporană *Alexandrina Dragomir* generalizează o „Introducere în filosofia culturii”, expunând elementele constitutive ale culturii: spațiu – timp – memorie; imaginație și simbol; limbaj – expresie – stil; conștiință și inconștient, însă în studiul dat ne vom axa pe valorile umane în cultură. Autoarea începe tălmăcirea termenului „valoare” etimologic din greacă, care simbolizează trăsătura „... de a fi demn, rodnic. Sub aspect filosofic, valorile întruchipează rezultatele activității creatoare desfășurate de către om pe multiple planuri: teoretic, estetic, etic, juridic, religios etc., cărora diversele comunități umane le acordă prețuire și către care aspiră” [10, p. 43]. A. Dragomir argumentează studiul acestui concept în interpretarea lui F. Nietzsche, E. Husserl, Max Scheler, făcând o trecere logică până la gânditorii filosofiei românești în expresivitatea lui T. Vianu, P. Andrei, care cercetează corelația dintre statornicirea socială și culturală a valorilor și asimilarea lor de către subiectul uman, dându-le o semnificație anume în dependență de procesul de cunoaștere a obiectivității, conturându-se ca personalitate sub influența valorilor pozitiv sau negativ: „... de manifestare preferențială... Lumea socială - în care obiectul însuși reprezintă un „univers” ce se constituie ca materie și determinare a ansamblului cultural, iar subiectul manifestă o perpetuă orientare spre întruchipare (valorică) – devine un spațiu larg de așezări sub semnul interogației asupra variatelor opțiuni ale omului” [10, p. 46]. A. Dragomir expune concepția lui T. Vianu de grupare a valorilor după anumite criterii: reale – personale, materiale - spirituale, scopuri –

mijloace, integrabile – integrație, perseverative – amplificative. Concluzia formulată de autoarea menționată referitor la evoluarea și evaluarea valorilor în dependență de factorii sociali, economici, morali, juridici ale unei formațiuni social-economice concrete și manifestate în cadrul unui anumit model cultural ține de o analiză minuțioasă și profundă a concordanței diferitor tipuri de valori.

Studiul actual nu are în vizor definirea noțiunii de cultură și funcțiile ei, însă vom întreprinde un excurs în prelegerile cercetătorului *St. Covalsch*i pentru evaluarea generalizată în baza caracteristicilor sociali și nu individuali a acestei categorii: „*Cultura constituie totalitatea valorilor... (materiale și spirituale) create de omenire... (în procesul istoric)... proces ce evidențiază progresul omenirii în cunoașterea, transformarea și stăpânirea naturii, a societății și a cunoașterii însăși*” [11, pp. 6-7]. Autorul menționat accesează acest subiect în baza cercetărilor: Alfred L. Kroeber, Clyde Klouckhohn, Ralph Linton, E. B. Tilorîn (definirea inițială în 1871), începând de la noțiunea de „*cultivarea pământului (agronum)*” până la „*cultivarea sufletului (animi)*”. Vom lua ca punct de reper din acest material abordarea sensului de cultură:

- Pentru cultura spirituală – sensul „subiectiv” cu conținut de genialitate;
- Pentru cultura materială – sensul „obiectiv”;
- Pentru cultura academică (știința, literatura, arta, religia etc.) – „restrictiv”;
- Pentru cultura națională – „etnologic” ca exprimarea cea mai diversă a domeniului dat în sens tehnic.

Lucrarea noastră nu are scopul interpretării culturii ca fenomen de implementare a proiectelor aplicative ale Uniunilor, Societăților, Formațiunilor sau Centrelor de creativitate/inventică în desfășurarea acțiunilor și evenimentelor culturale, ci vom aborda noțiunea de „*kairos*” în tipologia culturii și modelului cultural, adică mențiunea de moment vulnerabil la timpul potrivit al actualizării modelului noicasian. Conceptul teoretic al modelului cultural determină valorile patrimoniului material și spiritual de studiu în istoria culturii, fiind o parte indisolubilă a științei europene, începând cu secolul al XVII-lea. Ulterior în secolul al XIX-lea are loc diferențierea tipurilor de cultură în concept real-științe exacte (statistică, logică, economie, medicină, tehnică etc.) și concept umanist (valori și

simboluri reflectate în limbaj literar, artă, arhitectură, etnografie, istoria evenimentelor și interpretarea lor).

Istoria umană de-a lungul veacurilor distinge mai multe tipuri de culturi/subculturi în dependență de mai mulți factori caracteristici: de formațiunile social-economice sau geografice. Astfel, pot fi definite culturi locale, culturi etnice or culturi de substrat teologic diferit (ortodox, musulman, indus etc.) și culturi corporative.

Revenim la autorul St. Covalschi, care reflectă factorii, ce determină tipologia culturii: perioadele temporale statale, naționale, religioase, social-economice cu tipul și sub care ni se arată sfera specifică de producere în abordarea metodologică a „*aspectului evolutiv*”, adică istoric și „*aspectului concomitent*” în tipologia culturii. Sub aspectul metodologiei evolutive autorul susmenționat reliefează tipul *etnografic* (în epocile de piatră, cupru, bronz și fier) și tipul *formațional* (primitivă, sclavă, feudală, capitalistă și comunistă, ce caracterizează formațiunile social-economice cu specificul claselor și păturilor sociale) al culturii. [11, pp. 15-16]. St. Covalschi dezvoltă succesiv tematica tipurilor de culturi și se oprește la conceptul de cultură politică în baza studiului făcut de americanul Gabriel Almond și tipurile ei în diversitatea valorilor culturii politice : provincială, de suprapunere, participativă.

În acest context se încadrează actualitatea conceptului KAIROS pentru aprecierea rolului culturii politice a sistemului de guvernare actual în Republica Moldova (de altfel, și în alte țări) în eficacitatea administrării sociale, morale, economice. Vom menționa calchierea modelului cultural European în cultura politică și orientarea spre integrarea europeană orbește, fără axarea pe spiritual național și experiența anterioară. Aici ținem să menționăm exportul modelelor culturale occidentale, care pot duce la „omogenizarea culturilor naționale” sau „uniformizarea culturală”.

KAIROS este important în valorificarea principiilor moștenirii culturale, în simbolistica culturii, în dinamica culturii și dependența ei de factorii temporali, în etnocentrismul actual caracterizat de rasism, intoleranță rasială, xenofobie, stereotipuri și prejudecăți.

Delimitările conceptuale ale noțiunii de cultură reflectate de *dr. Mircea Cosma* din perioada antichității de Cicero, Voltaire (sec. XVIII), apoi ulterior de alți cercetători: E. B. Taylor, J. J. Rousseau, Zdenec Solzmann, Preiswert, Perrot, C. Levi-

Strauss, Spengler, Berdiaev, Toynbee, R. B. Cattell, Ralph Linton etc. sistematizează noțiunea de cultură în opinia acestor autori, însă concluzionând: „... că din conținutul conceptului de cultură nu trebuie să lipsească anumite semnificații, aceasta putând fi definită ca: un mod de viață și acțiune socială propriu unor grupuri de oameni, care se desfășoară într-un anumit timp și spațiu și care are ca finalitate acumularea, transmiterea și crearea de valori materiale și spirituale.” [M. Cosma. Delimit[ri..., p. 3]. Autorul susmenționat pune accentul pe potențialul valorilor și normelor culturale prin suportul autorilor contemporani în cercetarea procesului cultural universal: Max Weber, Lawrence Harrison, Tomas Sowell, Robert Rutenberg, George Mason, dând importanță majoră manifestărilor tuturor componentelor sociale în dependență de conținutul cultural „încorporat” sau „emanat”.

Nu înainte de a elucida tipurile de culturi vom recurge la definiția culturii ca un raport indisolubil între „mișcarea secretă a spiritului” și „infinitatea erosului” făcută de G. Liiceanu, discipolul filosofului de la Păltiniș. Liiceanu explorează interogările cum ajung capodoperele („*exemplare*”) de creație intimă umană să fie distribuite pentru consum „*altcuiva*”, „pentru toți”? El apreciază tezaurul culturii ca efortul intelectuală a „*minții*” de a realiza ceva prin propria concepere, adică „a gândi pe cont propriu, ca abatere de la un drum deja bătătorit”, își găsesc exprimarea în „creație”, în care „ceilalți” își găsesc și realizează ceea ce ei trăiesc neexprimat personal și care „devine o uniune de măsură pentru toată lumea”. Liiceanu îmbracă noțiunea de *cultură* în stilul lui Cioran și a contemporaneității - consum-piață, numind cultura „vileagul spiritului”, acel tezaur, care fiind zămislit în singurătatea intimității ulterior vine să fie „preluat” și utilizat de umanitate: „Cultura este locul în care intimul explodează în public. Ceea ce s-a născut în cea mai desăvârșită reclusiune și a fost trăit ca glorie a cunoașterii între patru pereți este arătat acum întregii lumi. ... *devine într-un târziu modul nostru public de a înțelege lumea*” [12, pp. 85-86]. Discipolul lui Noica revine la tematica culturii din *Trei eseuri (Despre minciună, Despre ură, Despre seducție)* și abordează un nou concept despre cultură, numindu-l „industrie culturală”, adică un sistem bine încheșat și coordonat de mijloace pentru „a transporta” un înțeles exemplar în lume. Și Liiceanu ca și mentorul său Noica vine cu noutatea raportului în cultură dintre „intimul creației și vileagul cultural”.

Cultura la C. Noica interpretată de G. Liiceanu vine din dimensiunea *sinelui*, care se desprinde de *eu* și „coboară” în „bacanala neîntreruptă a culturii” (12, p.

105). Liiceanu continuă investigația termenului „cultură”, care de-a lungul veacurilor a fost accesat și definit de filosofi și cercetători, revenind la categoria agricolă a *culturii*, adică ceea ce se ia din germenul unei anumite semințe, apoi muncite în teren ajunge să dea rod. În această analogie se confirmă devenirea ființei, a cărei intelect și spirit „trebuie cultivate”, revenind pentru confirmare la filosofia lui Kant despre „iluminarea minții proprii” pentru a „coace inteligența proprie”, care după interpretarea lui Kant este: „... ceea ce a făcut natura din om este un lucru, iar ce-i rămâne omului de făcut cu natura sa e un cu totul altul, care e „lozinca luminării” [12, p. 107]. În acest context, ținem să menționăm „dialectica culturii” expusă de acest discipol noician în baza autorului francez Alian Finkielkraut (*L'identite malheureuse*, Paris: Stok, 2013) despre necesitatea unui „detur”, adică interdependența și influența între mentor (pedagog-îndrumător) și învățăcel (discipol) expus în „... paradoxul educației și a cultivării – se face tocmai printr-o temporară renunțare la libertatea proprie: ca să devii liber să gândești cu mintea ta, trebuie să te supui o vreme voinței celui care-ți cere această supunere temporară tocmai în vederea finalei tale eliberări” [12, p. 108]. Acest proces de „grădinărit” (însămânțare, îngrijire și irigare) a minții unui discipol este denumit „comerțul cu morții” după Zenon, în care se învață după tezaurul creației celor ce sunt trecuți demult în cealaltă lume („autorii vechi”). În rezultatul studiilor operelor de valoare se asimilează și contemplează „pietrele înțelegerii” lumii după G. Liiceanu, prin care creatorul dialoghează cu alte opinii și au o oportunitate majoră de a depăși misterul (după Blaga) existenței sale pentru a-și da o determinare propriei vieți (după Noica din „Carte de înțelepciune”) pentru a finaliza cu gândirea personală „pe cont propriu” din care reiese cultura: „Acesta este lanțul cultivării infinite a omenirii, iar această frecventare a minților, care și-au cultivat mintea este cultura” [12, p. 111], numită de Noica „înțelepciunea prin cultură” în aceeași „Carte de înțelepciune”, care finalizează cu sensul vieții și trăirea fiecăruia prin „deturul cultural” din creațiile înțelepților până a ajunge „în locurile neștiute ale sinelui”. Adică cercetătorii ajung la înțelepciunea gândului propriu după rătăcirea prin gândurile altora și care se întruchipează prin *destinul* propriu al modului de împlinire a sinelui, cu toate că viața e trecătoare Noica ridică această întrebare la cazul modular și răspuns bun la întrebarea „cum” prin ordinea sinelui de „culegere a mierii” pentru a ajunge la un „mers, și nu la o împleticire”. Deci, recurgem la deviza lui Noica: disciplină, muncă, trudă, suferință, îndoială,

invenție, bucurie, adică „devenire întru devenire”, prin urmare ajungem la ființa proprie. Vom recapitula definiția de „cultură” după G. Liiceanu prin care se finalizează „călătoria” fiecărui om în sinele lui din gândurile altora și explozia sau nașterea „gândului propriu” este „*travaliul culturii*”, care se realizează după afirmația lui G. Liiceanu „prin comerțul” cu predecesorii noștri care ne-au lăsat moștenire tezaurul creației lor. În consecință, viața cu destin trăită în *a fi* nu mai are frică de finalitate (finitudine) ci are limita unei semințe muncite într-o brazdă, ce va încolți și înmuguri într-o cultură. La fel cum Noica ne ghidează spre gândirea proprie de atingere a sensului de viață, asemenea și G. Liiceanu pune imperativul gândirii „pe cont propriu”, care să aibă verticalitate proprie fără tutela propagandei și manipulării de fapte, foarte actuală în ultima perioadă a pandemiei și agresiilor asupra țării vecine Ucraina.

Revenim la modelul cultural noicasean și omul occidental, care în opinia lui G. Liiceanu a fost format în baza logicii lui Aristotel și a dialogurilor lui Platon europenii se inspiră în comportamentul lor mental, iar în vremea contemporană a Occidentului se manifestă „o gândire dereglată”, ce nu se bazează pe marile învățături anterioare. Manifestările nerezonabile ale Occidentului contemporan își au sorigența - după acest cercetător în „*dereglarea sufletului occidental*”: „Voi denumi dereglarea sufletului occidental *dereglarea în raport cu instinctul de conservare* și voi vorbi de tentația suicidală a Occidentului” [12, p. 186]. Aici se constată că în istoria civilizațiilor Occidentul a atins „cea mai înaltă formă a conștiinței de sine”, dar și aptă să se autodistrugă. Vom notifica 6 tipuri de subminare și dereglare în caracteristica Occidentului expuse de G. Liiceanu:

1. devalorizarea moralității și a naturii umane;
2. devaluarea tradițiilor;
3. propagarea egalitarismului în defavoarea individualului;
4. dereglarea relației între sexe;
5. diminuarea rolului celor cărturești;
6. dominarea tehnocrației înrobitoare.

În tandem cu tema abordată vom recurge la interpretarea tipurilor de culturi în „Trilogia culturii” de Lucian Blaga, capitolul „Cultura minoră și cultura majoră”, în care analizează „disocierea” și „impreciziile” culturilor „minore”, numite și „etnografice”, și „majore” – „monumentale”, aplicând „criteriul dimensional-exterior”, însă care este cel mai insuficient în opinia acestui filosof

din perioada interbelică românească. Vom reda într-o formă comparativă deosebirea dintre aceste culturi după L. Blaga:

Cultura minoră

- Are dimensiuni mai mici;
- Însă poate avea și proporții mai mari (de exemplu, operele populare);

Cultura majoră

- Nu este „apogeul” celei minore, ci se extinde dimensional;
- La fel pot fi de proporții mici în cadrul unei minorități.

„Astfel cultura minoră este o cultură creată prin prisma structurilor copilărești ale *omului*, și ca atare ea poate să dăinuie și să se perpetueze indefinit. La fel, cultura majoră nu este vârsta inevitabilă a maturității unui pretins organism cultural suprapus omului; ... Aspectul minor sau major al unei culturi este în consecință exclusiv o problemă de *psihologie* a creatorilor și a colectivității, iar nu o problemă de vârstă „reală” nici a creatorilor de o parte, dar nici a unui pretins subiect organic al culturii, parazită suprapus omului, de altă parte” [13, pp. 334-335]. În așa fel filosoful Blaga propune un criteriu de ordin calitativ și anume „structural”, evitând familiaritatea de abordare „morfologică” după criteriul de vârstă ca „subiect” și „organism autonom”, considerând aprecierea culturilor după etapele de „copilărie” - „maturitate” insuficientă prin abordarea ei în analogie cu vârstele omului. În această ordine de idei, se consideră că vârsta de creativitate poate fi de două categorii: biologică/reală și „adoptivă”/ de creație sub influența de „auspicii” zodiacale, adică în împrejurări favorabile sau sub protecția cuiva. Vom expune în continuare geografia metodologică și metafizică a orașului și satului cu deosebirile dintre ele după L. Blaga:

Cultura la „Sat”:

- este amplasată „în centrul lumii” și „pentru propria sa conștiință”;
- caracteristica vieții e „totalitară”, cu „orizont” limitat;
- caracterizată de „structura sufletească adoptivă a săteanului”;
- în ciuda sărăciei are „autenticitate” în comparație cu fermierul american „abătut de nostalgia orașului”, „cu gândul la bogăție” și „cu frică de mizerie”;

Cultura la „Oraș”:

- „copilăria n-are apogeu”;

- „copilul-omul nu participă personal la experiența vie a lumii ca totalitate”;
- persistă „cadrul fragmentar și limitele impuse”;
- se resimte o „trează tristețe” și „lucidă superficialitate” [13, p. 340-341].

