

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

Marin Aiftincă, *Filosofia culturii și estetică*, Colecția *Opera omnia*. Cartea de filosofie, Editura TipoMoldova, Iași, 2014, 389 p.



FILOSOFIA CULTURII ÎN FAȚA GLOBALIZĂRII: NOTE DE LECTURĂ

CRISTIAN-ION POPA

Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române

Philosophy of Culture in front of Globalization: some reading notes. This article is inspired by the reading a recently published book, which addresses from a generous, classical philosophical perspective a much debated theoretical problematic: *the human condition as eminently cultural being in the actual historical process of globalization*. Although the work of Professor Marin Aiftincă *Philosophy of Culture and Aesthetic* (2014) also develops other important themes, the article will focus, inevitably selective, on the answers given by the author from within the horizon of modern and contemporary philosophy of culture to the really dramatic interrogations about globalization, widely understood as the most significant universal-historical event of our times.

Keywords: philosophy of culture, globalization, cultural identity, universal culture.

I. INTRODUCERE

Acest articol este inspirat de lectura unei cărți apărute recent¹, care abordează dintr-o perspectivă filosofică generoasă, clasică, o problematică teoretică deosebit de actuală: condiția omului ca ființă eminentamente culturală în cadrul procesului

¹ Marin Aiftincă, *Filosofia culturii și estetică*. Colecția *Opera omnia*. Cartea de filosofie, Editura TipoMoldova, Iași, 2014, 389 p.

istoric al globalizării. Deși lucrarea profesorului Marin Aiftincă cuprinde trei mari părți – *Filosofia culturii* (p. 5–158), *Nietzsche – Ființă și Valoare* (p. 159–244) și *Misterul artei și experiența estetică* (p. 245–389) –, articolul se va concentra, fatalmente selectiv, asupra răspunsurilor oferite de autor, din orizontul filosofiei culturii moderne și contemporane, interogațiilor adesea dramatice asupra globalizării, larg înțeleasă drept evenimentul istoric-universal cel mai semnificativ al timpului nostru.

De altfel, după cum relevă autorul însuși într-un *Abstract*, „problemele cele mai importante care constituie substanța teoretică a acestei cărți vizează: reconstrucția conceptului de *cultură* din perspectivă axiologică; stabilirea unei relații firești între cele două concepte de *cultură* și *civilizație*; asertarea unității și pluralității culturii; înțelegerea actuală a rolului tradiției în promovarea dialogului intercultural și a dezvoltării culturale în termenii libertății, democrației și toleranței; conexiunea între identitatea culturală și globalizare; difuziunea liberă a valorilor în beneficiul condiției umane; respectul pentru demnitatea umană” (ș.a.)².

II. SCURTĂ ISTORIE A FILOSOFIEI CULTURII

Schimbările accelerate provocate în lume de cursul actual al globalizării, un proces istoric multidimensional, care antrenează în vârtejul său economiile, politicile, armatele, religiile, într-un cuvânt, *culturile* tuturor societăților contemporane, somează tot mai insistent în ultima vreme reflecția filosofică să ofere, mai întâi, explicații-înțelegeri cuprinzătoare și, apoi, chiar unele îndrumări necesare cetățenilor și chiar conducătorilor lor.

Deși are o ilustră preistorie în Antichitate și în Evul Mediu, la care se poate recurge oricând cu folos, filosofia culturii ca disciplină teoretică de-sine-stătătoare se conturează abia în secolulul Luminilor, când găsește o îndreptățire particulară. Prin contrast cu viziunea medievală asupra spațiului și timpului, relativ statică și marcată de imperativele credinței religioase, gânditorii acestui secol, martori ai apariției și expansiunii civilizației moderne, conștientizează în mod acut dimensiunea cultural-istorică a existenței umane, *istoricitatea* sa (*die Geschichtlichkeit*). După cum s-a observat, vechea „*philosophia perennis* presupunea existența unui *homo perennis* care scăpa, de drept dacă nu de fapt, acțiunii corozive a timpului. De aici înainte chiar ființa omului este istorică; identitatea omului este o identitate în devenire în cadrul progresului general al civilizației”³.

