

# IDENTITATE ȘI RITM LA JOHN DEWEY

Ciprian Bogdan\*

bogdanciprian@euro.ubbcluj.ro

**Abstract:** *The present article describes the way the American pragmatist John Dewey approaches the topic of personal identity. We argue that there is an ambivalence in his approach between, on one hand, the emphasis put on the relationship between nature (biological impulses) and culture (habits) and, on the other hand, the pluralization and differentiation of often conflicting human habits. Under the influence of George Herbert Mead, Dewey explains personal identity also in terms of communication allowing him for a more flexible approach to this ambivalence but also to the problem of other modern dualities (mind-body, subject-object, individual-society etc.). But we argue that Dewey actually understands communication not in the sense of a “linguistic turn”, but as being determined by a rhythmic ontology. Accordingly, communication is not the central place of constituting human identity, but rather the most complex “superstructure” of life, of the rhythms of life, of the play between difference and unity, innovation and conformity etc.*

**Keywords:** *self, identity, rhythm, intelligence, impulses, habits, communication.*

## *Dialectică și ritm*

Pragmatismul american este marcat încă de la bun început de o constelație eterogenă, în același timp, complementară de idei și opțiuni filosofice. Dacă Charles Peirce optează pentru un pragmatism filtrat prin logica formală, William James rămâne fixat pe aspectele psihologice și motivaționale ale pragmatismului. John Dewey adaugă, în schimb, o pregnantă dimensiune socială acestui tablou.

Opțiunea timpurie a lui Dewey pentru Hegel în detrimentul lui Kant, este deja un prim semn al interesului pentru o filosofie care plasează constituirea sinelui într-o matrice socială. Hegel constituie o referință importantă pentru Dewey și datorită angajamentului autorului *Fenomenologiei spiritului* de a depăși dualismele kantiene (subiect-obiect, transcendent-empiric, teorie-practică etc.) într-un sistem filosofic fluid bazat pe metoda dialectică. Nemulțumirea treptată a lui Dewey față de idealismul emfatic al lui Hegel vizibilă și în opțiunea sa ulterioară pentru pragmatism, nu-i va știrbi, totuși, admirația pentru gânditorul german. Criticile cu care este întâmpinat volumul său de maturitate, *Art as Experience*, pe motiv că ar rămâne tributar dialecticii și esteticii hegeliene este simptomatică în acest sens: interpreții, unii dintre ei provenind din tabăra rivală a filosofiei analitice, au receptat, în parte corect, argumentația lui Dewey având în

---

\* Asist. univ. dr., - Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj.

centrul ei ideea de „ritm” ca o variațiune pe tema dialecticii lui Hegel fără a sesiza, în același timp, diferențele importante dintre cei doi.

Centralitatea ritmului în estetica lui Dewey, faptul că există „doar bătăi ritmice de dorință și împlinire, pulsuri de acțiune și de suspendare a acțiunii”<sup>1</sup>, este mai degrabă o mărturie a influenței lui William James decât a lui Hegel care deja în *Principiile psihologiei* (1892) utiliza metafora ritmului pentru a surprinde dinamica paradoxală a fluxului conștiinței. Din dialectica lui Hegel care lichefiază opozițiile conceptuale într-o dinamică progresivă de conservare și depășire (*Aufheben*) alimentată de negativitate, ritmul păstrează viziunea dinamică, alternarea continuă a unității și diferenței, eliminând, în schimb, ideea de progresie necesară (Spiritul absolut al lui Hegel). Societatea și natura se prezintă, astfel, ca un mixaj continuu de „structură și proces, substanță și accident, lege și libertate, uniformitate și creștere, tradiție și inovație”<sup>2</sup> În timp ce sinele este rezultatul balansului dintre stabilitatea structural-obiectivă exprimată în *obișnuințe* și precaritatea dinamic-subiectivă a *impulsurilor* și *inteligentei*. „Adevărul este că în orice moment, echilibrul total dintre organism și mediul său este bruiat (*interfered*) și refăcut în mod constant. Astfel este ‚fluxul conștiinței’ în general și în particular acea fază celebrată de William James ca alternare de zboruri (*flights*) și staționări (*perchings*). Viața înseamnă întreruperi și recuperări. Întreruperea continuă nu este posibilă în activitățile unui individ. Absența unui echilibru perfect nu este echivalentul unei distrugerii totale a activității organizate [...] În mod normal, mediul rămâne suficient de mult în armonie cu corpul de activități organizate pentru a le menține pe majoritatea într-o funcție activă”<sup>3</sup>.

Depășirea idealismului hegelian și opțiunea pentru pragmatism, a însemnat pentru Dewey și o serie de importuri conceptuale din biologia darwinistă iar, mai târziu, din antropologia culturală sau interacționismul simbolic al lui George Herbert Mead. Sinele se constituie, în acest sens, la intersecția dintre biologie și societate/cultură, cu un accent mai pronunțat pe cele din urmă. *Ipoteza* acestui text este aceea că viziunea lui Dewey asupra sinelui sau a identității umane este marcată de o ambivalență între, pe de o parte, accentul pus pe raportul dintre natură (impuls) și cultură (obișnuință) iar, pe de alta, importanța acordată pluralizării sau diferențierii sociale specifică lumii moderne. În opinia noastră, această ambivalență este soluționată de Dewey prin intermediul unei *ontologii ritmice* în care diversele momente constitutive formării sinelui alternează și se reechilibrează constant.

### *Inteligentă, impulsuri și obișnuințe*

(1) Sub impactul *Principiilor psihologiei* al lui William James, Dewey părăsește idealismul în favoarea unei înțelegeri funcționale a gândirii umane care devine un instrument al organismului de adaptare la mediu. Adaptarea nu înseamnă, însă, plierea integrală pe acest mediu, inteligența modifică, în același

---

<sup>1</sup> John Dewey, *The Live Creature* în John J. McDermott (ed.), *Philosophy of John Dewey*, The University of Chicago Press and London, 1981, p. 537.