Din prisma psihologică: în cultura minoră creatorul se „preface” în copil și omul e mai aproape de natură, iar în cultura majoră creatorul acceptă („adoptă”) o mentalitate matură chiar de copil (Mozart, Rembrandt, J. D’Arc se depărtează de „fire”). „Încă o dată așadar: cultura minoră nu este copilăria unei culturi, care va deveni neapărat majoră, în creștere ca un singur organism, parazită suprapus omului. Cultura minoră e creată doar sub constelația eficientă a „copilăriei”, în înțeles de *vârstă adoptivă* a unei întregi *colectivități*. Totuși, cultura minoră e creată de oameni maturi, sau, dacă voiți, de oameni de orice vârstă. Mutatis mutandis, aceleași afirmații se rostesc cu egală îndreptățire și cu privire la cultura majoră. ... Problema valorii tipurilor de cultură comportă însă o mulțime de puncte de vedere. Fiecare tip de cultură își are calitățile și deficiențele, avantajele și dezavantajele. ... o cultură minoră ... poate să dureze în statica ei multe mii de ani, ... o cultură majoră ... e mult mai expusă, prin dinamica ei, catastrofelor și pieirii. ... Preferăm să lăsăm această problemă deocamdată deschisă” [13, pp. 342, 346, 347]. Astfel, după citatul filosofului Blaga în cultura europeană persistă perioade de manifestare a vârstei „tinereții” sau „bărbăției” sau a „genului adoptiv”: rococoul se manifestă cu trăsături de „feminism”, iar barocul – de „masculinism”.

În continuare L. Blaga întreprinde metoda deducției de examinare a condițiilor de statornicire a culturilor (Semnificația metafizică a culturii) în conceperea distanței sau corelației „dintre imediat” și „mister” cu caracteristicile primului: pentru a fi depășit sau exprimat „prin modalitatea de pasaj, „signal”, adică o manifestare a ceva transcendental, definind următoarea noțiune de cultură: „Cultura în această perspectivă nu este un lux, pe care și-l permite omul ca o podoabă, care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificarea existenței umane ca atare, care este *existența în mister și pentru revelare*” [13, pp. 459-460]. Această definiție Blaga o consideră „scormonită” și „smulșă din huma” istoricității umane pe Terra și urmată de afirmația că ființa umană se și deosebește de „celelalte făpturi terestre” prin

„destinul său creator”, , comparând-o cu o praștie, care are concomitent și piatră, și săgeată. După filosoful menționat cultura este expresia existențială a omului, însă cu atenționarea că nu în orice fază sau orice tip de cultură are caracteristica de umanism, adică creația nu concepe o liniște definitivă, ci conține tulburări psihologice de „înalte tensiuni” cu finaluri tragice (în „Meșterul Manole” Mira zidită în piatră întru temeinicia bisericii, iar Manole se aruncă în final de pe zid zdrobit și sfărâmat de regrete), deasemenea nu este determinată doar de particularități talentate, ci ține de structura transcendentă omenească, adică „existența în mister și pentru revelație”, făcând paralela cu adordarea culturii din punctul de vedere a lui Frobenius și Spengler ca rezultatul dezvoltării biologice, fiind cu ea în dezacord și considerând-o „mutație ontologică”: „Nevoia de a depăși imediatul și de a crea, sau tendința de a revela un mister, ... e tocmai faptul *fundamental* al spiritului uman, ...” [13, pp. 463-464].

În această ordine de idei, L. Blaga expune semnificația metafizică a culturii, care în viziunea acestui autor pune *creatorul* în „prezență eutorică”: „Metafizica este afirmarea unui spirit a unei personalități, pe platoul unui suprem compromis între creație și răspundere ... fie prin plăsmuiri concrete, prin creații artistice, fie în genere prin creații de cultură” [13, pp. 467-468]. Această afirmație expune complicitatea sau impotența ființei umane de a contempla misterul, fiind condiționată de un sfârșit transcendent și pe care filosoful o numește „cenzură transcendentă”. Și aici se recurge la o altă metodică de „revelare a misterului” nu prin cunoaștere directă. Prin urmare, Blaga instituie o singură metodică sau remediu de a depăși imediatul, anume metodică „întruchipărilor *stilistice*”, dar în același timp stilul poate fi și o piedică în calea omului de izolare și abandonare a misterului pentru a depăși imediatul pentru salvarea destinului de creativitate a omului. Ținem să menționăm „semnificația stilului” după L. Blaga expusă sub formă de concluzii:

- este esența supremă a ființei umane de afirmare a existențialului său (Marele Anonim) de creație;
- exprimă sensul de *relativitate* a creației omului, însă contradictoriu dintre soarta ființei creatoare și a „Marelui Anonim”. Prin urmare, filosoful din perioada interbelică expune concepțiile idealiste despre cultură, dintre care și cea hegeliană, după care cultura este înotoarcerea ideii la sine însuși sau este împlinirea spiritului absolut, în

care etapele culturii istorice în această concepție coincid cu fazele de dezvoltare dialectică a Ideii. L. Blaga determină noțiunea de „NOOS”, însă diferită de cea hegeliană, considerând că „Noos-ul” este constituit din funcții abisale, descoperirea care îi aparține în întregime, adică descoperirea „categoriilor abisale” sau a matricei stilistice.

Vom „pune în scenă”, „Întruchipări ale gândirii” despre C. Noica de *Florea Lucaci*, o expresie favorită, utilizată de G. Liiceanu:

- ca pe „un eveniment social”;
- cărțile în mii de exemplare nu ajungeau cititorilor în număr de zeci de mii, care „fermecau cu expresivitatea limbii române” și „determinau în câmpul culturii adevărate crize legate de identitate”.

În baza acestor două argumente a fost numit de intelectualitate *semădău*, cu această caracteristică Noica îl înzestraseră pe Eminescu. După F. Lucaci, Eminescu reprezintă doar o „ipoteză” a acestui concept, care „dă seama de cuvinte, de rostul și înțelesul lor pentru ființa istorică a poporului român”, adică *similitudinea* perfectă (asemănarea) culturală românească este determinată de creativitatea exprimată în graiul matern. Intenționăm să expunem *semădăul* acestui autor în, conceptul de *model* de la D. Cantemir, pe care Noica îl afirmă ca „primul fenomen de criză din spiritualitatea românească, la L. Blaga, apreciat de F. Lucaci „un moment de sinteză culturală al secolului XX ... , care descoperă matricea culturală românească... și impersonalul sufletului românesc” [14, p. 7]. F. Lucaci îl concepe pe Noica în cealaltă ipostază de *semădău*, deoarece el „dă seama de cultura română”, de rostirea filosofică.

C. Noica, fiind preocupat de *categoriile filosofice*, afirmă rolul științei în plan cultural cu capacitatea de comprehensiune cognitivă a lumii. Vom face referință la analiza minuțioasă a cercetătorului F. Lucaci la retrospectiva omului cultural în opera lui Noica pentru „suferințele ontice” ale ființei (omului modern) numite „*maladiile spiritului*” și funcția filosofiei în plan mental terapeutic. Cultura secolului XX în opinia filosofului Noica a fost marcată de maladia culturală ce manifesta criza timpului în lipsa de categoria generalului. În opinia lui Lucaci F. absența acestei categorii afirmă ideea de căutare a Unului în divinitatea lui Dumnezeu în pofida hegemoniei tehnico-științifice a secolului. Semnificăm modelul lui Lucaci în aprecierea categoriilor filosofice de la Platon-Aristotel până la Noica numit „scara lui Noica”: „... un concept operațional în contextul unei serii

ordonate de elemente, respectiv categoriile cu funcție de predicat universal prin care se afirmă valoarea gândirii filosofice ... este o inedită unitate de măsură a capacității gândirii filosofice de a reconstrui cognitiv lumea” [14, p. 38].

Noțiunea de concept intenționăm să o inițiem în baza categoriei de *concept deschis* în interpretarea de către Lucaci F. a noțiunii „*mathesis universalis*”, pe care C. Noica nu o definește, însă sugerează un principiu dublu metodologic de apreciere în gândirea filosofică: noțiunea este declarată inițial necunoscută și rămâne nerezolvată, or, înțelegerea lor după lungi căutări și cercetări și care „dă de gândit”. Autorul menționat semnalează interogativ *conceptul deschis* și le include în categoria de *concepte hermeneutice* care: „ ... este concept logic, operațional în istoria filosofiei sau este doar o metaforă pusă în situația de a juca rolul de concept? ... permit o reconstrucție a discursului filosofic, plecând de la natura și funcțiile limbii – o conexiune posibilă a gândirii și a lumii. ... prin exercițiul gândirii este descifrat sensul ascuns în sensul aparent, adică intenționalitatea unei expresii sau a unui text” [14, pp. 97-99]. Cercetătorul susnumit reflectă în continuare *conceptul rostirii* în baza noțiunii de *temei*, ceea ce după C. Noica „pune în rost gândurile noastre ... și pe noi”. Adică ființa gânditoare, existența ei reflectată și argumentată sunt implicate de *temei*. În continuare Noica indică acest termen (*temei*) în conceptul de logică a *maladiilor spiritului*, numindu-l *holomer*, ceea ce reflectă relația *individual-general* (I-G) și care împreună cu D – determinatie constituie *silogismul* – triumphiul logic. Însă Noica impune patru timpi în logica gândirii, numită *synalitim*:

1. *Tema propusă*: o idee sau un lucru concret, când pot fi propuse unele determinatii sau tendința de a obține generalul (G).
2. *Cercetarea temei* (examinarea) în contextul gândirii filosofice.
3. *Necesitatea temei* argumentată prin factori și categorii concrete.
4. *Realitatea și practicitatea temei* în cultura și existența umană.

La paragraful actualitatea temei vom avea ca reper „precizarea” lui F. Lucaci despre raportul („simetria”) dintre două noțiuni: „opera noicasiană” și „filosoful Constantin Noica” care poate fi interpretată din perspectiva „noțiunii origine”, adică această categorie reprezintă complexul integral: „Constantin Noica și opera sa filosofică”: „Dacă este să fii în istorie, atunci trebuie să judeci asupra condiției de om pentru a deveni ceea ce rațional poți decide, dar dacă este să fii în adevăr, atunci trebuie să-ți gândești condiția de om pentru a deveni ceea ce concepi

rațional. Ești în curgerea istoriei și reacționezi cu nervi și patimi sau ești într-o schemă și lege sub conceptul de holomer? Prin urmare, trebuie să-ți gândești condiția de om și să-ți asumi decizia gândirii” [14, p. 26].

Perspectiva de dezvoltare politică, socială, economică și culturală în RM impune o analiză a dogmelor și curentelor de idei în sfera culturală pentru perioada de statornicire și tranziție spre integritate și modernitate. Luând în comparație debutul filosofic Noica cu o sută de ani în urmă în perioada interbelică caracterizată de politicile strategice orgolioase și polarizate pentru orientarea României către occidentalizare putem în acest context actualiza tematica abordată la problematica culturală autohtonă. Și în unison cu încadrarea lui Noica în avangarda intelectuală a diversităților de idei în aprecierea culturii și necesitatea de ieșire din cultura istorică (sătească) spre cea geometrică (occidentală).

Referințe bibliografice

1. TYLOR Edward. *Cultura primitivă*. Moscova: Editura Literaturii Politice, 1989, 573 p.
2. DURANT Will & Ariel. *Lecciónile istoriei*. București: Litera, 2020, 159 p.
3. ЛОТМАН Юр. М. *Избранные статьи*. Таллин: Александра, 1992, 479p.
4. WEBER Max. *Teorie și metodă în științele culturii*. București: Polirom, 2001, 180 p.
5. ALMOND Gabriel și VERBA Sidney. *Cultura civică*. București, 1996, 391 p.
6. RĂDULESCU-MOTRU Constantin. *Cultura română și politicianismul*. Craiova: Scrisul Românesc, 1995, 160 p.
7. VIANU Tudor. *Filosofia culturii*. București: Publicom, 1945, 302 p.
8. NEGULESCU P. P. *Geneza formelor culturii*. București: Bucovina, 1934.
9. MUREȘANU Ștefan Lucian. *Antropologia culturală*. București: Editura Viitor, 2011.
10. DRAGOMIR Alexandrina. *Introducere în filosofia culturii*. București: Universitatea Politehnică, 1997.
11. COVALSCHI Stanislav. *Culturologie. Teoria și istoria culturii universale*. Chișinău: Centrul Editorial Poligrafic UPC „I. Creangă”, 2021.
12. LIICEANU Gabriel. *Nebunia de a gândi cu mintea ta*. București: Humanitas, 2015, 237 p.

13. BLAGA Lucian. *Trilogia culturii*. București: Humanitas, 2018, 500 p.
14. LUCACI Florea. *Constantin Noica. Întruchipări ale gândirii*. Cluj-Napoca: Editura Școala Ardeleană, 2020.

ROLUL FILOSOFIEI ÎN FORMAREA COMPETENȚELOR – CHEIE (TRANSVERSALE) FORMATE ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL DIN REPUBLICA MOLDOVA

Iulia INGLIS, drd., USM
iuliainglis@gmail.com

THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE FORMATION OF KEY (TRANSVERSAL) COMPETENCIES FORMED IN THE EDUCATIONAL SYSTEM OF THE REPUBLIC OF MOLDOVA

The formation of the key (transversal) competences formed in the national educational system is a complex process, which requires the creation of effective didactic conditions and strategies on the part of the philosophy teacher, through which emphasis is placed on learning by action. Studying philosophy enables the formation of key (transversal) skills and focuses on the following values and attitudes: critical and divergent thinking; availability for dialogue and debate; curiosity and interest in learning; consistency and rigor in thought and action; awareness of personal identity, acceptance of diversity and positive valuing of differences; solidarity and taking responsibility for personal deeds.

Keywords: philosophy, skills, education, value, critical thinking.

În ultimii ani, cu regret disciplinele filosofice nu se mai regăsesc în lista disciplinelor studiate de elevii din Republica Moldova. Filosofia a fost practic exclusă din licee, în instituțiile de învățământ superior rămânând doar ca disciplină opțională. În același timp se observă promovarea gândirii critice. Trebuie să menționăm că a gândi filosofic înseamnă a gândi critic. Filosofia încurajează punerea întrebărilor despre realitate și determină cunoașterea sinelui: *Ce sunt? Ce este omul? Ce pot să știu? Ce pot să sper? Are viața vreun sens?*

Conform recomandărilor Parlamentului European și a Consiliului Uniunii Europene privind competențele-cheie din perspectiva învățării pe parcursul întregii vieți (2018/C 189/01) se evidențiază următoarele domenii de competențe-cheie: comunicarea în limba maternă, comunicarea în limbi străine, competențe în matematică și competențe elementare în științe și tehnologie, competențe în utilizare a noilor tehnologii informaționale și de comunicație, competențe pentru a învăța să înveți, competențe de relaționare

interpersonală și competențe civice, spirit de inițiativă și antreprenoriat, sensibilizare culturală și exprimare artistică. Conceptul de competență a devenit termen foarte important în domeniul curriculumului școlar și a fost determinat ca o prioritate pentru reformele curriculare din sistemul național de învățământ.

Astfel competențele-cheie cuprind trei aspecte ale vieții: *împlinirea personală și dezvoltarea de-a lungul vieții* care permit posibilitate elevilor să-și urmeze obiectivele individuale în viață, promovând învățarea pe tot parcursul vieții, *cetățenia activă și incluziunea socială* determină participarea în procesele sociale în calitate de cetățeni activi și angajarea la serviciu prin capacitatea de a obține un post de muncă decent pe piața muncii.

Conform Comisiei Europene, definiția competențelor-cheie este următoarea: „Competențele-cheie reprezintă un pachet transferabil și multifuncțional de cunoștințe, deprinderi (abilități) și atitudini de care au nevoie toți indivizii pentru împlinirea și dezvoltarea personală, pentru incluziune socială și inserție profesională. Acestea trebuie dezvoltate pînă la finalizarea educației obligatorii și trebuie să acționeze ca un fundament pentru învățarea în continuare, ca parte a învățării pe parcursul întregii vieți”. [3] Conform politicilor educaționale elaborate la nivel național se identifică: competențe cheie, competențe-cheie transversale, competențe transdisciplinare, competențe specifice. Structura unei competențe este determinată de deprinderi, cunoștințe, aptitudini și atitudini formate. Vom prezenta competențele-cheie (transversale) formate în sistemul educațional din Republica Moldova:



Fig. 1 Competențele-cheie (transversale) formate în sistemul educațional din Rep. Moldova

Competențele specifice pe care trebuie să le formeze procesul de predare-învățare a disciplinelor filosofice se bazează pe următoarele valori și atitudini:

gândire critică și divergentă, disponibilitate pentru dialog și dezbateri, curiozitate și interes pentru studiul filosofiei, coerență și rigurozitate în gândire și acțiune, conștientizarea identității personale, acceptarea diversității și valorizarea pozitivă a diferențelor, solidaritate și asumarea responsabilității faptelor personale. Curriculumul pentru disciplinele filosofice răspunde cerințelor referitoare la idealul educațional și la finalitățile învățământului, precum și permite profesorului de filosofie să-și orienteze propria activitate pentru formarea la elevi a competențelor specific disciplinelor filosofice, să-și construiască demersul didactic astfel încât disciplinele filosofice să contribuie la structurarea personalității și cunoașterea de sine a elevilor, să manifeste creativitatea didactică și să adapteze demersurile didactice la particularitățile elevilor cu care acesta lucrează. Pentru accentuarea caracterului practic-aplicativ și interdisciplinar al domeniului de studiu se va face apel, în funcție de temă, la experiența de viață a elevilor și cunoștințele acestora din diferite domenii ale vieții sociale pentru a răspunde la întrebările fundamentale ale filosofiei. [2]

Finalitățile sunt realizate prin intermediul următoarelor dimensiuni: dimensiunea explicativ-informativă (însușirea cunoștințelor și conceptelor fundamentale ale marilor domenii ale filosofiei), dimensiunea normativă, (însușirea principiilor și normelor etice), dimensiunea interogativ-reflexivă (dezvoltarea competențelor specifice gândirii critice, creatoare, flexibile, interogative și deschise), dimensiunea practică (depășirea simțului comun în perceperea realității în genere, în particular în perceperea realității sociale, asimilarea unui aparat conceptual care să permită o întemeiere rațională a deciziilor și comportamentelor)