În discontinuitate cu scrierile tradiționale de istorie politică și genealogică, care făceau în mod preponderent „propagandă” dinastică uneia sau alteia dintre casele domnitoare ale Europei medievale, învătății acestui secol *redescoperă lumea*

² *Ibidem*, p. 158.

³ Georges Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot, Paris, vol. I, 1977, p. 60.

în diversitatea ei culturală ireductibilă. În mod firesc, apar și primele încercări teoretice de a surprinde și formula cauze generale, principii sau chiar „legi” pe baza cărora să se poată articula unele explicații raționale cuprinzătoare ale acestei diversități culturale la prima vedere incompreensibile. Astfel, opere majore precum *Știința nouă* (1725) a italianului G. Vico, *Despre spiritul legilor* (1748) a francezului Montesquieu, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii* (1784) a germanului Herder sau diversele studii filosofice ale lui Hegel au formulat premisele teoretice ale filosofiei culturii, supunând reflecției teme perene precum: „raportul dintre natură și cultură; înstrăinarea omului prin cultură; distincția dintre cultură și civilizație; cultura ca expresie a identității naționale, contribuind astfel la configurarea patrimoniului de idei, principii și concepte proprii unei noi ramuri a filosofiei”⁴.

Purtând subtitlul semnificativ *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, opera monumentală a filosofului italian, puțin comentată în literatura noastră de specialitate, surprinde în mod explicit numeroase aspecte ale problematicii proprii filosofiei culturii moderne și contemporane. Vico era preocupat în mod preponderent de a accede, dincolo de diversitatea practic nelimitată a moravurilor, legilor, formelor de guvernare, religiilor lumii etc., pe care observația sa nemijlocită, dar și scrierile istorice și etnografice o documentau neconținut, la „natura comună” sau unitatea esențială a tuturor acestor creații „artefactuale” ale omului. „Dar, cum această lume a fost făcută de oameni, raționa el, să vedem care sunt lucrurile cu privire la care aceștia au fost întotdeauna de acord și continuă să fie astfel; cunoscând aceste lucruri, vom putea afla care sunt principiile universale și eterne, adică așa cum trebuie să fie principiile oricărei științe, pe temelia cărora toate națiunile s-au născut și continuă să existe” (s.m.)⁵. Posibilitatea acestui acord este dată de existența unui așa-numit „vocabular mental” comun tuturor limbilor vernaculare. În definitiv, observa Vico, „anumite idei care sunt identice unele cu altele și apar la popoare întregi ce nu se cunosc între ele trebuie să aibă un fond de adevăr comun tuturor acestora”⁶. Mai mult, „trebuie să existe în natura lucrurilor omenești, adică în lume o limbă mentală comună tuturor națiunilor, care să înțeleagă în același fel substanța lucrurilor prezente în viața socială și să le exprime în mod atât de variat pe cât sunt de variate aspectele pe care aceleași lucruri pot să le prezinte”⁷.

Această „limbă mentală comună” este, în viziunea autorului italian, „limba” rațiunii, vorbită pretutindeni. Este formulat aici, într-o formă incipientă, principiul raționalismului, care postulează înzestrarea rațională a oamenilor, oriunde s-ar afla ei. Și era sarcina autoasumată a „științei noi” de a determina „axiome” sau principii pentru o „istorie ideală eternă după care se desfășoară în timp istoria fiecărei

⁴ M. Aiftincă, *op. cit.*, p. 14.

⁵ Giambattista Vico, *Știința nouă. Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, traducere în limba română de Nina Façon, Editura Univers, București, 1972, p. 210.

⁶ *Ibidem*, p. 171.

⁷ *Ibidem*, p. 178.

națiuni în parte, începând cu nașterea și continuând cu dezvoltarea, apoi cu starea ei pe loc, până la decadența și sfârșitul ei”⁸.