<sup>2</sup> *Idem*, *Experience and Nature*, Beacon Press, Boston, 1968, p. 67.

<sup>3</sup> *Idem*, *Human Nature and Conduct*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1983, p. 125.

timp, mediul proiectând scopuri și mijloace de atingere a lor care suspendă presiunea contactului cu realitatea imediată. Având un corespondent direct la nivel organic în realitatea *cerebrală*, gândirea nu mai aparține domeniului transcendențial sau celui empiric (în sensul psihologiei clasice), ci devine apanajul biologiei. Schimbarea este cu adevărat importantă: biologia implică un organism aflat nu într-un vacuum, ci într-un mediu marcat de interacțiuni și procese<sup>4</sup>. Există, conform lui Dewey, condiții *a priori* sau native dar acestea nu constituie efectiv cunoaștere, desemnând, mai degrabă, activități bazate pe conexiuni neuronale<sup>5</sup>. Cunoașterea apare doar în urma contactului cu un anumit mediu. Biologia oferă, în acest fel, condițiile unei depășiri a tensiunii dintre domeniul transcendențial și cel empiric<sup>6</sup>. De aici și o altă consecință: cunoașterea nu este contemplație, ci acțiune: „Creierul, spune Dewey, este în mod fundamental un organ pentru un anumit tip de comportament, nu pentru cunoașterea lumii”<sup>7</sup>. Dacă în textele de tinerete (cum ar fi cele despre educație)<sup>8</sup>, Dewey interpretează, sub influența biologismului, inteligența ca instinct care trebuie cultivat prin interacțiuni sociale, mai târziu (după *Human Nature and Conduct*), inteligența e privită mai ales ca rezultat al relațiilor socio-culturale. În această schimbare nu este vorba de o ruptură, ci de o mutare de accent, substratul organic fiind subordonat acum medierii culturale.

În *Human Nature and Conduct*, Dewey operează cu ajutorul a trei concepte pivot, „impulsul” (partea organică a ființei umane), „inteligența” și „obișnuința” (*habit*). *Inteligența* subiectivizează relația dintre sine și mediu. În timp ce, raportarea dominantă a sinelui la mediu se face prin medierea obișnuințelor (reflexe comportamentale condiționate socio-cultural). În momentul în care o obișnuință este blocată datorită unei interferențe neașteptate, ea nu mai poate răspunde corespunzător la nevoia specifică pe care trebuia să o satisfacă. În consecință, obișnuința trebuie schimbată iar schimbarea are loc prin două momente subiective: impulsul care prin potențialul său energetic destabilizează automatismul obișnuinței și inteligența care ordonează caracterul haotic al impulsului spre o direcție determinată. Prin urmare, inteligența intervine pe fundalul unei dizarmonii la nivelul relației consensuale (habituale) dintre sine și mediul său cu scopul de a restabili prin intermediul „observației, memoriei și evaluării (*judgment*)” armonia pierdută<sup>9</sup>. Restabilirea nu înseamnă refacerea fidelă a stării trecute, ci apariția unui nou echilibru. În această funcție conciliatoare a inteligenței, s-ar face simțită, conform lui Stefan Neubert, amprenta idealismului care suprapune rațiunea pe ideea unei emancipări umane

---

<sup>4</sup> *Idem, The Need for Recovery of Philosophy* în John J. McDermott (ed.), *op. cit.*, p. 61.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>8</sup> *Idem, Trei scrieri despre educație. Copilul și curriculum-ul. Școala și societatea. Experiență și educație*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1977, pp. 108-109: Dewey vorbește aici despre un „instinct de investigare”.

<sup>9</sup> *Idem, Human Nature and Conduct*, p. 174.

finale<sup>10</sup>. Dewey respinge, însă, orice tentativă de spiritualizare a inteligenței (conștiinței) localizând-o la nivelul „mușchilor”<sup>11</sup>. Conștiința se constituie, din acest punct de vedere, într-o obișnuință *suspendată* în acțiunea sa directă care permite un moment de repaos în vederea reorganizării obișnuinței prin proiecția unei direcții determinate de acțiune<sup>12</sup>.

În *Experience and Nature*, sub influența colegului său George Mead, Dewey descrie, însă, inteligența prin raportare la contexte sociale mediate lingvistic. Datorită convenției sociale de a utiliza semne, *limbajul* poate produce stabilizarea și uniformizarea semnificațiilor dincolo de contextul imediat sau de preferințele individuale. Inteligența apare, în acest context, nu atât ca o formă de reorganizare contextuală a unei obișnuințe blocate, cât, mai ales, sub forma unui produs al interacțiunilor mediate lingvistic. Inteligența presupune dezvoltarea unei capacități contextuale de „preluare a atitudinii celuilalt” (Mead), astfel încât, să existe posibilitatea unei anticipări comportamentale a interlocutorului (dacă ceri o floare unui vânzător ești conștient de faptul că el va răspunde cererii și îți pregătești anticipat reacția la răspunsul acestuia)<sup>13</sup>.

