

CONCEPTUL DE SOCIETATE A CUNOAȘTERII: ANAMNEZĂ ȘI SEMNIFICAȚII

Ana BAZAC¹

ana_bazac@hotmail.com

ABSTRACT. The hypothesis of the paper is the difference between Mihai Drăgănescu's theories in the field of ontology and, on the other part, his later representation concerning the future. The analysis of the concept of knowledge society aims at demonstrating this hypothesis. The concept was coined in the framework of the contradictory consequences of science and technique in the „late modernity”. The first part of the paper emphasises some epistemological problems, while the second deals with the significances of the concept of knowledge society, including as it appeared in Mihai Drăgănescu's work.

KEYWORDS: Mihai Drăgănescu, history of the concept of knowledge society, philosophy, epistemology.

Avertisment

Ideea principală pe care o susține această lucrare este că există o denivelare și o evoluție în cadrul teoriilor filosofice pe care le-a susținut Mihai Drăgănescu: teoriile legate de sfera ontologiei – deci cele care pun problema ortoexistenței – au un nivel de coerență, non-contradictorialitate și fecunditate superior celor conturate mai degrabă după anii 90 și legate de înțelegerea, explicarea și previziunea socială. Discuția asupra conceptului de societate a cunoașterii caută să demonstreze această idee. Din acest punct de vedere, conceptul de anamneză din titlu semnifică scoaterea-din-starea-de-ascundere² a unor fenomene și argumente legate de caracterul contradictoriu al urmărilor științei și tehnicii în cadrul raporturilor sociale din „modernitatea târzie”. Prima parte a lucrării pune anumite probleme de epistemologie, a doua ocupându-se de semnificațiile conceptului de societate a cunoașterii, inclusiv așa cum a apărut acesta la Mihai Drăgănescu.

¹ Prof. univ. dr., Universitatea Politehnica din București.

² Așa definea Heidegger adevărul, urmând sensul original al cuvântului elin.

I. Prima provocare

Mircea Florian, filosoful raționalist român interbelic, a socotit că o cauză a „diletantismului în filosofie” era și „amestecul pripit al oamenilor de știință în filosofie”, adică impactul discutabil asupra spiritului filosofic dat de „imaginația constructivă din momentul în care oamenii de știință pierd terenul experienței și observației”: aceasta simplifică datele lumii într-un mod care renunța cumva la „stringența și datele logicii”³. Nu este locul aici arătăm – cum de-altfel a făcut-o și Mircea Florian – câștigul filosofiei din implicarea în ea a cercetătorilor din științe, și mai ales din cele exacte⁴. În fond, de-a lungul timpului, filosofia a primit în ea cunoștințele științifice care nu erau încă în stare să constituie științele elaborate sau teoriile elaborate.

Și așa a insistat și Mihai Drăgănescu: deoarece cunoașterea științifică a unității dintre informație și materie, dintre această unitate și unitatea mentalului, încă nu dispune de instrumente științifice care atestă capacitatea acelei cunoașteri/teorii științifice [testare (măsurare) – testabilitate (inclusiv a ipotezelor auxiliare), predictibilitate aplicare (predicție) – predictibilitate, deci și prohibitivitate, fecunditatea dar și perspectiva unitară/unificată despre fenomene, consecințe observaționale⁵], deocamdată filosofia este aceea care, pe de o parte, dă modele ontologice ale unității complexe de mai sus iar pe de altă parte, dă adăpost elementelor științifice insuficiente și le susține, chiar le prefigurează. Dacă fizica cuantică nu este suficientă pentru a explica în ce mod are loc procesarea informației, fiind doar o fizică a structurilor, este nevoie de o fizică nouă, structural-fenomenologică totodată. Nevoia însăși este mai bine explicată, deocamdată,

³ Mircea Florian, „Diletantismul în filosofie” (1915), Mircea Florian, *Filosofia timpului nostru. Publicistică, I (1909–1958)*, Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Craiova, Aius, 2005, p. 77.

⁴ Vezi în acest sens studiul lui Abel Rey, „À propos des suggestions philosophiques de la science contemporaine”, *Istoria filosofiei moderne. Omagiu lui Ion Petrovici*, vol. IV, București, Societatea Română de Filosofie, 1939, care sublinia că, dacă știința a urmărit mereu separarea dintre obiect și subiect în rezultatul cunoașterii (p. 667), de la începutul secolului al XX-lea știința a venit cu dovezi irefutabile ale interferenței dintre subiect și obiect și ale faptului că obiectul cunoscut era numai rezultatul acestei interferențe.

Și, în ideea lui Mihai Drăgănescu despre insuficiența științei structurale, (p. 671): „legile noastre sunt statistice, deoarece la rădăcina însăși a lucrurilor comportamentele individuale nu pot fi niciodată atinse”, urmând în mod obligatoriu revizuirea noțiunii de obiectiv.

⁵ Vezi K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (1934), London, Harper, 1965, pp. 78–91, 112–120, 136–141; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Chicago and London, University of Chicago Press, 1996, pp. 53–91; și Philip Kitcher, *Abusing Science: The Case Against Creationism*, Cambridge, The MIT Press, 1982, pp. 46–48.

de filosofie⁶. Și „Din momentul în care se vor găsi puncte de reper științifice, în afară de cele pe care le aduce știința neo-structurală contemporană, dar care sunt insuficiente, atunci se va trece de la etapa filosofiei mentalului, la aceea a teoriilor științifico-filosofice ale mentalului”⁷. Ca urmare, din momentul în care se va trece de la științele de astăzi, structurale, la științe structural-fenomenologice, ele însele vor îngloba judecăți filosofice anterioare și vor deschide calea altor prefigurări filosofice. Aceste științe vor fi „integrative”, iar modelul lor, creat în cadrul filosofiei științei, include și o componentă filosofică⁸. Ca urmare, în acest al treilea moment în care ne aflăm, știința naturii nu mai este suficientă să explice „profundzimile lumii materiale” și de aceea filosofia, cu propensiunea ei spre esența intimă și cauzele „ultime” ale lucrurilor, este chemată să ajute, adică să sprijine, cu ontologia sa, cauza științelor de a controla cunoștințele mai departe cu experimente.

Așadar, după a doua fază a relației dintre știință și filosofie – aceea în care științele moderne, din ce în ce mai „pozitive” ca urmare a separării de filosofie și a specializării și, deci, a aprofundării, au determinat schimbări ale filosofiei înseși⁹ – a urmat o a treia în care, și ca urmare a închistării științelor fragmentate, a strămtării lor (deci a paradigmei lor), filosofia pare să fie fertilă pentru știință, sugerându-i idei și suplind cumva slăbiciunea științelor fragmentate și înguste prin modele mai cuprinzătoare¹⁰. Are loc o „sinteză” logică (ce se aseamănă cu primul moment, de aceea Mihai Drăgănescu a putut fi dat ca ilustrator al acestuia) – deoarece primul moment în care știința, încă slabă, era integrată în filosofie constituie o „teză” evidențiată mai degrabă de istoria cunoașterii, iar al doilea moment, cel al separării științelor moderne de filosofie a constituit „antiteza” – „sinteză” ce, și istoric, reprezintă doar o punere în valoare a procesului și ideii precarității separării celor două forme de cunoaștere. Pare, deci, și așa a sugerat și Mihai

⁶ Mihai Drăgănescu, „Argument”, *Inelul lumii materiale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 12.

⁷ Mihai Drăgănescu, *De la filosofia la știința mentalului*, 1997, http://www.astech.ro/documentatie/DE_LA_FILOSOFIA_LA_STIINTA_MENTALULUI.doc

⁸ Menas Kafatos, Mihai Drăgănescu, *Preliminaries to The Philosophy of Integrative Science*, Academy of Scientists-Romania, e-book, (MSReader), Academy of Scientists, Romania, 2001.

⁹ Vezi direcția pozitivistă (aici, raționalismul, evoluționismul), cumva mai largă decât școala pozitivistă ca atare.

¹⁰ Pentru științele sociale vezi Ana Bazac, „Provocarea filosofiei pentru științele sociale”, în *Tendințe în filosofia științelor socio-umane*, coord. Angela Botez și Gabriel Nagât, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 99–128.

Drăgănescu, că acest al treilea moment „sintetic” să fie urmat de o conlucrare conștientă a științei și a filosofiei, adică de o complementaritate conștientă în a sesiza Totul și, în același timp, concretul acestuia. Acest al patrulea moment – ne-final, desigur – doar se lucrează astăzi, se prefigurează din momentul de „sinteză” actual și care este și unul de criză (a științei, Kuhn, dar și a filosofiei) și, în același timp, ilustrează locurile (cotloane, fundături, sau căi ce duc la limanuri) în care „imaginația constructivă” a oamenilor de știință se așează.

De aceea, observația lui Mircea Florian despre diletantismul din filosofie nu trebuie să supere: nici pe oamenii de știință, mulți marcați de spiritul pozitivismului și, în același timp, al lipsei de instrumente filosofice în așa fel încât nu consideră deloc că „imaginația constructivă” ar impieta asupra filosofiei și nici, poate mai ales, pe analiștii epigoni ai unor creații anterioare. Ceea ce se opune acestui diletantism, spiritul critic – seriozitatea logică și libertatea față de idoli¹¹ –, este în măsură să anuleze trăsăturile lui¹² și să deschidă drum unei cunoașteri cât mai profunde și unei filosofii cât mai „sincere”¹³.

