

CATEGORII ALE CUNOAȘTERII APLICATE LUMII SOCIALULUI ÎN FILOSOFIA LUI MIHAI ȘORA

VICTOR E. GELAN*

MAPPING THE SOCIAL WORLD
IN THE PHILOSOPHY OF MIHAI ȘORA

ABSTRACT: This paper analyses the way in which the conceptual apparatus of Mihai Șora's ontology (e.g. the ontological model and the categories of knowledge proposed by this model) is applied to the social world. By the means of this inquiry I – in agreement with the perspective of the Romanian philosopher – aim to shed light on the manner in which the social reality gets constituted and what is the signification of the social action. In order to fulfil these goals I shall compare Șora's approach with two other philosophical theories: one by Martin Buber, who, in his work *Ich und Du* (1923) discusses the relation *I-You (Ich-Du)* and the relation *I-That One (Ich-Es)* and the other by Alfred Schütz, who in his *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) puts forward one phenomenological doctrine that emphasizes the contrast between the personal relations subsumed to the category of 'We' and the impersonal relationship described by 'Those'. Șora's correspondent for these relations appears encapsulated by the couple *to be* (the entitative relation) vs. *to have* (the relation of possession). The concept of *relation* and that of *interval* are two of the most important notions that I address in my study. I shall also take use in another original concept by Șora that is *the gift of encounter / the phenomenon of encounter* which may be of interest for both the phenomenological analysis of reality and the phenomenology of life and the social world.

KEYWORDS: being; appearance; existence; social reality; social action; ontological model; ontological imperative; the gift/phenomenon of Encounter; relation; interval.

Concepția filosofică a lui Mihai Șora cu privire la modul în care se constituie lumea și realitatea socială își are originea în ontologia lui și, mai exact, în cadrul modelului ontologic pe care filosoful român îl prezintă detaliat în primele două lucrări ale sale apărute în România, anume *Sarea pământului și A fi, a face, a avea*. Întreaga problematică a modelului ontologic era însă cuprinsă – într-un mod incipient și implicit – în prima sa lucrare, *Despre dialogul interior*, apărută în Franța la Gallimard cu 31 de ani înainte de prima carte publicată după întoarcerea în țară.

Consider că o filosofie socială are a da seama în primul rând de natura și varietatea relațiilor interumane (pe care are sarcina de a le integra în diferite tipologii), iar, mai apoi, de modul în care se constituie sensul în cadrul acțiunii sociale. Din punctul meu de vedere, sensul acțiunii sociale se constituie din start într-un mod intersubiectiv. Ceea ce am putea numi *obiectivitatea* sensului acțiunii

* Universitatea din București: Centrul de Studii Fenomenologice

sociale este ceea ce se constituie și poate fi testat și validat în mod intersubiectiv. Avem de-a face aici, la modul cel mai general spus, cu natura sau ontologia relației. Tematizarea relației – în calitate de fundament al faptelor sociale – deschide totodată și problematica ontologică și fenomenologică a *intervalului*¹. Concepte precum cele de *model ontologic*, *ființă*, *existență*, *aparență*, *realitate socială*, *acțiune*, *relație*, etc. sunt preluate de către Mihai Șora din cadrul ontologiei lui și aplicate analizei vieții și lumii sociale.

După cum observă Valentin Cioveie², există două mari tradiții moderne de tematizare a relației și a problemei intersubiectivității: cea monadologică sau „solipsistă” (Descartes, Kant, Husserl etc.) și cea dialogală (pentru care Martin Buber este una dintre referințele centrale, și în care se încadrează și Mihai Șora). Analiza relației și a lumii socialului conduce, potrivit concepției lui Mihai Șora, la anumite categorii sociale deschise, menite a da seama într-un mod mai adecvat de dimensiunea dinamică și flexibilă a socialului însuși. Punctul de plecare al unui asemenea demers este pentru filosoful român „datul Întâlnirii” și aspectele corelative pe care acest dat fenomenologic vine să le pună în lumină. Vom vedea că acest punct de plecare se regăsește și la Martin Buber, pentru care, în ordinea întemeierii, esențială este tot întâlnirea. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung” scrie Buber în *Ich und Du*³.

La Buber avem de-a face cu două lumi diferite: cea a experienței (*Erfahrung*), care este o lume obiectuală, și cea a *relației* (*Beziehung*), a relației de tipul *Ich-Du* (eu-tu). Lumea *relației* este, conform lui Buber, o lume originară, iar lumea experienței este una derivată din prima prin separare (*Zerlegung*). Putem spune că, în mare, cele două lumi despre care vorbește Buber corespund în fond celor două tipuri de relație paradigmatică pe care le întâlnim la Șora: *relația de ființă* (care este o relație personală) și *relația de posesiune* (relație obiectuală sau obiectivantă). Aceste două tipuri de relații le regăsim și la Alfred Schütz, sub forma „relației-noi” și a „relației-aceia”. Relația personală presupune, pentru Buber, actul liber al alegerii și de aceea ea este reciprocă. „Die Beziehung ist Gegenseitigkeit”⁴ scrie Buber în lucrarea sa *Ich und Du*. Relația personală este o relație directă, nemediată de nimic și are loc întotdeauna în prezent (pentru că ea „nu transformă în obiect tot ceea ce atinge”, după cum ar spune Șora – analiza unui obiect presupunând din start desfășurarea într-un timp mort, un timp al reificării, ce nu se suprapune cu timpul viu, trăit aici și acum, în evanescența vie a *Clipei*). Așadar, în concepția lui Buber *relației* (*Ich-Du*) în corespunde prezentul, iar *experienței* (sau relației *Ich-Es*) trecutul. *Relația* (care ține de eveniment – *Ereignis*) este acea realitate de dincolo și de dinainte de sciziunea dintre subiect și obiect. Odată

¹ Pentru o interpretare fenomenologică a problematicii *intervalului* vezi, de pildă, Virgil Ciomoș, *Être(s) de passage*, București, Zeta Books, 2008.