Densitatea problemei necesită, însă, unele precizări. Dewey identifică, la nivelul experienței, trei mari „platouri” de desfășurare a interacțiunilor: e vorba, în *primul* rând, de dimensiunea strict „fizică” aparținând domeniului ființelor neînsuflețite care este scena unor interacțiuni externe și relativ restrânse; *apoi*, de dimensiunea „psihofizică” prin care este marcată intrarea în regimul animal; în *sfârșit*, de dimensiunea „asocierii, participării și comunicării” care aparține strict condiției umane<sup>14</sup>. În acest context, conștiința poate fi înțeleasă, la rândul ei, pe alte două paliere: ea indică, la nivel psihofizic, suma anumitor calități imediate, non-lingvistice luând forma „sentimentelor”; la nivel comunicativ, în schimb, ea „denotă conștientizarea sau percepția semnificațiilor; este percepția unor evenimente efective, fie trecute, contemporane sau viitoare, în semnificațiile lor, posesia unor idei efective (*actual*) (subl. aut.)”<sup>15</sup>. Conform acestei ultime definiții, conștiința este posibilă doar prin existența unui „fundal” în care s-ar afla așezat, în mod difuz, întregul sistem de semnificații dobândit prin mediere lingvistică. Dewey numește acest fundal „minte”. De aici posibilitatea unei comparații: „minte este contextuală și stabilă (*persistent*); conștiința este focalizată (*focal*) și tranzitivă. Minte este, altfel spus, structurală, substanțială; un fundal și un prim plan (*foreground*) constant; conștiința perceptivă este proces, o serie de aici-uri (*heres*) și acum-uri (*nows*). Minte este luminozitate constantă; conștiința este intermitentă, o serie de luminări (*flashes*) de intensități variate”<sup>16</sup>. Altfel, spus, conștiința implică realizarea imediată a semnificațiilor (de pildă, a cuvintelor dintr-o carte) sub forma unor idei, în timp ce mintea trimite la contextul difuz de

---

<sup>10</sup> Stefan Neubert, *Erkenntnis, Verhalten und Kommunikation. John Deweys Philosophie des „experience” in interaktionistisch-konstruktivistischer Interpretation*, Waxmann Verlag, Münster/New York, 1998, pp. 208-210.

<sup>11</sup> John Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 124.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>13</sup> *Idem*, *Experience and Nature*, pp. 140-142.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 230.

semnificații care face posibilă înțelegerea specifică a conștiinței<sup>17</sup>. Dar conștiința nu se lasă redusă la cuvinte ori la percepții pure, imediate (nu putem, de pildă, să transmitem cât de roșu este un lucru), mai degrabă, este vorba de un joc subtil între cele două care permite, apoi, direcționarea comportamentului<sup>18</sup>. Prin urmare, conștiința își menține o parte din rolul delegat în textele anterioare, altfel spus, ea continuă să fie un moment de „criză” în unitatea densă a obișnuințelor (sau, în acest caz, al minții) prin faptul că ea „este acea fază a unui sistem de semnificații care la un moment dat trece printr-o re-direcționare, transformare tranzitivă”<sup>19</sup>. Conștiința introduce contingenta într-un sistem de semnificații relativ structurat<sup>20</sup>. Și pentru că nu este de natură spirituală, conștiința nu reprezintă „entitatea care face diferența”, ci este, literal vorbind, chiar această diferență de la nivelul procesului perceptiv<sup>21</sup>.

(2) Pentru Dewey, omul este o ființă *biologică* angajată într-un efort de adaptare creativă la mediul în care trăiește. După cum observă chiar Dewey, „instrumentalismul” său a implicat o filtrare a psihologiei prin biologie, rezultatul fiind o perspectivă apropiată de behaviorism (curent de gândire focalizat pe raportul dintre stimul și reacția motorie a organismului la acesta)<sup>22</sup>. Într-unul dintre cele mai cunoscute texte de tinerete, *The Reflex Arc Concept*, Dewey deconstruiește dualismul psihologic din ideea „arcului reflex” care segmentează lucrurile în stimul senzorial, activitate a gândirii și act motor pentru a propune, în schimb, alternativa unității organice a acestor elemente. Dewey oferă un exemplu, între timp devenit celebru, cel al interacțiunii dintre un copil și o lumânare: în interpretarea standard senzația luminii este stimulul pentru ca acest copil să ia lumânarea, la fel cum arderea provocată de lumânare este stimulul pentru lăsarea lumânării<sup>23</sup>. Dewey propune în locul stimulului senzorial perspectiva unei „coordonări senzorio-motorii” în care dimensiunea optică este antecedentă senzației: copilul își folosește ochii prin mișcări ale corpului care-i permite să ia contact cu obiectul<sup>24</sup>. Dar intenția lui Dewey este aceea de a arăta că stimulul și răspunsul nu sunt realități disjuncte, ci mai degrabă funcții care se coordonează într-un proces mai larg în vederea atingerii unui scop: copilul, de pildă, se focalizează perceptiv pe lumânare, fapt care face posibilă existența stimulului (sau arderea) care să declanșeze reacția (sau retragerea mâinii)<sup>25</sup>. Reacția nu este distinctă de stimul, ci este intim legată de acesta: pe viitor copilul va asocia vederea unei lumânări cu aceea a unui obiect care, dacă este atins, provoacă durerea<sup>26</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 231-232.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 237-238.

<sup>22</sup> *Idem*, *The Development of American Pragmatism* în John J. McDermott (ed.), *op. cit.*, p. 52.

<sup>23</sup> *Idem*, *The Reflex Arc Concept in Psychology* în John J. McDermott (ed.), *op. cit.*, p. 137, p. 139.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

Dewey rămâne consecvent, pe parcursul textelor sale, cu privire la imaginea de bază inspirată de biologie prin care sunt explicate raporturile organismului cu mediul său. Rezultatul este o perspectivă tridimensională: totul începe prin faptul că organismul posedă anumite „nevoi” datorate unei distribuiri dezzechilibrate a energiilor; organismul este constrâns, în această situație, să depună un „efort” în vederea acoperirii acestor nevoi, fapt care se traduce în anumite mișcări modificând lucrurile din mediu; momentul final înseamnă „satisfacerea” nevoilor și atingerea echilibrului ca urmare a interacțiunilor care au produs modificări în mediul organismului<sup>27</sup>.

