

## REPERE BIBLIOGRAFICE

***Mic compendiu de epistemologie românească, Partea I, Marius Augustin Drăghici, Oana Vasilescu (editori), București, Editura Academiei Române, 2022, 315 p.***

Lucrarea *Mic compendiu de epistemologie românească, Partea I*, își propune o clarificare a demersului epistemologic românesc, în termeni de istoriografie și conceptualizare, teoretizare și întemeiere a ceea ce reprezintă cunoașterea. O discuție preliminară corelează și distinge termenii gnoseologie și epistemologie. Poate fi teoretizarea, în general, și teoretizarea despre cunoaștere cu atât mai mult ruptă de un demers întemeietor? Răspunsul dat de acest volum este „nu”, iar demersul întemeietor nu poate fi „slab”. Un reper major în aprecierea istoriei gândirii epistemologice universale este desigur Kant și acest reper major va fi să joace un rol călăuzitor, determinant și în influențele epistemologilor români investigați în volum. După Thales, Copernic, Galilei și Newton, Kant se angajează în situarea filosofiei pe „drumul sigur al științei” prin adecvarea metafizicii la direcțiile descrise de teoria științifică a matematicii și fizicii, precizând riguros cadrele științifice necesare ale raportării la obiectul cunoașterii (p. 13). *Das Ding an sich* nu este accesibil cunoașterii umane, dar este posibilă cunoașterea prin raportarea la fenomene.

Marius Augustin Drăghici identifică demonstrarea kantiană a necesității unei structuri a investigației epistemice, constituită din metodele *analizei* și *sintezelor* unificate „transcendental”, prin cercetarea rațiunii pure înseși și a *posibilității* cunoștințelor sintetice *a priori* din științele *pure* (matematica *pură* și fizica *pură*, subliniază M. A. Drăghici), Kant ajunge la fundamentele cunoașterii desemnate prin formele pure *a priori* ale sensibilității, categoriile și principiile intelectului pur, respectiv, condițiile de posibilitate pentru orice cunoaștere științifică (v. și pozitivismul post-kantian și remarcile lui Philip Kitcher în sensul „conversației” epistemologiei cu metodologia științelor într-o direcție de reconfigurare a problemelor epistemice „tradiționale” ca probleme generale de filosofia științei). „Preluând ideea «filosofiei ca știință» a lui Kant, «tradiția» pozitivismului logic a pășit pe drumul încercărilor de naturalizare a filosofiei începând cu tentativele de logicizare a ei. În urma eșecului acestui program, precum și a tentativelor de reducere la o logică a limbajului sau la o logică matematică (Russell, Quine), epistemologia se înfățișează în ultimele decenii ca un tip de manifestare a reflecției epistemologice care participă la amplul proces de reconstrucție sistematică și metodologică a naturii și cunoașterii științei.”<sup>1</sup> Dinspre științe au venit provocările epistemologice și anumite „inspirații” cu privire la formele „consistente” de răspuns. Astfel, avem astăzi epistemologii disciplinare (ale eticii, matematicii, fizicii, biologiei și/sau medicinei, ecologiei etc.); epistemologia asociindu-se variatelor discipline științifice atât epistemologic în sens întrucâtva restrictiv, cât și filosofic, într-o asociere în sens mai larg, în special, cu o deschidere către semnificațiile cunoașterii.

Într-o „Introducere” documentată și problematizată ca un adevărat „Studiu introductiv”, așa cum s-ar fi putut numi, identificăm o serie de distincții care prezintă interes: „(...) dacă epistemologul găsește necesară informarea temeinică și înțelegerea diferitelor abordări științifice ale problemei cunoașterii, și discursul specializat are nevoie de perspectiva filosofică proprie epistemologului. Tradus mai simplu, un epistemolog este un filosof al științei care poate aborda diferitele perspective specializate cu privire la problema cunoașterii în general; după cum purtătorul discursului specializat în această problemă [în problema specializat-științifică] are nevoie de perspectiva epistemologică asigurată de filonul filosofic, prezent aici. Sinteza acestor perspective este bine ilustrată de ceea ce se

<sup>1</sup> Marius Augustin Drăghici, „Introducere”, în Marius Augustin Drăghici, Oana Vasilescu (editori), *Mic compendiu de epistemologie românească, Partea I*, ed. cit., p. 16.

înțelege, astăzi, prin filosofia științei.<sup>2</sup> Alex Rosenberg ar putea susține perspectiva aceasta biunivocă, dar nu toți epistemologii<sup>3</sup> și nu toți oamenii de știință ar putea vedea lucrurile întocmai, ceea ce în niciun caz nu descalifică această viziune a necesității unei sinteze (ceva mai simplist numită) epistemologie-știință. Spre deosebire de filosofia generală a științei (Ph. Kitcher), este necesară și o filosofie „a cercetătorului”, cu obiective specifice, pentru reconfigurarea paradigmatică a disciplinei<sup>4</sup>. În acest sens, se remarcă filosofiele celor doi reprezentanți marcanți ai interpretării de la Copenhaga a mecanicii cuantice: Bohr și Heisenberg, nebazate atât pe considerații generale specifice filosofului științei, ci pe considerații aplicate la natura cunoașterii științifice, prin decantarea propriei experiențe științifice.

O sistematizare organizată, criterială, a contribuțiilor epistemologice românești reprezintă în sine un act întemeietor de cartografiere a conținutului ideatic cuprins în cunoaștere, pornind de la demersul kantian de delimitare a condițiilor de posibilitate pentru cunoașterea științifică și mergând către, sau, dezvoltând din ce în ce mai mult, preocupările teoretice pentru sursele cunoașterii ori pentru justificarea, validitatea, falsificabilitatea, explicarea și întemeierea cunoașterii (conceptuală, logică, logico-matematică, metodologică, euristică).

Compendiul propune o viziune despre specificul epistemologic în filosofia românească, cu un sprijin metodologic diacronic. În primul capitol al lucrării, într-o primă parte, „Elemente de teorie a cunoașterii la maioreșceni”, Mona Mamulea abordează contribuția lui Titu Maiorescu într-o „nouă încercare de fundamentare epistemologică a filosofiei”. Memorabil, Maiorescu definește filosofia ca știință rațională a relațiilor pure. Chiar dacă „științificitatea” filosofiei rămânea discutabilă după percepția științei în epocă, reprezenta o „cunoaștere cu vocația universalului”, cu o abordare kantiană a limitelor cunoscătoare ale minții umane (aflată) în căutarea cunoașterii abstracte, legice, sintetice, sistemice, la care urmărea el însuși să ajungă. În „Relația”, Maiorescu creează definiția filosofiei cu trei caracteristici: știința rațională, abstractă și universală. Astfel se conturează și raportul filosofiei cu știința. Filosofia este îndeletnicirea aducătoare de cunoaștere. Principala sursă a cunoașterii este rațiunea independentă de senzorial. Diviziunea științei în rațională și empirică are drept complement o diviziune filosofică după obiectul cunoașterii (concret sau abstract), iar această diviziune situează obiectul științei raționale la cel mai înalt grad de abstracțiune. Filosofia nu poate apărea decât atunci când lucrurile nu sunt tratate în mod izolat, iar obiectul filosofiei este precizat de Titu Maiorescu prin două trăsături condiționale: să atingă cel mai înalt grad de abstracție și să dea seamă de interdependența lucrurilor. Obiectul care satisface aceste două condiții este *relația*. Această perspectivă redă reconsiderarea epistemologică a filosofiei – filosofia ca *știință a relațiilor pure*. Relația este acest „mare fapt al nesensibilului”, relația fiind independentă de senzorial și rezultând din gândire; relația *pură* are statutul de categorie fundamentală, de obiect prin excelență al filosofiei. Friedrich Carl von Savigny, Georg Beseler și Heinrich Ahrens, toți trei menționați de Maiorescu, au avut demersuri similare. Noua fundamentare a filosofiei, pe baza ideii de relație, trebuia să evidențieze caracteristica filosofiei de știință universală și rolul necesar al filosofiei de „știință a științelor” care să refacă unitatea cunoașterii.

„Constantin Rădulescu-Motru – teoria cunoașterii ca teorie a conștiinței” îi prilejuiește Monei Mamulea o investigație care denotă că, în concepția lui C. Rădulescu-Motru, teoria cunoașterii este „teoria cunoștinței (sau *cunoșcinței*)”; iar înțelegerea conștiinței determină înțelegerea cunoașterii. Centrală este ideea unei conștiințe care se referă la conținuturile conștiente, uneori și cele inconștiente, ale minții (adesea identificate cu sufletul). În construcția sa teoretică, filosoful român a criticat atât „conștiința-oglină”, aflată în centrul *realismului naiv*, cât și critica conceptelor de *conștiință în genere* și *apercepție transcendentă* la Kant, „incompatibile cu modelul psihologiei științifice și incapabile să rezolve problema obiectivității cunoașterii”. Într-o poziționare încă fertilă,

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 18–19.