² Valentin Cioveie, *Impalpabila sferă a realului. Modelul ontologic și aplicațiile lui în filosofia lui Mihai Șora*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2011, p. 173.

³ „Orice viață adevărată este întâlnire”: Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam, 2011, p. 12 (Traducerea citatelor din Martin Buber, precum și a celor din Alfred Schütz, îmi aparține).

⁴ „Relația este reciprocitate”: Martin Buber, *op. cit.*, p. 8.

produsă această sciziune intrăm, potrivit lui Buber, pe terenul *experienței*, a relației obiectuale *Ich-Es*.

Din perspectiva lui Buber, relația stă la baza întregii ontologii:

„Nu există un eu în sine, numai eul din cuvântul fundamental eu-tu și eul din cuvântul fundamental eu-aceia (eu-*acel-ceva*).”⁵

Tot în acest sens, Buber afirmă: „Im Anfang ist die Beziehung” (La început este relația)⁶. Totuși, Buber accentuează clar faptul că nu se mulțumește să rămână la nivelul unei ontologii generale, la un nivel al „teoretizării” ființei în genere, ci el coboară în permanență la nivelul concret al lui *Eu* și *Tu*, la nivelul faptic al existenței. Mărturie pentru aceasta stau, de pildă, următoarele rânduri:

„Căci eu nu vorbesc de nimic altceva decât despre omul real (i.e. *în carne și oase*, n.m.), despre tine și despre mine, despre viața și despre lumea noastră și nu despre un eu în sine și nici despre o ființă în sine.”⁷

Relația personală, relația *Ich-Du* în termenii lui Buber, deschide problematica intervalului. Relația personală dintre *Eu* și *Tu* deschide spațiul atopic – chiasmatic – dintre mine și celălalt, deschide problematica alterității dintr-o cu totul altă perspectivă decât cea obiectivă (fie ea științifică, filosofică sau, pur și simplu, doar pragmatică). Această regăsire a celuilalt sub forma relației autentice cu el – care-l scoate din start din orice cadre obiectivante – ar trebui să constituie și baza unei fenomenologii non-obiectivante a alterității în genere. Revenind la interval, trebuie să subliniez faptul că acesta constituie o chestiune centrală în gândirea lui Buber. Intervalul (*Dazwischen*) nu este altceva decât spațiul atopic dintre *Eu* și *Tu*, deschis de lumea dinamică a relației.

Relația *Ich-Es* la Buber poate fi comparată cu relația de posesiune la Șora. „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung”⁸ scrie Buber în lucrarea mai sus menționată. Cu alte cuvinte, în cadrul relației personale nu este loc pentru posesiune. Atunci când spui celui din fața ta „tu”, intri în mod direct în relație personală cu el sau, după cum spune Șora, în relație de ființă. Când spui celuilalt „tu”, te așezi în raport cu el față către față (după cum ar spune Levinas); nu te raportezi la el nici ca la un obiect de cunoscut, nici ca la ceva ce poți folosi în interes propriu; așadar nu „*il ai*”, nu-l posezi. Aici Șora se întâlnește cu Buber, întrucât pentru Șora relația de ființă este prin excelență o relație personală și una care exclude posesiunea. Relația de posesiune – înfiripată în modurile lui a avea – poate conduce, în varianta ei decăzută, adică patologică (potrivit lui Șora) la o raportare la celălalt ca la un obiect, ca la ceva pe care te poți înstăpâni și pe care-l

⁵ „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-Du und das Ich des Grundwortes Ich-Es”: Martin Buber, *op. cit.*, p. 4.

⁶ Martin Buber, *op. cit.*, p. 18.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ „Cine spune Tu, nu are ceva anume (drept obiect, n.m.), nu are nimic. Ci el se află în relație”: Martin Buber, *op. cit.*, p. 5.

poți folosi în interes propriu. Relația obiectuală este o relație mediată, indirectă deci și totodată lipsită de reciprocitate. Este o relație la distanță, această distanță nefiind una atât fizică, ci, în mod primordial, una ontologică, distanța separației (prăpastiei ontologice) dintre subiect și obiect.

Relația personală *eu-tu* versus relația impersonală *eu-aceia* sunt prezente așadar și în filosofia lui Mihai Șora. La Șora relația personală *eu-tu* generează o altă relație, tot personală, numai că *generalizată*, a lui „noi-deschis”. Relația impersonală *eu-aceia* generează la Șora relația de tipul „noi-închis”. În acest sens, mai aproape de termenii lui Șora se află conceptele folosite de Alfred Schütz, prin care acesta din urmă încearcă să dea seama de cele două tipuri de relație paradigmatică. Schütz va vorbi despre relația vie, față-către-față sau „relația-Noi” versus relația la distanță (cu lumea contemporanilor și a predecesorilor) sau „relația-Aceia”⁹. Dacă „relația-Noi” este pentru Schütz relația fundamentală și originară în același timp, „relația-Aceia” este o relație indirectă, impersonală, nereciprocă, anonimă și derivată (din prima), în legătură cu care nu am decât o cunoaștere mediată. În privința relației fundamentale de tipul „Noi” Schütz îl amintește pe Scheler cu o remarcă interesantă și foarte importantă din punctul de vedere al unei perspective dialogale de tratare a problemei alterității și intersubiectivității. El afirmă faptul că „Scheler are dreptate atunci când spune că experiența lui Noi în lumea realității sociale imediate constituie baza experienței lumii în general pe care ego-ul o face”¹⁰.