În acest sens se pot folosi diversitatea metodelor de predare-învățarea-evaluare: discuții, analiza comparativă, argumentarea pro și contra unei idei, transferul conceptual și ideatic, studiul individual al unor lucrări filosofice, analiza unui text filosofic, problematizarea, reflecția personală asupra unor teme, studiu de caz, observația, joc de rol, descriere, dezbateri, vizionarea filmelor tematice, redactarea lucrărilor științifice, elaborarea unor eseuri filosofice, redactarea unor referate științifice, proiecte individuale/în grup, vizite la teatru și muzee, participarea la concursuri naționale/internaționale etc [5-13]

Vom prezenta câteva exemple de bune practici:

Amnesty International

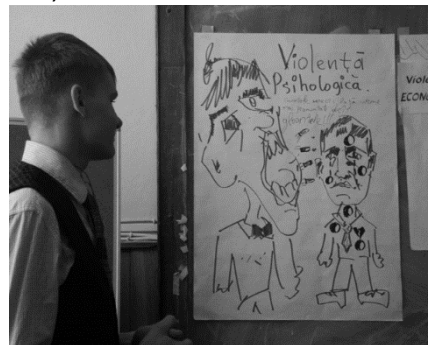
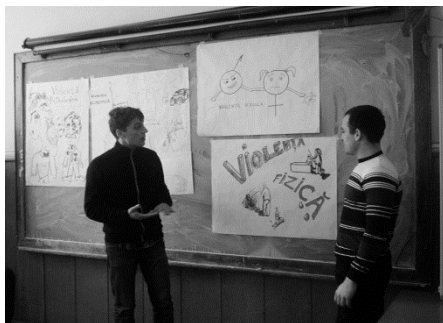
Maratonul Scrisorilor



CIE MOLDEXPO-AGEPI



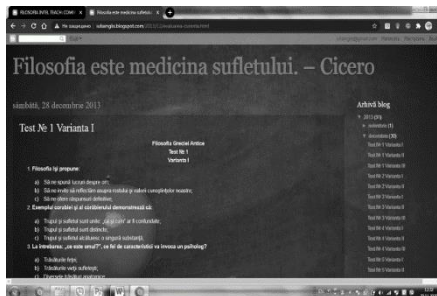
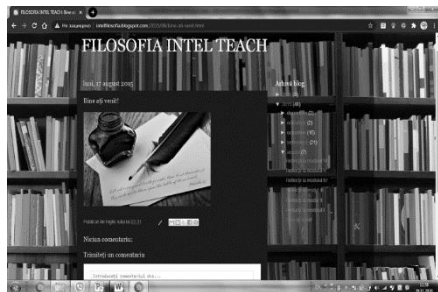
Proiectul Național „Educație pentru sănătate”,



Teatrul Epic Ion Creangă



Ziua Mondială a Filosofiei



Principiile specifice predării-învățării filosofiei sunt: participarea activă și conștientă a însușirii temeinice a cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor, accesibilității și individualizării învățământului, legăturii teoriei cu practica, caracterul intuitiv, sistematic și continuu al studiului individual etc.

În același timp vom menționa faptul că calitatea actului didactic reflectă personalitatea dascălilor care au ghidat formarea continuă și au contribuit inclusiv la cariera profesională.

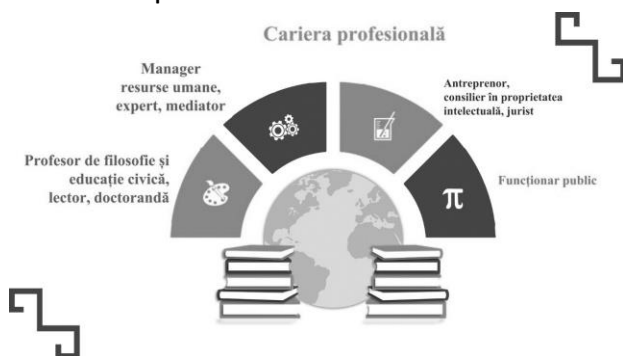


Fig. 2 Formarea profesională /Inglis Iulia



Fig. 3 Cariera profesională /Inglis Iulia

Concluzii: *Sunt formate competențele cheie-transversale prin studierea disciplinelor filosofice?* Sigur, studierea disciplinelor filosofice în școală va permite formarea conștiinței de sine ce implică responsabilitate ca trăsătura definitorie a personalității. Elementele de noutate în procesul de predare-învățare-evaluare ale disciplinelor filosofice sunt determinate de următoarele aspecte:

- ✓ interdependența dintre unitățile de conținut și competențele specifice permit profesorului de filosofie să realizeze conexiunea explicită între ceea ce se învață și scopul pentru care se învață;
- ✓ promovarea unor valori și atitudini care să completeze dimensiunea cognitivă a învățării cu cea afectiv - atitudinală și morală, din perspectiva finalităților educației, ceea ce este specific disciplinelor filosofice;
- ✓ includerea unor sugestii metodologice care să orienteze spre modalități didactice concrete de utilizare a curriculumului în proiectarea și realizarea activităților de predare-învățare-evaluare.

Filosofia este o formă a culturii spirituale, prin intermediul căreia este desăvârșit idealul educațional: „dezvoltarea liberă, integrală, armonioasă a personalității“, deci ar fi foarte important includerea disciplinelor filosofice predate în școală.

Referințe bibliografice:

1. IOAN, N. ROȘCA, I. STĂNESCU, S. C. MISBACH, GH. BOBÂNĂ, E. SAHARNEANU, N. CULIC, V. JUC, *Manual pentru clasa a XII-a*, Ed. Prut Internațional, 2001 ISBN 9975-69-222-2
2. ȚAPOC, V. *Inițiere în istoria filosofiei universale*, Ed. USM, Ch., 2002 ISBN 9975-70-208-2
3. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)&from=EN](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01)&from=EN)
4. https://ibn.idsi.md/ro/author_articles/55691
5. <https://prezi.com/vpvz2tu9rcyt/ppp>
6. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2016>
7. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/09/comentariu-confucius.html>

8. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/comentariul-operei-filosofice.html>
9. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/08/bine-ati-venit.html>
10. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/ghid-de-notare-proiectului-filosofia.html>
11. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/structura-unui-eseu-filosofic.html>
12. <http://intelfilosofia.blogspot.com/2015/10/referat-stiintific.html>
13. <http://iuliainglis.blogspot.com/2013/>

REGÂNDIREA CONCEPTULUI DE VULNERABILITATE: UNELE CONTRIBUȚII BIOETICE

Ludmila RUBANOVICI, dr. în filos., conf. univ. USMF „Nicolae Testemițanu”
ludmila.rubanovici@usmf.md

RETHINKING THE CONCEPT OF VULNERABILITY: SOME BIOETHICAL CONTRIBUTIONS

The issues is concerning to the inerrancy of conflicts in the changes that occur in contemporary society. However, social conflicts and changes influence each other and depending on the availability and openness of social institutions, the transformations towards which society tries to capitalize on them are carried out. Thus, knowing the state of society through the metamorphoses that take place in the evolution of conflicts is more than welcome. In this context, theoretical landmarks are identified and conceptualized, starting with the review through the reference concepts. We discuss not only the evolution of concepts: social conflict or society, but also that of the knowledge-based society. All the more so since the latter as a component of the Information Age also contributes to the crossing of borders and produces imbalance in the relationship between the internal and external factors.

Key-words: social philosophy, society, conflict, metamorphosis, changes

Subiectul de vulnerabilitate umană este o temă de discuție și de cercetare în diferite domenii de activitate: filosofie, sociologie, antropologie, educație, sănătate, ecologie, informatică etc. În sensul propriu, vulnerabilitatea funcționează ca un semn de avertizare că unii oameni au nevoie de o atenție specială, aceștia fiind lipsiți de ajutor, de sprijin, de apărare. În mod firesc, persoanele nevulnerabile pot decide singure, își pot identifica interesele, prioritățile, pericolele și se pot proteja, sunt competenți, responsabili, complianți, pot deduce o judecată particulară din alta generală, un fapt din altul etc. Careva provocări pentru bioetică includ: explicarea de ce vulnerabilitatea generează datorii morale și clarificarea naturii acestora; elucidarea conexiunilor sale cu conceptele etice; abordarea pericolului de a folosi discursuri de vulnerabilitate și protecție pentru a justifica paternalismul, sau respectul autonomiei persoanei și constrângerea nejustificată a indivizilor

și a grupurilor identificate ca fiind vulnerabile. Însăși stabilirea criteriilor de vulnerabilitate în bioetcă reprezintă unele subiecte controversate.

Manifestarea afectivă specific umană față de vulnerabilitate crește odată cu acțiunea diversilor factori în procesul de dezvoltare și de integrare internațională. Ne simțim vulnerabili și neputincioși în timp ce războaiele, dezastrele și schimbările climatice fac existența și sănătatea omului din ce în ce mai precară. Toate aceste pericole au un impact semnificativ asupra traiectoriei de dezvoltare locală, regională și globală, afectând în mod disproporționat grupele de populație sărace și cu venituri mici. Autorii Catriona MACKENZIE – profesor de filosofie și director al Centrului de Cercetare pentru Agenție, Valori și Etică la Universitatea Macquarie, Sydney, Wendy ROGERS - profesor de etică clinică la Departamentul de Filosofie și Școala Australiană de Medicină Avansată de la Universitatea Macquarie și Susan DODDS - decan al Facultății de Arte și profesor de filosofie la Universitatea din Tasmania afirmă în lucrarea *VULNERABILITY. NEW ESSAYS IN ETHICS AND FEMINIST PHILOSOPHY* că „Viața umană este condiționată de vulnerabilitate. În virtutea întrupării noastre, ființele umane au nevoi corporale și materiale; sunt expuși la boli fizice, răni, dizabilități și deces; și depind de grija celorlalți pentru perioade îndelungate în timpul vieții noastre. Ca ființe sociale și afective, suntem vulnerabili din punct de vedere emoțional și psihologic față de ceilalți în nenumărate moduri: la pierdere și durere; neglijarea, abuzul și lipsa de îngrijire; la respingere, ostracism și umilire. Ca ființe sociopolitice, suntem vulnerabili la exploatare, manipulare, oprimare, violență politică și abuzuri ale drepturilor. Și suntem vulnerabili la mediul natural și la impactul asupra mediului al acțiunilor și tehnologiilor proprii, individuale și colective” [1, p. 14].

Actualmente omenirea necesită întărirea rezilienței la șocurile și stresul situației tensionate în plan politic, economic, inclusiv pandemia de COVID-19 aflată în curs de desfășurare, răspândirea altor maladiilor pestilențiale. Concomitent studiile clinice medicamentoase, non-medicamentoase sau cu scop terapeutic, precum și aplicarea biotehnologiilor în diverse domenii (agricultură, industria alimentară, farmaceutică, producție industrială, mediu (depoluare), medicină, medicina-veterinară crește exponențial exploatarea populațiilor vulnerabile care nu au acces la asistență medicală și contribuie la predispunerea acestora la discriminare. În multe cazuri, referirea la

vulnerabilitate este predispusă să evidențieze fragilitatea umană, întruchiparea pe care o experimentează ființele ca organisme biologice, dependența intrinsecă de ceilalți și de corpurile fizice care marchează într-un fel sau altul existența umană. Alteori, vulnerabilitatea este considerată o problemă morală specifică atunci când se referă la îndatorirea față de cei mai neajutorați. Aceste abordări identifică modul în care o concretizare bine dezvoltată a vulnerabilității ar putea contribui la bioetică și la o etică a vulnerabilității în general.

Studiul sistematic al dimensiunilor morale, inclusiv viziunea, deciziile, conduita, morala, direcțiile științelor vieții și sănătății, se realizează de către bioetică prin prisma teoriilor etice, cadrului metodologic pentru identificarea și rezolvarea problemelor morale format din principii, reguli, norme, dar și drepturi, virtuți, prin studiul cazuistic și interdisciplinar. Conceptul de vulnerabilitate, discutat și abordat de către bioetică, atenționează de a orienta și a concentra activitatea fiecărei persoane pentru grija și datoria de a menține sănătatea corpului și a sufletului ca un tot întreg.

În civilizația contemporană vulnerabilitatea este antitetă cu accentul pus de către individualism și raționalitate. Cu toate acestea, doar recunoscând profunzimea și amploarea vulnerabilității fiecărei ființe se poate afirma umanitatea. Exemplele de diferite sensuri ale termenului de *vulnerabilitate* arată că acesta este adesea aplicat într-un sens mai larg decât interpretările tradiționale medicale și militare. Deși noțiunea de vulnerabilitate este adesea folosită în diferite discursuri, ea are nevoie de clarificări suplimentare în bioetică.

În studiul vulnerabilității se cunosc două perspective ce pot fi folosite pentru a edifica conținutul noțiunii: (i) perspectiva *filosofică* care privește vulnerabilitatea ca o caracteristică a speciei umane și (ii) cea *politică* care o consideră produsul unor condiții specifice. Ambele perspective iau în considerare cele trei componente funcționale ale vulnerabilității:

1. *Vulnerabilitatea este caracteristică indivizilor, grupurilor, comunităților și țărilor.* Cu toate acestea, indivizii, grupurile sau categoriile de indivizi sunt diferite. Identificarea populațiilor vulnerabile nu implică faptul că fiecare individ din această populație este în mod necesar vulnerabil, sau are aceeași vulnerabilitate tot

timpul. Distincția dintre categorie și individ este importantă deoarece se bazează pe două caracteristici ale noțiunii de vulnerabilitate în sine: este un concept 1) gradual și 2) relațional. Exemplul persoanelor fără adăpost indică faptul că vulnerabilitatea depinde de circumstanțe; nu este o stare statică și permanentă. Vulnerabilitatea este asociată și cu amenințările și riscurile cu care se confruntă, iar în acest fel noțiunea este relațională. Prin urmare, este necesar să se identifice ce anume creează sau produce vulnerabilitate pentru indivizi, grupuri, societăți. Chiar dacă vulnerabilitatea se manifestă în primul rând la persoanele individuale, nu este o trăsătură exclusiv individuală.

2. Se pot distinge *diferite tipuri de vulnerabilitate: fizice, psihologice, sociale, economice și de mediu*. Concentrarea pe o perspectivă medicală sau militară este adesea insuficientă pentru a înțelege vulnerabilitățile. Bătrânii pot fi adesea expuși unui risc mai mare de a suferi daune rezultate din deteriorarea circumstanțelor socio-economice decât din deteriorarea sănătății, chiar dacă sunt mai vulnerabili din punct de vedere medical decât persoanele mai tinere. Amenințările care pot răni oamenii sunt, prin urmare, eterogene și vor necesita metode diferite de analiză și examinare, precum și strategii și politici diferite pentru a reduce sau atenua posibilele daune. După cum arată exemplele, vulnerabilitatea nu implică doar expunerea la posibile daune, ci se referă și la lipsa mecanismelor de adaptare și de siguranță pentru a preveni sau a minimiza daunele.
3. *Condițiile interne și externe* explică de ce oamenii sunt vulnerabili. Exemple de cauze interne: financiare, resurse umane, achiziții publice, regulamente și norme interne, prevederi care excedă cadrul legal sau intră în contradicție cu acesta, baze de date neactualizate. Condițiile externe fac categoriile de persoane mai vulnerabile decât altele, unele dintre se referă la: politice, economice, socio-culturale, tehnologice, juridice, de mediu. Neil ADGER, cercetător în domeniul schimbărilor climatice din Regatul Unit, definește vulnerabilitatea drept „starea de susceptibilitate la

vătămări din cauza expunerii la stres asociate cu schimbările de mediu și sociale și din absența capacității de adaptare” [2].

Actualmente în domeniul eticii biomedicale mai frecvent se folosește definiția funcțională a vulnerabilității. Ghidurile de etică în cercetare biomedicală identifică nevoia de protecție a participanților vulnerabili; principiile bioeticii clinice se referă la vulnerabilitatea asociată cu pierderea sănătății, cu bolnavi, cu stări patologice. În sănătatea publică vulnerabilitatea este din ce în ce mai preocupată de inechitățile în materie de sănătate cu care se confruntă populațiile în caz de prevenire a bolilor, prelungirea vieții și îmbunătățirea calității vieții prin eforturi organizate și informare corectă a societății, organizațiilor, comunităților și oamenilor. Reieșind din cele expuse mai sus, putem deduce că există două concepții despre vulnerabilitate: a) prima este vulnerabilitatea inerentă și inevitabilă care face parte din condiția umană, ceea ce am putea numi *vulnerabilitate universală*, fiind aplicabilă universal, ființele umane sunt prin natura lor vulnerabile în fața amenințărilor pentru sănătate, a capacităților scăzute și a circumstanțelor în schimbare de-a lungul timpului. A doua este *vulnerabilitatea de conjunctură*, asociată cu factori contextuali, ceea ce înseamnă o precaritate crescută sau un risc mai mare de vătămare pentru anumite persoane. Există o recunoaștere pe scară largă a faptului că îndatoririle suplimentare de protecție sunt datorate celor deosebit de vulnerabili. Acest lucru a condus la un impas teoretic, deoarece aceste două clase de vulnerabilitate nu sunt bine distinse nici în literatura bioetică, nici în literatura filosofică. La rândul său, lipsa unei astfel de clarități face dificilă identificarea persoanelor vulnerabile și răspunsul la nevoile lor în moduri apărăbile din punct de vedere moral. Pentru a depăși acest impas, este nevoie de o etică a vulnerabilității care să răspundă la întrebările timpului trăit și de a încerca să explice exact ce anume trebuie de identificat atunci când determinăm o persoană sau un grup vulnerabil. În anumite circumstanțe, bioetica a fost puternic influențată de etica cercetării clinice. Acest lucru a condus la concentrarea asupra anumitor concepte cheie, în special respectul pentru autonomie și consimțământul informat, și modul în care acestea pot fi protejate în limitele consultării sau procesului de revizuire a eticii cercetării. Aceasta este o sarcină importantă, deoarece nu există nicio îndoială că, în absența unor astfel de protecții, persoanele vulnerabile sunt vătămate în diferite moduri.