Dewey redefiniște, cu această ocazie, și anumite concepte empiriste clasice. „Senzațiile” nu mai sunt percepute ca niște atomi creați pe baza informațiilor furnizate de realitatea empirică și pe care gândirea îi asamblează în idei abstracte, ci devin „provocări, stimulente” pentru un act de investigație<sup>28</sup>. Altfel spus, senzația corespunde unei schimbări produse într-o obișnuință, fapt care determină o „reajustare” a comportamentului în vederea refacerii echilibrului<sup>29</sup> (de pildă, utilizarea îndelungată a unui stilou declanșează, în contextul ruperii sale, un mic șoc emoțional care determină măsuri prin care să fie depășită blocarea temporară a obișnuinței de a scrie). Dewey remarcă, în altă parte, faptul că psihologia a ignorat impulsurile și instinctele în favoarea senzațiilor<sup>30</sup>. Între timp situația s-a inversat cu efectul pozitiv al depășirii vechiului empirism. Concomitent, însă, cu acest progres apare pericolul unor explicații „forțate” care supradimensionează impactul stocului genetic fără a lua în considerare modul în care acest stoc se modifică în contact cu mediul în care se manifestă<sup>31</sup>.

Conform lui Dewey, *impulsurile* constituie un rezervor de energii instinctuale preluate parțial în circuitul obișnuințelor. Rolul impulsurilor este indispensabil mai ales în momente de criză când obișnuințele ajung într-un anumit blocaj. „Impulsurile sunt pivoții spre care se îndreaptă re-organizarea activităților, ele sunt subiecții (*agencies*) de deviere pentru a da noi direcții vechilor obișnuințe și pentru a le schimba calitatea”<sup>32</sup>. De aceea, analizele privind ponderea factorului impulsiv devin relevante cu precădere în perioadele marcate de tensiuni și de reconstrucție a vechilor obișnuințe<sup>33</sup>. Dewey oferă o soluție ingenioasă în cazul *motivației* umane și a *acțiunilor* pe care ea le determină. Tradiția operează cu o diferență clară între motiv și acțiune, dar distincția este una înșelătoare, ea nu reprezintă, pentru Dewey, decât o judecată retroactivă sau prospectivă în raport cu o acțiune<sup>34</sup>. Motivul este cel adăugat acțiunii și nu invers, astfel încât, acesta poate fi înțeles adecvat doar ca efect al încercării oamenilor de a influența propriul comportament sau pe al celorlalți (un copil, crede Dewey, care se repede impulsiv la mâncare este sancționat de părinți nu pentru motivul din spatele acțiunii, ci pentru acțiunea însăși care este necorespunzătoare standardelor sociale de

---

<sup>27</sup> *Idem, Experience and Nature*, p. 194.

<sup>28</sup> *Idem, Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1968, p. 89.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>30</sup> *Idem, Human Nature and Conduct*, p. 66.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 87.

civilitate, motivul este mai degrabă retroactiv acțiunii ca o constrângere în vederea unui comportament viitor capabil de autocontrol)<sup>35</sup>. „Pe scurt, un motiv este pur și simplu un impuls văzut ca și un constituent al unei obișnuințe, un factor într-o dispoziție”<sup>36</sup>.

În *Experience and Nature*, Dewey își propune acordarea substratului biologic cu nivelul comunicativ al socializării. Nivelul fizic și cel psiho-fizic sunt „materialul existențial” (*existential stuff*) al celui comunicativ<sup>37</sup>. Trecerea de la un nivel la altul implică o creștere în complexitate: organismele de la nivel psiho-fizic posedă o structură de „organizare” prin care activitățile părților componente permit perpetuarea activităților respective<sup>38</sup>. Se pun, astfel, bazele „sensibilității” (*sensitivity*): fiecare parte a organismului e organizată pe principii de „selecție” și „discriminare” a interacțiunilor cu mediul în vederea reproducerii activității proprii și, totodată, a organismului în întregul său<sup>39</sup>. Dewey împarte activitățile în „preparative, anticipative” care implică proiecția unui scop și mijloacele în vederea atingerii sale și activități „consumatoare” (*consumative*) specifice momentului satisfacerii efective a nevoilor organismului. Procesul se realimentează permanent: consumarea este un moment care deschide, la rândul său, spre anticipare ș.a.m.d.<sup>40</sup>. Dar complexificarea modului de organizare al ființelor vii înseamnă, în același timp, transformarea sensibilității în „sentiment” (*feeling*). Sentimentul este un nume general pentru o calitate nouă pe care organismul o percepe ca fiind dobândită de evenimente<sup>41</sup>. Diferențierea acestor calități, care la nivel fizic erau simple diferențe numerice, echivalează, în cazul sentimentelor, cu o rafinare a capacității de selecție a organismului<sup>42</sup>. În cazul specific al omului, substratul psiho-fizic este conjugat cu cel comunicativ. Dar conștiința reprezintă pentru Dewey, așa cum deja am văzut, nu doar conștientizarea actuală a semnificațiilor constituite pe o bază lingvistică, ci și suma anumitor calități în apariția lor nemijlocită, altfel spus, suma sentimentelor<sup>43</sup>. Pe de altă parte, „inconștientul” sau „subconștientul” reflectă obișnuințele dobândite și modificările organice corespunzătoare; corpul uman se angajează, în spatele realității lingvistice, într-o multitudine de activități (selecții, respingeri, acceptări) de a căror calitate, de regulă, nu suntem conștienți. Aceste calități formează, apoi, materialul „intuiției”<sup>44</sup>. Raportul dintre cele trei nivele, fizic/psiho-fizic/comunicativ, trebuie înțeles în sensul interdependenței: primele două nu corespund doar unui substrat sau unei resurse pentru dimensiunea socială a sinelui, ci reprezintă nivele care sunt, la rândul lor, afectate de socializare (inconștientul, cum am văzut, înseamnă obișnuințe dobândite pe cale socială plus modificări organice corespunzătoare). În opinia lui Dewey, distincția „corp-minte

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>37</sup> *Idem*, *Experience and Nature*, p. 220.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 196-197.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 227, 228.

desemnează pur și simplu ceea ce are loc atunci când un corp viu este implicat în situații care implică discurs, comunicare și participare. În sintagma corp-minte, ‚corp’ desemnează operația continuă și conservată, înregistrată și cumulativă de factori aflată în legătură cu restul naturii, neînsuflețită și însuflețită; în timp ce ‚minte’ desemnează caracterele și consecințele diferențiale (*differential*), indicative (*indicative*) de trăsături care apar când ‚corpul’ este angajat într-o situație mai largă, mai complexă și interdependentă”<sup>45</sup>.