¹¹ Deși idoli, sau prejudecățile, au devenit element negativ în teoria cunoașterii numai din perioada modernă a raționalismului, inclusiv în forma iluminismului, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (1960), London, New York, Continuum, 2006, p. 273, când „fervoarea experimentală a noilor științe ale naturii... este universalizată”, p. 277.

Lăsând la o parte interpretarea lui Gadamer, „idolii” sau „dogmele goale” (Francis Bacon, *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620, http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm, Book I, XXIII) se refereau la pripeala oamenilor în a evalua ceva, bazându-se mai degrabă pe ideile primite de la ceilalți sau chiar primite mai înainte de către individ și extinse la toate situațiile. Există la Francis Bacon patru tipuri de idoli legați de procesul cunoașterii: *idola specus* (extinderea normelor (de înțelegere și comportament, deci a valorilor) de la individul din perspectivă a căreia se analizează la toate celelalte situații), *idola tribus* constau în transformarea intereselor umane (sau ale sistemului/comunității) în interese/adevăruri universale ale existenței și în antropomorfizarea fenomenelor, *Idola fori* sunt rezultatul sensurilor date de/în discursurile pe care le folosesc oamenii în relațiile dintre ei, *Idola theatri* descriu tocmai faptul că oamenii sunt influențați de către sisteme și „reguli pervertite de demonstrații” (*The New Organon*, LXI), deci ideologii dominante explicite, adică preiau „sisteme” de gândire ce reprezintă „lumi create” ca niște piese de teatru (*Ibidem*, XLIV).

Vezi și Ana Bazac, „De la Idola la *Globo persona sapiens*. A învăța schimbarea mentalităților educatorilor”, în e-book *Simpozionul național Calitate, eficiență, performanță, în și prin programele de formare și perfecționare a cadrelor didactice*, București, Politehnica Press, 2007.

¹² Mircea Florian, „Diletantismul în filosofie”, ediția citată, p. 78: în care filosofia 1. îmbrățișează cu egal entuziasm, „sau, mai exact, cu egală indiferență” orice idee, numai nouă să fie; 2. promite mult, fără să dea nimic temeinic; 3. este „lipsită de autocritică”; 4. este lipsită de „statornicie”, adică de capacitatea de a avea noțiuni generale ordonatoare, criterii de judecată.

¹³ *Ibidem*.

A doua provocare

Conceptul lucrurilor (deci conceptul la care ajunge mereu filosofia) este concretul. Metoda filosofică (sau, pur și simplu, sesizarea/formalizarea paradigmei de cercetare) *este* numai în măsura în care aspectele și problemele concrete, numai în măsura în care aceste probleme împing filosofia să privească aspecte mai complexe, interdependențe, evoluții, contradicții, nuanțe, continuități și discontinuități. Altfel, metoda filosofică ar fi o simplă asertare (afirmare nedemonstrată), sau „chemare” de a gândi. Cerințele de gândire, doar relevate de teoria metodei filosofice (dar această teorie însăși este istorică), au fost și sunt ele însele înțelese istoric: oamenii au înțeles treptat – și înțeleg mereu, refac în manieră proprie ontogeneza – să teoretizeze, să exprime necesitatea de a gândi rațional, de a extrage consecințele din premise, dar de a interoga tocmai aceste premise, de a merge la cauze, de a le interoga și de a avea o perspectivă cât mai largă și cât mai adecvată mobilității, de a se concentra asupra unor aspecte precise și circumscrise, adică de a nu se mulțumi cu tablouri generale despre lucruri ci de a discuta concretul de aici, fiind conștienți că există și alte planuri sau aspecte și că, și înainte de ei, alți oameni, alți gânditori le-au pus între paranteze.

Metoda este tocmai conținutul concret al teoriei despre un lucru sau altul: de exemplu, la ce cauze se referă teoria, este o manifestare a metodei; dacă uită că trebuie luate în seamă și alte aspecte; dacă uită conexiunile între acestea etc.

Ce a determinat, însă, în plan filosofic, această înțelegere? Reflecția asupra continuităților și discontinuităților între ideile/conceptele din epoci diferite și asupra influenței lor: conținuturi diferite ale aceluiași concepte (determinate și de nivelul la care ajunsese gândirea, dar și de epocă), influențe diferite, trecerea lor în prim-plan sau în *arrière-plan*, adică transformarea lor în valori – cu o putere mobilizatoare fantastică – sau uitarea lor. Ca și reflecția asupra legăturilor între finitudinea vieții individuale și infinitatea evoluțiilor: acestea din urmă pot fi cunoscute doar prin sondarea traiectoriilor individuale și ale semnelor sub care se derulează acestea (întâmplarea, determinarea, posibilul, necesarul, împletirea și opoziția acestora), iar această sondare este și rezultatul sporului din filosofie cât și al condiționărilor imediate și mediate, sociale.

Oare se pot trage concluzii finale – de genul absolutei sinteze din urma tezei și antitezei – despre un proces neîncheiat? Oare se poate considera că, datorită faptului că la Hegel dialectica lucrurilor doar transpare prin dialectica noțiunilor filosofice și a cunoașterii, această

dialectică a lumii conceptuale ar fi mai puțin importantă, mai puțin clarificatoare a proceselor avute în vedere? Oare nu este cazul să vedem că generalul, reprezentat în conceptele al căror conținut îl considerăm dat, este legat de situațiile și multiplele fațete în mișcare ale fenomenelor? Și oare nu este fiecare filosofie un mod nou de a vedea sarcinile ei: în funcție de presiunile teoretice și practice ale momentului? Oare nu trebuie să ne amintim că, atunci când Hegel a spus că „adevărul este întregul”¹⁴, el a înțeles tocmai că *adevărul este concretul* în bogăția sa infinită, iar conceptele filosofice – deci modul în care gândirea filosofică se apleacă asupra lucrurilor și le sesizează – nu sunt prescurtări, simplificări, „simboluri” ale lor, ci reflectă conștiința întregului și a concretului pe care conceptele le sugerează?

În sens larg, conceptele filosofice sunt modele ale fenomenelor, adică au în subtext teorii, adică modurile în care se înțelege la nivelul cel mai logic demonstrat sistemul concret al corelațiilor fenomenelor. În sens strict, conceptele filosofice descriu aspecte/fenomene care au în subtext teorii, și anume modurile în care se leagă fenomenele respective de întregul concret. Adevărul nu este disparat ci, relevat tocmai de concretețea sa, întreg. De aceea, conceptul filosofic nu este simplul din unirea căruia cu alți simpli ar reieși judecăți care ar forma teoriile, deci un fel de material ajutător pentru judecăți ci, oarecum ca și în cazul conceptului în general așa cum a fost el sesizat de către Aristotel, tocmai concluzia acestora. Iar o asemenea abordare a fost ilustrată cu brio de către filosofia profunzimilor materiale a lui Mihai Drăgănescu: aici s-a plecat de la judecată (de la cea legată de capacitatea informațională originară a materiei, capacitate întru materie/existentă deoarece este vorba de materie). Această începere de la complexul informaterie (și nu de la vechea separare dintre substrat și formă) este o ilustrare concretă de excepție a ceea ce spunea Karl von Prantl¹⁵ despre Aristotel: „Aristotel condamnă opinia tradițională care pleacă de la simplu pentru a ajunge la compus și propune o altă ordine, care ia ca punct de plecare judecata...”¹⁶

Mai departe, conceptele filosofice care au, desigur, gradul de abstractizare înalt rezultat al multiplelor medieri în judecățile de

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (1807), Traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei RPR, 1965, Prefață, p. 18.

¹⁵ Identitatea dintre subiectiv și obiectiv ca percepție specific omului, *Verstehen und Beurteilen* (1877), *Geschichte der Logik im Abendland* (Leipzig, 1855–1870).

¹⁶ Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, 1855, citat de Mircea Florian, în „Introducere” la Aristotel, *Organon*, Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1957, p. 15.

separare și asamblare, formează, într-un sens, o „realitate” a „lumii a treia” a lui Karl Popper, adică o lume ideală. Totuși, lumea ideală a conceptelor filosofice nu este de natură să permită constituirea unor „adevăruri ideale”, a unor „abstracții ideale perfecte asupra lumii ideale”¹⁷: filosofia nu este matematică, iar lumea conceptelor filosofice nu permite acțiunea „fără erori” a logicii și matematicii asupra sa. De ce? Tocmai deoarece conceptele filosofice sunt și vizează abstracții „concrete”, legate de lumea reală și de cea a trăirilor și experiențelor subiective (deci de „lumea întâi” și de „lumea a doua” a lui Popper), abstracții imperfect adecvate lumii reale. Legătura abstracțiilor filosofice cu lumea reală face ca teoriile filosofice să aibă un caracter mai mult sau mai puțin științific, adică legate de realitatea experimentabilă¹⁸. Mai mult, sau cauza acestei situații a abstracțiilor „concrete” este tocmai medierea *ideologică* multiplă, inerent istorică a constituirii abstracțiilor filosofice.