Punctul de plecare a lui Schütz în cadrul analizei sale este însă unul teoretic, în sensul în care el pornește în analiza lui fenomenologică a lumii sociale de la lucrarea lui Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft*, acceptând și preluând teoria acestuia despre *tipurile ideale* (care sunt scheme de interpretare sau concepte limită), și nu de la o analiză a faptelor sociale ca atare. În același timp Schütz pleacă și de la fenomenologia lui Husserl și de la modul în care acesta din urmă tratează problema constituirii sensului. Schütz încearcă să plece așadar în cadrul analizei sale de la poziția observatorului obiectiv. În acest fel el se încadrează de fapt în tradiția monadologică („teoretică”) de interpretare a relației, a acțiunii și a lumii sociale. Schütz, asemenea lui Weber, consideră *acțiunea socială* ca fiind conceptul central al științelor sociale. Pe de altă parte, și Mihai Șora trebuie să subliniem faptul că va folosi conceptul de *acțiune* (prin punerea accentului pe *a face*) drept concept central al filosofiei lui sociale. Așadar, chiar dacă la Șora putem vorbi de cele două tipuri paradigmatică de relație (*relația de ființă* versus *relația de posesiune*) ca fiind esențiale, totuși în cadrul filosofiei lui sociale tot conceptul de *acțiune* pare a rămâne central.

Chiar dacă Buber a fost o sursă de inspirație atât pentru Șora cât și pentru Schütz, în cazul lui Șora trebuie să subliniem faptul că perspectiva pe care acesta o pune în joc cu privire la relația *eu-tu* pornește de la aplicarea modelului lui ontologic la domeniul

⁹ Vezi, de pildă, paragrafele 31, 32 și 33 din Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (Construcția cu sens a lumii sociale)*, Wien, Springer, 1932.

¹⁰ Alfred Schütz, *op. cit.*, § 33.

lumii sociale (aplicații cu privire la problematica alterității, a empatiei, a autenticității, a interacțiunii sociale, a patologiilor sociale etc.) și nu de la o altă teorie filosofică, precum este cazul lui Schütz (care pornește analiza proprie de la cartea lui Weber).

Dacă ne întrebăm acum ce presupune mai exact perspectiva lui Șora cu privire la o filosofie socială, atunci trebuie să punctăm cel puțin câteva aspecte generale cum ar fi:

- o perspectivă etică explicită dezvoltată de către filosoful român (după știința mea, singura din filosofia română);
- o perspectivă asupra politicii – o perspectivă asupra organizării politice, ce se mulează din start pe ideea de democrație autentică;
- o perspectivă asupra economicului și a distribuirii lui sociale. În acest sens Șora vorbește despre felurile lui „a avea”;
- o analiză interesantă a relației eu-celălalt, – o perspectivă originală asupra raportului cu celălalt, (dar și asupra alterității în genere). Aici aveam de-a face cu ceea ce Șora numește „dialogul generalizat”;
- problematica unei patologii sociale – viața și acțiunea socială presupun ambele posibilitatea trecerii de la „a fi” la „a părea”, căderea din *ființă* în *aparență*, în *als ob*.

În cele ce urmează mă voi apleca asupra aspectelor tocmai menționate și voi încerca să pun în evidență (într-un mod mai mult introductiv) modalitatea în care apar ele în concepția filosofului român, precum și relevanța lor filosofică mai generală.

O filosofie socială și o perspectivă cu privire la interacțiunea cu celălalt ar trebui să presupună, pe lângă ideea centrală de relație, și chestiunea *intervalului*. Șora pornește în cadrul filosofiei lui sociale de la datul fenomenologic, al *întâlnirii*; mai exact de la întâlnirea concretă dintre două ființe concrete în situarea lor comună în aici-acum-ul existenței se pleacă și nu de la vreo presupusă teorie cu privire la societate. În acest sens, Șora procedează fenomenologic. Pleacă de la anumite situații concrete, din viața de zi cu zi, din care va „extrage” apoi pas cu pas generalul. Acest mod de a proceda este doar o parte a monedei, întrucât în spatele desfășurării dialogului se află tot timpul, la modul mai mult sau mai puțin explicit, modelul ontologic al sferei de rază nulă. Cu alte cuvinte, baza sau fundamentul filosofiei sociale a lui Șora se află în ontologia lui, mai exact în cadrul modelului ontologic al sferei de rază nulă. Dar, atunci când pornește la drum, la desfășurarea concretă a analizei lui filosofice cu privire la lumea socială și la acțiunea socială, atunci întregul demers se orientează după situațiile concrete de viață și încearcă să avanseze în mod fenomenologic de la exemplul cel mai banal și locul cel mai comun către extragerea generalului (prin *formalizare* – în sensul utilizat de Heidegger în *Sein und Zeit*) dintr-o multitudine de situații și fapte concrete disparate.

