

RESEMNIIFICAREA CONCEPTELOR VIETII ÎN CONTEXTUL REALITĂȚILOR PANDEMICE

Andrei PERCIUN, dr., Institutul de Istorie
undreaperciun@gmail.com

RESIGNIFICATION OF THE CONCEPTS OF LIFE IN THE CONTEXT OF PANDEMIC REALITIES

The establishment of a new social order comes as a natural reaction to the dizzying spread of the new type of Coronavirus. This new social order starts from the operation of restrictions related to the way in which the members of the societies interact with each other. Among these changes, some concepts, such as the idea of social interaction with a diminished physical component, the idea of reality in virtual communication or the idea of justice and the priority of social welfare, which, prior to the pandemic, were largely viewed through conditions other than those imposed by the pandemic. Rethinking and explaining the series of problems created with the establishment of a new order, but also in the structures of social cohabitation during the pandemic, is an essential necessity for maintaining a favorable social life.

Keywords: pandemic, communication, information transfer, relationship, analog signs, digital signs, semiotics, phenomenology, communication, photography, technique, nature, culture, meaning function, everyday life, subjectivity, intersubjectivity, online teaching.

Restricțiile și noile reguli de comportament social reprezintă nimic altceva decât niște condiții drastice impuse de pandemie. În aceste condiții, sunt scoase în evidență sau, mai bine zis, sunt scoase dintr-o stare de inerție acele teme, ce într-un context de o relativă „normalitate” nu stârnește aproape nici un interes fiind trecute cu vederea de majoritate, reducându-se doar la unele cercuri restrânse la preocupări de cercetare. Cu siguranță, punerea în discuție, problematizarea, interpretarea și înțelegerea acestor teme nu sunt de primă necesitate în condițiile luptei cu virusul, dar acest fapt nu-i știrbește din pondere și importanță. O societate aflată sub presiunea pandemiei are nevoie imediată de un șir factori de primă urgență, precum ar fi personalul medical specializat, întreținerea acestuia pe segmentul unui scut protectiv, din partea autorităților ar trebuie să

existe mai multe planuri concrete de acțiune în funcția de gradul de agravare a situației, iar punct important ar fi asigurarea populației cu medicamentele necesare pentru tratament.

Am enumerat doar câțiva factori utili și de primă instanță, dar probabil, cea mai potrivită analogie de context în legătură cu COVID-ul ar fi perspectiva socială din care sunt abordate și probleme de alt ordin. În acest, caz mă refer, la problema migrației analizată Slavoj Žižek în eseul său despre dublu șantaj [8]. Din analiza lui rezultă că ar fi greșit de interpretat migrația în termenii opuși pro/contra. La fel ca și în cazul sărăciei, migrația poate fi abolită prin lichidarea condițiilor ei de existență în țările sale de origine. Soluțiile de amortizare a sărăciei, precum ar fi cantinele sociale sau adăposturile ambulante, nu înlătură sărăcie, ba chiar dimpotrivă tind să o mențină. Depășirea deplină a sărăciei, poate avea loc doar prin implementarea unor politici de ridicare nivelului bunăstării sociale, ce vor dezrădăcina însăși posibilitatea de existență ale acestui fenomen social.

Așadar, într-adevăr aceste teme nu sunt de primă necesitate în raport cu conservarea biologică a vieții, dar având un caracter radical (de teme) aceste teme țin de o viziune, de o valorificare a vieții umane. Semnificațiile și înțelesurile investite în această viziune în care se găsesc moduri specifice de tratare a lumii de lângă de noi nu sunt „deranjate” atâta timp cât devierile ce pot apărea în modul ei de operare nu-i afectează dinamica funciară.