Doris SCHROEDER, profesor de filosofie morală și director la Centrul de etică profesională din Preston, Marea Britanie și Eugenijus GEFENAS, profesor și director al Centrului de Etică, Drept și Istorie a Sănătății de la Facultatea de Medicină a Universității din Vilnius au propus următoarea definiție: „A fi vulnerabil înseamnă a te confrunta cu o probabilitate semnificativă de a suferi un prejudiciu identificabil în timp ce lipsește substanțial capacitatea și/sau mijloacele de a te proteja” [3]. Definiția se aplică în primul rând ființelor umane care sunt slabe și nu se pot proteja. Ceea ce nu este inclus în mod explicit în această definiție este componenta sensibilității. Acest lucru este remarcabil, deoarece autorii în publicația lor discută despre fragilitatea condiției umane (pentru că aceasta este ceea ce ne expune la posibilitatea de a suferi). De asemenea, este greu de imaginat cum am suferi un rău dacă sensibilitatea ar lipsi.

Utilizarea și explicarea termenului de vulnerabilitate descriptiv sau tehnic. În această conjunctură termenul nu este un atribut neutru al unei anumite persoane sau al unui grup de persoane și s-ar putea face folosind cuvinte precum „expus” sau „supus” pentru a indica faptul că o persoană este amenințată sau poate fi rănită. În contextul bioeticii nu este suficient această înțelegere deoarece acest concept are o conotație morală. În discursul bioeticii, al eticii aplicate, vulnerabilitatea necesită implicații normative. Acest lucru este exprimat în ediția a *Oxford English Dictionary*, care în iunie 2012 a inclus un proiect de completare în legătură cu vulnerabilitatea. Se adaugă un nou sens la descrierile anterioare ale intrării cuvântului *vulnerabil*: „Desemnarea unei persoane care are nevoie de îngrijire specială, sprijin sau protecție (în special furnizată ca serviciu social) din cauza vârstei, dizabilității, riscului de abuz sau neglijență; etc.” [4]. Prin urmare, vulnerabilitatea evocă un răspuns; încurajează alte persoane să ofere asistență; nu putem lăsa persoanele vulnerabile în voia sorții. Dacă se poate de prevenit în mod rezonabil și fiabil ca aceste grupuri să nu fie rănite, este de datoria celor invulnerabili să ia măsuri de protecție, ajutor, suport etc. Abilitatea omului de a acționa pentru beneficiul cuiva, fără a dăuna, de a trata pe oricine echitabil, respectându-se demnitatea, autonomia, inclusiv vulnerabilitatea persoanei reprezintă ipoteza generală în bioetică (atât în sensul larg cât și în sensul îngust al disciplinei).

Teoria filosofică și/sau științifică asupra moralei manifestă interes față de ansamblul sistemelor conceptuale prin care se explică structura, temeiul și

rigorile celor trăite, astfel reflectând și argumentând vulnerabilitatea precum o parte a vieții umane. În multe cazuri, referirea la vulnerabilitate este menită să evidențieze fragilitatea umană, întruchiparea pe care o experimentăm zilnic ca organisme biologice, psihologice și sociale prin dependența intrinsecă de ceilalți și de corpurile noastre care marchează existența umană. În plus, una dintre cele mai relevante contribuții este analiza profundă pe care HENK TEN HAVE (Henk A. M. J. ten Have), profesor emerit la Centrul de etică în asistență medicală de la Universitatea Duquesne din Pittsburgh, S.U.A., oferă pentru a înțelege modul în care acest concept a fost înțeles în bioetică, prin diferite concepții și abordări filosofice ale vulnerabilității [5].

Autoare contemporană, Brené BROWN, doctor în asistență socială, profesor cercetător la Graduate College of Social Work de la Universitatea din Houston, care a studiat conceptul în diferitele sale accepțiuni, definește vulnerabilitatea și susține acceptarea sa în ambele ipostaze – atât a celor pozitive, cât și a celor negative: „Cine crede că vulnerabilitatea este o slăbiciune, de fapt, crede că a avea emoții este o slăbiciune. A pune stavilă vieții noastre emoționale, de teamă că vom plăti un preț prea scump, înseamnă să ne îndepărtăm de singurul lucru care dă valoare și sens vieții. Oamenii resping vulnerabilitatea, fiindcă o asociază cu stări negative precum frica, rușinea, suferința, tristețea și dezamăgirea — emoții despre care nu vrem să discutăm, nici măcar atunci când ne afectează profund modul în care trăim, iubim, muncim sau conducem o firmă. Ceea ce puțini dintre noi reușesc să înțeleagă, un lucru pe care eu însămi l-am înțeles după zece ani de cercetare, este că vulnerabilitatea e, totodată, sălașul emoțiilor și al experiențelor la care râvnim. Vulnerabilitatea este locul unde se nasc iubirea, sentimentul de apartenență, bucuria, curajul, empatia și creativitatea. Este sursa speranței, a empatiei, responsabilității și autenticității. Dacă vrem să ne înțelegem rostul existenței mai bine, să trăim mai profund, la nivel spiritual, singura cale prin care putem face lucrul acesta e să ne asumăm propria vulnerabilitate. Știu că aceste lucruri sunt greu de crezut, mai ales dacă ți-ai petrecut o întreagă viață, gândindu-te că vulnerabilitatea și slăbiciunea înseamnă același lucru, dar e adevărat. Pentru mine, vulnerabilitatea înseamnă incertitudine, risc și expunere emoțională” [6, p. 45].

În ultimii ani bioeticieni europeni precum Jacob Dahl RENDTORFF și Peter KEMP [7] au fost interesați de explorarea acestui concept și au formula

principiul vulnerabilității. Conform acestuia este moral să avem o grijă specială față de cei vulnerabili (ființe umane, animale), adică de cei a căror autonomie, demnitate sau integritate este posibil să fie amenințate prin distrugere sau limitare. Principiul se extinde asupra oricărui sistem viu (plante, animale, ecosisteme) în sensul protejării integrității fizice și psihice și a capacității lor de perpetuare. Acest principiu devine, în contextul prezentului cod, acela de protecție a viului format din sisteme vulnerabile și compensează cazurile cu autonomie limitată.

Altă contribuție în bioetică a fost realizată de Florența LUNA (2006, 2008, 2009, 2013) [8], care examinează explicație pozitivă a vulnerabilității, dezvoltă un mod dinamic de înțelegere a structurii conceptului de vulnerabilitate bazat pe ideea de „straturi de vulnerabilitate”; studiază mai multe cazuri care implică femei, deoarece acestea sunt uneori etichetate drept populație vulnerabilă și altele nu. La fel autoarea se referă la vulnerabilitate ca un concept cheie pentru etica cercetării și etica sănătății publice, dar și la unele strategii ce conturează forța normativă a „straturilor dăunătoare de vulnerabilitate”. Oferă îndrumări concrete la sfera și activitatea practică.

Savantul autohton Teodor N. Țârdea (26.08.1937-22.02.2023) a interpretat în studiile sale filosofice referitoare la vulnerabilitate prin lumina valorilor și normelor moralității tradiționale, prin capacitatea lui Homo-Sapiens de a stabili structura și mersul vieții în direcția dezvoltării durabile, inclusiv responsabilitatea față de sistemul natural (al plantelor și animalelor): „Principiul metodologic al vulnerabilității ne vorbește despre faptul că cea din urmă trebuie interpretată în două sensuri. În primul rând, vulnerabilitatea se manifestă drept caracteristică a oricărei ființe vii, a fiecărei vieți aparte, care posedă astfel de trăsături, cum ar fi fragilitatea și moartea. În al doilea rând, corect se vorbește despre vulnerabilitatea grupelor de oameni aparte, cum ar fi, de exemplu, copiii, săracii, bolnavii, bătrânii, invalizii etc.” [9, p. 55]. În acest consens vulnerabilitatea continuă să fie promovată și de către membrii Catedrei de filosofie și bioetică în sensul larg al bioeticii [10, 11, 12, 13].

O altă perspectivă consideră vulnerabilitatea produsul unor condiții specifice de acomodare, de relaționare cu alți indivizi, exprimat printr-o putere, determinare sau desfășurare a activității cauzale reciproce – este vorba de perspectiva politico-socială a vulnerabilității. A fi vulnerabil este

rezultatul unei game de condiții sociale, politice, economice, culturale și, prin urmare, dincolo de puterea și controlul indivizilor. Interconexiunea globală a dus la o lume care este mai vulnerabilă la diverse amenințări cu caracter imprevizibil. Interdependența de existența contemporană globală proiectează și întărește ideea că trăim într-un mediu care este din ce în ce mai îndepărtat de controlul nostru.

Vulnerabilitatea și autonomia sunt gândite în termeni de opoziție – vulnerabilitatea ca o lipsă de autonomie, independența și libertatea ca modalitate de a evita vulnerabilitatea. Această dilemă este o provocare evidentă pentru domeniul bioeticii fiindcă domeniul bioeticii a devenit unul imperios în soluționarea problemelor morale, sau de stabilire a metodelor prin care să se poată evalua alegerile morale ale personalului din domeniul medical, dar și a deciziilor ce vizează acțiunile oricui asupra vieții. Bioetica caută să nu asocieze vulnerabilitatea doar cu o autonomie diminuată sau cu o luare a deciziilor individuale afectate, ci să execute un mixaj al autonomiei cu demnitatea, integritatea, solidaritatea, responsabilitatea etc. Conceptul de autonomie este definit în *Stanford Encyclopedia of Philosophy* drept capacitate a individului de a-și trăi viața în acord cu propria rațiune și propriile motivații, în baza propriilor decizii libere, nemanipulate sau distorsionate de forțe exterioare. Persoana autonomă este, în viziunea kantiană, modelul persoanei morale. Autonomia etică constă în autoimpunerea legii morale, care trebuie să poată avea valoare universală. Imperativul categoric kantian propune autonomia ca valoare etică fundamentală, fiind înțeleasă ca virtutea de a acționa în consecvență cu legea universală. John Stuart MILL considera că autonomia este corelată cu exercițiul alegerii și implicării rațiunii în procesul de alegere; el corelează autonomia cu individualitatea și originalitatea. Autonomia milliană poate fi corelată cu autopercepția stării de bine [14].

Multitudinea de viziuni și abordări denotă faptul că vulnerabilitatea este inerentă și împărtășită de toate ființele vii. În acest sens, vulnerabilitatea nu este „lipsă”, dar este *condiția primară a existenței*, iar aceste caracteristici, evenimente cheie și situațiile care alcătuiesc elementele esențiale ale existenței omului, precum nașterea, creșterea, afectivitatea, aspirația, contradicția și mortalitatea sunt subiecte de studiu al bioeticii. Concepția vulnerabilității are la bază două sensuri diferite ale termenului de referință în

bioetică: i) sensul larg al vulnerabilității – oricine sau orice este oarecum vulnerabil și ii) sensul îngust – se concentrează asupra celor care au un grad ridicat de vulnerabilitate. Vulnerabilitatea în sens larg joacă un rol important în asumarea îndatoririlor față de sine, deoarece capacitățile raționale umane sunt vulnerabile la vătămări temporare sau permanente prin astfel de iresponsabilitate. Vulnerabilitatea în sens restrâns joacă, de asemenea, un rol important în stabilirea cerințelor pentru îndeplinirea sarcinilor. Acest lucru duce la îndeplinirea datoriei pe care o avem față de persoane de a nu le folosi ca simple mijloace, ceea ce poate fi mai oneroasă atunci când avem de-a face cu cei extrem de vulnerabili.

Referințe bibliografice:

1. MACKENZIE, C., ROGERS, W., DODDS, S. *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. USA: OUP, 2014, 336 p. ISBN 978-0-19-931664-9.
2. https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/55539781/2_VulnerabilityAdger-libre.pdf?1516004521=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DVulnerabilityAdger.pdf&Expires=1673441299&Signature=FeGiYfZHNCzqaVQILPqp~GMIx4iJKRKq7FvolsLzgS59oDg83ZCgDncJ~QVka4DCzUc5KoyAWkP~kyR~K44Owtgwp56QqxWQV79hFccw7rsO45hSQM2bkkesSjPdznDR0NJTpfc2w9Ch-RcJbKgvKYjroAo0PgzK~SDp7xtYnl92ZOVaamXk2xPOW43M4H7s1e~uQBGH1axyHR8IYb9OD4n6SBXKh3v-InxJZS5XhHisvfxlcDnWSDb2V6D2arA4WKpTC8BJjRI-4YPIOLSpBHM2WCSyqQG2G5eun~tvZZAJrsWAuz1OglOyPOmUbD2fOKJzNfQe-RXogWvkVtow__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA, accesat 28.12.2022.
3. SCHROEDER, D. GEFENAS, E. *Vulnerability: too vague and too broad?* Camb Q Healthc Ethics. 2009 Apr;18(2):113-21. doi: 10.1017/S0963180109090203. PMID: 19250564.
4. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/vulnerability>, accesat 28.12.2022.
5. TEN HAVE, H. *Vulnerability. Challenging bioethics*. Routledge, London and New York, 264 pages, 2016. ISBN 978-1-138-65266-8 (hbk). ISBN 978-1-138-65267-5 (pbk). ISBN 978-1-315-62406-8 (ebk).

6. BROWN, B. *Curajul de a fi vulnerabil schimbă felul în care trăiești, iubești, educi și conduci*. București: Ed. Curtea Veche, 2013. ISBN: 978-606-588-864-7.
7. REINDTORFF, I. D., KEMP, P. (Editors) *Basic ethical principles in european bioethics and biolaw*. [https://www.bioethicsupdate.com/previous/BIOUP%20Vol%201%20\(2015\)/BIOUP2015_v1_n2_113-129.pdf](https://www.bioethicsupdate.com/previous/BIOUP%20Vol%201%20(2015)/BIOUP2015_v1_n2_113-129.pdf)
8. LUNA, F. *Bioethics and Vulnerability*. Ed.: Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY, 180 p. 2006. ISBN: 978-90-420-2073-3.
9. ȚÎRDEA, Teodor N. *Bioetică. Curs de bază: Manual*. Chișinău: CEP „Medicina”, 2017. – 331 p.
10. RUBANOVICI, L. *Principiile bioeticii – revirimente în medicina contemporană*. Seminarul științific internațional (program de participare trilaterală: Chișinău – București – Cluj-Napoca) BIOETICA: TEORII, INSTRUMENTE, UTILITATE, pp. 45-60.
11. EȘANU, A. *Paradigma bioeticii globale în context european*. Seminarul științific internațional (program de participare trilaterală: Chișinău – București – Cluj-Napoca, pp. 72-89.
12. BANARI, I., FEDERIUC, V., ȘARGU, E. Conceptul de vulnerabilitate în activitatea medicală. Sinteze bioetice. În: Sănătate Publică, Economie și Management în Medicină. 5(87), 2020, pp. 13-18. ISSN 1729-8687 /ISSNe 2587-3873.
13. COJOCARU, V., OJOVANU, V., BANARI, I. Basic aspects of manifestation of vulnerability in penitentiary medicine. In: Сахаровские чтения 2020 года: экологические проблемы XXI века. Материалы 20-й международной научной конференции, 21-22 мая 2020 г., г. Минск, Респ. Беларусь. В 2-х частяхю Часть 1. Под общ. ред. С.А. Маскевича, М.Г. Герменчук. Минск: ИВЦ Минфин, 2020, с. 68- 71. <https://doi.org/10.46646/SAKH-2020-1-68-71>.
14. <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>

INTERPRETĂRI ETICE PRIVIND VULNERABILITATEA LUCRĂTORULUI MEDICAL

Ion BANARI, dr. în filosofie, Catedra de Filosofie și Bioetică, USMF

ETHICAL INTERPRETATIONS REGARDING THE VULNERABILITY OF THE HEALTHCARE WORKER

The approaches regarding the vulnerability of the people involved in the medical act are centered, predominantly, on the patient. The healthcare worker is usually interpreted as a powerful person who has the duty to care and treat. Of course, the patient's illness, his mental sensitivities, the information received from the doctor regarding the state of health can generate various forms of vulnerability. But we cannot overlook the fact that overcoming the vulnerable circumstances of the patient through professional, moral and communication skills of the doctor involved overwork, extended work schedule, obsession with perfection, low resistance to stress, etc., which generates the appearance of Burnout syndrome and affects the person of the doctor, becoming physically, emotionally and cognitively vulnerable. This fact cannot be admitted, because the doctor's vulnerability also influences the quality of medical services. The present communication is focused on two issues: the first involves a synthesis of typologies of human vulnerability to identify particularities in the healthcare worker; the second assumes an ethical approach to these particularities, providing moral conditions for preventing the various contexts that present the doctor as vulnerable.

Keywords: ethics, vulnerability, health worker, human condition, risk, fragile.

În literatura de specialitate, subiectul privind vulnerabilitatea persoanelor implicate în actul medical preponderent sunt centrate pe pacient. Lucrătorul medical, de obicei, este interpretat ca fiind o persoană puternică, care are datoria să îngrijească și să trateze. Desigur, boala pacientului, sensibilitățile sale psihice, informația primită de la medic cu privire la starea de sănătate pot genera diverse forme de vulnerabilitate. Însă, nu putem trece cu vederea și faptul că depășirea circumstanțelor vulnerabile ale pacientului prin abilitățile profesionale, morale și comunicative ale medicului implică suprasolicitare, program prelungit de muncă, obsesia de perfecțiune,

rezistența scăzută la stres etc., ceea ce generează apariția sindromului Burnout (al epuizării profesionale) și marchează negativ persoana medicului, acesta devenind vulnerabil sub aspect fizic, afectiv și cognitiv în interacțiunea sa cu pacientul [1, p. 14]. Acest fapt nu poate fi admis, deoarece, vulnerabilitatea medicului afectează și calitatea serviciilor medicale.