Ca urmare, metoda filosofică este desfășurarea analizei concrete prin luarea în seamă a tuturor acestor aspecte, și a cât mai multora. Altfel, „metoda” este o simplă pagină de logică: respectabilă și necesară, dar ne-înlocuind – și nepropunându-și să înlocuiască – „carnea” pe care o oferă analiza filosofică concretă ce, doar ea, poate să ducă la noi și noi adevăruri.

Perspectiva dogmatică, însă, avansează mereu o infatuare păguboasă: o anumită filosofie este socotită a fi „depășirea revoluționară” a întregii istorii a gândirii și, mai ales, „singura filosofie”, ce transformă eventual în științe umane specifice preocupările din filosofie subordonate altor programe de cercetare. În acest fel, dogmatismul constă în proclamarea „sfârșitului filosofiei” prin statuarea „adevărului în sfârșit revelat”: în acest sens, disprețul, de exemplu, față de focalizarea pe inferențe legate exclusiv de fenomenele conștiinței este echivalent cu acela față de determinismul material și social.

Așadar, tocmai pentru că adevărul conceptului este întregul concret, noțiunile au, mai ales cele legate direct de societate, un caracter ideologic: nu numai în sensul că reflectă poziții sociale și că aceste poziții dirijează și ele orizontul, unghiul de vedere, limitele, ci și în acela că timpul și modul lor de apariție și influență, locul lor principal sau secundar în curente de idei, susținerea lor constituie, toate acestea, elemente înseși ale conceptelor și, mai ales, fără de care nu pot fi analizate serios nici teoriile și nici corelarea lor în societate.

¹⁷ Vezi Dan D. Farcaș, *Labirintul cunoașterii*, București, Paideia, 2009, pp. 108–109.

¹⁸ De aceea, nu toate conceptele și teoriile filosofice sunt ne-dovedibile, prin observare sau experiment, cum crede Dan D. Farcaș, *ibidem*, p. 229.

Ipoteza avansată de această lucrare este că rezultatele cercetării filosofice a lui Mihai Drăgănescu trebuie judecate diferențiat. Cele din domeniul modelului ontologic (ortoexistența, unitatea dintre materie și informație) îndeamnă la aprofundare, în timp ce conceptele create mai degrabă după anii 90 în domeniul antropologiei/filosofiei sociale cer o atitudine prudentă față de ele. Unul dintre aceste concepte, discutat aici, este cel de societate a cunoașterii.

Provocarea a doua și jumătate

Conceptele filosofice nu pot fi judecate în scheme evolutive neutre sau reflectând doar o logică abstractă (deducție, pre-mergere, deducție etc.). Ele sunt, ca și conceptele științifice de-altfel, istorice și ideologice, adică reflectă direct sau mediat locuri sociale și *Wel-tanschauung*-uri.

Filosofia, a arătat Althusser, s-a prezentat mereu în istoria culturii noastre drept ceva distinct de alte tipuri de discurs (de știință, de religie, de artă), dar și ceva *sine qua non* prin tipul de raționalitate pură pe care îl promovează (dar nu asupra obiectelor științei, căci modelul de discurs al științei este la fel de riguros, ci) asupra condițiilor *a priori* ale oricărei științe și ale tuturor. Aceasta a fost perspectiva lui Platon și Descartes – la care științele erau ramuri provenite din trunchiul metafizicii –, a lui Kant, Hegel și Husserl, la care sensul științelor era dat de dialectica logicii pure. Această poziționare a filosofiei – de a se așeza ea însăși deasupra științelor, moralei, politicii, economiei – face parte tocmai din „producerea filosofiei ca filosofie”: privind „toate practicile și toate ideile umane, dar sub forma filosofică radicală a subordonării lor față de filosofie”, „deoarece ea consideră că are o sarcină de neînlocuit, de a spune Adevărul asupra tuturor adevărilor, asupra tuturor practicilor și ideilor umane”, discursul său oferindu-se „ca prezența însăși a Adevărului ca Logos”¹⁹.

Filosofia a intenționat, astfel, să devină stăpâna lumii prin conceptele pe care le-a propus pentru a supune toate practicile și ideile la propriul său Adevăr dat de aceste concepte. Dar aceste concepte sunt invenția sa de obiecte ale sale²⁰, adică de ordine intelectuală – depinzând mereu de contextul istoric – pe care filosofia o impune mereu lucrurilor. Ea reprezintă, astfel, o deformare și numai dacă filosofii

¹⁹ Louis Althusser, „La transformation de la philosophie” (1976), în Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 147–149.

²⁰ Obiectele filosofice nu au, spre deosebire de cele științifice, nici o referință empirică, semnând obiectelor reale dar fiind diferite de acestea: Adevărul, Unul, Totul, *cogito*, ființa, subiectul, transcendentul etc.

se forțează să-și privească demersul în mod critic (iar asta o pot face greu, și numai după ce se acumulează date care conduc la această manieră) înțeleg ei că, deși conceptele relevă posibilitatea existenței, important este să se pună în continuare această posibilitate sub lupa ce permite întrebările.

Simple spus, tiparul de gândire care este specific filosofiei – și care a fost preluat de către știință²¹ („preluat”, deoarece filosofia a fost prima) –, și anume cel de a impune propria ordine intelectuală/de cunoaștere lucrurilor, este istoric determinat și, astfel, și *modelul intelectual al relațiilor de putere*. Momentele de răscruce – în care grecii antici au relevat corespondența dintre rațiunea omului și, pe de altă parte, ordinea/rațiunea lumii, în care Descartes a pornit de la bunul simț ca cel mai bine împărțit lucru din lume²², în care Marx a vizibilizat complexitatea condiționărilor, în care Foucault și Derrida, de exemplu, au re-vizibilizat relațiile de putere drept constitutive pentru concepte – nu sunt decât impulsuri pentru a vedea că filosofia este, din capul locului, *conflictuală*: și perpetuând mereu lupta de idei, adică tendința de deformare a lumii prin impunerea asupra acesteia a propriei ordini intelectuale dar și tendința de a zdruncina această impunere și această ordine intelectuală. Din acest punct de vedere, filosofia este mereu replică la filosofie, la idei vechi sau la alte idei filosofice, fiind „un laborator al ideilor unde este pusă la încercare, în abstracții, problema fundamentală politică a hegemoniei ideologice, deci constituirea ideologiei dominante”²³. Cu alte cuvinte, și fără a fi

²¹ După ce, înainte, fusese preluat de către religie.

²² Prin aceasta el înțelegând rațiunea umană, capacitatea rațională a omului, și nu simțul comun care nu este în nici un fel, a subliniat și Hegel, ceea ce legitimează filosofia; dimpotrivă, aceasta merge, provocator, împotriva prejudecăților comune. Faptul că o idee este răspândită – ba chiar, aș îndrăzni să spun, acreditată de instituții oficiale – nu demonstrează în nici un fel că ideea ar fi validă. Filosofia trebuie tocmai să pună problema validității ideilor.

Teza lui Descartes este un pas înainte față de ideea antică a omului – animal rațional. Fără îndoială că această idee implică deja generalitatea. Totuși, aici nu fiecare om poate să fie socotit un model de raționalitate. De la evidența că modul în care oamenii se manifestă rațional este nu numai diferit, dar are loc și la niveluri diferite (la unii, contradicțiile în afirmații și comportamente sunt atât de mari încât provoacă mai degrabă îndoiala față de raționalitatea lor), Aristotel a ajuns în *Poetica*, Traducere de D.M. Pippidi (1940), București, Editura Academiei RPR, 1965, XV, 1456a, p. 73, să considere că, deși într-o piesă de teatru un personaj feminin poate să fie și el ales, și chiar un rob, totuși, „o femeie e mai curând o ființă inferioară, iar robul pe de-a-ntregul netrebnic”. Amprenta condițiilor istorice pe care o înțelegem fără probleme nu ne poate face, însă, să nu vedem că a avut loc o schimbare de paradigmă la moderni (Descartes) față de antici (Aristotel).

²³ Louis Althusser, „La transformation de la philosophie”, ediția citată, p. 169.

în mod direct ghidul sau culegerea de concepții generale despre lume (*Weltanschauung*²⁴), filosofia este aceea care impune mereu linia gândirii dominante despre lume.

Althusser este, aici, adversul concepției lui Heidegger. Filosofia se ocupă cu abstracții – concepte abstracte – la ambii; dar diferența constă în aceea că, dacă la Heidegger abstracțiile acoperă și științele, particulare, deci ocupându-se de ființe ca cele naturale dar și ca numărul, forțele din fizică, gazul ideal din chimie (toate acestea fiind abstracții ale fenomenelor naturale concrete care sunt anterioare acestor abstracții, sunt *positi* – *positum* – față de acestea), filosofia fiind o „ontologie universală”, deci concentrându-se asupra ființei ca atare, asupra structurii și posibilităților acesteia (în timp ce *Weltanschauung*-urile, concepțiile despre lume – care deși sunt rezultatul filosofiei și sunt explicate de filosofie, nu sunt scopul acesteia, deci – țin de domeniul onticului (al ființelor/existențelor concrete)), la Althusser are loc punerea în relație a onticului și a ontologiei.

