

## CRIZA IDENTITĂȚII UMANE ÎN POSTMODERNITATE

*Eudochia SAHARNEANU**Universitatea de Stat din Moldova*

Postmodernismul, inaugurat la începutul anilor '60, recunoaște natura traumatizată, alienată a existenței umane. Într-o societate care se caracterizează prin „acceptarea totală a efemerului, fragmentării, discontinuității și haoticului” [13, p.110], identitatea umană este decentrată, deconstruită, devalorizată. Principalele coordonate pe care s-a desfășurat acest proces de *postmodernizare* a concepției despre om sunt: căutarea subiectivității individului, psihanaliza și teoriile limbajului, hipertehnologizarea societății. O analiză a acestora va arată modul în care a contribuit fiecare la conturarea relativismului antropologic postmodern.

**Cuvinte-cheie:** *modernitate, postmodernism, identitate umană, subiectivitatea individului, relativism antropologic postmodern.*

## CRISIS OF HUMAN IDENTITY IN POSTMODERNITY

Postmodernism, which opened in the early 60s, recognizes the traumatized, alienated human existence. In a society characterized by „total acceptance of the ephemeral, fragmentation, discontinuity and chaotic” human identity is de-centered, deconstructed, devalued. Main coordinates to place the process of post-modernization of the concept of man are: seeking subjectivity individual psychoanalysis and theories of language, hypertehnologization society. Their analysis will show how each contributed to the shaping of anthropological postmodern relativism.

**Keywords:** *modernity, postmodernism, human identity, individual subjectivity, anthropological postmodern relativism.*

Dacă pentru Iluminism omul era subiectul autohton care cunoaște, care privește lumea ca obiect accesibil cunoașterii umane, în postmodernism omul este un „întreg social și cultural”, constituit dintr-o rețea de forțe, a cărui conștiință este mai degrabă efectul decât punctul de origine. Subminarea ideii de subiect individual se datorează în mare parte lui Foucault, care a preluat de la structuraliști aspectul social al discursului, susținând că experiența noastră subiectivă este constituită social și istoric, de factori pe care noi îi asimilăm în mod inconștient.

Pentru Foucault omul este o „invenție recentă” [8, p.453]. El apare doar la sfârșitul secolului al XVIII-lea ca „ființă cu statut dual confuz” atât obiect al unei cunoașteri, cât și subiect care cunoaște, atât subiect în lume, cât și subiect prin care aceasta este constituită. Modernii au considerat acest concept de definitiv pentru realitatea umană ca atare, dar Foucault susține că este doar un „construct contingent” al acelei realități – și unul care va dispărea, „asemenea unui chip desenat pe nisip la marginea mării” [8, p.138].

După ce, în secolul trecut, Nietzsche a anunțat „moartea lui Dumnezeu”, Foucault anunță acum „moartea omului” [5, p.115]. În gândirea lui Foucault, cel care moare este omul ca reprezentare mesianică, omul fabricat, construit de metafizica speculativă. În secolul XX, omul nu mai este centru și măsura tuturor lucrurilor, el este ființa în lume situată ca „orice alt obiect”, deschis, după cum propune Heidegger, la existență și pentru experiențe descentrate [10, p.137].

Din această perspectivă asupra omului ca „orice alt obiect” au luat naștere două mișcări ideologice: ecologismul și radicalismul politic. În primul caz natura este așezată deasupra valorii ființelor umane. Tot mai multe sunt declarațiile radicale pe care apărătorii naturii și, totodată, detractorii naturii umane le fac în acest context al relativismului antropologic: „Moartea unui tânăr în război este un eveniment nefericit, dar nu mai tragic decât distrugerea ținuturilor muntoase și a regiunilor sălbatice de către oameni”. Într-o lume fără absoluturi, nu există nicio bază pentru a afirma superioritatea rasei umane. Radicalismul politic postmodern se manifestă ca postmarxism, grupurile oprimate precum negrii, femeile, homosexualii, substituind termenul „revoluționar”. În viziunea radicală, societatea nu reflectă nici natura și nici istoria, ființele umane nu au nicio participare la destinele lor istorice, fiind doar creaturi sociale. Comunismul, naționalismul și fascismul au demonstrat consecințele promovării unor astfel de teorii.