În situația unei astfel de normalități așa concepte ca dreptatea, libertatea, comunicarea, intersubiectivitatea, realitatea etc., ce se află în strânsă legătură cu condiția umană, sunt eliberate de orice tip de implicare telurică de semnificare sau reflecție critică din partea unui individ concret. Semnificațiile se mențin, totuși, în vagul unei bule generale ce menține spiritul critic „adormit” la un nivel minim al înțelegerii superficiale a propriei condiții umane. Subînțelegerea sau înțelegerea prealabilă cum o numește M. Heidegger [6] în nici un caz nu trebuie apreciată ca ceva ostil pentru firea umană. Este firesc ca un individ să adopte o viziune valabilă pentru o întreagă societate, fapt ce-i va deschide calea către o compatibilizare valorică cu ceilalți.

Dar asta nu ar trebui să-i obnubileze capacitatea de reflecție asupra acestor semnificații. În măsura în care utilizarea unui concept nu trezește nici un dubiu, iar funcționalitatea lui gravitează în jurul unei valori general acceptate, spiritul critic își relaxează vigilența. Din momentul în care sensul obișnuit al unui concept se împotmolește și nu mai reflectă stare de lucruri *așa cum este*, tema acestuia străpunge actualitățile prezentului cotidian în care trăim generând discuții în contradictoriu.

Condițiile distanțării sociale impuse din cauza pandemiei schimbă cele mai banale practici cotidiene. Cu toate acestea, aceasta distanțarea chestionează dimensiunea fizică, corporală a omului care necesită a fi menținut în siguranță, deoarece el este cel care poate să sufere dur din urma infectării, dar pe lângă asta tot corpul poate fi cel care infectează și transmite mai departe acest virus. Deci, ne dăm prea bine seama cu toții de ce este nevoie să respectăm această distanță socială. Pentru a satisface această cerință de prevenire a virusului mai multe instituții publice au trecut la un regim mixt de muncă, printre aceste, indubitabil, se numără și instituțiile de învățământ. Orice aglomerare poate fi periculoasă, fapt ce servește drept pretext pentru implementarea învățământului de la distanță realizat în regim on-line, într-un spațiu virtual. Schimbarea de macaz în cazul studiilor universitare cu siguranță reprezintă în primul rând o normă de siguranță. Însă, dintr-o altă perspectivă acest nou regim de studii adoptat la nivelul întregii comunități ne schimbă și percepția asupra unor concepte „normale” de până acum.

Registrul on-line al comunicării ne ține în primul rând conectați, realizând astfel funcția fatică a comunicării, ce reprezintă una dintre funcțiile de bază a ei. Cu toate că distanțarea socială poate evolua până la etapa izolării, oamenii rămân conectați între ei datorită tehnologiei. Fenomenul izolării se acutizează și devine greu de suportat din momentul în care este pedalat de autorități la nivelul strategiilor de prevenirii creșterii numărului de infectări în vedere slăbirii presiunii asupra sistemului medical. Dată ca o particularitate a vieții private, izolarea structural determină delimitarea sferei personale de cea publică.

Nu doar din acest punct de vedere, fenomenul izolării se dovedește a fi prezent și în cadrul unor condiții mai relaxate înaintea pandemiei, însă într-o formă mai puțin evidentă. Vilém Flusser problematizând condiția omului în condițiile realităților tehnice identifică același fenomen al izolării, prezența căruia este condiționată de progresul societății tehnicizate. Astfel, pentru a fi la curent cu tot ce se întâmplă mai important în comunitate și pentru a afla ultimele noutăți individul nu mai are nevoie să iasă din propria zonă privată și să ajungă în cea publică, precum ar fi Agora orașelor grecești. Statutul avansat al tehnologiilor contemporane schimbă această ordine inițială. Prin urmare, într-o manieră „mahomedană” datele, informațiile sunt cele care intră în sferele private. Singurătatea și izolarea în esența nu corespund situației descrise. În acest sens, izolarea ar avea mai multe în comun cu singularitatea decât cu singurătate. Definită ca o stare de detașare și oarecum de neînțelegere ce poate apărea din urma unei comunicări deficiente, singurătatea nu ar trebuie circumscrisă doar într-un loc de izolare fizică. La fel de singuri oamenii se pot simți și atunci când sunt înconjurați de o mulțime de oameni.