Heidegger considerase că înțelegerea ființei ar avea loc „împotriva experiențelor ființelor”, fiind anterioară „într-un sens” acestor experiențe. Desigur, chiar așa și e: oamenii descriu și caută să înțeleagă existența pornind de la evidența că aceasta există. Dar filosofia, tocmai deoarece a fost o activitate teoretică, adică de demonstrație efectuată în domeniul specific al abstracțiilor, nu a transformat evidența într-o prezumție, ci a căutat să o explice, să o motiveze. De aceea, ontologicul este, înainte de orice, *ulterior* onticului – adică ulterior celor ce se află și sunt văzute cu ochii și cu ochii minții (ca numărul) – și, în același timp, moment de explicare/înțelegere²⁵, deci *anterior* abstracției constituite a ființei. Desigur, de asemenea, că această abstracție constituită o dată, devine punct de reper, deci obiect filosofic pentru filosofii ulterioare. Dar ontologicul nu este în nici un fel rupt de experiențele legate de existențele concrete, căci modul de judecare a posibilităților existenței/ființei/realității ca atare este legat de nivelul la care a ajuns omul, capacitatea sa de abstractizare și înțelegere la un moment dat. Chiar faptul că pentru Heidegger ideea că „suntem capabili să sesizăm ființele ca ființe numai dacă noi înțelegem ceva ca ființa” este self-evidentă în filosofie este urmarea întregului mod occidental de a gândi în cadrul separării absolute dintre

²⁴ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology. Introduction* (1927), <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm>, a arătat că filosofia ca apropiere de ființă nu se ocupă de concepțiile despre lume decât sub aspectul legăturii dintre acestea și oameni, și nu au drept obiectiv crearea acestor concepții.

²⁵ Aici nu este importantă distincția dintre explicare și înțelegere.

munca fizică și cea intelectuală²⁶, deci între rezultatele primei și celei de a doua: modul în care curentul de gândire dominant nu putea decât să autonomizeze abstracțiunile filosofice și să le considere primordiale în, atenție!, explicarea lumii de către filosofi și oameni în general.

Althusser a afirmat, însă, și că filosofia nu este o căutare a esențelor ruptă de realitate, adică fără urmări asupra acesteia, ci, dimpotrivă și cu toată specializarea sa esoterică, un teren al luptei ideologice, indiferent dacă această luptă este conștientizată sau nu de către filosofi. Este foarte posibil ca aceștia să nu aibă defel în vedere îndrumarea conștiințelor, crearea de concepții despre lume și viață pentru uzul comun. Dar gândirea asupra condițiilor teoretice de posibilitate a rezolvării contradicțiilor între concepte (și nu neapărat cele din viața reală), înseamnă producerea unui „dispozitiv de categorii, a unei problematici generale, deci a schemelor teoretice, a figurilor teoretice care servesc drept mijloc de a lega diferite elemente ideologice și de a depăși contradicțiile”²⁷.

Nu este aici un sociologism vulgar: este vorba de *medieri*, de multe ori inconștient realizate de către filosofi, este vorba de focalizarea asupra *unei problematici*, de rezolvarea *într-o manieră*, și a *problemelor filosofice* care nu sunt copii ale problemelor reale dar care le sunt acestora ecou și care se răsfrâng din nou asupra acestora. De asemenea, filosofia, niciodată încheiată, este, în fiecare moment, o luptă între tendințe diferite (de conceptualizare și problematizare) și chiar între școli diferite. Școlile și disciplinele filosofice abordează lucrurile din perspective diferite, focalizându-se, de exemplu, asupra unui aspect/unor aspecte diferite și constituind paradigme, adică tipare mentale de rezolvare (moduri de legare a conceptelor/programe de cercetare) diferite. Dacă nu au un ușor dispreț reciproc, neglijându-se și nedialogând (considerându-se incommensurabile²⁸), dacă pot fi considerate în relații implicite de complementaritate, în orice caz ignorarea de către ele a *posibilității* de a-și transcende granițele către *punerea problemei* consecințelor lor sociale (ca aspect nou al cadrului strict conceptual) ne permite să acceptăm că nu avem contra-argumente la teza lui Althusser. Filosofia este, atunci, terenul contradicțiilor: doar pe acesta se formează curentele rebele, creatoare de noi paradigme²⁹.

²⁶ Vezi și Ana Bazac, „Note cu privire la unele perspective critice asupra lui Heidegger”, *Studii de istoria filosofiei universale*, vol. XV, București, Editura Academiei Române, 2007, pp. 349–386.

²⁷ Louis Althusser, „La transformation de la philosophie”, p. 169.

²⁸ Am tratat problema în „Note cu privire la unele perspective...”

²⁹ Nu numai în științe au loc revoluțiile de creare a noilor paradigme, ci și în filosofie. Diferența este că în științe noile paradigme ajung să se impună, ele integrând vechile

Concluzia acestui capitol este, legată de tema lucrării, aceea că noțiunile filosofice, și mai ales cele care se referă la ontologia socială, trebuie privite ca intersecții ideologice și nu ca simple sporuri neutre în câmpul cunoașterii.

II. Societatea cunoașterii: speranță și mit

Conceptele de *societate informațională* și *societate a cunoașterii* aparțin, dincolo de calificarea lor drept metafore, filosofiei sociale deoarece descriu concepțiile despre societate și perspectivele ei.

În anii 60–70 ai secolului trecut s-au conturat teoriile ambițioase despre perspectivele omenirii pornind de la nivelul înalt al cuceririlor științifice și al aplicațiilor tehnice. S-a sesizat că era deja în curs de constituire un nou stadiu revoluționar al complexului știință-tehnică-aplicare (industrie), a doua revoluție industrială, și că acest stadiu aducea cu sine modificări la fel de importante în conceperea muncii și a relațiilor sociale. Aceste teorii erau cele ale revoluției științifice-tehnice, ale societății postindustriale, ale societății informaționale chiar. Ele au descris faptul că țările cele mai dezvoltate treceau de la prima revoluție industrială bazată pe mașinism, sistemul muncii de fabrică, masificare, la un stadiu nou, în care se conturau trăsături noi ale societății.

Elemente ale acestui proces complex apăruseră și înainte de al Doilea Război Mondial, deși poate mai degrabă epuizarea primei revoluții industriale și consecințele expandate ale acesteia (caracterul

paradigme ca fiind mai degrabă cazuri extreme/particulare (vezi și Henri Bergson, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Alcan, 1922, unde teoria relativității dilată timpul, dislocă simultaneitatea și relevă bilateralitatea și reciprocitatea mișcării, reconstruind conceptul de substanță prin includerea în el a ritmului; (dar vezi și Althusser, „Une philosophie pour le marxisme: «La ligne de Démocrite»”, în Louis Althusser, *Sur la philosophie*, ediția citată, p. 41: „în loc de a gândi contingenta ca modalitate sau excepție a necesității, trebuie să gândim necesitatea ca devenirea necesară a întâlnirii contingențelor”), pe când în filosofie există o mare inerție a paradigmatelor, o coexistență a lor sub forma unei predominanțe a celor vechi sau a celor care ilustrează curentul ideologic principal. Din acest punct de vedere s-a vorbit de remanența spiritualismului care a dus și la o criză în filosofie (Lucrețiu Pătrășcanu, *Curenți și tendințe în filosofia românească*, București, Editura Socec & Co. S.A.R., 1946; Louis Althusser, *Sur la philosophie*, ediția citată; dar și Ana Bazac, „Semnificații ale filosofiei practice kantiene și preocupări românești pentru filosofia practică a lui Kant”, *Studii de istoria filosofiei universale*, vol. XII, București, Editura Academiei Române, 2004, pp.434–463; dar și de faptul că „latura activă” a obiectului a fost luată de idealism, „care însă a dezvoltat-o în mod abstract”, exterior practicii, K. Marx, „Teze despre Feuerbach” (1845), în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, volumul 3, București, Editura Politică, 1958, p. 5).

birocratic al organizării și instituțiilor) au generat teoriile etapei³⁰. Toate aceste teorii nu au avut drept *primum movens* dezvoltarea forțelor de producție, ci schimbări în relațiile sociale.

Odată, însă, cu avântul științific și tehnic de după război, teoriile s-au multiplicat, focalizându-se mai ales pe capacitatea de schimbare a societății indusă de dezvoltarea forțelor de producție. Teoria revoluției științifice și tehnice a fost avansată, de fapt, chiar mai înainte, de către savantul și teoreticianul englez John D. Bernal³¹, care a descris tendința ca știința să devină o forță de producție a societății, cum spusese Marx mai înainte în *Capitalul*. Teoria a devenit preferată de către țările „socialismului real”, procesul dezvoltării științei și tehnicii fiind însă interpretat de către vulgata marxistă ca unul care ar fi avut puterea și să demonstreze viabilitatea socialismului și să ducă, cumva independent de relațiile sociale, la progresul societății.