În același spirit, Montesquieu formula cauze generale, fizice și morale, pentru a explica diversitatea culturală a umanității. „Am început cu studierea oamenilor”, mărturisea el, „și am ajuns la convingerea că în această diversitate de legi și moravuri ei nu sunt conduși numai de fanteziile lor”⁹. El a formulat tipologii generale, astfel încât, după cum s-a observat, „între diversitatea infinită a obiceiurilor și unitatea absolută a unei societăți ideale să existe un termen intermediar”¹⁰. Astfel, diversitatea formelor posibile de guvernământ, de exemplu, este reductibilă la trei tipuri principale: *republica*, *monarhia* și *despotismul* – fiecareia dintre ele fiindu-le proprii o „natură” și un „principiu” valabile conform „exigențelor rațiunii”, adică independent de timp și de loc. Precum la Aristotel, „natura” lor este determinată pur și simplu de *numărul* deținătorilor suveranității: „guvernământul republican este acela în care întregul popor sau numai o parte a lui deține puterea supremă; cel monarhic este acela în care conduce unul singur, dar potrivit unor legi fixe și dinainte stabilite; pe când în cel despotic, unul singur, fără vreo lege și fără vreo regulă, mână totul după voința și capriciile sale”¹¹. Cât privește „principiile”, guvernării republicane îi este atribuită în mod tipic „virtutea”, celei monarhice „onoarea”, iar celei despotice „teama”.

În ciuda unor lecturi „moniste” simplificatoare, care i-au atribuit supralicitarea „determinismului geografic” în constituirea diferitelor „spirite naționale”, Montesquieu argumenta în mod sistematic pentru pluralitatea ireductibilă și pentru ponderea mereu variabilă a factorilor cauzali. Un ultim pasaj din *Spiritul legilor* este într-un totuși revelator în acest sens: „Oamenii sunt conduși de mai multe lucruri: clima, religia, legile, maximele guvernământului, pildele trecutului, moravurile, manierele. *Ca rezultat al tuturor acestora se formează un spirit general.* Cu cât acționează mai puternic la un popor una din aceste cauze, cu atât slăbește mai mult influența celorlalte. Natura și clima îi domină aproape în mod exclusiv pe sălbatici” (s.m.)¹². În alți termeni, spiritul unei națiuni, în măsura în care poate fi descris, este un mod general de a fi, de a gândi, de a simți și de a acționa al unei comunități umane, rezultat al geografiei și istoriei sale.

În *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii*, Herder exprima la rândul său convingerea în existența unor factori cauzali generali, supraindividuali care nu pot fi schimbați după „bunul plac”, în particular, „caracterele popoarelor”. „Întocmai cum un izvor primește din pământul unde se înfiripă părțile componente, proprietățile caracteristice și gustul, așa a izvorât vechiul caracter al popoarelor din

⁸ *Ibidem*, p. 217.

⁹ Charles de Secondat, baron de Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, traducere și note de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1964, p. 5.

¹⁰ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 29.

¹¹ Montesquieu, *op. cit.*, p. 18.

¹² *Ibidem*, p. 373.

trăsături ale speciei, din așezarea față de punctele cardinale, din modul de viață și de educație, din preocupările timpurii și din fapte care au devenit proprii poporului respectiv”¹³. Mai presus însă de diversitatea caracterelor naționale, istoria universală, aflată în prelungirea naturii și fiind guvernată, ca și aceasta, de legități imuabile, tinde către un țel fundamental: *realizarea omului*. „Umanitatea este finalitatea naturii umane...”¹⁴, afirma filosoful german.

Așa cum relevă din nou M. Aiftincă, în cursul istoriei gândirii moderne timpurii, raționalismul dialectic hegelian rămâne un moment de referință, întrucât a dezvoltat și aprofundat „ideile de tradiție, cultură a poporului (națională) și cultură universală, civilizație, ce au consolidat fundamentul teoretic al filosofiei culturii”¹⁵.