La sfârșitul secolului al XX-lea, modernitatea a intrat într-o fază nouă de transformări substanțiale. Numită de unii *modernitate nouă, înaltă, târzie*, de unii *post-capitalism, post-industrialism, super-industrialism*, ea poate fi caracterizată mai drept *modernitate globală* sau *globalizantă* [14, p.12].

În cartea sa *Cosmopolis. Agenda ascunsă a modernității*, Stephen Toulmin, remarcabil istoric și filosof al științei, notează că multe din pronosticurile făcute în secolul al XX-lea nu au lăsat să se întrevadă schimbările importante, ca, de pildă, reînvierea fundamentalismului religios. Refuzând de a gândi corect despre viitor nu face decât să lase locul profețiilor nerealiști și iraționali. Prezentul pare inhibat de agnosticism istoric și gândire pe termen scurt. Dar „dacă o epocă istorică se termină, este era Modernității însăși” [Apud: Toulmin, 14].

Filosofia este astăzi măcinată de un curent de autoîndoială care face ca Modernitatea, ca stil centrat pe teorii, cu probleme și soluții în termeni universalii, să fie respinsă. „În filozofie, mai mult ca în altă parte, se spune că Modernitatea e sfârșită și încheiată” [Apud: Toulmin, 14, p.82].

La sfârșitul secolului al XX-lea *postmodernismul* are dimensiuni filosofice, pe lângă cele estetice, mult mai largi. La fel sunt implicațiile lui sociale și politice. El contestă modernitatea, care, de fapt, nu e aceeași cum a fost ultimele trei secole: ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea aflându-se într-o nouă fază. Când vorbim de postmodernitate ne referim la pretențiile ei de a caracteriza această fază, dar problema nu e rezolvată, deoarece modernitatea târzie se bazează pe alte valori.

Ceea ce se înțelege tradițional prin modernitate este o eră de trei veacuri, clădite pe raționalitatea științifică, progres continuu, ierarhie și istorie. Iar când vorbim de faza ei actuală sunt subliniate drept trăsături contingenta, riscul și rapiditatea schimbărilor [14, p.83].

Se recunoaște că modernitatea prevalentă timp de secole s-a înnoit de la mijlocul secolului al XX-lea până la a nu mai fi recunoscută. Este meritul lucrărilor recente de a degaja trăsăturile modernității actuale. În locul stabilității întâlnim „societatea riscului” și a schimbărilor cu o cadență rapidă. Conceptul de „contingent” capătă proeminență, până la recunoașterea unei „contingente naturale” care înlocuiește vechea ordine naturală.

Să vedem în ce trăsături ale sale postmodernismul poate fi analizat în raport cu Modernitatea ca general *versus* singular? În primul rând, putem vorbi despre *Moartea marilor teorii*.

Postmodernismul, după Lyotard, este „incredulitatea față de metanarațiune”. Teoriilor li se contestă dreptul la existență. Unitatea de bază este „narațiunea”. Autorii contemporani aflați sub impactul postmodernist nu îndrăznesc să formuleze o teorie. Cruciada postmodernismului a început prin excluderea pretențiilor teoriilor la fundamentare. Toate sistemele filosofice, mai ales cele din modernitate, au avut un punct de plecare, principii de bază, concepte privilegiate. Istoria gândirii moderne este o suită de construcții ridicate pe fundamente ce se întrec în soliditate și putere de evidență. Pentru postmodernism, însă, nu există fundament pe care să deduci o viziune.

Un alt concept central al postmodernismului este *diversitatea*. După decenii de dominare a maselor și a echivalării hegemoniei cu omogenizarea pare a fi un concept benefic, aducând în locul *unei* lumi o *altă* lume, în care dreptul suprem este cel de a fi diferit de alții. Multiculturalismul contemporan se sprijină anume pe ideea diversității. El a adus cu sine programe culturale speciale pentru protecția minorității și a grupurilor marginalizate, a trezit conștiința de sine a unor mănunchiuri de oameni care au descoperit subit că au limbă fără alfabet.

Postmodernismul ne oferă oportunitatea de a înceta să gândim comunitatea în termenii unui *noi*. Înflorirea diversității are virtutea de a salva omenirea de distrugere, a cărei sursă este universul. „A lupta împotriva noastră înșine, a încerca să gândim multiplicitatea și diversitatea culturii fără a recurge la noțiunile totalitare ale universului pot fi cea mai bună speranță pentru evitarea distrugerii totale într-o lume unde visul consensului stă dezvăluit ca un coșmar al anihilării reciproce” [13, p.31].