Raționamentul evidențiat înaintează expunerii cel puțin două probleme de investigat. Prima implică o sinteză a tipologiilor vulnerabilității umane pentru a identifica particularități la lucrătorul medical. A doua presupune o abordare etică a acestor particularități, oferind condiții morale pentru preîntâmpinarea diverselor contexte ce-l prezintă pe medic vulnerabil.

Astfel, la Delgado Rodriguez Janet, în lucrarea „The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics”, putem găsi două moduri principale de a gândi despre vulnerabilitate care au fost dezvoltate în etică: *Vulnerabilitatea ontologică sau universală*. Această concepție este legată de originea latină „vulnus” și posibilitatea de a suferi care este inerentă ființei umane. Respectiva interpretare există în studiile mai multor filosofi [2; 3] și caracterizează vulnerabilitatea în raport cu a fi fragil, a fi susceptibil la daune și, de asemenea, la suferință. Într-un context mai larg și general, aceste perspective evidențiază aspectul ontologic antropologic și inerent al condiției comune. În plus, o altă caracteristică comună a acestor perspective este că leagă vulnerabilitatea umană cu sociabilitatea persoanei, adică, cu faptul inevitabil că oamenii sunt dependenți unii de alții. Această poziție accentuează ideea că ființa omului poate fi vulnerabilă sau potențial vulnerabilă. Martha Fineman constată în acest sens, că vulnerabilitatea apare în constituirea noastră, poartă în sine posibilitatea iminentă sau permanentă spre vătămare, rănire și nenorocire [2; 3]. Întrebarea pentru dezbatere ar putea fi: care este starea umană care-l face pe om vulnerabil, și invers, în ce condiție nu suntem vulnerabili? Relatarea denotă faptul că vulnerabilitatea apare la om atunci când se află în raport cu ceva sau cineva, fie o persoană, societate, mediul natural, fie cu sine însuși. Dacă ființa omului este în potență vulnerabilă, atunci aceasta trebuie să posede conștiința vulnerabilității pentru a se proteja în acest sens. Cu alte cuvinte, să devină cine este prin spectrul abilităților sale intelectuale, afective și volitive. Aceasta aduce în arena discuțiilor termeni precum risc, patologie, calamități, vârstă, relații nocive etc., iar în cadrul acestor teme se dezvoltă și a

doua formă de interpretare a vulnerabilității, fiind centrată pe grupuri sau persoane afectate de riscuri, calamități, patologii etc. *Vulnerabilitatea contingentă sau situațională* – cuprinde un alt tip de răspuns la problema vulnerabilității, unde se pune accentul pe diferite forme de inegalitate, dependență, nevoi fundamentale, privare de libertate etc. Acestea scoate în evidență diferite forme de inechitate în aspect social, economic și politic, ceea ce îi face pe anumiți oamenii mai vulnerabili în comparație cu alții [4]. Respectiva interpretare este utilizată atunci când se elaborează politicile de protecție socială, asistență socială și servicii de sănătate, referindu-se, totodată, la dreptul persoanelor sau grupurilor vulnerabile de a primi anumite beneficii, acces la anumite servicii, tratamente.

În contextul acestor două moduri de abordare a vulnerabilității este primordial subiectul axat pe condiția umană, iar interogația vizează condiția existențială a medicului atunci când tratează și îngrijește. Mai mult, privitor la aceasta, una din sarcinile fundamentale ale condiției umane este acțiunea de îngrijire, care este consolidată de legătura dintre îngrijitor și persoana ce necesită îngrijire. Îngrijirea încorporează diverse semnificații și poate exprima compasiune, acțiune, sânguință etc. Printre acestea, grupul de cercetători Cestari V., Moreira T., et. al., în lucrarea „The essence of care in health vulnerability: a Heideggerian construction”, evidențiază reflecțiile lui Martin Heidegger asupra ființei umane și nuanțelor de îngrijire. Actul clinic comportă o dublă semnificație: îngrijire și dedicație. Heidegger oferă îngrijirii un sens ontologic, propriu naturii umane. Din noțiunea de îngrijire, reiese și principiul vulnerabilității, definit ca posibilitatea de a fi vătămat, lezat sau de a suferi din cauza stării de sănătate precare. Mai mult, în literatura academică vulnerabilitatea este utilizată deseori ca sinonim cu riscul și fragilitatea, fiind percepută și discutată ca o condiție negativă. Semnificația negativă oferită conceptului de vulnerabilitate prejudiciază capacitatea de înțelegere și face dificilă operarea în contextul serviciilor de sănătate prin promovarea stării de bunăstare individuală și colectivă. Ființa umană poate să trăiască într-un mod autentic sau neautentic. Existența neautentică se caracterizează printr-un mod impropriu de a viețui, fără o direcție certă, astfel încât persoana nu își asumă responsabilitatea pentru propria sa existență în această lume. Existența autentică semnifică faptul că omul se recunoaște pe sine ca o personalitate ce

are anumite responsabilități față de cei din jur și necesită de a construi și menține în permanență relații interpersoane [5]. Respectiv, dacă persoana medicului nu corespunde autenticității și identității profesiei va crea situații vulnerabile pentru sine, colegi și pacienți.

Dincolo de discuțiile centrate pe condiția umană, o noțiune fundamentală în abordarea vulnerabilității este termenul de *risc*. Aceasta indică o serie de probabilități, în timp ce vulnerabilitatea reprezintă un indicator al inechității și inegalității sociale. În felul acesta vulnerabilitatea precedă riscul și promovează diverse posibilități de a preveni și de a face față unei situații dificile. Astfel, vulnerabilitatea implică câteva laturi interdependente: componentul individual sau înțelegerea comportamentului său, componentul social sau contextul social și componentul instituțional. Vulnerabilitatea este descrisă ca o amenințare la autonomia umană și un proces de a fi expus, în cazul pacientului, riscului de dezvoltare a maladiilor, a multiplelor tulburări, iar în situația medicului suprasolicitare, program prelungit de muncă, obsesia de perfecțiune, rezistența scăzută la stres, conflicte profesionale, dileme morale etc., ce rezultă dintr-o totalitate de aspecte individuale, colective și contextuale. Este de menționat faptul că această interpretare a vulnerabilității poate fi considerată limitată, deoarece se axează doar pe consecințele negative, evidențiind persoana ca pasivă. Catalogarea vulnerabilității ca o condiție intrinsecă a existenței umane generează o extensie a acestui concept. Vulnerabilitatea trebuie să fie recunoscută ca o trăsătură inalienabilă a condiției umane, prin fragilitatea sa ireductibilă în expunerea sa permanentă la condiții nefavorabile ce îi pot dăuna [5].

Un răspuns la obiecțiile menționate supra găsim la Luna F., în lucrarea „Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers not Labels”. Autorul în studiul dat este de părerea că cercetările existente formulează niște condiții pentru vulnerabilitate și utilizează definițiile propuse pentru a identifica subpopulațiile umane ca fiind vulnerabile. Ea argumentează că această abordare, pe care o denumesc concepție de etichetare a vulnerabilității, este una problematică. În primul rând, nu se ține cont de complexitatea vulnerabilității umane ca fenomen. Un individ poate fi vulnerabil din mai multe motive, și afirmarea că el este vulnerabil deoarece se atribuie la o anumită categorie de populație nu este tocmai corectă. Un alt neajuns al acestei concepții este riscul de formare a stereotipurilor, astfel încât persoanele

nevulnerabile dintr-o subpopulație pot fi considerate greșit vulnerabile. Astfel, Luna F. propune în schimb ideea de straturi ale vulnerabilității, argumentând că este o concepție relațională și dinamică. Este relațională deoarece descoperă fiecare strat al vulnerabilității unui individ printr-o examinare minuțioasă a contextului în care apare această stare. Concepția este dinamică întrucât recunoaște faptul că odată ce contextul se schimbă, straturile vulnerabilității pot apărea și dispărea. Această abordare este direcționată spre individ și cuprinde complexitatea situației în care se află o persoană, nu duce la stigmatizare și susține că una și aceeași persoană poate deține diverse combinații de vulnerabilități [6].

Conjunctura respectivă de judecăți, face să relatăm și poziția cercetătoarei Samia A. Hurst. Astfel, în lucrarea „Vulnerability in research and health care: describing the elephant in the room?” [7], evidențiază faptul că definirea vulnerabilității prin enumerarea subpopulațiilor este moral greșită, dar spre deosebire de Luna, examinează mai aprofundat unele definiții analitice alternative ale vulnerabilității. Hurst oferă cerințe pentru o îngrijire etică clinică și susține că prevenirea și protecția nu se bazează pe vulnerabilitatea în sine, ci pe o altă sursă valabilă ce cauzează vulnerabilitate. Aceasta apare ca o cerere de protecție specială la probabilitatea crescută de producere a greșelilor și a daunelor în activitatea medicală, care includ accesul la asistență medicală, acoperire financiară adecvată, autodeterminare, confidențialitate, luarea în considerare corectă a alocării resurselor și beneficierea de asistență medicală. Accesul la asistență medicală poate fi împărțit în continuare în: disponibilitatea sau gradul în care furnizorul are resursele necesare pentru a satisface nevoile pacientului; accesibilitatea sau ușurința cu care pacientul poate ajunge fizic la locația serviciilor de sănătate; acomodarea sau gradul în care serviciul de sănătate este organizat în moduri care îndeplinesc constrângerile și preferințele pacienților; facilitatea sau modul în care tarifele furnizorului se potrivesc cu capacitatea și disponibilitatea de plată a pacienților și acceptabilitatea sau măsura în care pacienții sunt compatibili cu caracteristicile serviciilor de sănătate și invers [7].

În sinteză, nu există un consens cu privire la definirea conceptului de vulnerabilitate în activitatea medicală, dar sunt înaintate și un șir de propuneri de nuanță etică, cum ar fi: de a atribui niveluri de vulnerabilitate persoanelor,

mai degrabă, decât de a eticheta grupuri specifice ca fiind vulnerabile [6]; de a analiza problemele clinice și experiențele de vulnerabilitate [9; 10]; de a dezvolta un concept al vulnerabilității bazat pe nevoi în locul celui bazat pe consimțământ [10; 12]; de a include noțiunile de „a fi vătămat” și de „a fi nedreptățit” în cadrul conceptului de vulnerabilitate [7]; trebuie să se stabilească o caracterizare și sistematizare mai detaliată a spectrului abilităților umane și a diferitelor moduri în care acestea conțin elemente de vulnerabilitate [8]; conceptul căutat de vulnerabilitate ar trebui să evite imaginea relației dintre beneficiarul de asistență medicală și furnizor ca relație între un individ dependent și neputincios, pe de o parte, și o altă persoană capabilă să ofere tot ajutorul necesar, pe de altă parte [8].

Recomandările semnalate înglobează problema manifestării vulnerabilității în actul medical și cerințele de îngrijire clinică unde să se regăsească și contextul vulnerabilității lucrătorului medical. În cele din urmă, considerăm valoros să reflectăm cele trei dimensiuni ale vulnerabilității dezvoltate de Meek Lange M., Rogers W. și Dodds S. Aceștia înaintează clasificarea surselor de vulnerabilitate ca fiind: *inerente*, *situaționale* și *patogenice*. Sursele inerente ale vulnerabilității sunt corpul nostru, necesitățile, dependența față de alții, latura afectivă și socială. Aceste surse constituie un element inalienabil al condiției umane. Măsura în care sursele inerente produc riscul de vătămare depinde de mai mulți factori: vârstă, starea sănătății, sex, dizabilitate, capacitatea persoanei de a face față situației dificile și suportul de care dispune din partea celor apropiați. Sursele situaționale ale vulnerabilității cuprind situația personală, socială, politică, economică și de mediu a unei persoane sau grup social. Aceste surse pot fi discontinue, de durată sau pe termen scurt. Sursele patogenice ale vulnerabilității reprezintă un subtip al surselor situaționale care apare în rezultatul relațiilor sociale sau personale defectuoase. Aceste relații sunt deseori caracterizate prin prejudiciu, abuz, neglijență, lipsa de respect, sau dacă ne referim la situațiile politice în care predomină injustiția, persecuția sau violența. Uneori vulnerabilitățile patogenice survin atunci când politicile sociale menite să protejeze împotriva vulnerabilităților situaționale au ca efect advers generarea de noi vulnerabilități [13].

Fundalul celor relatate determină a evidenția o serie de surse situaționale de natură etică întâlnite în experiența medicală, care îl poate face pe lucrătorul medical vulnerabil. Dacă există surse ce-l prezintă pe medic în potență vulnerabil, atunci acesta (medicul) trebuie să posede conștiința vulnerabilității pentru a se proteja în acest sens. Respectiv, o sursă ar fi situațiile când medicul se confruntă cu probleme, dileme, dificultăți și/sau conflicte de natură etică în luarea unor decizii cu privire la metodele de diagnostic și tratament; decizii legate de insuficiența resurselor medicale; decizii cu privire la asigurarea accesului echitabil la investigații și diagnostic; decizii cu privire la o serie de tratamente costisitoare de care pacientul nu-și poate permite; decizii cu privire la distribuirea sarcinilor în cadrul instituțional; decizii cu privire la distribuirea resurselor medicale în cadrul instituțional, *exemplu*, lipsa resurselor sau alocarea limitată a resurselor medicale în instituție etc. O altă sursă ar fi diverse probleme morale în relație cu colegii, *exemplu*, indiferență sau nu oferă ajutor când se cere o decizie comună, în echipă; conflicte morale în relație cu superiorii instituției medicale, *exemplu*, atribuirea unor sarcini care nu țin de atribuția și competența medicului sau supra sarcină; conflicte morale în relație cu alți reprezentanți ai altor instituții, *exemplu*, asistența socială; conflicte morale în relație cu rudele pacientului și/sau a reprezentanților legali; probleme morale în relație cu pacienții; probleme legate de îngrijirea pacienților la final de viață, *exemplu*, pacientul are nevoie de îngrijire paliativă, dar nu sunt paturi în secția paliativă sau pacientul refuză, iar familia nu-l poate îngriji; dificultăți cu privire la informarea diagnosticul grav sau comunicarea unei vești rele; probleme legate în realizarea acordului informat; probleme legate de conlucrarea și decizia pacientului; probleme legate de necompliancea pacientului etc. Altă sursă se referă la situațiile de conflict dintre valorile religioase, valorile morale, normele juridice și valorile culturale în activitatea medicală etc. Următoarea sursă poate fi situațiile când lucrătorul medical trebuie să aleagă dintre interesele unui coleg și interesele unui pacient sau rudă a pacientului; dintre doi pacienți, unul social-vulnerabil și nu poate suporta cheltuielile de diagnostic și tratament, altul cu o stare socială mai bună; dintre binele pacientului și avantajele economice ale instituției medicale, *exemplu*, conducerea cere economia resurselor medicale în detrimentul metodelor de diagnosticare și tratament

necesar pacientului; dintre ofertele atractive unor companii farmaceutice și posibilitățile financiare ale pacientului; dintre interesul companiei de asigurări în medicină și beneficiul pacientului; dintre o instituție medicală publică și privată, mai ales când instituția privată motivează medicul financiar etc.

Contextul acestor surse de vulnerabilitate face întâi de toate referire la abilitățile medicului în luarea deciziilor morale în situații dificile (problematică, de dilemă sau conflictuale). Apoi, în al doilea rând, implică a face legătura dintre caracterul medicului cu problema etică. Respectiv, la primul subiect, un rol important îl joacă gândirea critică, imaginația morală și cadrul normativ etic (etica virtuții, deontologia, etica consecinționistă, principismul bioetic). Mai mult la acest subiect, cunoaștem că lucrătorul medical în exercitarea profesiei se confruntă des cu diverse situații lipsite de claritate și precizie, în care de obicei oscilează între ce este bine și ce este rău, ce este corect și ce nu este corect, între ce este adevărat și ce este fals, între ce este normal și ce este anormal. Ritmul intens care i se impune în practică face ca specialistul să nu realizeze că se confruntă cu multiple dificultăți ce implică abilități de luare a deciziilor morale. Un lucru este cert, că hotărârea luată va determina satisfacția pacientului și nu în ultimul rând calitatea actului medical. Acțiunea medicului ca urmare a unei împrejurări profesionale este dependentă de gândirea sa. Ansamblul de idei ce survin în minte, care de obicei caracterizează situația existentă, servește temei în adoptarea soluției în vederea viitoarei atitudini sau acțiuni. Luarea unor decizii adecvate, conforme cerințelor profesionale, morale și sociale cere cultivarea și posedarea unei gândiri analitice or critice. Respectiv, apare întrebarea, de ce este necesar o gândire critică în activitatea medicală? Drept răspuns poate fi: 1. pentru a ține sub control o situație cu un grad sporit de dificultate sau emotiv; 2. pentru a înțelege valoarea practică a unui gând sau idei; 3. pentru a identifica consecințele sau impactul unei judecăți; 4. pentru a percepe justificările ascunse a unor opinii, credințe și argumentări; 5. pentru a construi judecăți noi întemeiate pe cunoștințele și experiența acumulată; 6. pentru a distinge între fapte, credințe și judecăți morale or pentru a observa un bine aparent sau bine real etc. cu alte cuvinte, scopul gândirii critice este de a forma o imagine clară în contextul unei împrejurări profesionale. Printre acestea, survine o altă interogație, ce este imaginația morală? Abilitatea de a vedea or percepe

lucrurile integral, adică a ține cont de consecințele ce pot surveni dacă iau o anumită decizie și răspunde la întrebarea: ce se va întâmpla dacă...? Mai mult, este o formă de reflecție, care implică "proiecție empatică" și abordare creativă a multiplelor posibilități ale unei situații concrete. Prin urmare imaginația este un instrument de luare a deciziilor morale [14, p. 82-83].