În filosofia dialectică a lui Hegel, Identitatea și Negativitatea sunt cele două categorii ontologice fundamentale. Autorul *Fenomenologiei spiritului* argumenta că realitatea umană este dialectică, natura stând sub principiul identității. Așa cum observa Alexandre Kojève, pe baza unei lecturi cuprinzătoare a filosofiei lui Hegel: „Implicarea Negativității în Ființa identică (*Sein*) echivalează cu prezența Omului în Realitate...”; astfel, „în Realitatea totală trebuie distinsă, pe de o parte, realitatea naturală pur identică, care nu este deci dialectică în ea însăși, nu se suprimă dialectic și, pe de altă parte, realitatea umană, în mod esențial negatoare”¹⁶. Numai omul neagă propriu-zis în mod dialectic realitatea naturală – prin munca sa transformatoare –, și realitatea socială – prin acțiunea sa conștientă și liberă. Prin urmare, „filosofia lui Hegel are un caracter dialectic pentru că ea încearcă să țină seama de fenomenul Libertății sau, ceea ce este același lucru, de Acțiune în sensul propriu al termenului, adică de Acțiunea umană conștientă și voluntară; sau chiar, și este iarăși același lucru, pentru că ea vrea să țină seama de Istorie. Pe scurt, această filosofie este «dialectică» pentru că vrea să țină seama de faptul existenței Omului în Lume, relevând sau descriind Omul așa cum este el în realitate, adică în specificitatea sa ireductibilă ca esențial diferit de ceea ce este doar Natură”¹⁷.

Principiul empirismului, afirma Hegel într-un studiu din tinerețe, este „ființa diversă”; de unde rezultă că orice divers ar avea o valoare egală cu celălalt și nu ar exista nicio legătură necesară între ele. În fața *multiplicității* determinațiilor existenței sociale a omului, prezentate ca un amestec de principii, legi, drepturi și obligații, empirismul trebuie să regăsească însă *unitatea* cerută de rațiune. În acest scop, acesta postulează pre existența unei *stări naturale* anterioare stării sociale actuale ori prezintă o listă mereu incompletă de *facultăți* pe care le consideră ca fiind date în prealabil în om, ca natură a sa. Dar, în felul acesta, ceea ce este indicat ca temei sau rațiune a lucrurilor apare fie ca ceva inexistent, construit de gândire, fie ca o

¹³ Johann Gottfried von Herder, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii*, în *Scrieri*, traducere și prefață de Cristina Petrescu, Editura Univers, București, 1973, p. 137.

¹⁴ *Ibidem*, p. 150.

¹⁵ M. Aiftincă, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1990, p. 473.

¹⁷ *Ibidem*, p. 482.

listă de simple potențe ale abstracției „om”. „Dacă îndepărtăm cu gândirea tot ce o bănuială tulbure poate considera ca particular și trecător, ca aparținând unor moravuri particulare, istoriei, culturii și chiar statului, omul rămâne în mijlocul tabloului stării naturale nude sau în abstractul lui cu posibilitățile lui esențiale, și atunci nu avem decât să privim la acel tablou pentru a găsi ceea ce este necesar”¹⁸.

În contrast cu empirismul, Hegel situează filosofia reflexivității așa cum a fost dezvoltată în mod eminent de Immanuel Kant. Cu termenii săi, aceasta procedează la „fixarea de determinatii, ridicarea unei laturi reținute în trecere a fenomenului la rang de universalitate”, procedeu prin care „a obținut cu efort abstracției mai goale și a pus stăpânire pe negații mai pure, ca libertate, voință pură, omenire etc.”, pretinzând astfel că a produs „revoluții filosofice”. Acestei construcții artificiale de principii abstracte, empirismul, „care are intuiția, chiar tulbure, a unui întreg”, îi reproșează în mod îndreptățit că nu se bazează pe experiență și nu are aplicație practică. Dar ambele concepții greșesc, după Hegel. „Fiecare din ele face uz împotriva celeilalte când de o abstracție, când de o așa-numită experiență”¹⁹. Însă amândouă ratează („omoadă”) obiectul de studiu – *comunitățile umane ca totalități organice și vii* – fie prin fărâmițare empirică, fie prin „înălțarea” (ipostazierea) unor abstracții, pe care le transfigurează în principii universale ale conviețuirii umane.