O altă trăsătură a postmodernismului este *atemporalitatea*. O semnificativă modificare intervine în percepția timpului și spațiului în concepțiile postmoderne. Timpul este fracționat de experiențe care se succed rapid într-o lume fluidă. „Omul și locul” nu mai este un dicton, omul fără loc devine eroul zilei. Este firesc că viziunea postmodernistă a spațiului și timpului să pășească pragul istoriografiei. Succesiunea evenimentelor a devenit irelevantă. Sursele clasice, constând în evidențe documentare, texte, mărturii au devenit narațiuni izolate. Marile teorii explicative ale istoriei, precum cea hegeliană și marxistă, sunt contestate din cauza caracterului lor totalizator și manipulator. Și, în sfârșit, putem vorbi despre *dispariția universalității* pentru gândirea postmodernă, împreună cu știința, cu raționamentul său și adevărul. Postmodernismul opune universalității o lume de fragmente.

Spre surprinderea celor ce credeau că globalismul și postmodernismul sunt inseparabile [4], globalitatea este realizată de cel puțin patru factori identificați: comerț, finanțe, producție și tehnologie. Toți acești factori recurg la raționalitate, criticată aspru de postmoderniști, și când ea este neglijată, plata este mare.

Studiile recente asupra globalizării nu neglijează defel problematica antropologică ca componentă a fenomenului. Fr.Fukuyama, după ce a proclamat în *Sfârșitul istoriei* [9] difuzarea mondială ireversibilă a liberalismului democratic, în cartea ce a urmat se concentrează asupra unei caracteristici umane, inspirate din aceleași surse hegeliene care au dat titlul lucrării sale, și anume: asupra „nevoii de recunoaștere”, înrudită cu afirmarea identității.

Unul dintre autorii cei mai semnificativi în tratarea problemei identității este Anthony Giddens [Apud: Giddens, 14, p.238]. Este remarcabil că, pentru a trata problema identității, Giddens recurge la polaritatea local/global, trăsături definitorii pentru culturi, pe de o parte, și pentru civilizație, pe de altă parte.

Dacă ne referim la funcțiile culturii și ale civilizației, constatăm că principala nevoie fundamentală, la care răspunde cultura este identitatea individuală și de grup. Suntem cine suntem prin limba pe care o vorbim, moștenirea istorică, valorile, tradițiile și obiceiurile pe care le împărtășim, prin creația literară, artistică și filosofică în care ne-am format.

Ființele umane din toate societățile împărtășesc unele valori de bază, cum ar fi faptul că omorul este un păcat, și unele instituții de bază, cum ar fi o anumită formă a familiei. Mulți oameni din numeroase societăți au un simț moral similar, o moralitate minimă asupra conceptelor de bază „ce e bine” și „ce e rău”. Dacă aceasta e ceea ce înțelegem prin civilizație universală, este deopotrivă profund și profund important, însă de asemenea nu este nici nou, nici relevant. Dacă oamenii au împărtășit câteva valori și instituții fundamentale pe parcursul istoriei, aceasta poate explica unele constante în comportamentul uman, dar nu poate ilumina sau explica istoria, care constă în schimbări ale comportamentului uman. În plus, dacă o civilizație universală comună tuturor umanităților există, atunci ce termen trebuie să utilizăm pentru a identifica marile grupări culturale ale umanității de scurtă durată? Dacă termenul de civilizație este irelevant și restrâns la ceea ce este comun umanității luate ca întreg, trebuie oare să se inventeze un nou termen pentru a se referi la cele mai mari grupări culturale de oameni de scurtă durată ale umanității luate ca un întreg, ori trebuie să admitem că aceste grupări mari, dar nu de mărimea unității, dispar?

Susținând că „trăim acum într-o singură civilizație globală” este nimic mai mult decât o spoială delicată care acoperă sau ascunde imensa varietate a culturilor, a oamenilor, a lumilor religioase, a tradițiilor istorice și atitudinilor formate de-a lungul istoriei care, într-un anumit sens, stau dedesubtul ei.

Este fals că civilizația omogenizează. Ea are standarde pentru produse, servicii, consum. În rest, varietatea culturilor și a identităților pe care le generează ea este o sursă de înnoire și inovație.