<sup>3</sup> V. Paul Hoyningen-Huene în problema relevanței epistemologiei pentru oamenii de știință.

<sup>4</sup> V. Mircea Flonta, *Filozofia cercetătorului. Înțelegerea fizicii cuantelor la Niels Bohr și Werner Heisenberg*, București, Editura Humanitas, 2022.

investigată mult mai recent și de R. Rorty, Rădulescu-Motru considera că „una dintre cele mai persistente și mai dăunătoare erori ale umanității este convingerea că mintea are acces nemediat la realitate, pe care o reflectă asemenea unei oglinzi”. Chiar dacă analogia conștiinței-ogindă a stat la baza filosofiei până la Kant, avem aici doar „istoria unei iluzii”, al unei culturi bazate pe simțul vederii, al ochiului ca poartă a sufletului și al unui realism naiv. Analogia este înșelătoare, oglindirea fiind un proces mecanic ce nu poate reda funcționarea conștiinței. Rădulescu-Motru adoptă perspectiva kantiană din „Estetica transcendentă”, care a însemnat o revoluție crucială și fără întoarcere în ceea ce privește raportul dintre ceea ce înțelegem prin minte și ceea ce înțelegem prin lume sau realitate. Mintea este implicată în lumea pe care o concepe în mod activ, nu ca o oglindă pasivă a lumii. În structura lumii percepute intervin formele *a priori* ale sensibilității, spațiul și timpul, cauzalitatea, cantitatea, calitatea, existența, necesitatea etc. nu sunt obiective sau dincolo de mintea umană. Ontologic, totuși, unitatea universului nu poate fi înlocuită cu unitatea conștiinței umane așa cum a procedat Kant. Avem la Rădulescu-Motru, prin corelarea conștiinței și cunoașterii, inclusiv o operă de psihologie a cunoașterii.

Încă din lucrarea de licență („Critica apriorismului și empirismului”, 1892) P.P. Negulescu analizează și consecințele kantiene ale apriorismului formelor sensibilității (discutând numai spațiul), evidențiind că știința admite *subiectivitatea spațiului*, ca pe a tuturor percepțiilor și a modalităților lor, numai ca *relativitate*; și principiul cauzalității, temelia științei întru organizare și sistematizare științifică stabilind subiectivitatea percepțiilor și implicând că realitatea obiectivă, independentă de noi, reprezintă ceva mai degrabă necunoscut și necognoscibil pentru om, în afara modificărilor produse în sensibilitatea umană. T. Lates observă că Negulescu invocă aici critica lui Schopenhauer privitoare la legea cauzalității; apriorismul conduce la monism subiectiv absolut, pe care conștiința umană nu-l poate accepta. În concluzie, negarea existenței obiective independente de noi este inadmisibilă. Criticând idealismul empirist (John Stuart Mill, Alexander Bain, Hippolyte Taine), în special pe cel al lui Mill, Negulescu refuză negarea unei realități obiective independente de senzațiile noastre și reducerea existenței materiei la credința în această existență. Ca Spencer, situează forța ca principiu fundamental al tuturor formațiunilor biologice, organice, fiziologice și psihologice, toate îndatorate experienței și adaptării la mediu. Ce știm este *relativ* la „starea *actuală* a sensibilității noastre”.

În paginile dedicate perspectivei lui Ion Petrovici asupra cunoașterii, M. Mamulea arată că acesta a fost un susținător consecvent al metafizicii spiritualiste, cu argumente bazate pe „Estetica transcendentă”. În perspectivă kantiană, natura, ca obiect al cunoașterii științifice, nu mai este o realitate independentă de subiect, iar spațiul, timpul, structurile și legile fizice nu sunt inerente naturii, ci minții. Astfel, realitatea fizică este o realitate fenomenală, în timp ce mintea umană este preeminentă în raport cu propriile ei reprezentări.

Partea a II-a a compendiului tratează despre „Schițe inedite de teorie a cunoașterii la unii filosofi români sistematici”. Șt.-D. Georgescu, în lucrarea intitulată „Vasile Conta despre conceptul cunoașterii”, precizează concepția metafizică a lui Vasile Conta pe direcțiile reprezentate de ideile despre „ondulațiunea universală” și „fatalism”. „Ondulațiunea universală” este o lege a dinamicii formelor materiei: constituire, evoluție și dispariție. Cele două forme fundamentale ale materiei sunt evolutive (fundamentale) și neevolutive (cu caracter instrumental și dependente de cele evolutive). Primele iau forma de „unde”, putând fi reprezentate evolutiv, crescător până la un punct culminant, iar apoi descrescător până la dispariție. Mișcarea ondulatorie este nesfârșită. Undele evolutive cele mai importante sunt „unde de idei”. Concepțiile se supun legii ondulațiunii, care este istorică și influențată de circumstanțele vremii. Acest tip de caracteristică istorică se aplică chiar și legii ondulațiunii universale. În *Teoria fatalismului*, unde filosoful român propune o concepție metafizică influențată de empirismul englez și de pozitivismul francez, în privința originii și surselor cunoașterii, susține cunoașterea întemeiată pe simțuri: obiectele generează impresii senzoriale prelucrate prin activitatea neuronală și cu reverberații în întregul sistem nervos. La formarea ideilor în actele de cunoaștere contribuie așadar și simțurile, și creierul, mai ales că inteligența ține de dezvoltarea creierului și de „percepție” sau „întipărire” prin două tipuri de transformări care se petrec la nivelul

creierului: cele petrecute necesar (fatal), independent de conștiința umană și cele dependente de primele. Așadar, percepția de nivelul al doilea are ca generator nu obiecte ale lumii reale, ci imagini sau reprezentări mentale („întipăririi”). Prin generalizare și abstracție, se compun idei, judecăți și raționamente. Prin inducție și analogie, cu ajutorul capacităților analitice și sintetice ale creierului, se ajunge de la experiență la noțiuni, apoi la raporturi între noțiuni, materializate în creier. Legile la care se ajunge prin generalizare au caracter absolut pentru că nu permit variație cantitativă, în vreme ce restul ideilor abstracte sunt relative (idei „sfârșite” și nesfârșite diferite de cele absolute, cu o determinație comparativă). Metafizica sa este materialistă. Cu referire la ideile generale de spațiu, timp și infinitate, Conta este în acord cu Spencer. Împotriva inneismului (kantian), filosoful român apreciază că nu ne naștem cu idei formate despre spațiu și timp ca forme ale sensibilității noastre, ci sunt rezultatul experienței și se constituie prin abstracțiune, în procesul cunoașterii. Imaginația are un rol epistemologic de „declanșator gnoseologic”. Și un alt tip de imaginație, creativă, care poate amplifica sau diminua o întipărire de primul tip, eventual cu valențe inventive, conducând către imagini compuse reunite mental ca noutate. Problema conștiinței de sine la Conta este legată de perspectiva materialistă, metafizică și epistemologică, perspectivă influențată de Locke și Mill.

Capitolul „Aspecte epistemologice în opera lui Mircea Florian” reface traseul epistemologic către lucrarea sa fundamentală, *Recesivitatea ca structură a lumii*, unde filosoful român urmărește principiile ascunse, cu rol de supoziții fundamentale pentru clarificarea naturii cunoașterii într-o abordare proprie modernității timpurii, deși era la curent cu contribuțiile contemporane lui. Ca și la Johannes Rehmke, coordonatorul de doctorat al lui Florian, aceste principii clarificatoare nu pot menține un rol privilegiat. Concepțiile despre cunoaștere se succed: de la conformitatea cunoașterii cu obiectul în realismul naiv la obiect inclus ca parte a cunoașterii subiective în idealism și la noul realism. Cunoașterea se explicitează ca ontologie a cunoașterii: subiectul cunoscător deține, alături de idei și reprezentări, obiectul (ca într-un realism absolut în care obiectul este redus la un conținut de conștiință). Dar Florian respinge imanentismul. Conștiința cunoaște obiectul prin corp, dar nu este corporală, ci într-o relație specială cu corpul greu de precizat, nefiind nici imanentă și nici transcendentă față de corp. Pentru Florian, gândirea este o facultate activă – idee care intră în contradicție cu teoria gândirii ca facultate de prelucrare a imaginilor obiectelor, își situează poziția ca doctrină carteziană și kantiană, iar cunoașterea ca totalitate este contextualizată. Filosoful nu susține teoriile cunoașterii care favorizează teoria imaginii ori pe cea a obiectului redus la un conținut de conștiință, ori vreo sinteză a acestora două. Ideea centrală ar trebui să fie „*cunoașterea ca apartenență sau posesie a obiectului de către subiect*”. Termenul antic *episteme* semnifică, în elina veche, a stăpâni (ceva). Se constituie așadar o concepție realistă și ontologică: perceperea și reprezentarea sunt relații ale minții cu obiectele, și nu procese ale minții. Cunoașterea comportă planul psihologic și pe cel ontologic, care este mai important și vorbim despre apartenență nemijlocită a obiectului la „conștiința cunoscătoare”. Conceptul său are trei straturi ale cunoașterii: luarea la cunoștință; configurarea datului ca obiect și clarificarea (cunoașterea rațională în sens obișnuit); cunoașterea științifică, organizată și specializată.