Potrivit filosofiei reflexivității, *sensibilitatea*, adică înclinațiile naturale ale omului (momentul multiplicității), se află în conflict cu *rațiunea* (momentul unității), care îi cere ca, prin propria voință autonomă, liberă, să-și domine natura sensibilă. Prin definiție, însă, rațiunea practică *pură* face abstracție de conținutul voinței și al legilor morale. „Dar interesul este tocmai de a ști: ce anume este drept și obligație? Se caută conținutul legii morale și ceea ce importă este numai acest conținut”²⁰, exclama tânărul Hegel. Ca o maximă a voinței particulare să devină principiul unei legiferări universale – această lege supremă a rațiunii practice cere ca o anumită determinatie, care reprezintă conținutul unei norme de conduită particulară, să devină lege universală. Dar, de îndată ce acestei legi formale i se atribuie o materie, un conținut, apar contradicțiile. De exemplu, maxima: „Ajută-i pe săraci”, ca lege universală, este autocontradictorie, suprimându-se pe ea însăși. Ajutorarea universală a săracilor ar face să nu mai existe săraci ori să existe numai săraci, astfel încât, în ambele situații, ajutorul nu poate avea loc. Tot astfel, maxima: „Apără-ți patria împotriva dușmanilor”, precum și multe alte maxime de acest fel, se autosuprimă de îndată ce sunt transformate în legi universale. Această maximă, devenită normă universală, „suprimă atât determinatia de patrie, cât și pe acelea de dușmani și de apărare”²¹.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Despre felurile de a trata științific dreptul natural*, în: *Studii filosofice*, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei, București, 1967, p. 262.

¹⁹ *Ibidem*, p. 267.

²⁰ *Ibidem*, p. 274.

²¹ *Ibidem*, p. 278.

Prin *depășirea* multiplicității empiriste, dar și a unității abstracte, goale a raționalismului cosmopolit, Hegel propunea ca obiect al reflecției filosofice societățile istorice reale, *popoarele*, ca totalități etice concrete, care se manifestă cu spiritualitatea lor specifică (*Volkgeist*) pe scena istoriei universale, instanța reală, ultimă de judecată: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

În termeni generali, globalizarea desemnează astăzi schimbările fundamentale ale contururilor spațiale și temporale ale formelor esențiale ale activităților umane. Reducerea dramatică a timpului necesar conectării diferitelor locuri geografice a condus la comprimarea spațiului însuși. Schimbarea temporalității activităților umane a generat în mod inevitabil schimbarea experiențelor spațiale sau teritoriale.

Cu mult timp în urmă, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, poetul-emigrant german Heinrich Heine mărturisea această experiență în capitala Franței, când exclama: „spațiul a fost ucis de calea ferată. Simt cum munții și pădurile din toate țările se apropie de Paris. Chiar acum, pot mirosi teii germani...”²². La 1848, alți doi emigranți germani, Karl Marx și Friedrich Engels, formulau la Londra o explicație cuprinzătoare a ceea ce numim astăzi procesul istoric al globalizării, oferind totodată și o evaluare explicită asupra sa. Autorii *Manifestului comunist* identificau fără ezitare agenții acestui proces într-o clasă socială particulară: „clasa capitaliștilor” sau „burghezia occidentală”. Astfel, globalizarea este interpretată în sensul că societatea burgheză ori capitalistă (*die bürgerliche Gesellschaft*), prin chiar resorturile sale interioare, dar și cu ajutorul statelor occidentale, este antrenată într-un proces de expansiune mondială. De altfel, această interpretare provine din concepția lor sociologică generală potrivit căreia statele liberale moderne nu sunt decât „consilii de administrație” ale întreprinzătorilor capitaliști, urmând să dispară în viitoarea societate comunistă. „Puterea de stat modernă nu este decât un comitet care administrează treburile obștești ale întregii clase burgheze”²³.