Nu este, însă, lipsit de importanță că, în fond, tot această teorie a stat la baza celei care a fost la modă în anii de după încheierea „războiului rece”: teoria convergenței sistemelor. Aceasta stipula

³⁰ Vezi, *à propos* de caracterul birocratic, elementele avansate de: John Stuart Mill (*On Liberty*, 1859 (http://etext.library.adelaide.edu.au/m/mill/john_stuart/m645o/chapter5.html), chapter V, Applications; Consideration on Representative Government, 1861), Hegel (*Principiile filosofiei dreptului* (1821), București, Editura Academiei RPR, 1964), Marx (*Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului* (1843) în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura Politică, 1957; *Luptele de clasă din Franța. 1848–1850* (1850), în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 7, București, Editura Politică, 1960; *Opisprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1852), în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 8, București, Editura Politică, 1960), Gaetano Mosca (*Elementi di scienza politica*, 1895, ca *The ruling class*, New York, McGraw-Hill, 1939), Vilfredo Pareto (*Trattato di Sociologia Generale*, 1916/*Traité de sociologie générale*, 1917, ca *Traité de sociologie générale*, Lausanne, Paris, Payot, 1917), Roberto Michels (*Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, 1911/*Sociologia del partito politico nella democrazia moderna: studi sulle tendenze oligarchiche degli aggregati politici*, 1912, trad. ca *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (1915), republished with an introduction by Seymour Martin Lipset, New Jersey, Transaction Publishers, 1999), Max Weber (*Economy and society*, 1921, postum, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978), Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed: What is the Soviet Union and Where is it Going?* (1936) <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1936/revbet/index.htm>, Bruno Rizzi, *L'URSS: collectivisme bureaucratique. La bureaucratization du monde* (1939), Paris, Champ libre, 1976. Dar și James Burnham, *The Managerial Revolution: What Is Happening In The World* (1941), New York, Greenwood Press, 1972, care a vorbit despre separarea proprietății de controlul ei, realizat de către clasa managerilor, deci în cadrul firmelor private și nu în cadrul statului.

³¹ John Bernal, *The Social Function of Science*, London, Routledge, 1939. Vezi și *Știința în istoria societății* (1954), București, Editura Politică, 1964.

constituirea unor caracteristici asemănătoare ale celor două sisteme sociale ca urmare a dezvoltării pe același făgaș a revoluției științifice și tehnice. Este semnificativ, deci, că atât aceste teorii din „socialismul real” cât și cele din țările dezvoltate au crescut în cadrul paradigmei unei independențe a forțelor de producție față de relațiile de producție: desigur că orice sistem este relativ independent de restul sistemelor, dar și vulgata marxistă și ideologia dominantă din Occident reflectau interesele (opuse între ele, dar comune față de logica teoriei sociale) de a uita că tocmai relațiile de producție sunt cele care dau cadrul și pentru dezvoltarea forțelor de producție și pentru relațiile sociale. De exemplu, mai ales odată cu conturarea mai clară a direcțiilor științifice (electronica, microelectronica), a putut apărea chiar o euforie a succesului antrenat de noile tehnologii³².

Tot în această perioadă, teoriile au căpătat și aura unor predicții – în virtutea celei mai respectabile cerințe pentru o teorie științifică (este drept, din științele naturii) –: așa a fost teoria societății post-industriale³³, care deducea din nivelul științei și tehnicii aplicate dezvoltarea unei societăți a serviciilor și a unui control „blând” al antagonismelor sociale.

Să conchidem aici că teoriile de mai sus au dovedit și o anumită continuitate a pozițiilor intelectualilor care le-au creat: continuitatea este, în fond, aceea a tendinței vechi din istorie, de autonomizare a cunoașterii față de viață, sau de condițiile vieții, ca răspuns la diviziunea istorică a ocupațiilor – cele materiale, cele spirituale –, de autonomizare a conștiinței față de acestea. În această paradigmă de gândire, intelectualii au fost mărginiți la a privi numai fragmentat societatea și a nu merge „până la capăt” cu consecințele unor fenomene asupra lumii în general. Nici consecințele ecologice nu au fost luate în seamă și nici dovezile că societatea modernă funcționa după principiul relației de sumă nulă (în care pierderea unuia este câștigul celuilalt): deci nici faptul că pierderile societății (în resurse, risipite de-a valma și fără rost, în creativitate, risipită și ea și irosită iremediabil, în suferințe sociale) ajungeau să copleșească victoriile științifice și bunăstarea unei părți a omenirii. Ca urmare și opus oricărei perspective pragmatice, intelectualii nu și-au pus problema cum se puteau îndeplini concomitent și dezideratul ca o țară să treacă la o economie bazată în principal

³² Vezi Alain Touraine, *La Société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969; Zbigniew Brzezinski, *Between Two Ages: America; Role in the Technetronic Era*, New York, Viking Press, 1970.

³³ Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973.

pe servicii și dorința ca, treptat, toate țările să treacă la organizarea postindustrială.

Dar era aproape ultimul moment al optimismului științific și tehnologic, lăsând aici la o parte conotațiile politice ale acestuia.

Mai ales după 1990, teoria societății informaționale³⁴ a fost noua înfățișare a optimismului științific și tehnologic. Totuși, în 2001, a avut loc, după cum știm, criza dot.com. Euforia de a investi banii în IT a dus la investiții neperformante, nu datorită faptului că nu existau nevoi pentru IT, ci deoarece acestea nu erau toate solvabile (deci aceste nevoi nu susțineau profitul), or investițiile au urmărit mereu numai profitul. De aceea, s-a arătat deja, conceptul de societate informațională, legat de „noua economie” neo-liberală care a irupt după 1990 mai ales³⁵, nu este invalidat în aspectele sale *tehnologice* dar nu trebuie acceptat ca semn inexorabil al progresului³⁶.

Optimismul este, după cum se știe, o stare de spirit, o mentalitate: ca urmare, se formează, integrează ideile primite, are caracter ideologic. De aceea, nu putem judeca optimismul științific și tehnologic în mod unilateral. Desigur că, pe de o parte, el continuă încrederea Iluminismului în știință, adică în rațiunea umană³⁷. Pe de altă parte, sub umbrela acestei încrederi care a forțat conceptul de

³⁴ Cu variantele: teoria postfordismului (Carlota Perez, Michel Aglietta etc.), a societății telematică, a societății de rețele (*network society*, Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I.* (1996), Cambridge, MA., Oxford, UK, Blackwell, 2000), a societății cunoașterii.

Societatea informațională este aceea în care informația este resursa principală de avuție, și nu agricultura sau industria.

³⁵ Deși constituie tendința capitalului transnațional de a compensa scăderea ratei profitului prin tranzacțiile financiare și, astfel, deși este cu vreo 20 de ani mai veche decât trecerea la noul mileniu.

³⁶ Christopher May, *The Information Society. A sceptical view*, Cambridge, Polity Press, Blackwell, 2002, p. VII; p. 54: deși unii cercetători ca Robert Reich au considerat că soluția pentru creșterea salariilor și scăderea șomajului este creșterea nivelului de pregătire a forței de muncă, totuși ei au rămas în cadrul teoriei care consideră doar individul ca fiind cauza salariului mic etc.;

Autorul arată cum o sumă întregă de teoreticieni și-au asumat conceptul de societate informațională în mod necritic, inversând astfel tipul de raționament științific: în loc ca analiza realității din societățile occidentale, ca și din celelalte, să fie considerată ca validând sau nu, și în ce măsură, conceptul, acesta a devenit „axioma-argument” căreia i s-au furnizat exemplificări.

³⁷ Dar vezi și optimismul temperat al părintelui ciberneticii, Norbert Wiener în 1948. Vezi Ana Bazac, „Cybernetics and „la ruine de l'âme”, *Egophobia*, nr. 28, 18 septembrie 2010, <http://egophobia.ro/revista/?p=5378>

tehno-știință (Gilbert Hottois³⁸), s-au așezat și teoriile și activități care subordonează, neexplicit desigur, știința și tehnica relațiilor de putere și intereselor care impun deturnarea creativității în direcții adverse raționalității sociale și dezvoltării ființei umane. În acest sens, perspectiva care exaltă puterea științei de a prefăce în bine slăbiciunile omului a fost de-construită de numeroși cercetători (Bruno Latour, Bernard Stiegler, Don Ihde, Jean-Marc Lévy-Leblond, Derek de Solla Price etc.), inclusiv după 1990 când ne interesează perioada deoarece discutăm despre concepția lui Mihai Drăgănescu așa cum s-a definitivat ea în anii '90–2007.

Încrederea în capacitatea științei și tehnicii de a aduce cumva în mod autonom prosperitatea și detensionarea socială s-a manifestat ca un vârful ei prin folosirea sinonimă a societății informaționale și a celei a societății cunoașterii. Ambele concepte au o puternică încărcătură ideologică, adică doresc să transmită o anumită imagine despre societate în virtutea și cu scopul amplificării capacității de persuasiune a acestei imagini. Conceptele nu sunt în primul rând descriptive: căci și informația și cunoașterea au însoțit societatea umană din cele mai vechi timpuri. Dar ele reflectă nu numai rafinarea mijloacelor de persuasiune din „capitalismul târziu” (Mandel, Habermas), ci și capacitatea de a traduce și, în același timp, a transla cunoștințele legate de relațiile de producție și sociale la/in cele legate de elementele intangibile ale mijloacelor de producție și sociale.