Dintr-o altă perspectivă, situațiile enumerate mai sus îl plasează pe medic în fața întrebării „ce trebuie să facă”. Această interogație valorează ca problemă etică fundamentală. O analiză profundă la această dificultate etică o realizează Nicolai Hartmann. Întâi de toate filosoful prezintă riscurile în a lua sau a nu lua în serios această întrebare. Tangențial putem compara discursul cu realitatea din activitatea medicală punând accent pe condiția morală a lucrătorului medical. „Fiecare situație nouă ne-o prezintă drept nouă; pas cu pas în viață noi trebuie să-i răspundem din nou, inevitabil și fără ca vreo putere să ne împiedice de la aceasta, adică să putem trece dincolo de necesitate. Iar la întrebări tot mai noi, acțiunea noastră, atitudinea noastră reală, răspunsurile sunt tot mai noi. Căci de fiecare dată acțiunea conține chiar hotărârea convenabilă. Iar acolo unde nu ne-a fost conștientă, totuși, o putem recunoaște ulterior, eventual pentru a o regreta. Dacă găsim dreptate în acel pro și contra aceasta nu se află în întrebare și nici în situație, pentru aceasta nu există nici o necesitate, nici o călăuzire prin altul. În acest caz fiecare se raportează la sine însuși, ia hotărârea singur de la sine. Și el singur poartă, dacă a greșit, răspunderea și vina” [15, p. 114-115]. Apoi oferă alte interogații călăuzitoare, care cheamă la contemplarea problemei. „Dar cine întrevește însemnătatea acțiunii sale? Cine cunoaște lanțul de consecințe, cine își dă seama de proporția responsabilității? [15, p. 115].

Însă, elementul cheie al expunerii lui Hartmann este legătura dintre planul faptei conceput în minte și efectul acesteia o dată consumată. „Faptul o dată consumat aparține realității, și nu mai poate fi făcut din nou neconsumat. Ceea ce a lipsit din el este irevocabil ratat, ireparabil în sensul strict al cuvântului. Situația este unică, nu se mai întoarce, este individuală ca tot ce este realitate. Dar ea este prezentă în mod irevocabil, este strâns împletită ca o verigă în corelația fenomenelor lumii. Același lucru este valabil pentru faptă, când aceasta are loc. Efectele ei atrag tot mai multe cercuri, modul ei de existență este o continua producere. O dată împletită în existența

umană, ea continua să trăiască, nu mai moare; chiar dacă valurile care pornesc din ea și se sparg în mod felurit, slăbesc, se restabilesc în curenți mai mari ale cursului vieții, ea este nemuritoare, ca tot ce este realitate. Oricât de nereală și de necauzală ar putea fi originea ei, o dată fixată în existența umană ea urmează o altă lege, legea realității și eficienței. Această lege îi conferă o viață proprie, o putere de a da forme sau a distruge viața și ființa, față de care regretul și disperarea sunt neputincioase. Fapta crește dincolo de făptaș, îl marchează, îl pune la punct fara mila” [15, p. 115]. Mai mult, filosoful accentuează pericolul consecințelor neobservate pentru persoană în actualitate și efectul lor în viitor asupra noilor generații. „Nu în orice comportare umană vedem însă lanțul de consecințe. Dar orice are urmări, iar posibilitatea constă întotdeauna în faptul că ele atârna greu, adesea cel mai mult acolo unde noi ne gândim cel mai puțin la aceasta. Și ceea ce în mic este valabil pentru atitudinea particularului, valorează sporit și pentru atitudinea unei comunități, a unei generații, a unei epoci. De ceea ce astăzi percepem, înțelegem, hotărâm, acționăm, depinde, poate, viitorul generațiilor. Viitorul culege întotdeauna ceea ce a semănat prezentul, după cum acesta culege ceea ce a semănat trecutul. În sens determinat, aceasta valorează și acolo unde ceea ce este vechi s-a perimat, iar ceea ce este nou, neexperimentat urmează să se formeze, acolo unde pătrund la suprafața forțe tinere, se agita forțe întunecate necunoscute. Aici se vede că până și modesta contribuție a particularului la inițiativa întregului se poate afla pentru secole sub povara unei nebaneuite responsabilități” [15, p. 116].

Discursul lui Hartmann și realitatea actuală face să concluzionăm că specialistul de azi preferă judecăți cu privire la o serie de situații profesionale gata făcute, iar această deprindere îl face vulnerabil, mai ales, când nu este cine săi ofere judecăți. De altfel, cum se explică lipsa de interes pentru etică, spiritualitate și orientarea spre bunuri materiale. „Etica nu ne învață direct ceea ce urmează să se petreacă aici și acum, în situația dată, ci, în general arată cum este alcătuit ceea ce urmează în genere să se întâmple. Sunt posibile multe și diferite, care ar putea, în genere, să se petreacă. Nu se poate petrece însă în orice situație dată tot ce ar trebui în genere să aibă loc. Aici momentul, cu cerințele sale, menține spațiul de acțiune în cadrul a ceea ce ne învață conștiința etică. Etica creează o bază generală, pornind de la care actualul se

vede în mod obiectiv, ca din perspectivă. Sarcinile individului și sarcinile epocii sunt față de ea cu totul particulare. Față de amândouă, ea păstrează aceeași distanță, pentru ambele ea înseamnă ridicarea deasupra cazului, eliberarea de influența din afară, de sugestie, de falsificare, de fanatism. Etica... nu ne învață judecări gata făcute, ci însăși "judecarea". Tocmai în acest sens, etica își asumă întrebarea „ce trebuie să facem”. Ea nu determină, nu descrie, nu definește „ce” -ul propriu-zis al imperativului, însă dă criteriile după care acesta poate fi recunoscut” [15, p. 117].

În acest context, caracterul eticii practice pierde orice îndrăzneală. Ea nu se amestecă în conflictele vieții și în cele profesionale, nu dă nici un fel de prescripții, care să facă aluzie la aceasta, nu este un codex de dispoziții și interdicții, ca dreptul. Ea se orientează direct spre ceea ce este creator în om, spre ceea cum este condiția existențială a omului, care să se vadă în orice nou caz nou. Etica aplicată nu trebuie limitată doar la cazuistică, pentru că cu aceasta ar putea săucidă în om ceea ce trebuie să trezească și să devină: *creativitatea, spontaneitatea, contactul intern viu* al omului cu ceea ce trebuie să fie, cu ceea ce este valoros în sine. Aceasta nu este o renunțare la înalta sarcină a "practicului". Numai astfel ea poate să fie practică: în măsura în care arată, întreține și maturizează tot ce este practic în om, respectiv ceea ce este activ și apt pentru creație spirituală în el. Țelul eticii nu-l constituie punerea sub interdicție și închistarea omului într-o schemă, ci ridicarea lui la deplina maturitate și capacitate de răspundere [15, p. 117].

În concluzie, găsirea unui consens conceptual cu privire la vulnerabilitatea în activitatea medicală este puțin probabil, dar se cere o antrenare investițională continuă, deoarece survin noi forme și exteriorizări ale vulnerabilității, cu noi forme de îngrijire și protecție a subiecților implicați în actul terapeutic. Vulnerabilitatea poate fi interpretată ca o caracteristică a condiției umane, dar totodată și criteriu de evaluare morală a modalităților de respectare a cadrului normativ etic (etica virtuții, deontologia, etica consecinționistă, principismul bioetic) în îngrijirea clinică. Acestea marchează perspectivele bioeticii de a interveni în disputele actuale cu privire la multiplele manifestări ale vulnerabilității. Interpretarea etică a situațiilor vulnerabile privind lucrătorul medical va contribui la actualizarea conceptului vizat pentru activitatea medicală în ansamblu. Analiza tipurilor și gradului de vulnerabilitate

înaintea sarcina identificării nivelului vulnerabilității persoanei, precum și procesul atenuării acesteia. Discursul etic cu referire la relațiile terapeutice nu se bazează pe vulnerabilitatea în sine, ci pe sursa care cauzează vulnerabilitate.

Referințe bibliografice:

1. BANARI I., FEDERIUC V., ȘARGU E. Conceptul de vulnerabilitate în activitatea medicală. Sinteze bioetice. În: Sănătate publică, economie și management în medicină. Chișinău: 2020, vol. 5(87)/2020, p. 13-18. ISSN 2587-3873.
2. FINEMAN M.A. The vulnerable subject: anchoring equality in the human condition. În: Yale journal of law and feminism. 2008, vol. 20 (1), pp. 8–40. Disponibil pe: https://www.researchgate.net/publication/228137515_The_Vulnerable_Subject_Anchoring_Equality_in_the_Human_Condition (accesat februarie 2023).
3. FINEMAN M. A. Vulnerability in Law and Bioethics. În: Journal of Health Care for the Poor and Underserved. 2019, vol. 30 (4), pp. 52-61. DOI: 10.1353/hpu.2019.0115 (accesat februarie 2023).
4. DELGADO R. The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics. În: Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum. 2017, 12 (2-3), 154–179. <https://doi.org/10.7202/1051280ar>. (accesat februarie 2023).
5. CESTARI, VRF., MOREIRA, TMM., PESSOA VLMP., FLORENCIO, RS., SILVA, MRF., TORRES, RAM. The essence of care in health vulnerability: a Heideggerian construction. In: Revista Brasileira de Enfermagem REBEn. 2017, nr. 70 (5), pp. 1112-1116. [Thematic Edition “Good practices and fundamentals of Nursing work in the construction of a democratic society”]. ISSN 1984-0446.
6. LUNA, F. Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers not Labels. In: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics. 2009, nr. 2, pp. 121–139. ISSN 1937-4577.
7. HURST S. A. Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room? În: Bioethics. 2003, vol. 22 (4), pp. 191-202. (accesat februarie 2023).

8. BOLDT J. The concept of vulnerability in medical ethics and philosophy. În: Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine. 2019, vol. 14(6). Disponibil pe: <https://link.springer.com/article/10.1186/s13010-019-0075-6#Bib1> (accesat iunie 2022).
9. HENK TEN HAVE. Vulnerability. Challenging bioethics. London and New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group. 2016. 220 p. doi.org/10.4324/9781315624068 (accesat februarie 2023).
10. HOFFMASTER B. What Does Vulnerability Mean? În: The Hastings Center Report. 2006, vol. 36 (2), pp. 38-45. DOI: 10.1353/hcr.2006.0024 (accesat ianuarie 2023).
11. HURST S. A. Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room? În: Bioethics. 2003, vol. 22 (4), pp. 191-202. DOI: 10.1111/j.1467-8519.2008.00631.x (accesat februarie 2023).
12. MACKLIN R. Bioethics, Vulnerability and Protection. În: Bioethics, 2003, vol. 17 (5-6), pp. 472-486. DOI: 10.1111/1467-8519.00362. (accesat ianuarie 2023).
13. MEEK LANGE, M., ROGERS, W., DODDS, S. Vulnerability in research ethics: a way forward. In: Bioethics. 2013, Volume 27, nr. 6, pp 333–340. ISSN 1467-8519.
14. BANARI I. Îndrumări metodice la Bioetică. Chișinău: Print-Caro, 2022. 286 p. ISBN 978-9975-164-21-4.
15. Hartmann N. Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice. București: Paideia, 1997. 205p. ISBN 973-9131-70-0.

Lucrarea a fost efectuată în cadrul proiectului:
20.80009.8007.37 „Bolile cronice hepatice și pancreatice:
aspecte nutriționale și chirurgicale”.

PRINCIPIUL AUTONOMIEI, DREPT SUBIECT AL VULNERABILITĂȚII DEȚINUTULUI

Viorel COJOCARU, asistent universitar, USMF

THE PRINCIPLE OF AUTONOMY, REGARDING THE VULNERABILITY OF THE DETAINEE

The habitat deprived of freedom has generated various problems and topics of bioethical content, a fact that aims to improve the quality of life and health of the detainee. A problem that deserves deep research is the contrast between the detainee's autonomy and his depersonalization during the detention period. This aspect conditions the person deprived of liberty to an increased degree of vulnerability. On the other hand, maximizing the detainee's autonomy would come into direct conflict with one of the purposes of the penitentiary institution: deprivation of physical freedom and conditioning of a certain lifestyle.

Keywords: vulnerability, bioethics, principles, human dignity, autonomy, penitentiary, detainee.

Habitatul privat de libertate a generat diverse probleme și subiecte din domeniul bioetice clinice și sociale, iar rezolvarea acestora ar eficientiza calitatea vieții și sănătății deținutului. O problemă ce merită o cercetare profundă ține de contrastul între autonomia deținutului și depersonalizarea lui în perioada detenției. Acest aspect condiționează persoana privată de libertate la un grad sporit de vulnerabilitate. Pe de altă parte, maximalizarea autonomiei deținutului ar intra în conflict direct cu unul din scopul instituției penitenciare: privarea libertății fizice și condiționarea la un anumit stil de viață. Pentru depășirea acestor polemici este oportună explicarea și nuanțarea principiului bioetic al autonomiei deținutului atât în aspect bioetic, cât și în aspect de accesibilitatea lui în mediul penitenciar.

Perioada încarcerării determină individul privat la diverse efecte psihologice și fizice negative, aspect studiat de diverși cercetători din domeniile: drept, psihologie, sociologie, astfel adaptându-se un set de forme care implementate în proporții și etape diferite. Problemele deținutului sunt supuse diverselor clasificări, în dependență de criteriul și specificul teoretic abordat, de exemplu, sociologul american G. Sykes determină o singură provocare negativă pe tot parcursul

detenției, aceasta fiind suferința, respectiva producând cinci tipuri de probleme de adaptare a persoanei private de libertate: 1. cele legate strict de privarea de libertate: izolarea dublă (de lumea exterioară și separați în celule), deculturalizarea și devalorizarea eului civil, deposedarea de roluri etc; 2. probleme provocate de suferința deposedării de bunuri și servicii: izolarea și neîncrederea în sine, subaprecierea, anxietatea etc; 3. fiind suferința, după opinia lui G. Sykes, producând probleme legate de privarea de relații heterosexuale: dificultăți fiziologice sexuale și hormonale, psihologic-sexuale, determinarea unor sentimente voluntare sau involuntare de relații homosexuale, agresivitate etc; 4. problemele provocate de suferința pierderii autonomiei: deficit de sinceritate, demnității și integrității persoanei, depersonalizare, diminuarea stimei de sine, deresponsabilizare, anularea inițiativelor; și 5. sunt cele derivate din suferința produsă de privarea de securitate, de violența verbală și fizică, vulnerabilitatea, încălcarea confidențialității, neîncrederea etc. [1, p.65-83].

Cercetarea s-a realizat în arealul teoretic dintre normele juridice penale, ce se impun a fi respectate și valoarea autonomiei persoanei private de libertate, care constituie una dintre valorile fundamentale ale modului de viață civilizat. B. Elger propune medicinei clinice de penitenciare să practice preponderent relația paternalistă între medic și deținut, justificată prin două motive: autonomia selecționării cadrului medical nu corespunde sistemului privat de libertate, astfel deținutul nu este în drept să opteze pentru un anumit medic sau o anumită instituție medicală, iar tutelarea deținutului va optimiza valoarea lui umană, evitându-se cazurile de neconfidențialitate [2, p.502]. Din perspectiva bioeticii, a eficientizării susținerii deținutului, condiția respectării confidențialității, modelul antipaternalist prevalează în fața celui paternalist, deoarece acesta definește deținutul drept o persoană responsabilă și liberă de a lua decizii importante și oportune pentru starea lui somatică, spiritual-morală, impunând angajații instituției private de libertate să posede o artă a dialogului impecabilă. Prin intermediul dialogului e posibil de atins o formă accentuată a autonomiei deținutului, de a înțelege derularea reală a stărilor fiziologice și spirituale, implicând în același timp continuitatea și compararea notelor anterioare. În urma cercetărilor realizate s-a constatat că principiul confidențialității este deseori neglijat în mediul penitenciar [3, p.50-51], astfel eforturile depuse în susținerea deținuților devin fără valoare.

Din principiul general al respectării persoanei derivă alt principiu – nefacerii răului, – fiecare necesită să se abțină de la acțiuni ce cauzează mai multe prejudicii decât beneficii. Particularitatea situației existențiale condiționate de însăși privarea libertății fizice privită nu ca pedeapsă, ci ca o procedură recuperatoare a persoanei cu devieri comportamentale sau ca o acțiune ce ar permite cultivarea valorilor morale în relațiile interpersonale. Tot mai des în spațiul european, specialiștii în etică, pasionați de habitatul penitenciar, promovează un principiu al autonomiei, care se realizează prin libertatea condamnatului de a lua deciziile pe termen scurt în privința sănătății, muncii, relațiilor familiale, toate adaptate la normele disciplinare ale instituției penitenciare. Acest principiu se realizează extrem de dificil în majoritatea instituțiilor penitenciare internaționale, cu excepție doar la penitenciarele de tip „grupuri de interes”, mai mult ca atât, ele generează diverse dificultăți în desfășurarea activităților medicale și sociale. Dezacordul parțial cu această poziție se justifică prin faptul că în penitenciarele Republicii Moldova, principiul autonomiei se manifestă prin libertatea condamnatului de a accepta sau refuza ofertele de muncă, dacă-i permite sănătatea, întâlnirile de scurtă și lungă durată cu membrii familiilor, de a accepta sau refuza serviciile medicale [4] – alarmant fiind refuzul la tratament al deținuților infectați HIV-SIDA și cu bacilul de tubercul Koch (TBC). Această renunțare la medicație provoacă diverse probleme la nivel mondial, iar politicile de sănătate promovate azi în sistemul penitenciar continuă să confirme că închisorile devin focare autentice ale acestor patologii.