„Burghezia a jucat în istorie un rol cât se poate de revoluționar”, afirmau autorii *Manifestului*. Într-adevăr, dezvoltarea industriei a făcut necesară extinderea comerțului, modernizarea navigației și a comunicațiilor care, odată cu descoperirea Americii, au creat *piața mondială*. Prin desfacerea produselor industriale pe piața mondială, clasa întreprinzătorilor capitaliști a dobândit o mare putere economică și financiară, care i-a permis și accesul la puterea politică. „Nevoia unei desfaceri tot mai largi a produselor ei gonește burghezia pe tot cuprinsul globului pământesc. Ea trebuie să se cuibărească pretutindeni, să se instaleze pretutindeni, să stabilească legături pretutindeni”²⁴. Cu spiritul și practicile sale lucrative, orientate spre câștigul bănesc, burghezia a înlocuit peste tot legăturile dintre oameni de tip comunitar cu relații de tip utilitar, capitalist, bazate pe interese materiale și mijlocite de „plata în

²² Wolfgang Schivelbusch, *Railroad Space and Railroad Time*, în „New German Critique”, 1978, 14, p. 34.

²³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în: *Opere*, vol. 4, București, Editura Politică, 1958, p. 468.

²⁴ *Ibidem*.

bani peșin”. „Ea a înecat fiorul sfânt al extazului pios, al entuziasmului cavaleresc, al sentimentalismului mic-burghez în apa înghețată a calculului egoist”²⁵.

Acționând pe piața mondială, întreprinzătorii capitaliști au dat un caracter „cosmopolit” producției și consumului produselor industriale. În timp ce vechile industrii naționale tradiționale au dispărut treptat, marea industrie capitalistă s-a dezvoltat continuu prelucrând materii prime din regiunile cele mai îndepărtate și oferind produsele sale pe toate continentele. „În locul vechii izolări locale și naționale și al satisfacerii necesităților cu produse proprii, se dezvoltă schimbul universal, interdependența universală a națiunilor”²⁶. Și acest lucru este valabil atât pentru bunurile materiale, cât și pentru cele spirituale. „Produsele spirituale ale diferitelor națiuni devin bunuri comune. Unilateralitatea și mărginirea națională devin din ce în ce mai cu neputință și din numeroasele literaturi naționale și locale ia naștere o literatură universală”²⁷.

Prin producția de serie și la prețuri mici, distribuită cu repeziciune în toate colțurile lumii, burghezia a antrenat în circuitul mondial toate națiunile, chiar și pe cele mai înapoiate. „Prețurile ieftine ale mărfurilor ei sunt artileria grea cu care doboară toate zidurile chinezești, cu care silește să capituleze chiar cea mai îndârjită ură a barbarilor față de străini. Ea constrânge toate națiunile să-și însușească modul de producție al burgheziei, dacă nu vor să piară; ea le silește să introducă la ele însele așa-zisa civilizație, adică să devină burgheze. Într-un cuvânt, ea își creează o lume după chipul și asemănarea ei”²⁸.

Precum se poate constata, această înțelegere timpurie a globalizării ca extindere a capitalismului de tip occidental a rămas, cu mici modificări terminologice, deosebit de influentă până astăzi în cercuri largi ale opiniei publice, dar și în unele cercuri academice, destul de largi și ele, din țara noastră și din întreaga lume.

Acoperind o gamă largă de schimbări economice, politice și culturale, termenul de globalizare a intrat în mod definitiv în vocabularul filosofiei contemporane. În mod sintetic, globalizarea a devenit sinonimă cu următoarele procese: extinderea politicilor liberale la nivelul economiei mondiale („liberalizarea economică”), răspândirea formelor liberale de guvernare („democratizarea politică”), precum și extinderea formelor occidentale de viață („occidentalizarea” sau chiar „americanizarea”), în largă măsură ca urmare a proliferării noilor tehnologii ale informației („revoluția *internet-ului*”).

III. CULTURA NAȚIONALĂ ÎN CONTEXTUL GLOBALIZĂRII

„Adevărul este întregul”, spunea adesea Hegel. Urmând această îndrumare, filosofia actuală a culturii își propune să se ridice de la particular la general, într-o

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 469.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 470.