În „Elemente de teoria cunoașterii în substanțialismul lui Camil Petrescu”, avem o restituire analitică inedită a ideilor care constituie volumul *Teze și antiteze* (în 1936) care urma să devină *Doctrina substanței*. Oana Vasilescu arată că filosofia lui Camil Petrescu reprezintă o reconstrucție fenomenologică cu valoare epistemologică. Alături de P.P. Negulescu, M. Florian sau N. Bagdasar, Camil Petrescu este printre primii fenomenologi români, iar preocupările fenomenologice aduc într-o zonă cu valențe epistemologice, analizând necanonic, chiar „personal” experiența nouă a concretului, unicitatea concretului, solidaritatea concretului etc. Concretul (*quidditatea*) nu poate fi disociat de cunoaștere. Configurarea substanțialismului ca teorie a cunoașterii urmează a depăși, consideră Camil Petrescu, eșecul filosofiilor postkantiene, în special al pozitivismului, al „panlogismului” și al dialecticii. Realul este „tradus” de Camil Petrescu ca existență și mai precis ca „concret în indefinita sa omnivalență”, imposibil de dedus dintr-o construcție logică (conceptual-discursivă), nici dintr-una clasică, carteziană, kantiană, hegeliană și nici măcar în reconfigurare modernă (în fenomenologia husserliană). Concepția sa despre cunoaștere este o ontologie substanțialistă a concretului cu rol critic

și de corecție a tradiției filosofiei sistematice, prin refuzul „perspectivismului absolutist” (izolarea unui singur aspect al realității concrete, considerarea acestuia ca fiind întregul însuși și ridicarea lui la rang de principiu absolut) și prin înțelegerea substanțialismului ca o construcție bazată pe *experiența apogetică* (metoda orientării structurale a surprinderii ciclurilor istorice în apogeul lor sau *metoda experienței apogetice*).

Capitolul „Lucian Blaga – sistem filosofic și teoria cunoașterii” discută corelația dintre sistemul filosofic blagian ca edificiu și teoria cunoașterii la Lucian Blaga, evidențiind locul important al teoriei cunoașterii pentru întregul edificiu, ontologia umană fiind orientată spre mister și pentru revelare. Acest tip de angajament existențial (major) conduce către multiple magistrale ale cunoașterii: cunoaștere pentru imediat și pentru securitate (procedurală și utilitară), cunoaștere științifică (cauzală, utilitară, cu caracter verificador, cu unele aspecte teoretice etc.), cunoaștere științifică revelatoare care reprezintă o creație (cunoașterea de tip II din *Experimentul și spiritul matematic*), cunoaștere civilizațională, implicată în clădirea civilizației, istoriei și a culturii și artei. Lucrurile se petrec cumva invers față de concepția înrădăcinată (clasică) în care cunoașterea științifică presupune analiza științifică a lumii și acest demers este fie hotărâtor, fie puternic călăuzitor și pentru teoria generală a cunoașterii: cunoașterea de tip II, revelatorie și, uneori, paradoxală, are poziția dominantă asupra cunoașterii și uneori repurtează surprinzătoare succese, ca în cazul antinomiilor explicatoare din fizică (Lucian Blaga dă, între antinomii, exemplul luminii ca undă-corpusul). Face Lucian Blaga epistemologie? Ar merita această direcție o discuție mai amănunțită. M.G. Panait consideră că nu face o epistemologie, în schimb face o filosofie a științei. Chiar dacă cele două discipline sunt, în tratarea standard, diferite, felul în care face Blaga filosofia științei este relevant nu numai pentru gândirea sa filosofică sistematică, ci și pentru modul în care el înțelege relația dintre cunoaștere și știință. Astfel, imaginea noastră despre teoria cunoașterii în sistemul lui Blaga este completată de considerațiile sale de filosofie a științei care se găsește, în special, în *Știință și creație*.

Partea a treia sintetizează „Elemente de teorie a cunoașterii la unii logicieni români”, urmărind importante contribuții specifice, de interes actual. Preocupările de teoria cunoașterii la Dan Bădărău pot fi derivate din concepția sa logică și aplicațiile sale. Se remarcă discuția conceptelor de „posibil” și „potență” pentru a dezvolta problema predicției și a precunoașterii în știință (sau, în termenii săi, a prezivunii și preștiinței) ca aspecte de distins în perspectiva abordării logice a negației (și implicit a problemei dublei negații). Un câștig pentru teoria cunoașterii se află în „cercetările lui Bădărău privind relația dintre gândire și imagine, care îl conduc spre teza conform căreia gândirea este un act care presupune un obiect cu o sferă mult mai extinsă decât imaginea, care este doar subiectivă”<sup>5</sup>.

Demersul investigativ aplicat operei lui Ion Didilescu identifică un element central al teoriei sale a cunoașterii în teza sa de doctorat, încă nepublicată, anume ideea că natura are o structură matematică, într-o percepție matură care nu idealizează matematic natura: „ceea ce se poate spune e mai curând că natura nu e nici matematică, nici nematematică, ea este așa cum o înfățișează știința”, deși orice relație din natură se poate exprima în limbaj matematic, într-o relație de biunivocitate structurală între matematică și natură. În acest sens, matematica se recomandă ca instrument epistemologic ideal și pentru științele naturii, și pentru cele sociale. Spre deosebire de Spinoza, „consideră că o asemenea apreciere despre natura lumii și cea a matematicii nu poate fi plasată la nivel ontologic-substanțialist, ci doar la cel structural-metodologic”. Concepția lui Didilescu discută și diferența dintre idealitatea matematicii și materialitatea lumii aflate una față de alta într-o relație de „ogîndire structurală”, cu remarcă excepției temporal-istorice, despre care consideră că nu se regăsește la nivel matematic. Preocuparea privind valoarea epistemologică a probabilităților decurge firesc, Didilescu evaluând și valoarea de cunoaștere a legilor științei, prin prisma dinamicii relației dintre experiența realității, pe de o parte, și caracterul universal și absolut ale legilor, pe de altă parte, în perspectivele deschise de Ferdinand Gonseth și John Stuart Mill.

<sup>5</sup> Șt. D. Georgescu, „Preocupări de teoria cunoașterii la Dan Bădărău”, în Marius Augustin Drăghici, Oana Vasilescu (editori), *Mic compendiu de epistemologie românească*, Partea I, ed. cit., p. 158.

În capitolul intitulat „Radu Stoichiță despre adevăr și formele logice”, Adrian Miroiu abordează contribuția logicianului Radu Stoichiță la o teorie a cunoașterii în care rolul central îl au adevărul și formele logice, cu presupuziția analitică a evidenței importanței *de facto* a logicii în teoria cunoașterii. Astfel, analiza filosofică este apreciată de Stoichiță ca având natură *calitativistă de ordinul categorial al esenței*, unde „categorialul” semnifică filosoficul, iar „esențialul” structurile cu valoare în termeni de gândire argumentativă filosofică: *cunoașterea este filosofică, logică și integratoare*. A. Miroiu indică filonul semnificativ de hegelianism din opera autorului, astfel că se constituie o reprezentare dialectică a cunoașterii. În perspectiva metodologică abordată de Stoichiță, evidențierea structurilor fundamentale ale obiectului presupune descifrarea filosofică a mecanismelor de constituire și de manifestare a dialecticii diferitelor structuri conceptuale. Problematika realismului este ancorată în cadre conceptuale care discută realitatea, corespondențele conceptuale cu realitatea, dar și raportul dintre realitate și metodă ori între geneza subiectului și onto-geneză. Metoda trebuie distinsă de realitate, iar logica și filosofia, împreună cu dialectica, pun în discuție temeiul accesului gândirii la realitate. Răspunsul formulat de Stoichiță pornește de la o imagine specifică a ceea ce este logica care studiază structurile pe care le identifică în lumina conceptului de adevăr, pentru o redare inteligibilă a realității. Ca urmare, categoria de adevăr este centrală oricărei abordări filosofice a logicii și oricărei epistemologii. Filosofia este cea care ar putea să „confere valoare logicii în și prin valoarea cunoașterii ca parte constitutivă a logos-ului”.