Principiul autonomiei în mediul penitenciar se manifestă condiționat de normele penale disciplinare ale acestui sistem și „libertățile” sistemului privat de liberate. Totuși, starea universului spiritual a deținutului, conștiința sa individuală, nivelul și tendințele creșterii intelectuale etc. sumează obligativitatea respectării autonomiei deținutului în acest context. Condamnatul nu viețuiește după bunul său plac, ci selectează valorile propuse după care să existe în mediul penitenciar. Oricât s-ar părea de înguste hotarele libertății în acest mediu, nimeni nu poate contesta că între aceste hotare deținutul, ca ființă liberă în selectarea normelor morale, decide suveran după care valori morale să-și manifeste conduita pe parcursul detenției. Aceasta devine decizia personală legitimă, impunerea oricăror principii sub acest raport antrenează o diminuare a demnității deținutului. Consilierul spiritual în procesul

asistării deținutului sumează valorile spiritual-morale practicate, astfel educând „facultatea care face să aleagă potrivit demnității – discernământul” [5, p.14].

Dacă problema autonomiei persoanei private de libertate este condiționată de normele moral-disciplinare, atunci problema demnității umane este preponderent analizată prin viziunile fiecărui om ca personalitate. Din cele cercetate s-a constatat că aplicativitatea acestui principiu în mediul penitenciar se delimitează de noțiunile semantice și factorii destabilizatori sociali, psihologici și juridici, care influențează direct asupra statutului spiritual-moral al deținutului. În primul rând, determinarea noțiunilor informativ-enciclopedice a demnității umane, induc interpretarea într-o formă extrem de succintă, fără aplicativitate în mediul penitenciar. Dicționarul de Bioetică definește termenul de „demnitate” ca și „autoritate morală, prestigiu” [6, p.53], din start nu este compatibil cu statutul moral al unui deținut. Extinderea noțiunilor axate pe valoarea umană a persoanei private de libertate permite accesibilitatea formării unor relații stabile între deținut și angajatul instituției penitenciare și între deținut și societate. În mediul penitenciar atingerea scopurilor identificate întâmpină obstacole din partea societății, neacceptând atitudinea morală a faptei deținutului. Din punct de vedere medical, valoarea demnității nu-și pierde viabilitatea, în relația medic-pacient deținutul mai întâi este pacient și apoi deținut, și nu viceversa. În urma cercetărilor realizate s-a constatat că la „baza relației deținut–deținut stă anume valoarea demnității umane, percepută de ei din unghiuri diverse. Momentul determinării poziției acestei noțiuni în registrele valorilor constituie un proces investigațional destul de dificil. Aceasta se explică prin rolul fundamental ce-l joacă valoarea demnității umane în societate, în medicină și în mediul penitenciar” [7, p.36].

Curentul individualismului susține că obiectivul susținerii persoanei constă în contactarea capacității optime a personalității, realizate prin dezvoltarea unor păreri consistente despre lume. Din această perspectivă, demnitatea, libertatea și valoarea persoanei private de libertate sunt afirmative în procesul diverselor tipuri de consiliere, astfel că individualitatea devine suprema valoare, din care derivă celelalte norme și valori. Spre deosebire de specificul filosofiei moderne, omul nu se poate realiza decât dacă renunță la speculații. Un alt concept filosofic pe care se fundamentează susținerea persoanei private de libertate, este esențialismul, abordarea căruia postulează existența valorilor absolute de

adevăr, bine, frumos, încât esența transcende fenomenul, fiind invariabil și neafectat de el. Din punctul de vedere al acestui concept, apar câteva probleme: în ce dimensiune angajatul instituției penitenciare a dobândit cunoașterea absolută a valorilor: bine și rău, adevăr și fals. Sau dacă acesta aderă la aceste valori absolute, în ce măsură îi mai poate lăsa persoanei private de libertate posibilitatea de a alege? Un alt curent important în fundamentarea filosofică a susținerii autonomiei deținutului este progresismul, manifestat prin înțelegerea și abordarea lumii într-o manieră experimentalistă, instrumentală și pragmatică. Acest concept pornește de la imposibilitatea aprobării unei teorii explicative generale și finale asupra complexității lumii, fiind oportună identificarea problemelor specifice la care se oferă răspunsuri precise. Din acest punct de vedere, faptele sunt valoroase prin utilitatea lor, și nu pentru universalitatea acestora, astfel că valorile în sine nu au existență, ci țin direct de persoană. Rezultatul aplicativității acestui concept constă din oferirea unei forme reduse acordate persoanei private de libertate și autonomiei sale. Din această interpretare se justifică curentul existențialismului, considerat drept o realitate suprapusă semnificațiilor oferite de propria existență. Interpretarea consilierii în general, comparată și raportată la cea specială, ține de existențialism, prin care deținutul este abordat din perspectiva nevoilor sale, a atitudinilor cognitive, ce nu se referă la micromediul social special. Baza naturii umane constă în identitatea personală experimentată, astfel condamnatul devenind responsabil pentru acțiunile sale.

Clasificările acestea sunt utile prin specificul lor, dar nu răspund coerent și obiectiv scopului propus. De exemplu, suferința în mediul privat de libertate este sursa principală a problemelor deținuților, așa cum e considerată în abordarea sociologilor, de menționat că doar în procesul consilierii spirituale aceeași suferință poate fi transfigurată în valoare veritabilă, prin intermediul mecanismelor de confesiune, deoarece aspectul spiritual poate fi ușor accesat de condamnat și tot acolo își poate valorifica pe drept cuvânt autonomia. Ori clasificarea problemelor din punct de vedere psihologic nu satisface explorările etice ale analizei axate pe repere bioetice. În urma cercetărilor întreprinse, s-au evidențiat două mari grupuri de probleme ale deținuților în mediul penitenciar: primul grup include manifestările negative ce-l implică personal pe deținut, și anume: anxietatea, ipohondria, suferința, vulnerabilitatea în fața condițiilor vieții

private de libertate, dar și în fața legilor nescrise a lumii interlope. A doua grupă de probleme include manifestările negative ce implică și pe cei din jur: deficitul de încredere, agresivitatea, violențele fizice și psihice, perversiunile sexuale.

Factorul primordial ce declanșează acest deficit se consideră abținerea pur și simplu a deținutului să „interacționeze cu un partener potențial, iar această interacțiune îl face vulnerabil la incompetență sau oportunism” [8, p.325]. Persoanele private de libertate sunt toate vulnerabile, din motivul lipsei de libertate fizică, a spațiului, a izolării de familie și de societate, de activitatea profesională și de o formă constrânsă a libertății spirituale. Problemă stringentă de bioetică, vulnerabilitatea deținuților rămâne în vizorul studiilor juridice, sociologice, psihologice, etice. Principiul metodologic al vulnerabilității în mediul penitenciar trebuie interpretat în perspectiva celor trei sensuri. Primul - abordarea vulnerabilității în sens general, indiferent că persoana este sau nu privată de libertate, se manifestă distinctiv la toate ființele vii care posedă trăsături echivalente cu fragilitatea și moartea. Omul este dezarmat în fața acestor fenomene, intensificându-se și vulnerabilitatea lor dintr-o stare a libertății constrânse. Vulnerabilitatea constituie o manifestare universală a existenței viului, nu doar a existenței umane. Alt sens al vulnerabilității se referă direct pe condamnat, considerat vulnerabil din perspectiva vitalității, suveranității, exercitării profesionale, culturale, a izolării etc. Din acest punct de vedere toți deținuții sunt vulnerabili, astfel că lipsa libertății depline în diverse acțiuni favorizează vulnerabilitatea în exercitarea autonomiei depline. Al treilea sens se caracterizează nu doar prin vulnerabilitatea în general, ci a unor categorii de deținuți în special, cum ar fi: femeile, minorii, condamnații cu deficiențe mintale și fizice, cetățenii străini, infectații cu HIV-SIDA etc.

Dintre lucrările clericilor care au fost întemnițați mai relevante sunt „Memoriile” lui V. Anania [9], unde se menționează importanța oferirii unui confort spiritual decent necesar supraviețuirii deținutului în scopul menținerii vieții, și tot în acest context posibilitatea de accesat autonomia deținutului. Autorul asociază vulnerabilitatea persoanei private de libertate cu depersonalizarea. Aceste tipuri de scrieri, cu siguranță pot fi utilizate drept sursă de practică în procesul susținerii condamnatului, propunându-le spre lectură individuală sau de grup.

Bibliografie:

1. SYKES, G.M. *The Society of captives. A study of maxim un security prison*. New York: Ed. Princeton University Press, 2007. 200 p. ISBN 9780691130644.
2. ELGER, B.S., HANDTKE, V., WANGMO, T. Informing patients about limits to confidentiality: A qualitative study in prisons [online]. In: *International Journal of Law and Psychiatry*. 2015, vol. 41, pp. 50-57. [citat 28.01.2017]. ISSN: 0160-2527. Disponibil: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25862306?fbclid=IwAR3rJrsAk i5MTkhybZyKH226coFfSQOSIRXI0gAt1X6-QfGVmVvk7YSi9Egs>, sau DOI: 10.1016/j.ijlp.2015.03.007.
3. DURNESCU, I. *Asistența socială în penitenciar*. București: Ed. Polirom, 2009. 221 p. ISBN 978-973-46-1335-9.
4. KRAIOPOULOS, S. *Taina suferinței*. București: Ed. Bizantină, 2007. 320 p. ISBN 978-973-9492-89-8.
5. CREȚIA, P. *Luminile și umbrele sufletului*. București: Ed. Humanitas, 2015. 158 p. ISBN 978-973-50-4358-2.
6. NIȚA, M. ș. a. *Dicționar de bioetică*. Craiova: Ed. Aius Print, 2009. 369 p. ISBN 978-606-8021-62-1.
7. OJOVANU, V., COJOCARU, V. Subiecte bioetice în cadrul consilierii spirituale a deținuților. În: *Pluralismul cultural în lumea post-modernă: sfera publică, religie, etică socială*. Colocviul internațional de antropologie. 22-23 sept. 2016. Com. org. E. SAHARNEANU ș.a. Chișinău: CEP USM, 2016, pp.36-37. ISBN 978-9975-71-827-1. (0,1 c.a.).
8. ELSTER, J. *Comportamentul social: fundamentele explicației în științele sociale*. București: Ed. ALL, 2013, 447 p. ISBN 978-606-587-068-0.
9. ANANIA, V. *Memorii*. Iași: Ed. Polirom, 2008. 696 p.

ROLUL MEDICALIZĂRII ÎN GESTIONAREA CALITĂȚII VIEȚII OMULUI

Elena Șargu, asist. univ., Catedra de Filosofie și Bioetică, USMF
elena.sargu@usmf.md

THE IMPACT OF MEDICALIZATION IN MANAGING THE QUALITY OF HUMAN LIFE

Technological and scientific progress in medical activity has contributed to revolutionizing the methods of treating diseases, which has generated disputes and dilemmas at the social and individual level. It is certain that medicalization involves a complex set of interests, rules and how society perceives disease, health, quality of life. Within the correlation between the phenomenon of medicalization and society, a co-relation of partnership is found, given the fact that medicalization aims at the human condition, having an impact on all stages of the individual's life.

Keywords: medicalization, quality of life, ethics, disease, health.

Medicalizarea a evoluat suficient de mult de-a lungul timpului datorită faptului că de acest fenomen au fost preocupați cercetători din diverse domenii (sociologie, psihologie, filosofie, bioetică, drept etc.), fiindu-i atribuite și conotații diverse. Progresul tehnologic și științific în activitatea medicală a contribuit la revoluționarea metodelor de tratament a bolilor, ceea ce a generat dispute și dileme atât la nivel social cât și individual. Evoluția istorică a medicalizării și diversitatea abordării acestui fenomen se datorează procesului de extindere a medicinei de la perceperea și tratarea unor stări considerate cândva probleme de ordin social, familial, religios etc. la considerarea acestora tipic probleme de ordin medical care au ajuns să fie definite și tratate în termeni medicali. Drept exemple în acest sens reprezintă: îmbătrânirea, frica, anxietatea, consumul de droguri, alcoolismul, sarcina/nașterea, etc. care sunt doar câteva stări care cad sub incidența medicalizării.

E necesar de evidențiat câteva momente ce se referă la perioada de apariție a acestui fenomen. Există două abordări de bază care converg în apariția conceptului de medicalizare general acceptat în mediul academic anglo-saxon: primul provine din *dezvoltarea intelectuală* din anii 1950 și în mod special în anii 1960. Această eră a criticii sociale a determinat apariția antipsihiatriei mișcare care a pus sub semnul întrebării instituția psihiatriei și explicația acesteia asupra

sănătății și a bolilor mentale. A doua tradiție teoretică care a contribuit la constituirea conceptului de medicalizare provine din sociologie și se bazează pe noțiunile *de boală și persoană bolnavă* [1, p. 3]. La mijlocul secolului al XX-lea, se atestă o creștere a nemulțumirilor față de biomedicină care a oferit un model de sănătate. Oamenii de știință au privit corpurile umane într-un mod mecanicist și au încercat să justifice fiecare problemă cu ajutorul tehnologiilor medicale. În literatura de specialitate sunt evidențiați anumiți factori care sporesc medicalizarea excesivă care necesită a fi supuși unor investigații amănunțite. Mai mult, există câteva modele biomedicale în această nișă care au jucat un rol negativ, cum ar fi normele dominante și valorile strâns legate de sănătate, auto-observarea practicii precum monitorizarea tensiunii arteriale, pulsul, nivelul zahărului și arderea caloriilor, utilizarea aplicațiilor mobile și a dispozitivelor tehnice etc. În speranța că aceasta este calea către armonie pentru a îmbunătăți funcționarea corpului, modelele de sănătate sunt vădit orientate spre emanciparea comercializării tulburărilor de sănătate create artificial și a remediilor acestora doar cu scopul de a câștiga din ce în ce mai multe avantaje economice [2, p. 237].

Evenimentele din viață anterior riscante (cum ar fi nașterea) și infecțiile au devenit gestionabile în timp ce conștientizarea publicului cu privire la mediul sănătos (zone de lucru și de locuit igienice și nepoluate) și stilul de viață (comportament adecvat față de starea de sănătate) a fost, de asemenea, crescută până la legitimitatea paradigmei biomedicale. Drept rezultat expansiunea autorității medicale s-a poziționat în centrul multor dintre critici, discursul medical devenind un element cheie al interpretării și gestionării oricărei forme de durere, inclusiv boală și violență. O astfel de hegemonie a reprezentat zorii unei noi structuri de putere bazate pe discurs și disciplină. Potrivit lui M. Foucault, aceasta este baza „bioputerii” moderne, care este capabilă să stabilească controlul asupra aspectelor elementare ale vieții (nutriție, naștere, sexualitate etc.) prin tehnologii de „guvernare” [3, p. 50].

Oamenii nu au suferit din totdeauna de aceleași boli. Patologiile s-au schimbat odată cu epocile și la fel s-au transformat și modurile în care oamenii și-au explicat de-a lungul timpului de ce se îmbolnăvesc, sau ce tratamente își pot aplica pentru vindecare. Astfel, fiecare epocă istorică are un specific în ceea ce privește tabloul nosologic. Simplificând foarte mult, putem spune că

în zorii umanității când omenirea era atât de încercată de războaie, traumatismele și afecțiunile consecutive infectării rănilor erau probabil predominante. Evul Mediu a fost marcat de epidemii precum cele de ciumă, holeră, lepră. Perioada modernă, odată cu Revoluția Industrială, este caracterizată de maladiile profesionale și cele specifice orașelor industriale aglomerate, insalubre, oferind rezidenților condiții mizere de muncă și locuire. Treptat, medicina progresează, calitatea vieții crește (a hranei, a locuirii, etc.), astfel că ultimul secol aduce cu el un mai mare control al bolilor infecțioase, dar și o creștere a incidenței pentru câteva maladii redutabile, cu care omenirea luptă încă și astăzi (HIV/SIDA, cancerul). Ca o consecință a trendului de îmbătrânire a populației ce se înregistrează astăzi peste tot în lume, prezentul pare a fi marcat de bolile cronice, de ținerea sub control a infecției cu HIV/SIDA, de apariția tratamentelor pentru anumite tipuri de cancere, dar și de apariția unor condiții și factori de risc precum obezitatea, sedentarismul, diabetul [4, p. 45].

Este cert că medicalizarea implică un set complex de interese, reguli și modul în care societatea percepe boala, sănătatea, calitatea vieții. În cadrul corelației dintre fenomenul medicalizării și societate se constată un coraport de parteneriat dat fiind faptul că medicalizarea vizează condiția umană având un impact asupra tuturor etapelor vieții individului. În asemenea împrejurări apare necesitatea valorificării fundamentelor morale în condițiile în care în societatea contemporană se atestă o pierdere a dimensiunii reale a medicalizării unde tot mai multe probleme de ordin social își găsesc rezolvare în asistența coordonată de modelul medical. În acest context este evident că *medicalizarea generează consumul* și ca rezultat costuri suplimentare pentru întreținerea, tratarea diverselor afecțiuni. În aceste condiții se face remarcată patologia iatrogenă, ipohondria, auto-medicația etc.