încercare de cuprindere a întregului lumii în multiplicitatea, dar și în unitatea și universalitatea sa²⁹. Așa cum subliniază M. Aiftincă, filosofia concepe cultura dintr-o perspectivă hotărât universală, cercetează raporturile cele mai potrivite dintre tradițiile și identitățile culturale locale, naționale și globalizare și pledează în mod explicit „pentru circulația nestingherită a valorilor, spre ameliorarea condiției și respectul demnității umane”³⁰. Filosofia culturii privește ființa umană din perspectiva cea mai largă, ontologică, în interiorul existenței ca totalitate, străduindu-se să releve, în termenii lui Max Scheler, „poziția omului în Cosmos”, determinațiile unice ale prezenței sale în lume. „Așadar, noi susținem că, în genere, *cultura este ansamblul valorilor și bunurilor realizate de om în procesul devenirii sale întru umanitate*” (s.m.)³¹.

Cât privește relația *cultură – civilizație*, departe de a constitui o *opozitie*, așa cum a fost concepută uneori în istoria gândirii filosofice, descrie o *complementaritate* necesară, aceea dintre scopuri și mijloace. Cultura este ansamblul valorilor spirituale (morale, estetice, teoretice, religioase), scopurile sau idealurile vieții umane autentice și al valorilor materiale, care sunt mijloacele indispensabile îndeplinirii celor dintâi. Privită astfel, „civilizația este cultura *in actu*”, „dimensiunea culturală a comunității umane sau, altfel spus, unitatea dintre societate și cultură”³².

Din perspectivă ontologică, faptul incontestabil al *pluralității* culturilor locale sau naționale nu exclude, ba chiar presupune în mod necesar din punct de vedere logic *unitatea* culturii universale, care mărturisește unitatea omului ca ființă creatoare. În acest sens, cultura universală este expresia ultimă a aventurii singulare a speciei umane în Lume. Universalul culturii, însă, ca orice universal, se manifestă și se realizează prin particular, adică prin împlinirile diverselor culturi naționale. Și, pentru a înlătura orice neînțelegere, nicio cultură națională nu poate fi prototipul culturii universale, argumentează M. Aiftincă. „Orice popor, orice zonă geografică aspiră și participă, prin creație originală, la sporirea patrimoniului culturii universale”³³.

Există însă unele abordări unilaterale, de un relativism extrem, care nu pot fi susținute cu argumente filosofice, potrivit cărora cunoașterea umană ar fi determinată în mod ireductibil de tradițiile și valorile locale, naționale, alcătuiind „o paradigmă culturală incomprehensibilă, intraductibilă și, în ultimă instanță, incomunicabilă”³⁴. Unii filosofi postmoderni precum Richard Rorty, de exemplu, susțin că dialogul și comunicarea interculturală ar fi imposibile în lipsa unui „limbaj universal” (*final vocabulary*) prin care toți oamenii să parvină la standarde comune de cunoaștere și de evaluare a creațiilor în toate sferile strădaniilor lor. După cum remarcă în mod just un filosof contemporan, aceste abordări pun sub semnul întrebării nu doar

²⁹ M. Aiftincă, *op. cit.* p. 27.

³⁰ *Ibidem*, p. 34.

³¹ *Ibidem*, p. 65.

³² *Ibidem*, p. 106.

³³ *Ibidem*, p. 112.

³⁴ *Ibidem*, p. 114.

comunicarea interculturală, ci și, riguros vorbind, „*unitatea cognitivă și normativă de principiu a speciei umane*” (s.m.)³⁵.

În mod evident, aceste abordări nu pot da seama de faptul istoric incontestabil al circulației unor mari valori *locale și naționale*, care au dobândit o valabilitate *universală*. Ele nu pot explica răspândirea marilor religii, de exemplu, și nici asimilarea marilor sisteme filosofice ori a teoriilor științifice și a aplicațiilor lor tehnologice moderne, care stau la baza civilizației contemporane.