Globalizarea actuală a activităților practice, precum și a informației, tinde să reprezinte – cu toate abuzurile și dezavantajele inerente pentru civilizație, pe care le implică – o universalizare a condiției umane, împotriva căreia intelectul reacționează mai curând localicist, meschin-naționalist, fundamentalist-religios și, astfel, extremist. Astfel, unii autori sunt mai pesimiști în ceea ce privește efectele globalizării asupra condiției umane [11].

Omul mondializat își desfășoară existența pe „mii de platouri” (Deleuze). Pe platouri există doar entități și fenomene ibricate: grup de consumatori, grup etnic, grup de putere, iar în cadrul grupului – universalii post-moderne, precum norma identitară care omogenizează particularitățile. Platoul impune omului mondializat un mod aplatizat (Aplatizare – adaptarea omului la condițiile societății tehnologice mondializate (Ovidiu Hurduzeu)) de a fi și a gândi. În societatea mondială dominată de forțele tehnoglobalismului aplatizarea „șlefuieste” valorile, stilurile de viață, modele de urmat. Din vechiul om au rămas unele incoerențe, contradicții, valori și ierarhii retrogradate; există încă aspirații „atavice” către un alt plan de existență, calitativ superior, dar „vechiul om” se întâlnește tot mai rar. Platoul oferă omului mondializat „realitatea” confortabilă și securizantă, în care existența lor se împlinește sub semnul noncontradicției. Eliminând îndoiala și contradicția, iluzia, virtualitatea devin mai „solide” decât realitatea.

Persoana, amestec tensionat de umbre, contradicții, paradoxuri și aspirații neîmplinite, se dovedește a fi o realitate fragilă. Fie „prea plină”, fie „prea puțină”, complexitatea existențială a persoanei poate fi pusă sub semnul întrebării. Spre deosebire de aceasta, omul mondializat se consideră împlinit, perfect (autosuficient). Universul platoului este asimilaționist și integrist. Postmodernitatea nu acceptă decât contingentele decorative, negativitatea „consensuală”, „politic” corectă. Relațiile umane sunt reduse la trei raporturi „tehnice”: raportul de adecvare, integrare și de adaptare. Tehnologia nu urmărește o finalitate umană. Scopul ei este eficacitatea obținută prin perfecta integrare și coordonare a „pieselor” – susține Ovidiu Hurduzeu în cunoscuta sa lucrare *Sclavii fericiți*.

La sfârșitul secolului al XX-lea, omul nu mai este privit ca subiect al realității înconjurătoare, ci ca obiect al ei, un „orice alt obiect” determinat cultural. Și pentru că limbajul, ca mijloc al gândirii, este de asemenea determinat cultural, individualitatea este considerată a fi o iluzie. Postmodernismul deconstruiește atât conceptul de umanitate universală, cât și pe cel de identitate individuală.

Astfel, depistăm, evidențiem câteva obiecții pe care le aduc postmodernii subiectului:

- a) subiectul este o invenție a modernității, a tradiției Iluminismului și raționalismului, care, căutând să înlocuiască religia, au pus omul în centrul universului;
- b) subiectul este centrul unei filosofii umaniste ce privește omul ca stăpân al universului, „care domină, controlează și decide” [15, p.21]. Critica umanismului este cel mai bine sintetizată în *Scrisoarea despre umanism* a lui Martin Heidegger. La întrebarea „coment redonner un sens a l'humanisme?”, filosoful german răspunde chestionând dacă acest termen mai trebuie într-adevăr păstrat. Orice umanism, argumentează Heidegger, este metafizic, pentru că suprimă însăși întrebarea asupra esenței omului. Astfel, umanismul creștin vede omul în relația lui cu Dumnezeu. Umanismul marxist definește omul sub aspectul relației dintre clase. Orice umanism definește a priori omul, se elucidează, prin însăși aceasta, orice interogație asupra omului. În același timp, orice umanism valorează anumite atribute umane și devalorizează altele, el devenind un vehicul al puterii și, totodată, o justificare pentru dominația unui grup asupra altuia, unei clase sociale (clasa muncitoare, de pildă) asupra altora, unui sex (cel masculin) asupra celuilalt, unei culturi (cea occidentală, modernă) asupra altei (non-occidentale, tradiționale);
- c) subiectul implică un obiect. Critica distincției subiect-obiect, începută cu Nietzsche, continuată cu Heidegger, este desăvârșită de Foucault. Pentru Heidegger, distincția subiect-obiect presupune o operație de obiectivizare, care aparține teoriei moderne (înțeleasă ca „contemplatio”), prin care realul se prezintă ca un obiect ce stă în fața noastră. Obiectivizarea este o operație de „securizare” a realului, de încadrare a lui într-o „grilă” din care nu poate evada. În termenii științelor sociale, aceasta se traduce prin dominație asupra realului social;
- d) subiectul face posibilă susținerea „marilor narative” (Lyotard), adică a marilor povești destinate a da o senzație de coerență, de aparentă legătură, unor cunoștințe altminteri dispărute. Marile narative moderne sunt susținute de credința în progresul generat de știință. Ele au pretenția obiectivității și adevărului, deși în esență nu sunt cu nimic superioare meta-narativelor tradiționale, bazate pe religie (Vattimo). Meta-narativele nu pot exista în afara unui subiect care să le anunțe și a unor oameni cu statut de subiect sau de obiect care să înregistreze recunoașterea sau aprobarea lor...