În „Elemente de teoria cunoașterii la Gheorghe Enescu”, Șt.-D. Georgescu pune în lumină influența marxistă („concepția engelsiană cu privire la dezvoltarea științei prin contradicții”) reperabilă în investigațiile de teoria cunoașterii și filosofia științei ale logicianului român. Gh. Enescu consideră că realitatea independentă de subiect se află în raport dialectic cu subiectul, cunoașterea fiind autentică când dimensiunea perceptiv-intuitivă a acesteia este întărită de cea a reacțiilor fiziologice (de pildă, la nivelul scoarței cerebrale), dar și de exprimarea lingvistică, în cazul căreia un rol semnificativ revine abstractizării. Enescu ia în calcul ereditatea în fenomenul cunoașterii, dar și fenomenele cu statut incognoscibil (telepatia, fenomen în care introduce conceptul de „informaton”, posibil responsabil de transmiterea și decodificarea informației). Idealizarea în cunoaștere apare din cauza abstractizării și schematizării, iar relativitatea adevărului provine tocmai din această perspectivă a cunoașterii ca aproximare. Limitele cunoașterii sunt logico-contextuale. Experiența este interpretată ca ansamblu de trăiri la nivelul gândirii (generatoarele cunoașterii). Enescu descrie semnificația acțională a procesului cunoașterii într-o concepție epistemologică actuală ce merită mai multă atenție în studiile curente.

Partea a IV-a a compendului („Contribuții de epistemologie la unii matematicieni și oameni de știință români”) debutează cu un capitol semnat de O.G. Grama dedicat modelării matematice a fenomenelor sociale propusă de Spiru C. Haret. În *Mécanique sociale* (1910), autorul întemeiază o știință socială matematizată. Influențat de Auguste Comte, Spiru Haret propune termenii de „statică socială” și „dinamică socială” pentru a descrie mecanica socială prin analogie cu o descriere a mecanicii clasice prin „statică” și „dinamică”. Acestea sunt perspectivele din care se pot analiza atât fenomenele naturii, cât și ale societății, oferind oportunitatea și pentru o discuție despre „echilibrul social”. Studiul problemelor sociale este astfel „formatat” prin raționamentele riguroase eficiente în științele exacte. Transferul de termeni și metode sunt menite a spori obiectivitatea cunoașterii sociale. Se introduc concepte precum „echilibru social” sau „forțe sociale” inspirate din mecanica newtoniană, se vorbește despre „elementul ireductibil al vieții și creativității sociale”, despre „atomul” sociologiei, individul, iar societatea este un „corp social” (prin analogie cu corpurile fizice), în mecanica socială „individul fiind pentru corpul social ceea ce este atomul pentru corpurile fizice”. Sistemul de coordonate al mecanicii sociale are trei dimensiuni: *intelectuală*, cea *economică* și cea *morală*, furnizând cauzele dinamicii sociale. Dar Haret consideră că dinamica societății este determinată de mărimea și de sensul forțelor care acționează asupra sistemului.

În capitolul „Știința și istoria ei: Petre Sergescu”, I. Pârvu descrie contribuția lui P. Sergescu, matematician și istoric al științelor, care s-a bucurat de recunoaștere națională și internațională, mai ales datorită contribuției sale la colaborarea internațională în domeniul istoriei științelor și, în special, la colaborarea franco-română, la reconstrucția culturală europeană și internațională postbelică, prin contribuția la dezvoltarea cercetărilor matematice și a celor de istoria științei. Petre Sergescu, un

„pionier al istoriei științei în forma actuală”, a adus o perspectivă metodologică determinantă pentru aprecierea științei, a unității cunoașterii și, implicit, a imaginii despre lume: „(...) trebuie să ajungem la studiul unei creații științifice pornind de la fenomenele care-i sunt *anterioare* și să explicăm fiecare invenție *prin raport cu ceea ce o precedă*, fără a introduce judecăți de valoare științifice ulterioare. (...) istoria generală a subestimat importanța științei și n-a pus în valoare rolul pe care creația științifică îl are în evoluția civilizației și a înțelegerii lumii (*Weltanschauung*), factori fundamentali ai istoriei generale de care nu s-a ținut seama în mod suficient. Pe de altă parte, oamenii de știință, puțin familiarizați cu metoda istorică, au produs adesea opere ce nu reflectă fidel drumul și meandrele gândirii creatoare.”<sup>6</sup> Se remarcă lucrarea sa *Gândirea matematică* tocmai ca monografie evidențiatore a unității structurale și armonioase a cunoașterii printr-un spirit constitutiv și unificator discernabil chiar în profunzimile sistemelor de civilizație sau a tipurilor de personalitate umană. Aici are un rol central „adevăratul suflet al matematicii”, desprins din studiul principiilor cercetării matematice. Ontologia și ontologia matematicii se implică și se dezvăluie reciproc.

M. G. Panait prezintă perspectiva filosofului Ștefan Lupașcu asupra cunoașterii ca gândire filosofică sistematică construită pe principiul antagonismului. Conceptele-cheie folosite frecvent de filosof (dualism antagonist, contradicție dinamică, complementaritate contradictorie, logică dinamică a contradictoriului) descriu principiul antagonismului și importanța contradicției pentru cunoaștere și știință. Evocând în special lucrările *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, *Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance*, *L'expérience microphysique et la pensée humaine* și *Les trois matières*, principiul contradicției ocupă locul principal în structurarea cunoașterii, din perspectiva sa non-contradicția fiind un caz particular, eventual idealizat, ori doar o etapă în evoluția cunoașterii. Recursul la cuceririle microfizicii la început de secol XX deschid calea către reformularea raportului între subiect și obiect, de această dată fără a idealiza ori a elimina vreunul dintre termeni, înțelegi în interacțiune evolutivă: în cunoaștere ca și în fizica cuantică, indeterminarea este introdusă de coexistența și perturbările reciproce care se petrec între subiect și obiect. Această coexistență presupune o succesiune de stări – în care este actualizat subiectul și virtualizat obiectul, una în care actualizat este obiectul și virtualizat subiectul, precum și starea T în care antagonismul este inclus către o nouă virtualizare a obiectului ori a subiectului, într-o complementaritate dinamică. Lupașcu oferă exemple ale dualismului antagonic care se referă la poziția și momentul unui electron, discernabile numai pe rând pentru subiect, sau cunoscuta dualitate corpuscul-undă, care au corespondent în filosofie în cupluri precum adevăr-fals ori realitate-aparență. Actualizarea, potențializarea și coexistența celor două stări antagonice se succed în triade diferite de dialectica hegeliană, reformând teoria și metoda cunoașterii într-un dialog filosofie-știință fără egal.

Abordând „Devenirea progresivă a cunoașterii la Nicolae Bărbulescu”, M. Popa prezintă contribuția acestuia (din *Cunoașterea științifică*, 1946) la sistematizarea principiilor generale ale epistemologiei. Ideea principală este evoluția structurală ciclică a cunoașterii științifice și filosofice. Pornind de la perspectiva istorică a epistemologiei a lui Auguste Comte, se arată că istoria cunoașterii parcurge în esență trei stadii care se reiau la încheierea fiecărui ciclu, urmând o contribuție nouă din punct de vedere al progresului cunoașterii și începerea unui ciclu evolutiv într-un plan superior. Alternanța ciclurilor de cunoaștere impulsionează dinamica în cunoaștere; iar în această dinamică se rafinează evolutiv curiozitatea științifică și „impulsul” explicativ, precum și „instinctul causal” exersat într-una sau alta dintre direcțiile cunoașterii. Astfel, autorul ajunge la *formula* ce stă la baza dinamismului Universului (conservare + devenire = periodicitate), descriind totodată și dinamismul cunoașterii.

Capitolul dedicat lui Alexandru Mironescu, semnat de M. G. Panait, investighează abordarea integratoare a cunoașterii. Din lucrările sale (cu precădere *Spiritul științific*, 1934; *Limitele cunoașterii științifice*, 1945; *Certitudine și adevăr*, 1947) decurge o teorie a cunoașterii care urmează dinamica traiectoriei teoretizante știință-filosofie-religie, cu recurs la o traiectorie inversă de verificare sau/și de

<sup>6</sup> Ilie Pârnu, „Știința și istoria ei: Petre Sergescu”, în Marius Augustin Drăghici, Oana Vasilescu (editori), *Mic compendiu de epistemologie românească*, Partea I, ed. cit., p. 195.

aplicare a perspectivei teoretice. Filosofia mediază între experiența sa ca om de știință și experiența sa ortodoxă. În viziunea sa, teoria cunoașterii este chemată să evalueze un obiect al cunoașterii extins, nelimitat la determinările experienței științifice, oricât de impresionantă ar fi anvergura demersului științific. Adevărul trece granițele conceptelor de „coerență” și „corespondență” cu care operează științele și epistemologia, îmbrățișând expansiv atât eroarea, cât și misterele ca părți ale ontologiei, ca expresii ale libertății umane și, implicit, ale șanselor omului la adevăr („Adevărul” rămânând rezervat lui Dumnezeu).