Într-adevăr, dacă societățile, adică ambianța socială *sine qua non* pentru existența indivizilor, nu mai sunt caracterizate potrivit organizării lor – adică potrivit relațiilor care evidențiază confiscarea și concentrarea deciziei legate de întreaga ambianță socială de către anumite categorii sociale și, deci, frustrarea altora de această putere de decizie asupra scopurilor, mijloacelor, resurselor și alocării resurselor pentru dezvoltare –, rezultă că această organizare nu mai este o cauză principală a fenomenelor neplăcute și a eșecurilor personale: individul, cel care nu deține suficiente informații și suficientă cunoaștere, este unicul vinovat. Rezultatul unei asemenea concepții este continuitatea unei imagini de dezvoltare socială automată și supusă aleatoriu-lui, de-responsabilizarea relațiilor și factorilor economici și politici și deschiderea spațiului pentru relativism moral. În acest fel, conceptele în discuție sunt prescriptive: mai multă informație și mai multă cunoaștere vor antrena rezolvarea fericită a problemelor sociale.

³⁸ *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, pp.59–60.

Dar în organizarea socială modernă, și informația și cunoașterea au conținuturi determinate de relațiile de putere și evoluează în cadrul acestora. Ca urmare, ele sunt folosite și ca vectori ai puterii: transformarea informației în marfă aducătoare de profit a dus și la embargoul asupra cunoștințelor în plan internațional și la frânarea cunoștințelor și a accesului la cunoștințe prin filtrul proprietății asupra informației³⁹. Promotorii conceptelor au închis însă ochii la contradicția dintre *modelul ideal al muncii și comunicării* – ce a fost din cele mai vechi timpuri și mai este și acum cel al omului de știință, artistului și filosofului, liberi să-și dezvolte capacitatea de a înmagazina și, în același timp, de a genera informație și cunoaștere – și, pe de altă parte, *polarizarea socială și a cunoașterii* în cea mai înaintată societate a cunoașterii de astăzi: între lucrătorii din servicii simple, folosind informații simple și dându-li-se o cultură de masă cu elemente joase, kitsch și obscurantiste⁴⁰ și deținătorii de putere și informație sofisticată. Imaginea simplistă despre creșterea nivelului general de cultură/cunoaștere ca urmare a progresului științific și tehnic este, astfel, semnul ignorării corelațiilor sociale de mai sus. Conceptele discutate aici reprezintă în acest cadru interpretativ disimularea și traducerea celui de *economie capitalistă în perioada revoluției științifice-tehnice*: în fond, cu cât deținătorul de capital deține mai multe informații din piață, cu atât mai eficient este. Ele sunt legate astfel și de cele de *creștere și dezvoltare și dezvoltare durabilă*⁴¹.

În concluzie aici, capacitatea euristică a conceptelor de societate informațională și societatea cunoașterii se vedește numai prin abordarea lor critică.

Mihai Drăgănescu și ideea de societate a cunoașterii

Și Mihai Drăgănescu a fost la noi în țară un reprezentant al optimismului tehnologic⁴² care era, pe de o parte, un răspuns la alerta

³⁹ Vezi și Ana Bazac, „Comunicarea gratuită: o provocare reală”, în vol. *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare* (coord. Adela Rogojinaru), București, Tritonic, 2006, pp. 50–79.

⁴⁰ Cel puțin lucrările lui George Ritzer, *The McDonaldization of Society*, al cărui prim volum a apărut în 1993 (vezi London, Thousand Oaks, Sage, Pine Forge Press, Revised edition, 1995).

⁴¹ Vezi Eric Berr, *Quel développement pour le 21ème siècle ? Réflexions autour du concept de soutenabilité du développement*, 2008, <http://cahiersdugretha.u-bordeaux4.fr/2008/2008-04.pdf>

⁴² Vezi doar traduceri în limba română sau culegerile de texte reprezentative: Radovan Richta et al., *Civilizația la răscruce. Implicațiile sociale și umane ale revoluției științifice și tehnice* (1966), București, Editura Politică, 1970; Gunter Friedrich și Adam Schaff (eds), *Microelectronica și societatea la bine și la rău* (raport către Clubul de la Roma) (1982),

industrializare (în tiparul principal al primei revoluții industriale) și un vector al mobilizării politicii pentru integrarea mai rapidă a noilor fenomene ale revoluției științifice și tehnice. El a sintetizat aceste teorii în tabloul undelor de tipul Vasile Conta (teoria undulației universale):

- ♦ prima undă – compusă, cum vom vedea – corespunde perioadei 1600–1900 și este formată din patru revoluții: 1. prima revoluție în știință (newtoniană), 2. revoluția tehnică bazată pe mecanică, 3. prima revoluție industrială⁴³, 4. revoluția tehnico-științifică bazată pe magnetism;

- ♦ a doua undă – și ea compusă – corespunde perioadei 1900–2030 și este, și ea, formată din patru revoluții: 1. a doua revoluție în știință (cuantică și relativistă), 2. revoluția științifică și tehnică contemporană bazată pe automatizarea clasică și materiale sintetice, 3. noua revoluție industrială (a doua) bazată pe microelectronică și informatică, 4. revoluția științifico-tehnică bazată pe biologie și pe biochimie⁴⁴;

- ♦ a treia undă – neprecizată încă – corespunde perioadei ce începe prin 2000.

Dar în lucrările lui dinainte de 1990 el a legat dezvoltarea științei și tehnicii de schimbări în tipul de muncă și de relații sociale⁴⁵.

Apoi, optimismul lui și social, și nu doar tehnologic, a părut a fi fost infirmat. Dacă evenimentele politice au părut a certifica eșecul unei paradigme, redirecționarea obiectivelor de cercetare și a cadrului conceptual a urmat cu necesitate. Mihai Drăgănescu s-a ocupat mai degrabă de continuarea, în epistemologie, a teoriei sale ontologice și a filosofiei științei, și numai în formă de addenda de reconfigurarea ideală a modelului de societate.

Tehnologia cunoașterii împlinește, arătase și înainte Mihai Drăgănescu, aspirațiile unei societăți mai umane. Dar cum? Înainte de toate, prin înaintarea spre o cunoaștere în profunzime a lucrurilor, spre o creare și valorificare a informației fenomenologice. Pe această

București, Editura Politică, 1984; *Noile tehnologii de vârf și societatea*, București, Editura Politică, 1983.

⁴³ Care este industrializarea forței, fiind epoca mecanicii, termodinamicii și electrotehnicii, Mihai Drăgănescu, *Informatica și societatea*, București, Editura Politică, 1987, p. 61.

⁴⁴ A doua revoluție industrială este aceea a industrializării informației, a inteligenței artificiale și a biotehnologiilor, fiind epoca microelectronicii, informaticii și biologiei, *Informatica și societatea*, *ibidem*.

⁴⁵ Vezi Ana Bazac, „Mihai Drăgănescu: munca și perspectivele civilizației!”, *Noema*, CRIFST, VIII, 2009, p. 79–102, http://www.noema.crifst.ro/doc/2009_a_04.pdf

bază, are loc trecerea de la (ideea de) societate informațională la cea a cunoașterii⁴⁶ și apoi la cea a conștiinței⁴⁷.

Nu este cazul să descriem aici conceptele de mai sus. Dorim doar să facem două comentarii.

Primul este acela că, dacă societatea informațională, a cunoașterii și a conștiinței sunt concepte filosofice – și sunt –, ele trebuie tratate filosofic. Adică interpretând critic apariția, constituția și semnificațiile lor în condițiile concrete de care s-au legat și se leagă. Or, după 1990, teoria lui Mihai Drăgănescu despre aceste concepte este mai puțin filosofică decât înainte: altfel spus, le-a propus doar ca urmări ale progresului științific și tehnic nou și doar ca modele dezirabile. Desigur că logica vechii paradigme de explicare a articulării societății i se părea că nu mai este satisfăcătoare. Dar chiar într-o altă cheie, descrierile celor trei tipuri de societate denotă o anumită simplitate a unui non-filosof care doar deduce dintr-un număr de factori un singur proces sau o singură calitate a unui proces. Ideea transformărilor sociale induse exclusiv de știință și tehnică are în subtext credința că o organizare socială, oricare ar fi ea – și cu atât mai mult cea de astăzi – este anistorică și eternă, iar oamenii nu au capacitatea să inoveze (adică să fie liberi) în materie de organizare socială, ci doar de tehnică.

Din acest punct de vedere, aici ne permitem doar să menționăm că, și în țările din Est și atât înainte cât și după 1990, la fel ca și teoria *societății postindustriale*: care era interpretarea naivă a dezindustrializării Occidentului prin transferul de industrie înafara sa – datorită noii diviziuni internaționale a muncii așezată și spațial (în Occident – serviciile financiare mai ales, de *advertising* și management al afacerii globale –, în restul lumii – industrie și agricultură) – în cadrul procesului de transnaționalizare a capitalului și capitalismului, teoria *societății cunoașterii* a reprezentat o sublimare a realității acestui proces. Teoria societății cunoașterii a trecut sub tăcere faptul că descria același tip de societate ca aceea „postindustrială”, faptul că reflecta aceeași polarizare socială nu numai a cunoștințelor ci și, mai ales, a deciziilor privind scopurile sociale și ale economiei, ca și alocarea resurselor și alegerea mijloacelor pentru aceste scopuri: unii care „dețineau informația” și alții care nu putuseră să ajungă la asta. Ca și în cazul interpretării „societății postindustriale”, și teoria societății cunoașterii a putut să inducă iluzia optimistă că toate țările vor putea – dacă vor

⁴⁶ Mihai Drăgănescu, *De la societatea informațională la societatea cunoașterii*, București, Editura Tehnică, 2003.