Descentrarea filosofică, „arheologică” și psihanalitică a conceptului de subiect a fost întreprinsă de Derrida, Foucault, Freud, Lacan și alții. A descentra nu este egal însă cu a nega. Postmodernismul nu ia dezintegrarea unei anume ideologii tradiționale a subiectului drept dispariție finală a acestuia. Istoricizarea de către el a subiectului și a rădăcinilor sale tradiționale (centrate) problematizează radical întreaga noțiune a subiectivității, indicând exact contradicțiile sale dramatizate. Noțiunea umanistă de subiect unitar și autonom este instalată și subminată simultan. După cum insistă Derrida: „Subiectul este absolut indispensabil. Eu nu distrug subiectul; îl situez” [6, p.332]. Iar a-l situa, după cum ne învață postmodernismul, înseamnă a recunoaște diferențele – de rasă, gen, clasă, orientare sexuală ș.a.m.d. A-l situa mai înseamnă și a admite ideologia subiectului și a sugera noțiuni alternative ale subiectivității.

Ideile lui Freud au exercitat o influență atât de puternică, încât psihanaliza a devenit „idiomul dominant al discuțiilor privitoare la personalitatea umană și la relațiile umane” [12, p.143]. În contrast cu conceptul de eu modern, care își exercită controlul propriilor sale decizii, valori și scopuri, Freud descrie eul, în primul rând, ca un amalgam de „forțe” neurologice, psihice care servesc la a-l defini și la a-l forma, iar, în al doilea rând, ca o victimă a propriilor sale decepții manipulative.

În conflictul interior eul apare ca instanță de apărare, dezvoltând mecanisme de rezistență în lupta împotriva angoasei. Între insistențele sinelui pulsionat – „domeniul ilogicului” moștenit la naștere – și cele ale supraeului care acționează prin intermediul imperativelor morale, eul nu poate fi fixat cu exactitate. Ceea ce numim eul nostru se comportă în viață esențialmente pasiv, iar noi... suntem „trăiți” de forțe necunoscute și de nestăpânit.

Subiectul suveran este înlocuit de „mii de mici subiecte larvare, mii de mici euri dezvoltate, mii de pasivități și dezordini” [13, p. 88]. Psihanaliza susține că personalitatea este permanent multiplă. Eul multiplu și decentrat face ca postmodernul să fie pasiv, cinic și nesigur pe sine. Dezorientarea sa provine din pulverizarea subiectului modern. Psihanaliza încurajează pacientul să-și povestească visele și să spună tot ce-i trece



prin minte. Psihanalistul ascultă, descifrează, interpretează; el este un lingvist, un traducător. Cura analitică nu are alt scop decât de a restitui pacientului „o vorbire plină”. Se poate vorbi astfel de o condiție dublă a omului, ca narator și ca subiect al narațiunii.