Facultatea *imaginației* apare și ea complet naturalizată ca expresie a unui organism care încearcă să depășească o criză generată de disfuncția unei obișnuințe prin deschiderea unui orizont de posibilități care să permită reconstrucția respectivei obișnuințe. Există, prin urmare, o legătură intimă între „deliberare” (gândire) și imaginație: „Deliberarea este în fapt o repetare imaginativă a unor forme diverse de comportament”<sup>46</sup>.

Cât privește dimensiunea artistică a omului, în *Art as Experience*, Dewey observă că autonomizarea modernă a esteticului produce o decuplare a sa de orizontul „experienței” sau vieții. Sarcina filosofiei este de a reintegra arta în ritmicitatea mediului natural și social în vederea depășirii scindărilor (minte-corp, gândire-materie etc.) prin redobândirea unității plurale și dinamice a omului. Existența artei „este dovada faptului că omul folosește materialele și energiile naturii cu intenția de a-și extinde propria viață și face acest lucru în acord cu structurile organismului său – creier, organe de simț și sistem muscular. Artă este faptul de a trăi și dovada concretă că omul este capabil de a restaura conștient, și astfel la nivelul semnificației, uniunea simțului, impulsului și acțiunea specifică ființei vii. Intervenția conștiinței adaugă regularizare (*regulation*), putere de selecție și de recompunere (*redisposition*)”<sup>47</sup>. Pentru Dewey, conștiința artistică reprezintă nici mai mult nici mai puțin decât „cea mai mare realizare intelectuală a omenirii”<sup>48</sup>.

**(3)** Dewey centrează, totuși, identitatea sinelui în dimensiunea sa *moral-practică*. Acțiunea este, în acest context, fundamentală. Ea reprezintă unitatea primară a experienței sau, altfel spus, un episod (relativ) închis în interiorul dinamicii experienței, o secvență cu un început și sfârșit<sup>49</sup>. Dar această secvență nu este un atom: acțiunea este concomitent *interacțiune* a organismului cu mediul său<sup>50</sup>. Conștiința teoretică sau cea estetică reprezintă și ele forme specifice de (inter)acțiune.

Dacă inteligența și impulsul reprezintă pentru Dewey momente preponderent *subiective* exprimând o situație de criză, *obișnuințele* constituie fundalul socio-organic acoperind partea *obiectivă* și consensuală a sinelui. În *Human Nature and Conduct*, Dewey gândește sinele ca o „întrepătrundere de

---

<sup>45</sup> *Idem, Experience and Nature*, p. 217.

<sup>46</sup> Dewey apud Ulrich Pütz, *Der Rhythmus der Erfahrung in der Ästhetik, Ethik und Logik John Deweys*, Bochum, 2000, p. 250.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 546.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Neubert, *op. cit.*, p. 142.

<sup>50</sup> *Ibidem*.



obișnuințe”. În acest sens, obișnuințele sunt comparabile unor „funcții sociale” dobândite individual având rolul de a asigura „cooperarea organismului cu mediul său”<sup>51</sup>. Mai concret: „obișnuințele sunt moduri de folosire și încorporare a mediului”, fiecare element având o egală importanță în reușita interacțiunii (finalizată în procesul încorporării). (Dewey exemplifică această situație cu metafore fiziologice: respirația presupune atât aer, ca element obiectiv, cât și plămâni, ca element subiectiv<sup>52</sup>). Dar obișnuințele mai pot fi înțelese și în termenii unor „tehnici” (*arts*) care implică o „îndemânare” a organelor senzorio-motorii și, totodată, materiale obiective asupra cărora se exercite această îndemânare, totul într-o dinamică reciprocă de absorbție a energiilor obiective și apoi de modificare și modelare parțială a mediului care a furnizat aceste energii<sup>53</sup>. Capacitatea de absorbție a obișnuințelor este limitată fiind exclusă posibilitatea de a încorpora totalitatea mediului obiectiv în contextul în care fiecare obișnuință se „specializează” pe o anumită nișă de mediu<sup>54</sup>. Obișnuințele exprimă, în același timp, și o anumită disciplinare și structurare a haosului energetic conținut în impulsuri<sup>55</sup>. Dar acest proces nu trebuie înțeles în sensul *antecedentei* impulsurilor peste care se adăuga, apoi, ca o cămașă de forță, societatea: „în conduită ceea ce este dobândit este originar. Impulsurile, deși au întâietate temporală, nu sunt în realitate originare; ele sunt secundare și dependente”<sup>56</sup>. (Copiii sunt, poate, exemplul cel mai clar: aceștia există datorită părinților dar într-un sens care nu este reductibil doar la actul procreării, ci se extinde și la procesul, mult mai vast, de învățare a semnificațiilor fixate în limba și în practicile grupului social din care fac parte; nu există, de aceea, impulsuri în stare pură, copiii fiind preluați din chiar primele momente ale vieții lor de un mecanism socio-cultural<sup>57</sup>). Dewey comprimă astfel înțelegerea obișnuinței: „Esența obișnuinței este o predispoziție dobândită sub forma unor tipuri (*ways*) sau moduri de reacție, dar nu sub cea a unor acte particulare decât cu excepția unor situații speciale când acestea exprimă o modalitate de comportament (*way of behaving*). Obișnuință înseamnă o sensibilitate (*sensitiveness*) specială sau accesibilitate la anumite clase de stimuli, predilecții constante sau aversiuni, mai degrabă decât pura recurență de acte particulare. Înseamnă voință”<sup>58</sup>.