⁴⁷ Mihai Drăgănescu, *Societatea conștiinței*, 2007 (reluând ideile din studiul din 2005 „Fundamentele naturale ale societății conștiinței”).

beneficia de conducători isteți – să ajungă la stadiul în care „populația” va ajunge să cunoască, adică să stăpânească informațiile în așa fel încât să le facă înalt profitabile în schimburile mondiale. Mai mult, teoriile „societății postindustriale”, „a informației”, „a cunoașterii” au fost forjate tocmai în perioada în care mobilitatea socială pe verticală – specifică statului social „socialist” al revoluției industriale și celui social keynesist – s-a încetinit foarte, foarte mult, fiind urmat de reproducerea categoriilor profesionale care ajunseseră cumva la statute privilegiate: tocmai în această perioadă a înflorit din nou teoria elitelor susținută de conștiința elitelor de a se diferenția de masă și, în același timp, de hotărârea lor de a-și apăra statutul privilegiat, de *upper middle class* în serviciul confortabil și respectabil al puternicilor.

Al doilea comentariu privește un aspect concret al descrierii. Între vectorii și, în același timp, elementele acestor ideal-tipuri noi și dezirabile de societate există însă unul extrem de important: inteligența artificială (IA). Dar dacă în modelul societății cunoașterii, IA – ca *robo sapiens* – este, în fond, un instrument al omului, chiar dacă urmează să depășească inteligența omului (dar numai pentru aspectele structurale, fără intuiție și creativitate, s-a grăbit Mihai Drăgănescu să sublinieze⁴⁸), în societatea conștiinței IA, deja evoluată în sensul „tare” al conceperii inteligenței⁴⁹, devine egala omului. Sau, pur și simplu, îl înlocuiește.

Superioritatea acestei societăți ar urma să fie nu una de grad – ca urmare a progresului științei și tehnicii, prin microelectronică și nanotehnologii mai ales –, ci una de esență. Într-adevăr, „societatea conștiinței... nu se poate realiza cu omul biologic actual și chiar cu omul biologic actualizat. Cu astfel de oameni se poate realiza numai

⁴⁸ Mihai Drăgănescu, *Societatea Informațională și a Cunoașterii. Vectorii Societății Cunoașterii*, studiu pentru Proiectul SI-SC (Societatea Informațională – Societatea Cunoașterii) al Academiei Române, București, 9 iulie 2001; Publicat, pp. 43–112, în vol. coord. Florin Gh. Filip, *Societatea informațională-Societatea cunoașterii. Concepte, soluții și strategii pentru România*, București, Academia Română, 2002, <http://www.racai.ro/~dragam>

⁴⁹ *Strong AI* – o IA care nu se comportă *ca și cum* ar gândi etc. ci chiar se comportă potrivit gândirii etc. – este încă un obiectiv de viitor al cercetătorilor în IA și presupune nu numai capacitatea de a îndeplini acțiuni în mod mașinal, ci și *conștiință* (conștiința relației dintre inteligența respectivă și lume în general), *subiectivitate* (conștiința identității ca subiect unic sau conștiința-de-sine), *starea de prevenire și de a fi prevenit, sensibilitatea* (capacitatea de a simți și de a percepe), *capacitatea de a interpreta stări și informații nearticulate și nescrise și capacitatea de a controla aceste abilități și stări*, adică și *capacitatea de a se transpune în celălalt* (sau de a-și muta punctul de vedere în afara subiectității proprii). Folosind conceptele lui Mihai Drăgănescu, este vorba de o abordare și fenomenologică –și nu doar structurală – a problemei IA, după cum viitoarea IA integrează în sine și capacitatea și sensibilitatea fenomenologică, și nu doar structurală.

o societate a prefigurării societății conștiinței”⁵⁰. Ca urmare, societatea conștiinței urmează să fie construită de două tipuri de ființe conștiințente – care vor trebui să colaboreze –: de omul care, nici el nu va fi cel actual ci cel modificat prin mijloace biotehnologice, și de IA ridicată la nivelul conștiinței în ansamblu⁵¹. Tocmai pentru că „determinarea biologică structurală a omului actual nu lasă mari speranțe pentru o societate a conștiinței și adevărate civilizații socio-umane”, această nouă IA va trebui „să compenseze tendințele omului spre agresivitate și rău”⁵².

Avem aici, pe de o parte, o curioasă imagine simplistă despre om: acesta este în stare să creeze în perspectivă și IA dotată cu o conștiință pleneră, dar nu este în stare să stăpânească și să restructureze relațiile sociale care formează și generează agresivitatea și răul. (Căci, într-adevăr, astăzi se pune problema: cine dă comanda pentru folosirea mijloacelor bio-tehnologice, în ce direcții se va modifica omul și se va crea IA?).

Dar să nu uităm că Mihai Drăgănescu și-a conturat concepția în anii '90–2007, când pe de o parte, cu toate descoperirile științifice galopante, mari probleme globale ca aceea ecologică sau a războiului nu făceau decât să se agraveze, iar pe de altă parte, capitalismul părea să fi triumfat pentru veșnicie. Aceasta este cauza principală a *pesimismului* autorului, care nu este defel original: nu numai slăbiciunile biologice grevează asupra posibilității de a ne apropia de societatea conștiinței, ci și „puterile statale cu tendințe dominante grave, înrădăcinate în cultura lor, dincolo chiar de interese economice, care sunt oricum

⁵⁰ Mihai Drăgănescu, *Societatea conștiinței*, 2007, p. 228.

⁵¹ Pentru ambele aspecte: este teoria singularității tehnologice, vezi Singularity Institute for Artificial Intelligence, și autorii de acolo. Vezi și Ana Bazac: *A Nonconformist Interpretation of the Theory of Engineered Singularity*, la Philosophy of Engineering and Artifact in the Digital Era, an international conference, 26–30 October 2010, University of Suceava și „Between aspiration and model: the social construct of the future man”, în *Proceedings of 2011 IEEE International Conference on Grey Systems and Intelligent Services (GSIS), 15th WOSC International Congress on Cybernetics and Systems*, Editor-in-chief Si-feng Liu, CD, ISBN 978–1-61284–489–3, Nanjing University, 2011, pp. 932–937. Dar Mihai Drăgănescu, *Societatea conștiinței*, 2007, a arătat clar că evoluția conștiinței pe Terra va presupune și „aparitia unor conștiințe de tip nou din punctul de vedere al substratului lor fizic (înțelegând și biologic)” care „vor prelua cunoașterea și spiritualitatea omului așa cum se vor găsi ele în momentul apariției lor și vor fi umane, poate mai umane decât ale omului însuși” (p.54). Sau: „este însă posibilă societatea conștiinței numai cu participarea conștiinței omului de astăzi? E puțin probabil...” fiind necesare și o conștiință a omului modificat prin mijloace bio-tehnologice și o conștiință artificială obținută prin mijloace pur tehnologice (p. 222).

⁵² Mihai Drăgănescu, *Societatea conștiinței. Introducere*, 2003, <http://www.racai.ro/~dragam/Introducere.pdf>

primordiale, reprezentând în fapt răul inconștient pe pământ”⁵³. Pe de altă parte, problematica socială și interferențele dintre tehnica cea mai înaltă și om sunt amânate în numele unei încrederi că, totuși, această evoluție și științei și tehnicii le va rezolva.

Mihai Drăgănescu s-a referit la Ray Kurzweil și la alți autori care au studiat și studiază problemele impactului om-IA și a consecințelor acestuia, și care împărtășesc același spirit tehnofil dublat de pesimism social. Dar în Occident a existat și o literatură care s-a concentrat asupra complexității fenomenului⁵⁴. Motivele psihologice-sociologice care au dus la rezerva lui Mihai Drăgănescu față de această literatură nu trebuie să lipsească atunci când îi analizăm opera. O anumită izolare față de dezbaterile filosofice internaționale au determinat un anumit caracter parohial al eseurilor lui Mihai Drăgănescu de după 1990 despre perspectivele omenirii, societatea cunoașterii și a conștiinței. Căci „incapacitatea” omului de a se auto-distruge nu ține numai de nivelul la care ajunge știința, ci și de cel al relațiilor sociale și al valorilor sociale: nici o dezvoltare fenomenologică a conștiinței nu este posibilă independent de aceste relații și valori.

Evoluția civilizației umane este, firește, o problemă deschisă. Ea este, pe de altă parte, o problemă care se pune cu pasiune și acuitate, în funcție de orizonturi diferite de timp. Nu este, desigur, prescris ca logica progresului tehnologic și a celei de a doua revoluții industriale să constituie suportul material al unei mereu mai raționale, economice și ecologice, deci, în același timp, umaniste organizări sociale.

⁵³ Mihai Drăgănescu, *Societatea conștiinței*, 2007, p. 212. Autorul se referă la Rusia, preluând *mainstream*-ul ideologic. Lăsând, însă, la o parte acest aspect, este semnificativă imaginea despre interesele economice ca „răul” ce nu poate fi dislocat. Pesimismul este continuat prin și evidențiat de soluțiile pe care le-a creionat: dezvoltarea spiritualității religioase, pp. 215, 225, 226. Sfârșitul volumului ilustrează și tristețea adâncă a bătrânului savant și imposibilitatea sa de a rămâne pe terenul analizei științifice (ceea ce înseamnă inclusiv filosofice): „Omenirea nu a fost capabilă să asigure gestionarea planetei noastre. Este un eșec istoric grav... Depășirea acestui eșec, salvarea, aceasta fiind problema la ordinea zilei, depinde acum numai de intervenția miraculoasă a divinității, de la sine sau la apelul nostru, odată cu corectarea traiectoriei societății către societatea conștiinței” (p. 226).