Relațiile de ființă versus relațiile de posesiune corespund celor două niveluri simbolice ale modelului ontologic: verticala și orizontala. Între cele două tipuri de relații se impune o ierarhizare. *A fi* este pentru Șora cel care întotdeauna dă direcția și cel care trebuie să rămână primordial. Pentru că *a avea* este, în fond, în vederea lui *a fi* și totodată derivat din acesta. Observată în cadrul modelului ontologic *relația* are o

dublă dimensiune fundamentală: una verticală – care menține în permanență legătura dintre eu cel din situația concretă de aici și acum și întregul meu potențial neactualizat încă, potențialul meu de adâncime (așadar, în termenii ontologiei lui Șora, între eu cel de pe actualitatea existențială și eu-ul putinței mele terminale globale, al putințelor mele intermediare și până la universală putință de a fi, trecând chiar dincolo de aceasta în nevăzuta dar mereu actuala dimensiune a celui *ganz Andere* trans-temporal) și una orizontală – care, în termenii ontologiei lui Șora, menține legătura mea cu celelalte acte punctuale terminale de pe suprafața actualității existențiale, iar în termenii filosofiei lui Șora, duce la permanenta mea întâlnire cu lumea și cu ceilalți. Dacă raportăm acum problematica *intervalului* la ontologia lui Șora, putem observa că ea este din start prezentă în modalitatea în care își concepe filosoful român propriul model ontologic: ca pe o sferă de rază nulă. Așadar distanța dintre centrul sferei (*universală putință de a fi*) și suprafața ei (*actualitatea existențială*) este în fond nulă (pentru că această sferă nu e decât o imagine simbolică, metaforică, a realului și nu o figură geometrică ca atare). Or, între nivelul meu manifestat aici și acum în mod actual și nivelul meu de profunzime (întregul tărâm al posibilului) este prezentă o formă de interval (atopic). La fel, din punct de vedere ontologic, între mine și celălalt sau între posibilul meu propriu și posibilul celorlalți avem din nou de-a face cu același interval atopic.

În cadrul relației de ființă există, potrivit lui Șora, o adecvare între potențialul omului și situația concretă în care el se află. Relația de ființă este caracterizată de prezentul viu și spontan al interacțiunii mele cu celălalt și cu lumea. Așadar nu mă aflu nici în propriul trecut (prin încercarea de a reactualiza o reușită ontologică proprie pentru a o substitui prezentului din care nu sunt în stare să actualizez aici și acum varianta mea cea mai bună), nici nu mă pierd în vreo proiecție fantasmatică în viitor. Ci reacționez din propriul aici și acum, fiind prezent la propriul meu prezent, după cum metaforic se exprimă Șora. Vedem de aici că relației de ființă (de la Șora) îi corespunde același caracter de prezentă, de a fi prezent aici și acum, mereu proaspăt și spontan în actualizarea propriului *a fi*, ca și relației *Ich-Du* (de la Buber).

Șora face și o distincție între individ și persoană, accentuând faptul că persoana înseamnă tocmai „relație între *eu* și *tu*”¹¹. Această relație personală de tipul „eu-tu” conduce la o altă relație personală, generalizată, de tipul „noi-voi”. Dacă izvorăște din relația personală, autentică, eu-tu, atunci și relația „noi-voi” va fi o relație autentică, o relație a unui „noi-deschis” și a unui *voi* tot deschis, după cum le numește Șora. Reversul acestei relații personale *eu-tu* sau a relației *noi-deschis* versus *voi-deschis* este o relație neautentică (căzută așadar din *a fi*-ul fondator) de tipul „eu-aceia” sau „noi-aceia”, o relație ce poate fi exemplificată, în forma ei extremă, prin intermediul ideologiilor totalitare.

Șora vorbește despre două tipuri de organizare socială: unul spontan, dezvoltându-se de la sine, și altul creat oarecum artificial și menit a promova și a

¹¹ Leonid Dragomir, *Mihai Șora. O filosofie a bucuriei și a speranței*, București, Editura Cartea Românească, 2009, p. 133.

menține o anumită formă de ordine socială și de conviețuire după anumite coduri de conduită clare. Avem aici de-a face, pe de o parte, cu organizarea comunitară – așadar comunitatea, iar, pe de altă parte, cu organizarea socială – așadar societatea:

„Tipul de organizare de la societate spre comunitate este întotdeauna cu un anumit grad de coerciție acceptată. Comunitatea e multiformă, cu tendințe anarhice, și atunci societatea tinde să o îngrădească prin niște reguli mai rigide.”¹²

Pentru Șora societatea este o instituție vizibilă, organizată în mod deliberat și sistematic, pe când comunitatea „o invizibilă legătură ontologică”, generată cvasi-spontan.

În viziunea lui Șora omul are a-și urma propria misiune (care este atât una personală, cât și, în relație directă cu acea comunitate din care face parte, una comunitară sau socială), anume aceea de a fi cu adevărat la maximumul lui potențial și de a se conștientiza pe sine însuși drept subiect liber care, pe baza unui dialog generalizat, ajunge să genereze împreună cu ceilalți „acea viață comunitară neîncătușată care la rândul ei să însufle (de jos în sus) viața corpului social, condamnat în caz contrar să se sufocă sub greutatea structurii instituționale de el însuși secretată”¹³. Diferența dintre *a fi* și *a avea* conduce la diferența dintre comuniune și comunicare. „Nu comunică decât ceea ce ai, nu comunică niciodată întrutotul (mai bine spus deloc) ceea ce ești”¹⁴, scrie Șora în *A fi, a face, a avea*. Comuniunea este ceva specific comunității, pe când comunicarea este tipică la nivelul societății. Între comuniune și comunicare există o diferență esențială, comuniunea fiind, potrivit lui Șora, de un alt ordin decât comunicarea (precum *a fi* față de *a avea*).