Obișnuințele asigură „unitatea caracterului și a conduitei” (*conduct*) sau, altfel spus, unitatea dintre „motiv și act, voință și faptă”<sup>59</sup>. În teoriile tradiționale, aceste relații sunt marcate de strategii unilaterale: fie totul era plasat asupra motivului sau voinței iar acțiunile erau simple accidente; fie, din contră,

---

<sup>51</sup> John Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 15.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 16. Neubert observă o inconsistență la Dewey: pe de o parte, obișnuințele sunt descrise în sensul unor tendințe comportamentale inteligente care nu exprimă doar latura conservatoare a sinelui, ci și pe cea progresivă, pe de altă parte, ele sunt reduse la orizontul unei rutine care trebuie spartă prin intervenția impulsurilor. Cf. Neubert, *op. cit.*, p. 214.

<sup>56</sup> *Idem*, *Human Nature and Conduct*, p. 65.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 33.

elementele intenționale erau complet nivelate la statutul de epifenomene ale efectelor acțiunilor. Dar aceste teorii nu iau în considerare un lucru fundamental, faptul că cele două momente sunt parte a aceleiași dinamici interactive care definesc obișnuințele. De aceea, simțul comun pare să dea o replică mult mai plauzibilă extravaganței teoriilor morale: „Prin voință, simțul comun înțelege ceva practic și dinamic. Înțelege corpul de obișnuințe, de dispoziții active care determină un om să facă ceea ce face”<sup>60</sup>. Voința apare ca un moment subiectiv în obiectivitatea obișnuinței: „Voința nu este, prin urmare, ceva opus consecințelor sau rupte de acestea. Ea este o *cauză* a efectelor; este cauzarea în aspectul său personal, aspectul care precede imediat acțiunea (subl. aut.)”<sup>61</sup>. La fel ca și în cazul motivului, voința este rezultatul unei înțelegeri retroactive: ea reprezintă cauza acțiunii doar pentru că este înainte de toate efectul acesteia. Distincția dintre voință și act este necesară întrucât ea oferă, ca urmare a localizării cauzelor în capacitatea individuală de a decide cursul acțiunilor, posibilitatea de a responsabiliza indivizii. Aceștia reușesc prin interiorizarea sancțiunilor sociale declanșate de anumite acțiuni să-și corecteze comportamentul viitor în sensul armonizării propriilor activități cu activitățile celor din jur.

Discuția în jurul moralei are și o altă miză, extrem de importantă pentru Dewey. Criza culturii occidentale poate fi localizată în ruptura dintre teorie și practică observabilă și în relația asimetrică dintre idealurile morale și realitatea tehnosciențifică modernă. Proiectul ambițios al lui Dewey devine, astfel, armonizarea „naturalismului” și „umanismului”<sup>62</sup>. Împotriva atitudinii „fanatice” care subordonează totul în jurul unui ideal, Dewey optează pentru asumarea relaxată a unei pluralități de „bunuri”, fiecare bun fiind investit, în contextul său de manifestare, cu o valoare maximă. Ca urmare, morala nu se mai legitimează pe baza unor principii transcendente/transcendentale, ci pe o investigație de tip științific angajând metode experimentale ghidate de *efecte practice*. Iar miza moralei nu mai este adecvarea la anumite standarde fixe, ci stimularea procesului de *creștere*: „creșterea însăși este unicul ‘țel’ moral”<sup>63</sup>. Un om poate fi considerat rău dacă, în ciuda câștigurilor sale morale anterioare, este prins într-o dinamică negativă, la fel cum un om este bun dacă se află, în pofida trecutului său pătat, într-o tendință ascendentă<sup>64</sup>. Dewey este un „meliorist” pentru care morala echivalează cu un efort de reducere a blocajelor care, într-un fel sau altul, blochează creșterea individuală<sup>65</sup>.

Din optica socializării, moralitatea este condiționată de procesul prin care individul internalizează limbajul (*speech*) propriului grup social<sup>66</sup>. Dar scenariul este plauzibil, consideră Dewey, doar acceptând ideea că obișnuințele individuale sunt precedate de obișnuințe colective sau de „obiceiuri” (*customs*). Acestea reprezintă obișnuințe relativ uniforme care s-au constituit prin confruntarea

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Idem, Reconstruction in Philosophy*, p. 174.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 177-178.

<sup>66</sup> *Idem, Human Nature and Conduct*, p. 43.

constantă a indivizilor cu condițiile aceleiași mediu și față de care au activat răspunsuri relativ identice<sup>67</sup>. Psihologia socială trebuie să reconsidere ideea de (pre)existenței unei „psihologii colective” ca miez al identității colective, subliniind, mai degrabă, procesele de tipizare socială a comportamentelor individuale care constituie, apoi, cadrul psihologic deja menționat<sup>68</sup>.

Pe acest fond, trebuie revizuit și raportul tradițional dintre *individ* și *societate*. În opinia lui Dewey, modernitatea înseamnă afirmarea *diferenței calitative* a individului (antichitatea miza pe cuprinderea cantitativă a individului în clase sociale) în raport cu ceilalți indivizi sau cu societatea în ansamblul său. Explozia cosmosului tradițional înseamnă emergența unui univers contingent și deschis. De aceea, în locul unor definiții abstracte sunt necesare conceptualizări mult mai flexibile: „La fel cum ‚individul’ nu este un singur lucru, ci reprezintă un fundal (*blanket*) pentru imensa varietate de reacții specifice, obișnuințe, dispoziții și puteri ale naturii umane care sunt evocate și confirmate sub influențele vieții asociative, la fel și cu termenul de ‚social’. Societatea este doar un cuvânt pentru o mulțime infinită de lucruri. El acoperă toate modurile prin care oamenii asociindu-se unii cu alții împărtășesc propriile experiențe și construiesc interese comune și scopuri”<sup>69</sup>. Societatea nu se constituie într-o supraorganizație, ci în ansamblul eterogen al „asociațiilor” (partide, corporații industriale, artistice, științifice, școli, biserici, cluburi dar și bande de stradă clanuri, clici etc.)<sup>70</sup>. Dewey susține imaginea unui proces de lărgire a societății care determină, printre altele, emanciparea indivizilor de servituțile de clasă sau cutumă<sup>71</sup>. Dar această creștere în complexitate, cu efect în flexibilizarea relațiilor sociale, nu implică o dinamică implacabilă spre individualism, ci, mai degrabă, una în direcția *pluralizării* societății prin multiplicarea asociațiilor și care se reflectă în creșterea cantitativă și calitativă a obișnuințelor individuale (contactul cu fiecare asociație în parte determină, din partea persoanei, o adaptare prin formarea unor obișnuințe specifice)<sup>72</sup>.