Abordând „Știința structurală și posibilitatea unei epistemologii matematice la Grigore C. Moisil”, Ilie Pârnușe pornește de la interesul lui Grigore C. Moisil (matematicianul-filosof) de a constitui o matematică nouă axată pe categoria de *structură* – aflată în contrast cu matematica metrică, cantitativă, cu rolul de a exprima formal legile naturii –, cu domeniul principal de aplicație în sfera actelor formale ale gândirii, pentru a contura o „epistemologie matematică”. Matematica structurală avea deja o întemeiere în *Principia Mathematica* (opera lui Whitehead și Russell), în care Moisil vedea o construcție unificată a matematicii cu logica pe temeuri structurale: „ideea de număr poate fi construită cu ajutorul ideilor ne-cantitative, într-o manieră pur structurală”, arăta el în „Les étapes de la connaissance mathématique” (1937). Antecedente ale epistemologiei matematice Moisil identifica și în „programul leibnizian” (o *mathesis rationis*), în „programul kantian”, în *Wissenschaftslehre* (B. Bolzano) unde se argumenta împotriva scepticismului printr-o formă a inducției matematice, ceea ce reprezenta un prim moment din istoria științei și a filosofiei în care se impune principiul „gândirii matematice” (Scholz); în raționamentul prin recurență considerat temeiul soluționării problemei fundamentale a epistemologiei matematice (Poincaré, *Science et Hypothèse*) formulată astfel: „posibilitatea însăși a științei matematice pare a fi o contradicție insolubilă”. Pe linia lui Kant, tema fundamentală a epistemologiei matematice este obiectivitatea cunoașterii, care face apel la concepte și procedee matematice, la „concepții invariante a obiectivității” și mai ales investiția fertilă a proiectelor de „epistemologie matematică” în programele de cercetare fundamentală. Matematica participă prin axiomatizarea structurală, principalul mod de matematizare în epistemologia matematică. Această axiomatizare produce metateorie (conceptele de invarianță, simetrie, structură, grup abstract, teoreme de reprezentare, care redau un potențial metodologic extensiv al disciplinelor structurale, în general) conducând la noi paradigme ale științei: teorema Helmholtz-Lie, teoremele lui Noether sau cercetările lui R. Thom asupra constituirii prin matematică a funcțiilor esențiale ale oricărei teorii științifice, explicația și predicția redau cum se articulează relația dintre matematică și experiență, precum și constituirea teoriilor care privesc spre lumea extraconceptuală. Epistemologia matematică întemeiată pe structuri matematice se implică astfel în conceptualizarea operațiilor formale ale gândirii cu multiple exemplificări și aplicații posibile.

În capitolul „Dualismul logic la Marin Ștefănescu” din partea a cincea a volumului („Elemente de epistemologie la filosofi pozitivisti, epistemologi români”), M. Popa prezintă rolul conceptului de „dualism logic” la problematizarea teoriei cunoașterii. M. Ștefănescu pornește în conceptualizarea aceasta de la „metoda kantiană de conciliere” (sensibilul și raționalul „conciliate” într-un demers epistemologic asociat studiului analizei istorice); însă apelul său de întoarcere la Kant presupune și critica raportului intuiției sensibile cu rațiunea (aportul formal al funcției logice la formarea cunoștinței). Pe traseul intelectual descris de perspectivele lui Fichte, Hegel, Benno Erdmann, Cohen, Riehl, Husserl, Marin Ștefănescu face din interpretarea dualismului logic un criteriu de analiză epistemologică. Aceasta este concepția care oferă accesul la realitate în concepția lui Marin Ștefănescu. După cum arată M. Popa, concepția sa identifică trei momente ale unui parcurs circular al adevărului (de la obiect, la idee și apoi la fapt): momentul ideologic (adevăruri deja achiziționate), momentul pragmatic (orientarea spre nou) și momentul continuității inteligibilă și rațională care conduce la obiect. Pentru Marin Ștefănescu, orice cunoaștere este o cunoaștere personală și abia atunci este și veritabilă, ca sinteză a tipurilor de experiență asociate pragmatic cunoștințelor și dorințelor individuale. Realitatea unei științe se corelează cu posibilitatea acesteia, cu faptul că e o creație a spiritului nostru, în curs de realizare cu un scop al cunoașterii corelat cu știința viitoare și conștiința pragmatică ce are șansele de a o recunoaște. Astfel, „dualismul logic” al lui Marin Ștefănescu prezintă deschideri notabile către filosofia limbajului și filosofia conștiinței din perioada postbelică.



Trasând „Schița unei filosofii raționale și posibilitatea unei științe a sociologiei la Traian Brăileanu”, M. A. Drăghici aduce în discuție acele lucrări (*Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței. Tratat de filosofie și Teoria comunității omenesti*) de interes epistemologic. Urmărind să redea fundamentul logic pentru o „știință” a sociologiei, gânditorul ajunge să se ocupe de statutul ontologic al omului ca ființă rațională, capabilă de cogniție, ceea ce îl conduce la o epistemologie cu valențe metafizice și psihologice. Pe fundamentul idealismului german și al bune cunoașteri a operei kantiene, temele epistemologice se dezvoltă cu o claritate sporită și un limbaj exersat, riguros, precis. În *Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței*, filosoful trece de la registrul metafizic al temelor conjugate, „conștiință” și „cunoștință”, de la existența individuală la scopul acesteia –, „cunoștința” și etica. Există o preocupare pentru valorificarea epistemologică a tuturor aspectelor unei filosofii cuprinzătoare, dincolo de semnificația lor imediată logică, matematică sau psihologică. M.A. Drăghici dă în acest sens exemplul cuplului „senzație – reprezentare”. Principiile filosofice sunt valorificate și ca principii ale filosofiei științei. Discutând principiul identității, acest „cuplu” întemeiază dezvoltările schiței lui Brăileanu, despre A, descris cu conținutul *Tot ce este*, în explicitarea unui „adevăr” ( $A = A$ ), care dă seama atât despre Eu, cât și despre condițiile „conștiinței” și ale „cunoștinței”. Analizând „principiul diferențierii”, se conceptualizează „mișcarea” ca marcă a cauzalității, ca „distanța dintre cauză și efect” în conștiința stabilă, descrisă de continuitate, a eului. Analiza procesului „producțiunii eului stabil” este asemănătoare cu determinarea timpului sau cu o determinare kantiană „în timp a conștiinței”. Totuși, la Brăileanu, prin corelația spațiu-timp, introduce „a treia dimensiune”, cea spațială. Corpurile „se mișcă” în spațiul cu trei dimensiuni, a treia dimensiune fiind demnitatea ontologică a omului, determinație a stabilității conștiinței Eului. M. A. Drăghici discută *conștientizarea* Eului redată prin schema sau ca „sumă”  $S + R$  (senzație plus reprezentare, adică descrierea unui corp care se mișcă). Stabilitatea se asigură prin identitatea sau asimilarea Eului ca S cu Eul ca R și invers. Continuitatea devine concept epistemologic, psihologic, logic și de filosofie a conștiinței. Rolul *continuității* este necesar și justificat prin faptul că „noțiunea” presupune (posibilitatea) finalizarea „producțiunii «continue»”, de unde decurge contradicția continuitate-finalizare, ceea ce-l conduce apoi pe Brăileanu la identificarea unei situații în care această contradicție nu se prezintă: ipostaza momentului construcției celei de-a treia dimensiuni a spațiului (garanția existenței noastre individuale, construită continuu ca o succesiune de finalizări, încă din copilărie). Traian Brăileanu investighează o deschidere ontologică și epistemologică a viului și umanului concepută ca o suprapunere de planuri.

În „Teoria cunoștinței la Nicolae Bagdasar”, M. A. Drăghici evidențiază contribuțiile notabile ale acestuia la domeniul teoriei cunoașterii și epistemologiei românești ca istoric al filosofiei interesat de epistemologie și ca traducător din opera lui Kant (pe care îl consideră întemeietorul epistemologiei moderne). Lucrarea sa cea mai relevantă pentru domeniul epistemologiei este *Teoria cunoștinței. Expunere sistematică și critică* (2 vol. 1941, 1942), care abordează influențele filosofiei transcendente kantiene și interesele epistemologului fidel programului kantian. Determinarea obiectului și a metodelor epistemologiei sunt discutate prin prisma concepției empiric-pozitiviste și transcendentaliste. Dar obiectul epistemologiei este „cunoștința universală și necesară” dincolo de experimentalism pozitivist sau apriorism.