Este ușor de remarcat că pe măsura respectării restricțiilor în pandemie așa fenomene ca izolarea, comunicarea sau realitatea își schimbă perspectiva din care sunt interpretate și definite. Comunicarea, așa cum o înțelegea Socrate, nu mai este deplină din momentul în care prezența interlocutorilor își pierde componenta fizică. Într-adevăr, această pierdere poate fi resimțită ca fiind anevoioasă generând stări ce se declară greu de suportat. Modelul retoric al comunicării, definit de Aristotel ca un model practic, ancorat într-un *aici și acum* presupune o potrivire a mesajelor într-o circumstanță particulară. În structura ei, retorica aristotelică se comportă la fel ca și etica lui, ambele având un domeniu practic de manifestare. Mijloacele retorice ce se conjugă în variatele situații de viață se regăsesc atât în divizarea semnelor digitale și analogice, dar și în elementele de constitutive a semnului după Ferdinand de Saussure. Ethos-ul, pathos-ul și logos-ul circumscriu fluiditatea

organică și statutul concret al comunicării. Pierderea contactului direct cu ethos-ul vorbitorului și cu emoția pe care acesta este capabil să o stârnească nu poate decât să afecteze comunicarea. Deocamdată nu vom veni cu o concluzie tranșantă în legătură cu scoaterea în suspensie a contactului direct a vorbitorilor, deoarece această ar putea să reprezinte o tendință de evaluare a comunicării și mai puțin un aspect de o natură negativă a comunicării.

În cea mai imediată cotidianitate omul nici pe departe nu poate fi tratat drept o ființă solitară. Dictonul aristotelic în care omul este descris ca o viețuitoare socială se așterne perfect peste dimensiunea fatică a realității sociale. Cu toate că din elementul subiectivității putem preleva probe care ar confirma unicitatea trăirilor și specificul individualității umane, Edmund Husserl nu găsește altă soluție pentru problema alterității decât cea a subiectivității în care aceasta se conține. Realitate de nestrămutat a condiției umane este că omul se află impus de propria lui propensiune să relaționeze cu semenii săi din lume. Dacă Jean-Paul Sartre susține că omul este condamnat să fie liber, atunci parafrazând îi putem adăuga și ideea în conformitate cu care omul este condiționat să relaționeze.

Din câte am menționat deja, una dintre funcțiile de bază a comunicării este cea fatică, prin urmare comunicare este un mediu natural în care oamenii interacționează între ei. În virtutea acestui fapt ar fi de neadmis să reducem modelul de funcționare a comunicării doar la acel al punerii în relație, pe lângă el mai există și un alt model determinativ pentru operarea comunicării. Această funcție este cea a informării. Se întâmplă ca uneori comunicare să fie suprapusă cunoașterii sau viceversa. Ambele practici umane instituie o corelare între subiect și lume, între subiect și un alt subiect. Nu vom greși dacă ne vom asuma enunțul în care cunoaștere se descrie ca o interacțiune, dar și enunțul în care comunicarea se va însuși ca o transmitere de informații.

În cele ce urmează, vom încerca să descriu modul în care este operată comunicare în condițiile restricționărilor legate de proximitatea fizică cu ajutorul instrumentelor teoretice din

fenomenologie și semiotică pornind de la practicile de predare online în instituțiile de învățământ superior din Chișinău. Studiile universitare într-o manieră canonică se divid în ore de prelegere și ore practice, adică seminare. Înainte de a trece la analiza modului în care se desfășoară comunicarea în cadrul acestor ore ar fi bine să începem c-o explicitare a staturilor de percepție ale obiectelor intuite în experiență.