Astăzi se susține că omul este constituit în și de limbaj. Freud a apropiat cunoașterea omului de modelul filologic (interpretarea și evidențierea sensului ascuns) și lingvistic (problema structurării și evidențierii sistemului semnificativ). Foucault a susținut ideea că subiectul modern trebuie „dezbrăcat de rolul său creativ și analizat ca o funcție complexă și variabilă a discursului”. Omul postmodern devine astfel ființă a limbajului, *homo linguisticus*. Teoriile postmoderne susțin că noi suntem angajați în diverse *jocuri de limbaj* în cadrul *comunităților interpretative*, care dau naștere la moduri particulare de cunoaștere. Consensul, afirmă Lyotard, „a devenit o valoare desuetă și suspectă” [13, p.110]. Toate grupurile au dreptul de a vorbi în numele lor, cu o voce care trebuie să fie acceptată ca autentică și legitimă. Acest *determinism local* demască eșecul „marilor povestiri de legitimare” sau sfârșitul *meta-narațiunilor*, care ar fi putut fundamenta și legitima o istorie umană universală. Prin fragmentarea limbajului, *determinismul local* dezvoltă *schizofrenia (uitarea)* ca dezordine lingvistică. Problema nu constă numai într-o situație postmodernă în care ne-am pierdut eul indetificabil și unitar al modernismului, ci și în faptul că suntem inundați de o mulțime de voci revendicative oferind identități alternative. Confruntat cu această „saturare socială”, omul postmodern devine *homo ludens*. El poate fi oricine oricând, atâta timp cât își asumă rolurile, costumele și cadrele corespunzătoare.

Dacă epoca clasică definea statutul prin poziție, iar cea modernă prin succes, societatea postmodernă definește statutul în termeni de stil. Ceea ce este important este imaginea, construită prin atitudine potrivită, îmbrăcăminte adecvată, convingeri oportune. A fi în mijlocul evenimentelor devine o obsesie, pentru că a ține pasul cu moda este un semn al statutului, un mod de identificare cu grupul care stabilește direcțiile. Dispoziția psihologică a culturii postmoderne este *panica*, acea *cădere liberă* ce rezultă din dispariția standardelor exterioare de conduită publică și din dizolvarea fundamentelor interioare ale identității.

Confruntat cu „instantaneitatea totală a lucrurilor”, supra-expus în fața lumilor posibile suprapuse, *schizofrenicul* „nu mai poate să-și producă limitele proprii și nu se mai poate reflecta: este un simplu ecran absorbant” [1, p.77]. În societatea postmodernă hipertehnologizată ecranul a devenit noua metaforă pentru a descrie ființa umană.

O forță importantă în modelarea gândirii despre om o constituie impactul tehnologiei contemporane. Secolul XX este epoca în care au apărut și s-au dezvoltat într-un ritm rapid televiziunea, tehnica video, computerul și sateliții. Din ce în ce mai mulți oameni însă, fără a nega realitatea progresului, privesc *rezultatele* progresului cu un sentiment de alienare. McLuhan a subliniat faptul că procesul electric ne transformă în niște nimeni în căutarea identității.

Limbajul puterii conduce, spune Foucault, la crearea „spațiului disciplinar”, proiecția unei societăți care transformă multiplicitatea umană, organizând, diferențiind, clasificând și ierarhizând toate actele deviate din învățământ, sănătate, justiție, armată sau lucru.

Ca urmare, dispariția și repartizarea subiectului este una din relațiile caracteristice epistemei moderne, a cărei trăsătură principală este credința în posibilitatea de a cunoaște adevărul. Pentru postmoderni, în schimb, adevărul este un simplu produs al unor jocuri de interese. Michel Foucault s-a preocupat mai ales de reproducerea adevărului prin intermediul puterii. Pretențiile de adevăr, spune el, „servesc pentru a-i justifica pe cei puternici și a-i face slabi să se simtă inadecvați, în greșală”. Gianni Vattimo spune că adevărul nu poate fi gândit ca „fragmentar, discontinuu, schimbător”. Orice teorie care are pretenția adevărului, spune Derrida, este „alienată, disonantă”. Deși pretinde a fi științifică, este retorică și ideologică. Adevărul nu poate fi gândit decât în termeni de „aici și acum”. Respingând orice pretenție de adevăr general valabil, epistema postmodernă vorbește despre adevărurile locale, comunitare; astfel, știința modernă nu poate oferi soluții universale, pentru că realitatea însăși nu poate fi „reprezentată” și nu poate fi transpusă în cadre general valabile.