Pe acest fundal, crizele identitare iau forma unor disfuncții în capacitatea de armonizare a diverselor obișnuințe (sinele trebuie să împace socializări, de multe ori conflictuale). Dar localizarea sursei dezechilibrului identitar este marcat de o anumită ambivalență. În *Human nature and Conduct*, el pare să sugereze existența a două puncte de tensiune: pe de o parte, relația dintre haosul impulsurilor și relativa disciplină a obișnuințelor (aceasta se manifestă la nivel individual prin deconstrucția unei obișnuințe în urma intervenției impulsului iar la nivel social în conflictul dintre instinctualitatea tinerilor și monotoniea reacțiilor celor maturi)<sup>73</sup>, și, pe de altă parte, disonanța numeroasele obișnuințe care constituie sinele și care trebuie aduse la un numitor comun<sup>74</sup>. Dacă în primul caz avem un conflict *vertical* între *natură* (impuls) și *cultură* (obișnuință), în al doilea este vorba, mai degrabă, de un conflict *orizontal* generat de *pluralizarea* sau *diferențierea* socială.

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>69</sup> *Idem*, *Reconstruction in Philosophy*, pp. 199-200.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 200, p. 205.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>73</sup> *Idem*, *Human Nature and Conduct*, p. 89.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 90.

### *Identitate și comunicare*

În *Experience and Nature*, Dewey afirmă emfatic: „dintre toate problemele, comunicarea este cea mai frumoasă (subl. n.)” eclipsând chiar și fenomenul religios al transubstanțierii<sup>75</sup>. Pentru a reproduce, apoi, afirmația antropologului Franz Boas conform căreia condiția umană se distinge de cea animală prin doi marcatori: primul este capacitatea de a comunica, iar al doilea capacitatea de a utiliza unelte<sup>76</sup>. Dewey face, însă, o precizare importantă: mânăuirea tehnologică este posibilă doar pentru că există un fundal lingvistic prealabil<sup>77</sup>. Sub impactul lui George Mead, Dewey înțelege limbajul ca produs al utilizării constante de gesturi și sunete animale (și nu al intențiilor subiective) care, la un moment dat, ajung să se fixeze în semne și semnificații<sup>78</sup>. Această fixare deschide posibilitatea ca semnele și semnificațiile să conserve experiențele anterioare, în același timp, potențându-le prin prefigurarea unor posibilități viitoare de acțiune<sup>79</sup>. Mai mult, comunicarea are două aspecte, primul e „instrumental” în sensul unei acțiuni angajate ca mijloc pentru atingerea unui scop. Actul comunicării eliberează omul de presiunea realității imediate oferind, pe fondul relativei stabilități și flexibilități a semnificațiilor sale, șansa jocului speculativ/imaginativ de a proiecta scopuri îndepărtate și mijloace de atingere a acestora<sup>80</sup>. Dar comunicarea posedă și o latură „consumatoare” (*consumatory*) care deschide omului orizontul unei ieșiri din carcasa propriei subiectivității și de acces la o comuniune de semnificații cu semenii săi<sup>81</sup>. Procesul unei comunicări reușite înseamnă, pentru Dewey, unitatea caracterului instrumental și a celui consumator, unitate în care e depășită orice tentativă de a limita comunicarea la un grup sau clasă socială<sup>82</sup>. Orizontul care ar trebui să motiveze eforturile de schimbare socială înseamnă, din acest punct de vedere, atingerea unei „comunicări libere și pline” purificată de constrângeri parohiale<sup>83</sup>.

Comunicarea presupune, în același timp, presupune coordonarea acțiunilor celor care iau parte la ea ca urmare a capacității subiectului de a privi lucrurile prin ochii celuilalt<sup>84</sup>. Această capacitate „telepatică” are o explicație simplă: semnificațiile nu depind de intențiile private ale subiecților, ci sunt legate de comportamente aflate în coordonatele unui spațiu public, activarea și înțelegerea acestor semnificații declanșând posibilitatea anticipării acțiunii partenerului (indicarea unui obiect prin gesturi și cuvinte determină din partea vânzătorului reacții pe care cumpărătorul le poate anticipa înainte ca ele să se producă: acesta își pregătește, de pildă, banii pentru a plăti obiectul indicat). Filosofia trebuie, o dată cu acceptarea premiselor comunicative, să renunțe la gravitarea în jurul relației subiect/obiect în favoarea raporturilor *intersubiective*: *obiectul* nu mai

---

<sup>75</sup> *Idem*, *Experience and Nature*, p. 132.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 138-139.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 144-145, p. 159.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 140-141.

reprezintă ceva rezistent și static, ci se transformă, prin jocul lingvistic al partenerilor, într-o *potențialitate* în vederea anumitor consecințe<sup>85</sup>.