⁵⁴ Să ne gândim aici, în ideea lui Mihai Drăgănescu de dinainte de 1990 și ocolită apoi de el, la munca omului în condițiile în care acesta este transformat în „robot jovial” (Fromm), în sclav ieftin: oare pentru capital este profitabil să dea bani pentru restructurarea activităților, când acest sclav costă mai puțin?

În legătură cu această chestiune, vezi Jonathan Huebner, *A possible declining trend for worldwide innovation*, 2005, <http://accelerating.org/articles/InnovationHuebnerTFSC2005.pdf>, care a dat, ca una dintre cauzele acestui proces, și costul inovației tehnologice și al aplicării.

Dar această posibilitate nu este legată doar de orizontul de dincolo de 2050 (orizont marcat de Kurzweil). Continuitatea „cu orice preț” a tendinței politice din lumea de astăzi pune în pericol posibilitatea unei societăți „a conștiinței”: acestui pericol trebuie să-i răspundă filosofia – între prognoze și utopii. Aceasta este, înainte de toate, „starea de urgență” de astăzi.

Bibliografie

- [1] Althusser, Louis, „La transformation de la philosophie” (1976), în Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994
- [2] Althusser, Louis, „Une philosophie pour le marxisme: «La ligne de Démocrate»”, în Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994
- [3] Aristotel, *Poetica*, Traducere de D.M. Pippidi (1940), București, Editura Academiei RPR, 1965
- [4] Bacon, Francis, *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620, http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm
- [5] Bazac, Ana, „Semnificații ale filosofiei practice kantiene și preocupări românești pentru filosofia practică a lui Kant”, *Studii de istoria filosofiei universale*, vol. XII, București, Editura Academiei Române, 2004
- [6] Bazac, Ana, „Comunicarea gratuită: o provocare reală”, în vol. *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare* (coord. Adela Rogojinaru), București, Tritonic, 2006
- [7] Bazac, Ana, „De la Idola la *Globo persona sapiens*. A învăța schimbarea mentalităților educatorilor”, în e-book *Simpozionul național Calitate, eficiență, performanță, în și prin programele de formare și perfecționare a cadrelor didactice*, București, Politehnica Press, 2007
- [8] Bazac, Ana, „Note cu privire la unele perspective critice asupra lui Heidegger”, *Studii de istoria filosofiei universale*, vol. XV, București, Editura Academiei Române, 2007
- [9] Bazac, Ana, „Provocarea filosofiei pentru științele sociale”, în *Tendințe în filosofia științelor socio-umane*, coord. Angela Botez și Gabriel Nagâț, București, Editura Academiei Române, 2008
- [10] Bazac, Ana, „Mihai Drăgănescu: munca și perspectivele civilizației”, *Noema*, CRIFST, VIII, 2009, p. 79–102, http://www.noema.crifst.ro/doc/2009_a_04.pdf
- [11] Bazac, Ana, „Cybernetics and „la ruine de l'âme”, *Egophobia*, nr. 28, 18 septembrie 2010, <http://egophobia.ro/revista/?p=5378>
- [12] Bell, Daniel, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973
- [13] Bergson, Henri, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Alcan, 1922
- [14] Bernal, John, *The Social Function of Science*, London, Routledge, 1939
- [15] Bernal, John, *Știința în istoria societății* (1954), București, Editura Politică, 1964
- [16] Berr, Eric, *Quel développement pour le 21ème siècle ? Réflexions autour du concept de soutenabilité du développement*, 2008, <http://cahiersdugretha.u-bordeaux4.fr/2008/2008-04.pdf>
- [17] Brzezinski, Zbigniew, *Between Two Ages: America; Role in the Technetronic Era*, New York, Viking Press, 1970

- [18] Burnham, James, *The Managerial Revolution: What Is Happening In The World* (1941), New York, Greenwood Press, 1972
- [19] Drăgănescu, Mihai, *Informatica și societatea*, București, Editura Politică, 1987
- [20] Drăgănescu, Mihai, *Inelul lumii materiale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989
- [21] Drăgănescu, Mihai, *De la filosofia la știința mentalului*, 1997, http://www.astech.ro/documentatie/DE_LA_FILOSOFA_LA_STIINTA_MENTALULUI.doc
- [22] Drăgănescu, Mihai, „Societatea Informațională și a Cunoașterii. Vectorii Societății Cunoașterii”, în Florin Gh. Filip (coord.), *Societatea informațională-Societatea cunoașterii. Concepte, soluții și strategii pentru România*, București, Academia Română, 2002, <http://www.racai.ro/~dragam>
- [23] Drăgănescu, Mihai, *De la societatea informațională la societatea cunoașterii*, București, Editura Tehnică, 2003
- [24] Drăgănescu, Mihai, *Societatea conștiinței. Introducere*, 2003, <http://www.racai.ro/~dragam/Introducere.pdf>
- [25] Drăgănescu, Mihai, *Societatea conștiinței*, București, Institutul de cercetări pentru Inteligență Artificială al Academiei Române, 2007
- [26] Farcaș, Dan D. *Labirintul cunoașterii*, București, Paideia, 2009
- [27] Florian, Mircea, „Diletantismul în filosofie” (1915), Mircea Florian, *Filosofia timpului nostru. Publicistică, I (1909–1958)*, Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Craiova, Aius, 2005
- [28] Florian, Mircea, „Introducere” la Aristotel, *Organon*, Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1957
- [29] Friedrich, Gunter, și Adam Schaff (eds), *Microelectronica și societatea la bine si la rău* (raport către Clubul de la Roma) (1982), București, Editura Politică, 1984
- [30] Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method* (1960), London, New York, Continuum, 2006
- [31] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului* (1807), Traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei RPR, 1965
- [32] Hegel, G.W.F., *Principiile filosofiei dreptului* (1821), București, Editura Academiei RPR, 1964
- [33] Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology. Introduction* (1927), <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm>
- [34] Hottois, Gilbert, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier Montaigne, 1984
- [35] Huebner, Jonathan, *A possible declining trend for worldwide innovation*, 2005, <http://accelerating.org/articles/InnovationHuebnerTFSC2005.pdf>
- [36] Kafatos, Menas, Mihai Drăgănescu, *Preliminaries to The Philosophy of Integrative Science*, Academy of Scientists-Romania, e-book, Academy of Scientists, Romania, 2001
- [37] Kitcher, Philip, *Abusing Science: The Case Against Creationism*, Cambridge, The MIT Press, 1982
- [38] Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I.* (1996), Cambridge, MA., Oxford, UK, Blackwell, 2000
- [39] Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Chicago and London, University of Chicago Press, 1996
- [40] Marx, Karl, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului* (1843) în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura Politică, 1957

- [41] Marx, Karl, „Teze despre Feuerbach” (1845), în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, volumul 3, București, Editura Politică, 1958
- [42] Marx, Karl, *Luptele de clasă din Franța. 1848–1850* (1850), în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 7, București, Editura Politică, 1960
- [43] Marx, Karl, *Opțișprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1852), în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 8, București, Editura Politică, 1960
- [44] May, Christopher, *The Information Society. A sceptical view*, Cambridge, Polity Press, Blackwell, 2002
- [45] Michels, Roberto, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (1911 și 1912), republished with an introduction by Seymour Martin Lipset, New Jersey, Transaction Publishers, 1999
- [46] Mill, John Stuart, *On Liberty*, 1859, http://etext.library.adelaide.edu.au/m/mill/john_stuart/m645o/chapter5.html
- [47] Pareto, Vilfredo, (1916/1917), *Traité de sociologie générale*, Lausanne, Paris, Payot, 1917
- [48] *** *Noile tehnologii de vârf și societatea*, București, Editura Politică, 1983
- [49] Pătrășcanu, Lucrețiu, *Curentele și tendințele în filosofia românească*, București, Editura Socec & Co. S.A.R., 1946
- [50] Popper, K. R., *The Logic of Scientific Discovery* (1934), London, Harper, 1965
- [51] Rey, Abel, „À propos des suggestions philosophiques de la science contemporaine”, *Istoria filosofiei moderne. Omagiu lui Ion Petrovici*, vol. IV, București, Societatea Română de Filosofie, 1939
- [52] Richta, Radovan, et al., *Civilizația la răscruce. Implicațiile sociale și umane ale revoluției științifice și tehnice* (1966), București, Editura Politică, 1970
- [53] Ritzer, George, *The McDonaldization of Society* (1993), London, Thousand Oaks, Sage, Pine Forge Press, Revised edition, 1995
- [54] Rizzi, Bruno, *L'URSS: collectivisme bureaucratique. La bureaucratisation du monde* (1939), Paris, Champ libre, 1976
- [55] Touraine, Alain, *La Société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969
- [56] Trotsky, Leon, *The Revolution Betrayed: What is the Soviet Union and Where is it Going?* (1936) <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1936/revbet/index.htm>
- [57] Weber, Max, *Economy and society* (1921), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978.