Mihai Uță își caracterizează teoria cunoașterii (în tezele de doctorat, în lucrările *La crise de la théorie du savoir și Filosofia și spiritul științei*, precum și în monografiile despre Descartes și Pascal) ca fiind *raționalism pozitiv*, o filosofie a științei, complementată de o abordare sociologică. Autorul se delimitează de empirismul lui Locke, considerat incapabil de a concepe obiectivitatea cunoașterii, precum și de teoria kantiană a cunoașterii, o încercare de a conjuga raționalismul și empirismul pe care o apreciază pozitiv, dar catalogând-o ca abordare de tip logic, apreciază că nu ia în seamă schimbarea și nici evoluția inteligenței umane. M. Uță consideră pragmatismul un curent filosofic nou inspirat de progresele făcute în știință, iar știința determină cunoașterea, așa cum dezvoltarea științelor naturii a privilegiat raționalitatea, universalitatea și obiectivitatea cunoașterii. Totuși, dezvoltarea biologiei și a sociologiei, spre exemplu, întrucâtva negau raționalitatea științei, a obiectivității și a universalității inducând studierea faptelor cu o verificare prin utilitate, ceea ce din perspectiva sa, aduce în criză teoria cunoașterii contemporane lui. Raționalismul pozitiv (A. Comte) are șanse să țină piept sau să soluționeze criza, mai ales prin aspectarea lui sociologică, pe care Uță o propune. Realul

este coordonat de legi imuabile care îi sunt constitutive, iar știința, fiind cunoaștere prin excelență, descoperă legile preexistente pe cale observațională și experimentală. Știința doar conferă o formă teoretică realului (exprimând raporturile constante ordonate de la particular la general pe care le observă). Din perspectiva raționalismului pozitiv, legea este raportul constant între fenomene care se află deja în natură.

În capitolul „Epistemologia critică și proiectul unei noi metafizici la Constantin Calotă”, M.A. Drăghici remarcă încercarea lui Calotă de a contribui la domeniul cunoașterii filosofice printr-o nouă metafizică, pe care totuși nu a realizat-o. În lucrarea *De la Kant la Jaspers. Încercare critică și sistematică asupra conceptului de cunoaștere* (1944) anunță că surprinde „momentul de scepticism filosofic și cultural” occidental, exprimat într-o modestă „schiță”, care însă include, *in nuce*, o teorie novatoare despre relația dintre metafizică și cunoaștere. La C. Calotă, cunoaștere este mai degrabă un concept implicit. Evidențierea explicită a cunoașterii decurge din diferențierea între „cunoaștere” și „explicație”, ceea ce deschide noi perspective pentru clarificarea blocajelor identificate și treptat se poate ajunge urmând acest parcurs și la o nouă metafizică. Calotă vorbește despre un „scepticism disperant”, fără ieșire, cauzat de eroarea metafizică de a suprapune cu bună-știință sau chiar de a confunda cunoașterea și explicația. „Confuzia” aceasta este cauza unui blocaj în filosofie, iar „starea de scepticism” este consecința. De aici, conform analizei lui M. A. Drăghici despre teoria cunoașterii la C. Calotă, se pot evidenția trei principii ale schiței pentru o nouă teorie a cunoașterii („metafizica-cunoaștere”): a) refuzul conceptelor pure; b) psihologismul protagoreic nu poate fi evitat de vreo filosofie întemeiată pe concepte pure; c) o metafizică-cunoaștere nu are șanse în lupta cu scepticismul dacă nu se descriu limite reale, nedialectice pentru îndoială și negație. Calotă identifică o criză a cunoașterii și adevărului și importanța firească a confruntării unei teorii a cunoașterii cu scepticismul – „această disciplină [teoria cunoașterii, n. M. A. D.] este produsul scepticismului și trebuia să devină însăși formularea ultimă a lui”. Metoda principală a cunoașterii devine astfel „analiza critică” conjugată cu inducția. Metoda inductivă are rolul de a porni de la constatarea (fără prejudecăți a) faptelor ca punct de plecare în aflarea adevărului. Nereușita încercărilor de a discerne fundamentul teoriei cunoașterii avansează lecția reconsiderării teoriei cunoașterii, de readusă dinspre drumul prescris de mișcarea neokantiană, la un traseu observațional și experimental, cu precauția discernerii cunoașterii de explicație. Epistemologia nu este nici știință, nici metafizică, nici „construcție” – nici nu este considerată propice a deveni fie metafizică, fie știință, îmbrățișând rolul de „critică” (o critică mai degrabă sceptică).

Iată o lungă incursiune succintă, omagiind o lucrare care onorează prin direcții de cercetare majore nu doar amintirea unor mari filosofi români ai cunoașterii, epistemologi sau logicieni și operele lor memorabile, ci, în sine, *marea tentație a gândirii de a cuprinde esența conceptuală, principiile, mecanismele și unitatea cunoașterii și a lumii*, acesta reprezentând și specificul epistemologiei românești.

Henrieta Anișoara Șerban

**Sandu Frunză, *Publicitatea construiește realitatea. Eseu despre ființa umană, religie și publicitate în societatea de consum*, București, Editura Eikon, 2023, 266 p.**

Cartea profesorului Sandu Frunză, *Publicitatea construiește realitatea. Eseu despre ființa umană, religie și publicitate în societatea de consum*, apărută la Editura Eikon în 2023, ca ediție revizuită și adăugită a unui volum în limba engleză, se dezvăluie cititorului în mai multe registre de lectură, ea putând fi lecturată atât ca o construcție științifică și academică, dar mai ales, așa cum o mărturisește autorul în subtitlu, ca eseu filosofic, ca reflecție asupra condiției omului postmodern, având rolul de a răspunde unor neliniști și anxietăți profunde care ne încearcă în fiecare moment al unei vieți pe care ne-o construim în societatea de consum și într-o lume globalizată, asediați de publicitate, seduși de semne și simboluri cărora pare că nu le descifrăm toate înțelesurile, încă încercând să ne redobândim autenticitatea. Sentimentul de criză a ființei în era digitală și suspiciunea că rămânem mereu cu un pas în urmă, căci prelungirea abilităților noastre naturale cu mijloace tehnologice nu este însoțită de o prefacere a sinelui sau, în termenii lui Michel Foucault, nu este asociată cu dezvoltarea unor „tehnologii a sinelui” (p. 9).

Cartea surprinde funcțiile publicității dintr-o perspectivă filosofică, contextualizând-o ca formă de comunicare într-o lume dezvrăjită, dar care păstrează încă semnele magice ale omului religios, în diferite ipostaze care, în economia lucrării, subîmparte volumul în mai multe capitole: „Publicitatea construiește realitatea”, „Seduție și publicitate”, „Fetișism, mărfuri și publicitate”, „Tabu, interdicții și publicitate”, „Totemism postmodern și publicitate”, „Publicitatea politică și redescoperirea intersubiectivității în spațiul public” și „Considerații finale: Reîntoarcerea autenticității”.

Autorul pornește de la omniprezența crizei în societatea contemporană: criza conștiinței simbolice a omului religios se suprapune multiplelor crize prin care ființa trece în realitatea nou construită de societatea de consum. Ipoteza de lucru a autorului este aceea că publicitatea construiește realitatea societății de consum în care trăim și, în baza acestui instrument, autorul sondează diversele dimensiuni ale acestei societăți și modul în care această construcție afectează universul și sfera secularizată sau aparent secularizată pe care o populăm, căci sacrul își are propriile metamorfoze și se ascunde în cele mai neașteptate locuri. El crede că seducția publicitară procură omului postmodern o experiență similară cu experiența spirituală pe care omul tradițional o căuta în diverse ritualuri și ceremonii magice și că speranța nu este pierdută pentru ființa aflată în căutarea sensului, ci este unul dintre modurile de a găsi autenticitatea acestei forme de realitate în care „publicitatea a devenit un mod de viață” (p. 19), o formă de cultură. Dar este publicitatea cu adevărat cultură și dacă răspunsul este pozitiv, în ce sens? Publicitatea reprezintă o formă de cultură în măsura în care „reclamele reflectă un mod de viață”<sup>1</sup> și în măsura în care se bazează pe expertiza artistică, tehnică și culturală. La urma urmei cultura clasică însăși este chestionată din punct de vedere a relevanței, i se cere să se relegitimeze prin asocierea cu tehnica, tehnologia și media.

Ce rol joacă însă religia în această realitate fragmentată și fracturată de crize, căci lumea noastră nu mai este de multă vreme una rotundă, unitară, așa cum și-o reprezenta omul străvechi? Sandu Frunză apreciază că religia este factorul de unificare și depășire a fragmentarului, că religia poate oferi relații integratoare și „resurse pentru construcția de sens” (p. 22), așadar ne poate ajuta să recuperăm întregul din fărâme de realitate.