Dewey vede în grila comunicativă aplicată filosofiei soluția depășirii tensiunii dintre ontologia antică și epistemologia modernă. Dacă în versiunea antică, *logos*-ul (limbajul) era identificat (corect) cu mintea dar oglindind (incorect) o realitate cosmică supranaturală, versiunea modernă marșează pe un subiect solitar definit de o „experiență interioară” sustrasă tematizărilor publice<sup>86</sup>. Paradigma comunicativă determină părăsirea acestor premise: limbajul nu reflectă o realitate ontologică profundă, ci este pur și simplu un efect al interacțiunii sociale care angajează limbajul din considerente instrumentale și consumatoare; în plus, sinele nu este spațiul unei interiorități incomunicabile întrucât, spune Dewey, „solilocviul” nu înseamnă ruptura de semeni, ci, mai degrabă, reflexul conversației cu aceștia<sup>87</sup>. Sinele devine, astfel, rezultatul unui proces social de preluare de roluri: „prin discurs o persoană se identifică dramatic pe sine cu acte potențiale și fapte; ea joacă mai multe roluri, dar nu în stadii succesive ale vieții, ci într-o dramă pusă în scenă simultan. Apare, în acest fel, mintea”<sup>88</sup>. Operând, cum deja am văzut, cu distincția dintre minte și conștiință, Dewey o suprapune pe cea dintâi fundalului de semnificații subconștiente impregnate de relații mediate lingvistic, cea de-a doua reprezintă, în schimb, fenomenul pasager și sacadat al conștientizării de semnificații. Problema este de a preciza relațiile dintre cele două în contextul în care conștiința pare să fractureze prin luminozitățile sale intermitente orice *continuitate* și *consistență* a sinelui<sup>89</sup>. Conform Dewey, conștiința nu atomizează, însă, experiența plasându-se în mișcarea unei „drame” sau „povești” care integrează episoadele conștiinței într-un întreg în care ele au sens<sup>90</sup>. Acest *întreg narativ* este reprezentat de fundalul de semnificații al minții care se dezvăluie treptat în conștiință într-o combinație ritmică, am spune, de repetiție (care să amortizeze ruptura iremediabilă) și noutate (care să motiveze în continuare prin menținerea suspansului narațiunii).

Utopia politică a lui Dewey ar presupune recunoașterea simultană a *unicității* individului și a *consensului* comunitar evitând derapajele în solipsism sau conformism. Ambivalența lui Dewey, oscilând între raportul natură/cultură (instincte/constrângeri sociale) și raportul dintre obișnuințe rezultate în urma socializării multiple (tensiunea rezultată din apartenența la mai multe grupuri, uneori puternic conflictuale), provine și din acest efort de sinteză. Dar cele două modele de relaționare sunt, conform lui Dewey, parte a aceluiași proces acoperind nevoia politică modernă de a împăca „libertatea, egalitatea și fraternitatea” în cadrele unei democrații radicale<sup>91</sup>: individul are libertatea de a-și actualiza propriile potențialități selectate pe baza interacțiunilor culturale fiind, în același timp, ajutat să-și armonizeze spectrul tot mai complex de obișnuințe prin

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 134, p. 136.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 135-137.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Idem*, *The Search for the Great Community* în John J. McDermott (ed.), *op. cit.*, p. 624.

interacțiunea flexibilă și egalitară între diversele grupuri care-i amprentează identitatea<sup>92</sup>. Unicitatea este indisociabilă de o viață comunitară care să o cultive, la fel cum aceeași comunitate se alimentează, apoi, din împlinirea fiecărui individ în parte<sup>93</sup>. În opinia lui Dewey, egalitatea nu survine din faptul că ar exista ceva antecedent sau structural, nici din faptul că ar constitui o echivalență matematică, ci din aceea că fiecare ființă umană este unică având dreptul, în pofida diferențelor fizice sau psihice, de a-și dezvolta propriile potențialități fără vreo presiune exterioară<sup>94</sup>. „A învăța să fii uman presupune să dezvolți, prin procesul de a-da-și-a-primi (*give-and-take*) al comunicării, un simț efectiv de a fi un membru distinctiv din punct de vedere individual al comunității; unul care înțelege și apreciază credințele, dorințele și metodele și care contribuie la o conversie pe mai departe a puterilor organice în resurse umane și valori”<sup>95</sup>. Dewey consideră, astfel, necesară trecerea de la „Marea Societate” (*Great Society*) desemnând o solidaritate bazată pe anumite condiții economice și tehnologice la „Marea Comunitate” (*Great Community*) în care sfera publică poate să integreze prin comunicare diferitele obișnuințe formate prin socializare multiplă dar și substratul organic al ființei umane<sup>96</sup>.

#### *Din nou despre ritm*

Integrarea sinelui în contexte de comunicare pe urmele interacționismului simbolic, nu are semnificația unei „turnuri comunicative” în sensul avut în vedere, spre exemplu, de Habermas. Împotriva lui Habermas, Dewey ar spune, că procesul comunicării este o condiție necesară dar nu suficientă în formarea identității umane. Comunicarea este, în cele din urmă, doar o „suprastructură” a vieții sau experienței, cea mai complexă și mai evoluată, și care se exprimă prin același joc ritmic al diferenței și unității, al inovației și uniformității pe care-l regăsim în universul natural și social etc. Pe fondul complexității și flexibilității sale, comunicarea dizolvă, cu siguranță, mai eficient dualismele care parazitează imaginea modernă despre om (subiect-obiect, minte-corp, teorie-practică, individ-societate etc.) sau tensiunea dintre substratul biologic și cel cultural ori dintre diversele forme de socializare contemporană dar este ea însăși expusă pericolului rigidizării dacă nu se lasă inserată în pulsările ritmice ale vieții. Iar pentru că arta este cea mai receptivă la dinamica acestor ritmuri, pragmatismul lui Dewey este înainte de toate estetică a existenței sau ontologie ritmică.

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 623.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 625.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Idem*, *The Search for the Great Community* în John J. McDermott (ed.), *op. cit.*, p. 627.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 624.