Astăzi, ca și în trecut, problema libertății omului se centrează tot mai mult pe *formarea identității lui*. Ceea ce până acum era un proces conștient cu arie restrânsă la păturile intelectuale, cultivate, sau doar unul inconștient, tinde să devină obiectul principal al libertății omului. Se impune tot mai mult ideea – care provine din izvoare foarte diferite, ale filosofiei Luminilor, al celei romantice, dar nu mai puțin din cel al Școlii de la Frankfurt și din antropologia filosofică sartriană – că libertatea omului nu se reduce la exercitarea drepturilor sale civile, politice și sociale, cu toată însemnătatea lor capitală. Ea înseamnă mult mai mult: făurirea unei identități specifice a fiecărui individ, conștient aleasă și asumată, ce se obiectivează social în viața și activitatea

lui. În acest fel, libertatea omului se umple cu un conținut determinat pentru fiecare individ, depășind cadrul unor posibilități de întâmpinare pentru fiecare individ, metamorfozându-se într-o acțiune de punere în valoare a propriilor talente, disponibilități și capacități.

### Concluzii

Formarea unei identități individuale este, fără nicio exagerare, o problemă generală a democrației contemporane. Consolidarea instituțiilor democratice, desfășurarea proceselor economice în cursul de informatizare tind să depindă de fizionomia intelectuală, spiritual-culturală, de capacitatea creativă a oamenilor. Evoluția într-o asemenea direcție trebuie să depășească numeroasele dificultăți, unele deosebit de mari, imposibil de realizat fără participarea instituțiilor statului. Așa este, de pildă, reamenajarea timpului socialmente disponibil între segmentul său instructiv și cel productiv, diminuarea diferențelor economice dintre păturile dominante economic și politic și cele defavorizate, restrângerea zonelor de mizerie și sărăcie, neutralizarea intereselor conservatoare pătimase, iraționale etc. Acestea din urmă, cu tendințele lor exclusiviste, riscă să provoace acute confruntări sociale, să blocheze asumarea socială a noului obiectiv al libertății. Violările și limitele libertății s-au răzbunat întotdeauna ulterior în mod dur, au produs efecte bumerang traumatizante asupra unor generații succesive care n-au avut nicio responsabilitate în sufocarea libertății într-o etapă sau alta. Cel puțin acest lucru ar trebui să învățăm din istoria secolului al XX-lea, formele viitoare ale libertății, cele spre care aspiră grupuri tot mai mari de oameni să nu fie înăbușite, ci sprijinite, ajutate să se nască.

### Bibliografie:

1. BAUDRILLARD, J. *Strategiile fatale*. Iași: Polirom, 1996. 216 p. ISBN 973-9248-35-7
2. BAUMAN, Z. *Gândirea sociologică*. București: Humanitas, 2008. 272 p. ISBN – 10: 9735019426
3. BRAGA, C. *De la arhetip la anarhetip*. Iași: Polirom, 2006. 320 p. ISBN 973-46-0181-4
4. BRÂNZEU, P. *Zile și semne*. Timișoara: Exceselor, 1999. 163 p. ISBN 10: 9739015360
5. CĂLINESCU, M. *Cinci fețe ale modernității*. București: Univers, 1995. 472 p. ISBN 973-681-965-5
6. DERRIDA, J. *Diseminarea*. București: Univers Enciclopedic, 1997. 402 p. ISBN 973-9243-44-4
7. FLORIAN, M. *Recesivitate ca structură a lumii*. Vol.II. București: Eminescu, 1983. 491 p. ISBN
8. FOUCAULT, M. *Cuvintele și lucrurile*. București: Univers, 1996. 544 p. ISBN 9789731035864
9. FUKUYAMA, Fr. *Sfârșitul istoriei*. București: Vremea, 1994. 384 p. ISBN 973-9131-33-6
10. HEIDEGGER, M. *Repere pe drumul gândirii*. București: Editura Politică, 1998. 448 p. ISBN 131889
11. HURDUZEU, O. *Sclavii fericiți*. București: Fundația culturală română, 2002. 304 p. ISBN 973-612-352-8
12. LAPLACHE, J. ș.a. *Vocabularul psihanalizei*. București: Humanitas, 1994. 480 p. ISBN 973-28-0430-0
13. LYOTARD, J.F. *Condiția postmodernă*. București: Babel, 1994. 100 p. ISBN 973-85788-8-4
14. MALIȚA, M. *Zece mii de culturi, o singură civilizație*. București: Nemira, 1998. 367 p. ISBN 9735692843
15. VATTIMO, G. *Societatea transparentă*. Constanța: Pontica, 1995. 86 p. ISBN 10: 9739675379

Prezentat la 21.05.2015