De aceea, așa cum argumentează în mod îndreptățit M. Aiftincă, a înțelege manifestările contemporane ale fenomenului „este un imperativ cerut nu pentru a ne opune donquijotește globalizării” (s.m.)³⁶, ci de a-i valorifica oportunitățile și a-i atenua cât mai mult posibil efectele negative. În acest sens, autorul operează o distincție necesară între *globalitate* și *globalizare*. Globalitatea desemnează conexiunea în care sunt cuprinși din ce în ce mai mulți oameni ai planetei. Grație noilor tehnologii ale informației, comunitățile locale sunt extrase din izolarea în care au trăit timp îndelungat pentru a lua parte, mai mult sau mai puțin, la o comunitate planetară. „Existența umană modernă a căpătat, astfel, caracterul unei totalități” tot mai conștiente de sine în măsura în care împărtășește unele valori politice, juridice și morale comune organizate de filosofia modernă a „drepturilor (universale) ale omului”³⁷. În mod corespunzător, globalizarea este *procesul* subsecvent globalității, înțelesă ca *rezultat*.

Într-o carte cunoscută³⁸, citată de M. Aiftincă, autorul american Benjamin Barber propune o tipologie expresivă pentru a face inteligibilă confruntarea actuală dintre „McWorld” – globalizarea culturii occidentale, în special americane, de tip popular (*pop culture*), mai puțin academic (*high culture*) – și „Jihad”, termen utilizat în sensul larg al unei „lupte”, deopotrivă populare, pentru conservarea sau resuscitarea unor valori tradiționale. Propus pentru a sugera devoțiunea dogmatică, chiar fanatică, „jihadul” îmbracă astăzi o multitudine de forme, de la parohialismul relativ inofensiv până la naționalismul extrem și/sau fundamentalismul religios teocratic, instrumentate de unele „forțe tribale” ca un mod de a-și apăra *status-quo*-ul amenințat de forțele globale ale (post)modernității.

IV. CONCLUZII

Din perspectiva filosofiei culturii, „identitățile culturale” locale, naționale etc. rămân ininteligibile fără raportarea necesară la cultura universală. Este ca și cum

³⁵ Herbert Schnädelbach, *Filosofie. Curs de bază*, traducere din limba germană coordonată de Mircea Flonta, Editura Științifică, București, 1999, p. 433.

³⁶ M. Aiftincă, *op. cit.*, p. 129.

³⁷ *Ibidem*, p. 130.

³⁸ Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are reshaping the World*, Ballantine Books, New York, 1996.

am nesocoti (ignora) raporturile ontologice elementare unu – multiplu, absolut – relativ, universal – particular, care fac inteligibilă Lumea însăși. Bine înțeleasă, cultura universală, desemnând în mod sintetic valorile cele mai însemnate acumulate în toate sferile strădaniei umane multimilenare, reprezintă întregul (Unul), față de care orice cultură locală, națională, nu poate fi decât multiplul relativ³⁹.

Culturile naționale nu sunt entități închise, monolitice, complet separate, cum susținea Oswald Spengler. În ciuda tuturor opreliștilor trecutului sau prezentului, ele au un caracter deschis, în stare să dialogheze, să ofere și să primească valori autentice, dar și să respingă pseudovalori sau nonvalori ale altor culturi, într-un proces neîntrerupt de autoconservare și recreare de sine.

Pentru a conchide asupra acestei scurte expuneri cu încă un gând al lui M. Aiftincă, în contextul global, orice cultură națională își conservă identitatea și își sporește vigoarea în măsura în care se recrează permanent, scoțând la iveală mereu împliniri valoroase în sine, pentru sine, dar și pentru celelalte culturi naționale, recunoscute ca atare în cadrele de manifestare regionale, continentale și globale actuale. „Această recreare este baza oricărui dialog real, iar dialogul purtat după regulile sale are virtutea de a da șanse identității culturale, garantând, prin diversitate, evoluția culturii universale și, fără îndoială, ameliorarea condiției umane”⁴⁰. Dialogul creator – iar nu monologul fanatic și confruntarea distructivă a societăților și a culturilor – poate îmbunătăți pretutindeni condiția oamenilor – este răspunsul principal, amplu argumentat, adresat „provocărilor” globalizării de ultima sinteză de *Filosofia culturii* a profesorului Marin Aiftincă, pe care o recomandăm călduros tuturor cititorilor interesați de „mersul Lumii” actuale.

³⁹ M. Aiftincă, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 147.