Atunci când facem referire la sănătate, medicalizarea devine parte a acestui concept evident în societatea contemporană. În acest context OMS adoptă o viziune multidimensională a stării de sănătate, viziune ce extinde conceptul stării de sănătate dincolo de structura și funcționarea corpului uman, așa cum era specific modelului medical tradițional, înglobând în cadrul conceptului de sănătate personalitatea, sentimentele, emoțiile, valorile, credințele, tipul de relații interpersonale etc. Astfel, în 1947, OMS stabilește că

sănătatea este „o stare de bunăstare fizică, mentală și socială completă și nu doar absența bolii și infirmității”. Această definiție globală a sănătății este cuprinzătoare, incluzând toate aspectele biopsihosociale, dar ea are și limite în sensul că este o definiție greu de aplicat în măsurarea și ameliorarea stării de sănătate. Referitor la sănătate și boală, un rol deosebit revine convingerilor, precum și cunoștințelor noastre privind aceste stări. De aici reiese faptul că calitatea vieții se află într-o strânsă interdependență cu starea de sănătate. În acest context din punct de vedere structural putem aborda *starea de sănătate* prin prisma a următoarelor direcții:

- pornind de la aspectele sale negative, se poate defini ca absența bolii. În acest caz, indicatorii sănătății sunt datele privind mortalitatea, morbiditatea și speranța de viață;

- poate fi considerată ca o bună adaptare a individului la mediul său și ca funcționare bună în acest mediu. Definiția este, de această dată, mai pozitivă, dar și în acest caz indicatorii se focalizează pe consecințe: neplăcerile bolii, incapacități funcționale, handicap și/sau dezavantaj social;

- poate fi definită în modul în care este concepută în documentele OMS (ca o bunăstare fizică mentală și socială), într-o manieră pozitivă, devenind o valoare [5].

Apare astfel necesitatea unei abordări etice a domeniilor care cad sub incidența medicalizării din considerentul că acest fenomen este dependent de conduita umană, iar etica având un caracter social este preocupată de activitățile și acțiunile individului și ale societății în general. De asemenea necesitatea elucidării impactului eticii asupra medicalizării relevă faptul că etica situiază omul pe primul loc iar de comportamentul uman depinde starea de sănătate tot el fiind capabil să emită judecăți cu o valoare semnificativă care pot preveni eventuale riscuri.

Suținerea noastră este că medicalizarea nu este un fenomen complet negativ având inclusiv efecte pozitive. Mai degrabă nucleul argumentului este că medicalizarea este un proces social fiind influențat de o serie de factori și actori sociali care interacționează, iar ca rezultat al acestei interconexiuni în avalanșa de informații, oportunități, promisiuni ce stau în spatele diverselor tratamente, intervenții, diagnoze etc. există riscul ca omul să de-a greș în alegerea soluției optime la problema cu care se confruntă. În aceste condiții

un interes deosebit revine eticii preocupate de respectarea și implinirea în practică a principiilor, valorilor și a conduitei morale astfel încât medicalizarea să aibă un impact pozitiv asupra individului dar și al societății în întregime.

Medicalizarea deci poate fi considerată ca parte a bioputerii deoarece exercită un control asupra întregului ciclu de viață. Prin urmare valorificarea individualismului, medicalizarea excesivă a vieții de zi cu zi, încercarea de a crește la maximum capacitatea productivă și de a reduce la minimum costurile rezultate din îmbătrânirea populației (prin medicamente, tratamente, servicii și autoîngrijire) sunt forme ale bioputerii într-o versiune „do it your-self”. Potrivit filosofului francez Michel Foucault (1926- 1984), societatea noastră este guvernată de norme și mecanisme, în mare parte medicale, care disting normalul de anormal. Medicina actuală este peste tot și are întotdeauna un cuvânt de spus. În aceste condiții definirea standardelor de sănătate și a comportamentelor sănătoase și solicitarea indivizilor să acționeze în conformitate cu astfel de standarde devine, dincolo de simpla funcție terapeutică, una dintre principalele îndatoriri ale puterii medicale. Societatea începe să se reglementeze, să se organizeze și să se condiționeze după standardele fizice și mentale care sunt determinate de procesele medicale. De asemenea M. Foucault dintr-o perspectivă istorică, consideră că bioputerea este al treilea tip de putere după puterea suverană și puterea disciplinară – a guvernării populației. În timp ce putere disciplinară este bazată pe disciplină și antrenament, bioputerea se concentrează pe control și reglare. Tehnologia politică a vieții constă din două tipuri – tehnologie disciplinară și de siguranță. Prima se concentrează pe ființa umană, organism, care este antrenat pentru a-l face productiv și eficient din punct de vedere economic. Disciplina se execută prin instituții, dar responsabilitatea de a fi într-o bună condiție se află în indivizi. Tehnologia de siguranță se referă la populație și principalul ei scop este de a controla și de a preveni consecințele negative care provin din conviețuirea populației ca entitate biologică în acest scop bioputerea trebuie să regleze procesele și condițiile populațiilor [6, p.114].

Medicalizare provoacă o schimbare în felul în care însuși ființa umană se percepe pe sine însuși. „Omul învață încetul cu încetul ce înseamnă o specie vie într-o lume vie ce înseamnă trup, condiții de existență, speranțe de viață, o sănătate individuală și colectivă, forțe ce se pot modifica și un spațiu unde ele

pot fi repartizate optim” [7, p. 106]. Avem de-a face, după cum subliniază G. Agamben, cu o etatizare a biologicului și cu o transformare a îngrijirii vieții într-un obiectiv primar al statului. Însă „nici viața, nici moartea, ci producerea unei supraviețuiri modulabile și virtual infinite constituie prestația decisivă a bioputerii timpului nostru” [8, p. 107].

Pornind de la ideea că medicalizarea ne vizează întreg ciclul vieții de la naștere și până la moarte, un aspect relevant în ceea ce privește medicalizarea este oferit de către filosoful român Istvan Kiraly în lucrarea „Moartea și experiența muririi” [9, p. 144-145]. Pentru autor tematica morții constituie o „atractivitate” care este exploatată inclusiv în scopuri comerciale făcând referire și la medicalizare. Autorul consideră medicalizarea un proces „controversat” care parțial se datorează „evoluției științei și tehnicilor medicale”. Continuând aceeași idee astăzi în „țările cele mai dezvoltate șapte din zece oameni își sfârșesc viața în saloanele mecanizate și impersonale ale spitalelor, încurajați fiind nu de apropiații lor”, ci de o „tură” de profesioniști ale căror „sarcini” și competențe sunt definite prin regulamente și instrucțiuni generale. Autorul ne atrage atenția asupra faptului că „nu numai moartea, dar întreaga noastră viață – de la naștere și până la moarte – s-a „medicalizat”. Faptul că trăim mai atenți la factorii de igienă, la echilibrările fizice și psihice ale vieții, faptul că utilizăm, la timp, medicamente moderne și mai eficiente în cele mai multe cazuri etc. toate acestea pot fi în fond considerate ca fiind factori prin care viața noastră s-a „medicalizat” și se „medicalizează” în continuare”. Cu toate că au fost medicalizate o serie de stări cândva considerate firești, I. Kiraly susține ideea precum că în urma medicalizării nu au apărut doar „bolile civilizației” dar s-a produs creșterea speranței de viață a unui număr considerabil de oameni, „s-au micșorat suferințele noastre fizice și psihice și ale semenilor noștri atacați de maladii – în special cronice – de diferite feluri, și care astfel pot duce și o viață plină de sensuri, înțelesuri și de satisfacții umane”. Acestea au fost condiționate de o evoluție și diversificare a tehnicilor și aparatajului medical, de regulă extrem de complexe și costisitoare care necesită spații și condiții speciale de utilizare. Astfel s-a produs încurajarea științei și a tehnicii medicale moderne, „îngrădită” și redusă în secolele aceluia ev mediu. Astfel au apărut concepții diferite atât în privința raportării la „boală”, la maladia ca atare, cât și în cea a raportării la omul bolnav și unde se

confruntă componentele și dilemele profesionale, științifice și morale ale îngrijirii medicale.

A avea o poziție corectă față de medicalizare presupune a poseda anumite virtuți primordiale în delimitarea aspectelor pozitive și negative a ceea ce reprezintă medicalizarea. De exemplu aspectele eronate cu privire la medicalizare se referă la: categorizarea greșită a unor stări cum ar fi (tristețea, timiditatea etc.), acestea nu reprezintă de fapt simptome sau boli în sine. Prin medicalizarea acestor stări comitem o greșeală de categorie și de înțelegere a naturii umane. Mai exact a trăi înseamnă a lăsa ca anumite probleme, stări să-și parcurgă cursul firesc fără a interveni asupra lor sub aspect medical; focusarea atenției asupra schimbării stării critice pe care o trăiește ființa umană, când de fapt atenția trebuie concentrată asupra schimbării anturajului social care produce astfel de stări, decât a interveni asupra corpului pentru a ne potrivi mai bine normelor dominante.

Deci pentru a preveni o degradare totală a actului medical și a intervenției asupra corpului uman apare necesitatea de a privi medicina și progresul medical din prisma eticii virtuții. Etica ne apare asemeni unui salvator al moralității exact în perioada în care: „Omul informat, scientizat și tehnicizat, copleșit de un utilitarism și prosperare materială, tot mai puțin loc oferă universului spiritual, moralității, credinței religioase, sentimentelor sacre, chiar dragostei. Plătește un tribut enorm performanțelor științifice și tehnice, medicina - una din cele mai vechi și mereu actuale ale științei și culturii care totdeauna a avut un „dualism” armonios, căutând să îmbine cunoștințele și acțiunile cu pârgurile psihologice și spirituale. Anume acestea din urmă sau pomenit într-o criză tot mai presantă [10]. Cu toate că progresul în domeniul biomedicinii a majorat incidența factorului uman și a contribuit la îmbunătățirea calității vieții omului, dezvoltarea lui după criterii de profit ne demonstrează multitudinea efectelor negative, cu riscul de a oferi o putere necontrolată științei. Se observă un fenomen paradoxal al contemporanietății, când progresul științei inițiază scopuri aparent utile comunității, dar o aduce și la o depravare morală. Procesul expansiunii unor tehnologii performante (biomedicale, industriale, economice, informaționale etc.) scapă de sub evidența unor sisteme etice, socio-culturale și legale. Mai mult ca atât, concepțiile tradiționale (filosofice, etice, religioase), create pe parcursul istoriei și existente pâna în prezent, se dovedesc a fi inapte

în fața unor noi cerințe și valori ale omului contemporan. Astfel, sunt create toate premisele necesare și devine evidentă inevitabila apariție a unei noi concepții etice. Prin urmare necesită o revizuire inclusiv a eticii virtuții, în susținerea acestui postulat facem referire la „tabloul” ce denotă realitatea unei vieți medicalizate pe care o trăim dar de care în mare parte nu suntem conștienți. Bioeticienii fiind preocupați de problema medicalizării își pun întrebarea: „ce ar trebui să facă medicina într-o lume fără limite tehnologice?”. Un răspuns ar fi: „cea mai eficientă acțiune pe care un individ o poate întreprinde.....atât timp cât acțiunea necesită efort sau dificultate”. Apare întrebarea în acest context: care este problema în abandonarea luptei odată ce devine inutilă pentru scopul în cauză? [11, p. 10].

Dat fiind faptul că medicalizarea reprezintă un fenomen complex fiindcă pătrunde în toate sferile de activitate, și mai mult le influențează, apare o necesitate vădită de a combina măsuri la nivel preventiv și de precauție. În cazul medicalizării prevenirea reprezintă un răspuns a unui risc în legătură cu starea de sănătate. Este cazul în acest sens a tempera utilizarea produselor medicamentoase sau serviciilor medicale, care poate reprezenta soluția rezonabilă și al căror efecte poate avea un impact pozitiv în comparație cu medicalizarea. Referindu-ne la precauție aceasta tinde să anticipeze anumite riscuri, care se dovedesc a fi iraționale, în cazul în care exagerăm cu utilizarea de medicamente, tratamente etc. În acest sens se preferă instaurarea precauției la nivelul politicilor publice de sănătate în scopul poziționării fenomenului de medicalizare în limitele cadrului rațional care să aducă doar beneficii în ceea ce privește calitatea vieții individului.

Problema de care este preocupată bioetica în raport cu fenomenul de medicalizare se axează în primul rând pe respectul față de ființa umană și pe necesitatea de a aduce în vizorul individului faptul că scopul medicalizării nu este doar cel de a contribui la ameliorarea calității vieții și de a o prelungi prin orice mijloace, dar și conștientizarea de către individ că medicalizarea este direcționată în avantajul real a omului. Astfel bioetica vine să supravegheze continuu acest proces pentru a preveni instalarea situației în care medicalizarea parcurge o direcție a iraționalului.

Ceea ce este necesar este să tragem o linie cu privire la tot mai mult și mai puternică tendință de exercitare a dictaturii medicale care garantează

interesele marilor companii în practică. Este cazul companiilor farmaceutice în mare parte, care își afirmă beneficiul economic asupra populației bolnave, care este văzută ca o piață captivă a „clienților”. Atât fenomenul medicalizării cât și bioetica sunt existențiale. De ce? Pentru că calitățile lor existențiale pot fi în raport de cea mai mare opoziție și contradicție în același timp. Medicalizarea poate avea după cum am constatat calitate negativă în timp ce bioetica pretinde a avea doar calitate pozitivă. Fenomenul medicalizării societății și al socializării medicinei desigur întrunește conotații negative atât timp cât a afectat corpul uman, a modificat semnificația stării de boală și sănătate inclusiv modul cum sunt tratate diverse afecțiuni considerate ca stări fiziologice normale până la socializarea medicinei. Aceasta deoarece se atestă o medicalizare a societății într-un mod abominabil. O astfel de emancipare și mod a societății contrazice și este direct opusă calității pozitive a imperativelor categorice ale bioeticii cum ar fi de exemplu respectarea principiilor binefacerii, non-dăunării, autonomiei etc.

Conștient sau inconștient se pot omite cu desăvârșire valorile etice în privința abuzului de medicamente și tratamente care la prima vedere ne par inofensive, iar în timp se dovedesc a ne afecta mult mai grav. Se uită de instinctul de autoapărare al organismului atât de dezvoltat la strămoșii noștri. Ne aflăm într-o continuă stare de identificare a stării de bine, a confortului sub aspect fizic, psihic și emoțional astfel dăm importanță mass-mediei, reclamelor, medicilor etc. care sunt doar câțiva din actorii principali în susținerea medicalizării, care de fapt nu ne sunt impuși dar întratât de creduli încât cu ușurință suntem induși în miezul tehnologiilor moderne care ne demonstrează zilnic că aproape orice este posibil odată ce recurgem la ea însă frecvent fără a se ține cont de aspectele etice elementare, etica ce protejează ființa umană de dezumanizare, exces etc.

Din multitudinea exemplurilor și a stărilor supuse medicalizării, un lucru este cert – specificul social și preocuparea etică față de acest fenomen. De asemenea este important de a remarca necesitatea distincției dintre domeniul legitim al medicinei și “ilegitim” sau exagerarea în acest sens ce generează extensia acestui domeniu. Recuperarea simțului limitei și al responsabilității este necesară nu numai pentru a obține o conștientizare realistă, ci și ca motor de îmbunătățire a științei medicale. Medicalizarea are un impact pozitiv în

ceea ce privește creșterea speranței de viață, micșorarea suferințelor fizice și psihice, dar problema apare în momentul în care se exagerează cu anumite stări ale sănătății atât la nivel de prevenire cât și de tratare a afecțiunilor. În acest sens medicalizarea nu își găsește justificare morală prin urmare promovarea potențialului bioetic generează soluționarea dilemelor etice referitor la fenomenul de medicalizare, valoarea vieții și a sănătății individului fiind o prerogativă indubitabilă.

Referințe bibliografice:

1. MUREȘAN, V. Este etica aplicată o aplicare a eticii? În: *Revista Română de Filosofie Analitică*. 2007, vol.1, nr.1. pp. 70-108. ISSN 1844-2218.
2. IQRA, A.,TEHREEM. K., GHUFRAN, Z. Over-medicalization: A Modern Problem Divisible from Medicalization. In: *Systematic Review in Pharmacy*. 2021, vol. 12. pp. 236-238. ISSN 0976-2779.
3. DOMONKOS, S., Power from indirect pain: a historical phenomenology of medical pain: management, In: *Continental Philosophy Review*. 2020, octombrie, pp. 41-59. ISSN 1387-2842.
4. VOICU. B., RUSU. H.M, POPA. A.E. *Este România altfel? Societatea și sociologia...încotro?*. Sibiu: Ed. Universității „Lucian Blaga”. 2015, 152 p. ISBN 978-606-12-1225-5.
5. Vieillissement, aide et soins de santé en Belgique, Rapport pour le SPF, 2004.
6. FERREIRA, F.R. Biopower and biopolitics in the field of Food and Nutrition. In: *Revista de Nutrição/Brazilian Journal of Nutrition*. 2015, nr. 28(1), ianuarie/februarie, pp. 109-119. ISSN 1678-9865.
7. FOUCAULT, M. *Istoria sexualității*. Timișoara: Editura de Vest, 1995. 484 p. ISBN 973-36-0224-8.
8. AGAMBEN, G. *Ce rămâne din Auschwitz*. Cluj-Napoca: Ed. Idea Design & Print, 2006. 120 p. ISBN978-973-7913-54-8.
8. KIRALY, V. I. *Moartea și experiența muririi*. Cluj-Napoca: Ed. Casa Cărții de știință, 2002. 154 p. ISBN 973-686-325-5.
9. OJOVANU, V. Context și premise ale axiologiei medicale. În: *Analele științifice ale Universității de Stat de Medicină și Farmacie „Nicolae Testemițanu”*. Probleme actuale de sănătate publică și management. Ediția a VIII-a. Vol. II. Chișinău: CEP „Medicina”, 2007, p. 329-334.
10. NIMUE, A. In Praise of Fairy Godmothers: A Limited Defense of Medicalization. In: *Newsletter on philosophy and medicine*. 2006, vol. 6, nr.1, pp. 9-14. ISSN 1067-9464.