În cele ce urmează voi rezuma modul în care definește Șora felurile lui „a avea” sau cele patru tipuri de „avut”: „avut ontologic”, „avut pseudo-ontologic”, „avutul instituțional” și „avutul brut sau lucru”.

Avutul ontologic se referă la totalitatea reușitelor ontologice ale unei persoane, cum ar fi actul de creație a ceva, faptul de a duce la bun sfârșit un proiect, de a lua o decizie corectă într-o anumită situație personală sau socială, chiar faptul de a pregăti o prăjitură bună. Așadar e vorba de reușitele unui om, indiferent pe ce plan s-ar fi desfășurat ele și indiferent cât de importante sau mai puțin importante par. Însă, trebuie să subliniem aici în mod clar, aceste reușite constituie avutul ontologic al unei persoane în măsura în care ele rămân cantonate în trecut, adică în măsura în care ele sunt reușitele acelor momente ale vieții unui om ce trec imediat, în următoarea clipă, în istoria sa proprie sau în trecutul personal. Cu alte cuvinte, orice avut ontologic autentic, pentru a rămâne astfel, e nevoie să rămână acolo unde el a fost pus în act și înfăptuit. Iar pentru orice alt act reușit al

¹² Leonid Dragomir, *op. cit.*, p. 134.

¹³ Mihai Șora, *Eu & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 177.

¹⁴ Mihai Șora, *A fi, a face, a avea*, București, Editura Humanitas, 2006, p. 107.

ființei umane stă la dispoziție prezentul viu cu întreaga lui plajă de provocări și oportunități. Dacă omul, renunțând – din lene existențială, (din *lene de a fi*, după cum o numește Șora) – să dea curs acestor provocări și oportunități ale momentului, încearcă să substituie răspunsul lui proaspăt și viu dat vieții cu apelul la o reușită proprie mai veche (pe care vrea să o aducă din propriul lui trecut și să o livreze momentului prezent în locul aceluia răspuns viu și actual), atunci el cade din autenticitate, cade din *a fi* în *a părea*, și sfârșește prin a transforma propriul său avut ontologic autentic într-un *avut pseudo-ontologic*. Cu alte cuvinte, în loc *să fie*, să fie aici și acum și să răspundă proaspăt la provocările actuale ale vieții, el sfârșește prin a încerca *să aibă a fi*-ul, adică să-l posede ca pe un obiect. El cade astfel la nivelul lui *a avea* și de aici în neantul aparenței (care e totuna cu lipsa de ființă). Desigur că, în căderea aceasta a lui, prin substituire între *a fi* și *a avea*, el poate să apeleze – mai ales atunci când propriul avut ontologic e mult prea sărac – la avuturi ontologice străine și să le transforme pe acestea în avut pseudo-ontologic propriu (un exemplu foarte actual în acest sens fiind cazul plagiatelor de tot felul). Așadar am ajuns deja la conturarea celui de-al doilea tip de *avut* despre care vorbește Mihai Șora, *avutul pseudo-ontologic*, care este coextensiv cu încheșurarea și mai mereu tentantul (pentru că, la o primă vedere, mai facil de obținut) *tărâm* a lui *als ob*, al lui *ca și cum*. În acest sens se cere a fi subliniat și repetat faptul că „oricine poate cădea din a fi în a avea, pentru că oricui i se poate întâmpla să încremenească într-o expresie de moment a ființei sale [...]”¹⁵.

Cel de-al treilea tip de *avut* descris de Șora este *avutul instituțional*. Acest tip de avut privește în mod direct nivelul social, al relațiilor dintre oameni. Aici intră toate instituțiile sociale, legile și regulile sociale pe care oamenii, în calitatea lor de ființe sociale, (care au acceptat mai mult sau mai puțin conștient ceva de genul unui „contract social”) sunt nevoiți a le respecta. De aceea aceste reguli au de multe ori un caracter coercitiv. Din moment ce o societate nu se poate organiza doar pe planul lui *a fi*, după cum ne reamintește Șora, atunci aceste reguli și instituții duc la constituirea societății, care este oarecum artificială în raport cu ceea ce se naște în mod firesc și spontan din acțiunea și interacțiunea oamenilor ce trăiesc împreună, anume comunitatea. Societatea are așadar și rostul de a-l organiza mai bine pe *a avea* și a face ca accesul la orice tip de avut să fie unul cât mai just cu putință pentru toți membrii ei. Este interesant faptul că, discutând despre comunitate și societate, Șora face la un moment dat o afirmație care ar putea mira orice analist politic, anume că starea naturală a unei comunități autentice, „nealienate în *pseudo*, în *a părea*”, e „anarhia convergentă”¹⁶. Această stare de „anarhie convergentă” nu este însă decât o situație ideală, o idee limită (o idee regulativă a rațiunii practice, după cum ar spune Kant), întrucât ea ar corespunde unor ființe aflate într-o stare pură, *in statu naturae purae*:

„Anarhia convergentă ar fi deci, cu alte cuvinte, doar o stare ideală (limită) a oricărei societăți care ar dori din răspuțeri [...] să se muleze clipă de clipă, cât

¹⁵ Leonid Dragomir, *op. cit.*, p. 45

¹⁶ Mihai Șora, *Dialogul generalizat*, p. 60.

mai îndeaproape, pe conturul monometamorfic [...] al comunității căreia ea, societatea, îi servește de însemn exterior (și pe care, în mod ideal, ar trebui s-o încarneze). De fapt, însă, anarhia convergentă nu poate fi apanajul decât al unor ființe ce s-ar afla *in statu naturae purae*. Cei aflători *in statu naturae lapsae* nu pot realiza decât anarhia divergentă, de vreme ce păcatul de bază (și baza tuturor păcatelor) e acela al auto-preferării.”¹⁷

Orice societate omenească nu se poate dispensa așadar de o organizare instituțională, organizare prin care se trece din planul lui *a fi* în cel al lui *a avea*. Or trecerea de la *a fi* la *a avea*, de la ființă la posesiune, se realizează, potrivit lui Șora, prin intermediul lui „a face”. Iar *a face* (*acțiunea*, în sensul ei cel mai larg și considerată din punct de vedere social) ne conduce în mod direct la problematica eticii. Omul este menit așadar a se mișca în această viață și în această lume între *a fi* și *a avea* (între ființă și avut sau posesiune), prin puterea lui *a face* (și a acționa just – sau cât mai just posibil – în raport cu ceilalți). Aici intră așadar în scenă etica. Filosofia lui Mihai Șora, în contrast cu mai toate celelalte perspective filosofice românești, presupune în mod explicit – chiar dacă nu sistematic tematizat și elaborat – și o etică.

Cel de-al patrulea și ultimul tip de *avut* despre care vorbește Șora este „avutul brut” sau „avutul-lucru”. *Avutul-lucru* se referă la „bunurile de tot felul, fie cele de tipul obiectelor materiale, fie cele, impalpabile, de tipul gândirii reificate și depozitate sub formă de cunoștințe de tot felul în memoria culturală a omenirii, al instrumentelor celor mai diverse, al metodelor de înstăpânire rapidă pe o multitudine de atari bunuri care altfel ți-ar scăpa printre degete”¹⁸. *Avutul-lucru* este inert și neutru, adică nu se poate auto-distribui. El trebuie distribuit în funcție de anumite reguli și proceduri puse în scenă și asigurate de *avutul instituțional*. În acest sens, trebuie subliniat faptul că relația cu avutul-lucru sau relația de posesiune despre care vorbește Șora nu este în fond o adevărată relație, întrucât relația presupune întotdeauna reciprocitate. Or, după cum potrivit remarcă Valentin Cioveie „cu avutul nu poți avea o relație pentru că relația este reciprocă și implică conștiință, dar te poți orienta către el și să ai un raport de cunoaștere și manipulabilitate”¹⁹.

Toată această problematică a distribuirii avutului-lucru pune însă în scenă o altă problemă fundamentală a vieții sociale, care este cea a justiției sau a justeții acestei distribuirii. În ce ar consta așadar această justete a distribuirii avutului-lucru? Un prim răspuns general este, potrivit lui Șora, următorul: într-o „neîncetată adaptare exactă a resurselor și bunurilor existente pe planul lui *a avea* la nevoile reale de desfășurare ale lui *a fi*”²⁰ sau găsirea unui sistem de echivalențe între cele două planuri și niveluri. O întrebare care se ridică aici și care ar merita un răspuns mai detaliat este următoarea: ce înseamnă „exact” în acest context și cum ar putea

¹⁷ *Ibidem*, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*, p. 74.

¹⁹ Valentin Cioveie, *op. cit.*, p. 223.

²⁰ Mihai Șora, *op. cit.*, p. 71.

fi realizată într-un mod realist această sarcină cu exactitate? Nu e de fapt aici în joc o altă idee socială utopică?

Termenul mediu între cei doi poli ai ființei umane (*a fi* și *a avea*) este, după cum am văzut deja, *a face*. Pentru că *a face* se raportează în egală măsură și în același timp, atât la actul existențial propriu-zis, cât și la rezultatul concret, cuantificabil, al oricărei activități: „existența obiectivată” sau transformată în lucru, *produsul*. În acest sens, o altă definiție aproximativă a dreptății sociale ar fi următoarea:

„Să ai ceea ce produci tu însuși, sau echivalentul exact (procurat prin schimb și mediat prin semnul monetar) a ceea ce tu însuși ai produs (...)”²¹

Însă, din nou, se ridică întrebarea cine și cum ar putea găsi aceste echivalențe (între a fi și a avea), întrucât fiecare ființă umană va fi mereu tributară unei atitudini subiective (în sens psihologic) în raport cu sine și cu ceilalți. Putem vorbi cu adevărat de găsirea unui sistem de echivalențe exact, care să fie și obiectiv valabil și total just? Aceasta ar fi una dintre sarcinile importante ale instituțiilor politice și sociale și, în speță, ale statului. Să găsească și să pună la lucru un sistem cât mai just posibil al distribuirii avutului-lucru.