<sup>1</sup> Tony Purvis, „Advertising – a way of life”, în Crist Wharton, *Advertising as Culture*, Bristol, UK, Intellect, 2013, pp. 48–49, apud S. Frunză, p. 20.

Sandu Frunză explorează lumea fragmentară a societății de consum ca refugiu al comportamentelor mitice, simbolice și ritualice, ca depozitar al sacrului în esență, chiar dacă la o lectură mai puțin profundă a realității, aceste componente sunt mai puțin evidente și trebuie dezvăluite, așa cum o face cu măiestrie autorul eseului de față. Creațiile publicitare și digitale nu sunt altceva decât istorii semnificative, povești cu sens, structuri narrative care relevă gândirea mitică sub forma unor structuri simbolice, a unui conținut inefabil camuflat, sunt poveștile omului postmodern. Dar omul postmodern, occidentalul îndeosebi, în drumul său dintr-o criză în alta, s-a îndepărtat prea mult atât de sfera religiei, cât și de constrângerile ei și nu mai are puterea de a ieși din sfera banalității cotidianului și de a asculta și înțelege povestea plină de semne și simboluri<sup>2</sup> prin care esența lumii i se revelează, deci nu mai are puterea de a se regăsi pe sine în mod autentic. Miturile, chiar și ca urme degradate ale conștiinței noastre mitice, potrivit ideilor lui Mircea Eliade pe care Sandu Frunză le folosește într-un chip cu totul proaspăt, sunt ghiduri care călăuzesc omul spre ieșirea din convențional și banalitate, pentru a dobândi ceea ce este real, autentic, semnificativ și îi oferă omului acea experiență deschizătoare, inițiativă, eliberatoare. Urmele mitului prezente inclusiv în narațiunea publicitară îi oferă omului actual fragmente ale realității, căci totalitatea nu mai este cu puțință.

Inițierea, în varianta ei desacralizată, contribuie la succesul publicității, căci condiția omului modern se caracterizează prin „nevoia de implicare, cunoaștere și înnoire care formează un tot unitar ambiguu, mascat de dorință, de satisfacție și de plăcere imediată” (p. 31). Secvența publicitară propune un „grăunte de eternitate”, o ficțiune prin care istoria este rescrisă ca să ofere o gratificație imediată sub forma plăcerii consumului, căci dacă valorile spirituale au ajuns să joace un rol secundar, putem investi măcar în dimensiunea spirituală a relațiilor noastre cu lucrurile. Individualizarea și valorizarea produselor, care sunt obiectul publicității, reprezintă un alt tip de sacralizare pentru un nou tip de cultură. Transcendența se rezumă acum la multiplicarea la nesfârșit a acestor produse, iar raportul de posesie asupra lucrurilor este dignificat prin contagiunea relațiilor intersubiective pe care le transferăm asupra lor făcându-le să conteze.

Valorile impuse de publicitate asigură societății consumeriste resursele pentru depășirea angoasei eshatologice pe care o trăim și, în multe cazuri, conțin valoare creativă artistică, întemeind cultural preferințele consumatorilor și chiar construind identități, căci la urma urmei, preferințele noastre de consum sunt elemente de identificare și de autoidentificare.

Demersul pe care îl face publicitatea poate fi caracterizat, în opinia autorului, cu „un efort filosofic de reconstrucție a cotidianului” prin care ordinarul devine extraordinar, iar publicitatea își validează capacitatea de a construi o realitate semnificativă opusă banalității cotidiene, își demonstrează puterea de manipulare, puterea de transformare, capacitatea de a institui o ordine relațională specială și de a crea nevoi distinctive individului, nevoi pe care tot ea promite să i le satisfacă prinzându-l astfel într-o capcană asemănătoare seducției. Publicitatea seduce consumatorul printr-o „mistică a solitudinii” așa cum o etichetează Jean Baudrillard<sup>3</sup>, manipulându-l să creadă că serviciul îi este destinat în mod personal și că totodată este inclus într-o comunitate re-relaționată, căci fericirea ca artă de a trăi se bazează pe împărtășirea trăirii și a experiențelor personale cu ceilalți. Dorința de a avea se combină cu dorința de a fi, „de a fi împreună cu ceilalți” (p. 82).

O temă interesantă pe care Sandu Frunză o explorează în cartea sa este aceea a potențialului de transformare al obiectului publicității și a publicității însăși în fetiș, cu tot alaiul de dorințe exagerate și tensiuni existențiale; și face acest lucru pornind de la ideile lui Karl Marx asupra fetișismului mărfii și de la ideile lui Jurgen Habermas despre desprinderea de filosofie (consecința exacerbării dorinței), trecând apoi în revistă perspectivele antropologice<sup>4</sup> despre idolatrie și ajungând în final la a surpinde fetișul și idolul ca forme de manifestare a fenomenului religios în contexte economice, culturale și

<sup>2</sup> Dacă înțelegem lumea modernă în termenii lui Mircea Eliade, ca lume de semne și simboluri care așteaptă să fie descifrate sau măcar resemnificate.

<sup>3</sup> Jean Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri și structuri*, traducere de Alexandru Matei, prefață de Ciprian Mihali, București, Comunicare.ro, 2008.

<sup>4</sup> Vezi Carmen Bernanrd și Serge Gruzinsky, *Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase*, traducere de Beatrice Stanciu, Timișoara, Editura Amarcord, 1998.

teologice. Creația publicitară abundă de obiecte reprezentate în maniera unor fetișuri, iar scopul urmărit este de a crea imagini puternice și pozitive ale unor bunuri simbolice, vizând atingerea unor dimensiuni psihologice profunde și, în cele din urmă, influențarea comportamentului consumatorului. Așadar, „agenții de marketing creează obiecte ale dorinței”, imagini „îmbibate cu atribute ale fetișului”, atrăgând atenția cumpărătorului, perpetuând stereotipuri de gen și sexuale (p. 107). Dar relațiile de tip fetiș au și o componentă politică de camuflare și delegare a puterii, așa cum explică și Pierre Bourdieu. Publicitatea electorală, de pildă, transformă politicianul într-un fetiș, în timp ce organizația politică devine „o structură de relații de tip fetiș”<sup>5</sup>. Idolatria, pe de altă parte, chiar dacă este un fenomen distinct de fetișism, ajunge să i se suprapună acestuia, așa cum semnala Gilles Lipovetsky cu privire la „idolatria mărcii (brandului)”, orientându-ne preferințele nu neapărat pentru sau având în vedere calitățile produsului, ci mai ales alegând prestigiul brandului.

Tot din zona religiosului vin și termenul, și ideea de tabu, idee asociată cu tot ceea ce este interzis, periculos inaccesibil și impur. Ne întrebăm cu îndreptățită curiozitate care să fie legătura dintre tabu și publicitate în cultura consumeristă a lumii în care trăim?! Răspunsul se bazează pe apropierea dintre tabu, fetiș și corporalitate, căci dacă fetișismul exprimă simultan atracția oarbă și inexplicabilă, dar și teama, și cutremurarea în fața a ceva ce scapă raționalului, utilizarea puterii pe care interdicțiile le au, respectiv utilizarea corporalității, una dintre zonele aflate la limită în imaginarul postmodern al publicității, dar care poate avea efecte remarcabile. Iar noile tehnologii mediază raporturile dintre corp și imagine făcând trecerea de la starea în care artistul, „pictorul își împrumută corpul lumii”, la „producerea corpului nostru ca imagine”<sup>6</sup>, precum și la seducția consumului. Dar provocările imaginarului publicitar nu vizează doar corporalitatea și fiziologia, ci și moartea, și sexualitatea, uneori combinate<sup>7</sup>, ilustrând rolul extins al publicității care nu se mai mulțumește astăzi să producă și să difuzeze mesaje, ci vrea să asocieze un brand cu o filosofie asupra comunicării, căci la urma urmei nu publicitatea este șocantă, ci însăși realitatea ne șochează. Dincolo de problemele etice și juridice pentru care sunt impuse anumite prohibiții și interdicții în publicitate, așa cum este cazul materialelor ofensatoare sau a celor care încalcă limitele decenței, se remarcă și impunerea interdicției utilizării unor limbaje subliminale, adică a manipulării psihologic-persuasive care afectează subconștientul. Limbajele subliminale reflectă în societățile democratice încălcarea manifestării libere a ființei umane, mai ales când publicitatea are componente politice și este făcută cu scop electoral.

Autorul militează pentru cultivarea competenței etice în domeniul publicitar, competență pe care o privește nu doar ca pe o valoare adăugată în formarea specialiștilor și ca pe o garanție a respectării standardelor etice, dar și ca pe o condiție a supraviețuirii viitoare a domeniului publicitar care, altfel, riscă autoextincția prin exacerbarea interesului și a urmăririi profitului în orice conflict între acest scop și normele etice.