Ultimele trei capitole din lucrarea *A fi, a face, a avea* vorbesc despre „a face”. Întreaga problematică a lui *a face* are la Șora și o conotație etică. Pentru Șora etica își are temeiul în ontologie, întrucât *a face* este de fapt o prelungire a lui *a fi*²². Dar acest lucru nu este valabil doar pentru etică, ci și pentru politică. Aceasta se observă și din faptul că ambele perspective (și cea etică și cea politică) dezvoltate de Șora sunt tributare modelului lui ontologic, ele fiind în fond aplicații ale acestui model ontologic la nivelul lumii sociale. Cum pot să fiu în acord cu mine însumi – cu potențialul meu cel mai de adâncime – și, în același timp, cu cei de lângă mine, într-o anumită situație concretă în care mă găsesc și acționez? Problematika eticii este așadar una ce privește și ființa proprie (în raport direct deci cu propriul *a fi*), nu doar relația mea cu celălalt (pusă în scenă de *a face*). Eu sunt însă din capul locului constituit de către celălalt sau, mai bine spus, de către raportul cu celălalt, prin intermediul tradiției.

Imperativul ontologic, adică imperativul de a fi tu însuși cu adevărat și a nu te lăsa pradă vălului aparenței, este pentru Șora „un fel de chemare fără contur, îmbiindu-te să stai atent și să-ți dibui mereu calea (care nu-ți stă întinsă în față) (și pe care nimeni altcineva nu ți-o poate arăta)”²³. La capătul opus al acestui imperativ ontologic se găsește ceea ce Șora numește „lenea de a fi”, care este, potrivit filosofului român, păcatul etic capital. Imperativul ontologic are o dublă bătaie, atât ontologică ca atare, privindu-l în mod direct pe *a fi* (pe propriul tău *a*

²¹ *Ibidem*, p. 78. În acest context, *ceea ce tu însuși produci* nu se referă doar la anumite lucruri, la anumite obiecte strict determinate (fie ele concrete sau abstracte), la anumite opere de artă sau altele asemenea, ci și la posibilitățile pe care le crezi pentru tine și pentru ceilalți. În acest sens, vedem că este prezentă la Șora chiar și ideea de antreprenariat.

²² Mihai Șora, *A fi, a face, a avea*, p. 91.

²³ Mihai Șora, *Dialogul generalizat*, p. 65.

fi), cât și una etică, ce se îndreaptă către felul tău de a fi laolaltă cu ceilalți, în comunitate și, apoi, în societate, pentru că „[...] omenirea ca ansamblu e o vastă comunitate ontologică, un fel de Ecclesia”²⁴. În acest sens, omul, chiar dacă nu se poate menține în permanență la nivelul lui *a fi* și, deci, nici la celălalt nu se poate raporta în permanență de la acest nivel, rămâne totuși chemat să pună în practică principiul eticii kantiene de a-l trata pe celălalt ca scop în sine și niciodată numai ca mijloc. Acest „numai” e necesar, din punctul meu de vedere, tocmai pentru că omul, în starea lui ontologică căzută (potrivit lui Șora), nu se poate menține în permanență la nivelul lui *a fi* și deci nu poate acționa și interacționa cu ceilalți doar de la un nivel pur al lui *a fi*. Sau, după cum ar spune Levinas, omul e chemat în ultimă instanță să ducă la îndeplinire două imperative ontologice complementare, care ambele fac apel la libertatea lui: „Nu mă ucide!” și „Nu mă lăsa singur în condiția mea de muritor!”.

Poate că unul dintre principiile etice care ar trebui să guverneze viața omului și raportarea lui la celălalt în deplina păstrare a libertății proprii (așadar nu îngrădit de niște norme exterioare, eventual rigide, ale unui moralism social sau ale unor cutume sociale edificate mai mult sau mai puțin pe o sumă de prejudecăți) ar fi cel menționat odinioară de Augustin: *Ama et fac quod vis*, pe care Șora ni-l reamintește de mai multe ori în cadrul *Dialogului generalizat*. Acest *ama et fac quod vis* (iubește și fă ce vrei!) dă seama de acea deschidere autentică spre celălalt *ca* celălalt, iar această deschidere este, potrivit lui Șora, la baza ei, disponibilitatea de a-i îmbrățișa celuilalt propriul posibil²⁵.

Dacă, după cum remarca Hannah Arendt, „der Mensch, sofern er ein politisches Wesen ist (și aici ar trebui să ne gândim la *zoon politikon* al lui Aristotel – așadar omul în calitate de animal social), existiert in dem Miteinandersprechen”²⁶ (așadar ca *zoon logikon* sau *zoon logon echon* – ca ființă dialogală, capabilă să aducă logosul la manifestare, într-o infinitate de forme), atunci este limpede că viața comunitară și socială presupune din start și organizarea politică. Potrivit lui Șora, politica este cea chemată să se ocupe cu gestionarea avutului-lucru și, în același timp, ea are menirea de a menține într-o stare vie și flexibilă avutul instituțional.

După Șora, la baza oricărei societăți stau o multitudine de microcomunități locale, care constituie „substanța vie a corpului social”. Aceste microcomunități, atunci când devin conștiente de sine și de *a fi*-ul ce le animă (atunci când fiecare membru al unei asemenea comunități devine conștient de propria-i identitate autentică și rămâne în același timp deschis și disponibil către identitatea celorlalți pe care-i întâlnește în cadrul comunității lui sau în cadrul altor microcomunități afine), devin un fel de „noi-deschis” care e capabil să se integreze în și să integreze la rândul

²⁴ *Ibidem*, p. 83.

²⁵ *Ibidem*, p. 60.