O altă formă a vieții religioase, pe care Sandu Frunză o abordează raportând-o în mod remarcabil la condiția vieții postmoderne, o reprezintă totemul. Totemul vine din experiența spirituală a omului străvechi, care atribuia calități mistico-magice entității pe care totemul o reprezenta<sup>8</sup> și care prin raporturile speciale cu totemul se integra într-o ordine a comunității, protejat fiind, dar și supus unor reguli și interdicții stricte. Această ordine și ierarhie specială conține un mecanism simbolic la care recurge și omul contemporan în raporturile pe care le are cu sine și cu ceilalți, căci totemismul are un rol major în imageria distincției identitate-alteritate. Solidaritatea membrilor unei colectivități

<sup>5</sup> Mai exact, „Fetișurile politice sunt oameni, lucruri, ființe ce par a nu-și datora decât lor înșiși o existență pe care de fapt, agenții sociali le-au dat-o” (Pierre Bourdieu, *Limbaj și putere simbolică*, apud S. Frunză, p. 110).

<sup>6</sup> Henry-Pierre Jeudy, „Mitul corpului pur”, în *Corpul ca obiect de artă*, București, Eurosong Book, 1998, pp. 220–221, apud S. Frunză, p. 127.

<sup>7</sup> Exemplu: campania publicitară în care Benetton utilizează fotografia unui activist gay, blonv de SIDA, aflat pe patul de moarte, împreună cu familia sa (p. 132).

<sup>8</sup> Totemul putea fi pentru omul străvechi o ființă, dar, deopotrivă, putea fi un animal, o plantă sau chiar un obiect neînsuflit (p. 150).

totemice se propagă întrucâtva în lumea contemporană în comunitatea consumatorilor a unui anumit produs care conștientizează sentimentul acestei apartenențe și care este, ca și în cazul comunităților tribale totemice, independentă de legături de sânge, luând forma unor comunități imaginate. Aici autorul ne ispitește să reflectăm, chiar dacă nu o face în mod explicit, dacă nu cumva și națiunile sunt comunități construite pe mecanisme simbolice asemănătoare totemismului! Bunurile care fac obiectul publicității, pe de altă parte, sunt investite cu o valoare simbolică și aceasta contribuie la alimentarea dorinței omului postmodern de a le poseda și de a se identifica prin intermediul acestei posesii. Totemismul se implică așadar atât în reprezentarea obiectului (este o marcă a reprezentării), cât și în procesul de comunicare, prin „limbajul simbolic comun al membrilor unei comunități” (p. 165).

Un capitol consistent și foarte actual al lucrării se referă la publicitatea politică și la spațiul public ca spațiu de joc al intersubiectivității. Autorul aduce în acest capitol atât idei de referință privitoare la mitologiile politice contemporane, dar ne oferă și șansa de a asista la construcția unor argumente deosebit de profunde privind comportamentul și comunicarea politică și a persuasiunii și marketingului politic. Politica pieței și politica pentru piață exprimă cadrele în care putem urmări atât leadershipul întemeiat pe valori, cât și practicile pragmatice conduse de interese. Publicitatea politică este diferită de publicitatea de afaceri, iar produsul promovat de publicitatea politică are o încărcătură simbolistică aparte și face trimitere la memorie, la istorie. Chiar dacă publicitatea politică este doar unul dintre instrumentele comunicării politice, autorul ne atrage atenția asupra faptului că acest instrument nu este doar o simplă plasare de produs – politicianul – capabil să pună la dispoziția alegătorului un flux de informații susceptibile să-i permită acestuia din urmă să facă o alegere rațională, ci este mult mai mult decât atât: „presupune o angajare etică și o emprentă simbolică ce aduc un plus de valoare produsului cu totul special pe care îl promovează” (p. 191), dublând dimensiunea rațională cu una afectivă. Fascinant este că, dacă, pe de o parte, prezența sacralului în discursul publicitar contemporan este asigurată de mitologiile politice și de toate elementele pe care le-am descris sintetic mai sus, pe de altă parte, o formă de manifestare contradictorie o reprezintă însuși fenomenul laicizării.

Demitizarea și reinitizarea sunt identificabile în cele trei tipuri de atitudini pe care omul contemporan le manifestă față de mit: arhaismul, relativismul cultural și iraționalismul temperat<sup>9</sup>. Relația dintre politic și religios este una foarte complexă, iar reprezentările precum și camuflarea sacralului în societățile moderne, indiferent dacă vorbim de societăți democratice sau totalitare, sunt dezbătute și descrise de numeroși autori. Secularizarea și modernitatea fac casă bună împreună și își au povestea de succes, dar omul care a părăsit toate tradițiile, care s-a globalizat, care s-a integrat în lumea tehnologiilor și în lumea digitală, se confruntă sau se bucură de apariția a noi forme de trăire a sacralului și nu cu dispariția acestor trăiri, așa cum s-ar putea crede. Cu siguranță că mitul, ritualul, simbolul și magicul nu sunt similare în societățile arhaice și în lumea contemporană, dar imaginea supraevaluată de către lumea digitală, statutul pe care îl are imaginea, privilegiată în raport cu alte forme de comunicare, inclusiv în raport cu textul, nu poate să nu ne ducă cu gândul la locul și rolul pe care imaginea îl avea în societățile pre-moderne. Limbajul publicitar, la rândul său, înglobează mitul în trei moduri semnificative: prin structura dinamică a comunicării și a reprezentărilor simbolice asigurate de mit, prin crearea solidarității în discursul politic în relațiile politice favorabile unor acțiuni comune și prin constituirea culturii politice și integrarea ei în cultura globală.

Astfel, autorul remarcă un efect special pe care publicitatea politică îl are, și anume acela de atenuare a diferențelor ideologice dintre diferitele grupuri care participă la lupta pentru putere, structurându-se ca un „mediu favorabil solidarității ideologice” și chiar al „creației ideologice” (p. 214), ca spațiu care combină și integrează persuasiunea și modelarea comportamentelor.

Cartea profesorului Sandu Frunză nu este doar un prilej perfect de documentare și de (re)găsire de noi surse de informație, având în vedere cantitatea impresionantă de referințe, poziționările pro sau contra unor argumente ale unor sociologi, politologi, istorici și cercetători ai religiilor, dar este și un minunat prilej de a reflecta asupra ceea ce face publicitatea din lumea noastră și a ceea ce suntem noi

<sup>9</sup> Vezi și Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 1995.

înșine în lumea noastră sau asupra modului în care ne-am putea dobândi autenticitatea. Ultima parte a cărții ne vorbește despre trăirile și căutările omului de azi în ciuda oricărei ideologii, prins în vertijul provocat de noile experiențe culturale și digitale care nu exclud, ba chiar fac posibilă, expresivitatea artistică și poetică deopotrivă, căci „publicitatea este un mijloc de căutare și regăsire a autenticității” (p. 217).

Autorul nu crede totuși că publicitatea se constituie într-o nouă formă de religie chiar dacă are elemente și dimensiuni religioase, ci este doar moștenitoarea unui inventar de simboluri. Avantajul sau promisiunea pe care publicitatea ni le oferă deopotrivă reprezintă calea spre acea formă de autenticitate complementară, obținută în baza unei viziuni alternative asupra lumii și asupra modului în care omul poate comunica și acționa coerent în această lume.

Inconvenientul cantonării în fragmentar este compensat de faptul că publicitatea ne promite totuși o cale de a avea o imagine asupra lumii răsfrântă în acele cioburi de oglindă pe care ea le creează. Acest aparent refuz al totalității nu este așadar unul privativ, căci și un ciob reflectă imaginea întreagă chiar dacă nu se mândrește cu asta. Și nu este vorba despre orice imagine, ci despre posibilitatea fascinantă de a reflecta „vidul și insesizabilul” ca „realități ultime”, în ciuda aparenței de superficialitate pe care societatea de consum o îmbracă.

Publicitatea creează realitatea și oferă chiar și discursul legitimator al experienței autenticității bazată pe interacțiune, comunicare și integrare a diverselor subculturi, a artei și creației. Este adevărat că tot ea stimulează consumul, dar construiește și prestigiul social al lumii cu care ne identificăm, recuperând funcțiile mitului și simbolului. Autorul observă cu atenție criticile asupra consumerismului și asupra culturii succesului, acuzele de narcisism, pragmatism extrapolat și mercantilism, dar, așa cum Mircea Eliade și alți filosofi ai religiei afirmă că până și sacralul camuflat sau degradat rămâne totuși sacru, la fel relațiile intersubiective, chiar centrate fiind pe consum și piață, sunt relații susceptibile de a fi lecturate prin structuri simbolice, totemice, cu o puternică încărcătură spirituală, care îi oferă și omului erei digitale promisiunea unui paradis posibil, real sau doar virtual.

*Gabriela Goudenhoof*