²⁶ „Omul, în măsura în care este o ființă politică, el există în/prin dialog cu celălalt”: Hannah Arendt, apud. M. Șora, *op. cit.*, p. 177.

lui alte astfel de microcomunități, rezultând de aici, după cuvintele lui Șora, o „suplă confederare” (și nu o „agregare omogenizantă și nivelatoare”) a unei vaste rețele comunitare care ajunge să fie coextensivă cu ceea ce numim societatea civilă. Această rețea comunitară este cea care structurează și „infuzează” cu *a fi* întreaga societate. Împlinirea propriului imperativ ontologic generează de fapt o *conversia ad entem* pentru fiecare membru al comunităților respective. Iar această *conversia ad entem* este cea pe care Șora o pune la baza întregii rețele comunitare ce ia naștere odată cu deschiderea fiecărui *eu* către acel *tu* care-i stă în față și apoi a fiecărui *noi* (el însuși deschis) către fiecare *voi* cu care intră în contact sub forma deschiderii și a disponibilității. Cu alte cuvinte, dincolo de organizarea socială pe planul lui *a avea*, așadar dincolo de instrumentele operaționale absolut necesare organizării unei societăți, ceea ce stă la baza întregii societăți ca atare și care-i dă în fond permanent viață acesteia este această silențioasă, intimă, *conversia ad entem* ce se realizează în adâncul fiecărei ființe umane individuale. Ea generează în fond adevărata schimbare socială care apare la un moment dat sau altul în sânul unei societăți:

„Primul elan al lui «eu» îl trimite pe acesta spre mulțimea de «tu» care-l înconjoară și în intimitatea cărora (a fiecăruia în parte) se află câte un «eu» care se cere descoperit și care, la rândul-i, îi spune lui: «tu». Cu toți acești «tu(eu)» împreună, acest «eu» (deschis) formează un «noi» (deschis) [...]. Iată de ce, cu toții împreună, trebuie – ca singura pavăză valabilă împotriva masificării egalizatoare – să menținem mereu vie flacăra vieții comunitare (păstrătoare de diferențe individuale) sub întreaga extindere a societății civile și a instituțiilor care îi reglează acesteia desfășurarea și care, în mod firesc, se cer construite de jos în sus și tot de jos în sus controlate în funcționarea lor orientată tocmai spre satisfacerea nevoilor vieții comunitare.”²⁷

Vedem așadar că perspectiva filosofică a lui Mihai Șora privitoare la societate și la viața socială (la organizarea socială și politică) e în mod genuin una democratică sau care corespunde unei organizări politice și sociale democratice. După cum reiese din citatul de mai sus, autenticitatea personală („eu” fiind chemat să-l descopere în celălalt pe „tu”, care-și spune lui însuși tot „eu” și care este din start egal în demnitate cu tine însuși) este împletită în mod direct (și se interconstruiează) cu autenticitatea manifestată la nivelul comunității (toți acei „eu” care ajung să formeze acel „noi deschis”, chemat, la rândul lui, „să păstreze mereu vie flacăra vieții comunitare”) într-un climat social de democrație autentică (prezența „societății civile” și constituirea și controlarea instituțiilor politice și sociale „de jos în sus”), climat din care nu are cum să lipsească ingredientul libertății. De aceea, tema politicii și a organizării sociale nu poate fi abordată în lipsa tratării problemei libertății. Libertatea, ne spune Șora, e mediul necesar pentru orice dialog (social) autentic. Iar dialogul adevărat e o deschidere cu dublu sens, care aduce la expresie pe a *fi*-ul tăcut (potențialul neactualizat încă) din străfundul

²⁷ *Ibidem*, pp. 127–128.

ființelor ireductibile (la orice altceva, fie și la o sumă – chiar foarte diversificată – de calități) care intră în interacțiune la modul față către față. În acest sens, dialogul real nu are cum să se reducă la un anumit cod instituționalizat al logosului:

„Dialogul adevărat preferă drumului mare al comunicării dinainte codate poteci ascunse vederii, dar care, din deschidere în deschidere și din disponibilitate în disponibilitate, îl conduc pe locutorul angajat în dialog până la (dinăuntru)înțelegerea, dacă nu chiar a opțiunii înseși a interlocutorului său, în orice caz a profundeii justificări – dintru Ființa atotcuprinzătoare care în ambii în egală măsură răzbate – a *faptului* acestei opțiuni diferențiatore.”²⁸

Abordată în acest context al filosofiei sociale, problema dialogului implică așadar în mod necesar problema libertății. Cu alte cuvinte, pentru a putea intra în dialog autentic cu cineva, trebuie să fii mai întâi liber, și nu poți fi cu adevărat un om liber dacă nu ești în stare să intri în dialog autentic cu celălalt (chiar și cu cel de o cu totul altă părere decât tine, chiar și cu cel ce te contrazice într-un mod flagrant). Acest lucru este la fel de valabil și pentru celălalt (oricine ar fi el), întrucât dialogul autentic nu poate avea loc decât între doi oameni cu adevărat liberi, libertatea chemându-te – după cum magistral remarca Péguy – la „a crede ceea ce crezi și a admite (în fond: a pretinde) ca vecinul tău să creadă și el ceea ce el însuși crede”²⁹.

²⁸ Mihai Șora, *Dialogul generalizat*, p. 169.

²⁹ Charles Péguy apud. Mihai Șora, *Dialogul generalizat*, p. 170.