Activitatea chinestezică a corpului se înfige în stratul fizic al obiectelor ce le întâlnește. Acest strat material este unul de primă instanță și este prezent atâta timp cât trupul se mișcă, acționează, experimentează, cu alte cuvinte atâta timp cât este viu. Despre tot de ce se „lovește” trupul, omul este capabil să nareze câte ceva. Această putere de narare se trage dintr-o minimă înțelegere posibilă datorită prezenței unui strat fragil de semnificare identitară. Prin urmare, înțelegem ce vedem și pe ce punem mâna, că este un perete și este rece la atingere, poate chiar un pic umed și că ar fi bun pentru a ne sprijini de el. Tot de aici ar reieși și un discurs naturalist în care obiectul este exact ceea ce este în carne și oase, fără nici un apel la semnificațiile proprii unei culturi.

În regimul de lucru al conștiinței acest strat de primă instanță nu dispare niciodată. Așadar, obiectele se pot experimenta și se pot percepe în cel mai original mod în câmpul acestui strat de primă instanță în care obiectele se arată. Am putea spune că pe acest segment perceptiv în toată splendoarea ei se relevă fenomenalitatea obiectelor, deoarece acestea apar efectiv „în carne și oase”. Ar fi bine să reiterăm, că apariția unui obiect este însoțită de un minim de înțelegere provenită de pe suprafața unui strat de semnificare deja prezent în dimensiunea fizică a obiectelor.

Un alt strat la fel de prezent în obiectele experienței este acel cultural în care se găsesc semnificațiile obiectelor din lume. Acest strat e asemeni unei excrescențe ideatice, nu am da greș dacă o vom defini ca spirituală sau imaterială. Pe cale materială nu putem atinge cu vederea sensul unui lucru, a unei stări de lucruri sau a unui eveniment. Totodată, ar fi eronat să credem că suntem debusolați

din cauza că nu vedem nici un sens ce s-ar afișa în fața noastră în toată gravitatea lui materială. Pe o filieră platoniciană, vederea ce ar accesa stratul de valori ar fi cu siguranță ceva mai mult decât ochiul fiziologic. Ar fi important de menționat că vederea sensului nu exclude, ci dimpotrivă implică organul fiziologic al vederii. Astfel, vedem mai mult decât *ceea ce este* în câmpul stratului material al lumii. Și acest lucru este firesc pentru întreaga specie umană.

Afilieră etimologică a *ideii* cu procedeul vederii sporește capacitatea de a înțelege ce este o idee (gând) și cum în mare parte funcționează gândirea. A avea o idee cu referire la un lucru anume din lume, înseamnă a fi în posesia unui mod de a-l privi. Prin urmare, ideea se dă ca o perspectivă de înțelegere a ceva din lume. Logos-ul ne ajută să avem o vedere înțelegătoare a lumii. Iar istoria omenirii, la rândul ei, se regăsește în dinamica accentelor puse pe dimensiunile acestor două straturi în cunoaștere și comunicare.

Același perindări de prevalență se găsesc și în analiza cuplului imagine – cuvânt efectuată de Flusser [5]. Acesta declară cu strictețe că aceste ambele concepte acționează în calitate de medii mijlocind raportul omului cu lumea. Însă, fiind corelate acestea se includ într-o ordine succesivă în istoria omenirii. Începuturile fragile ale omului corespund cu dominarea imaginii în conținutul stratului valoric. Probabil din prima această idee a lui Flusser ar părea neargumentată dar din urma justificării pe care el o face, prevalența imaginii devine tot mai credibilă. Fiind medii de semnificare imaginile sunt cele mai aproape de realitate, acest fapt este stabilit dintr-un motiv pe cât de simplu, pe atât de evident. În primul rând, ca semn imaginea este analogică, prin urmare ar trebui să fie într-o filiație de asemănare cu referentul, ce consistă dintr-o mulțime de însușiri ale conformațiilor proprii stratului fizic al formei. Iar în plan secund, imaginea se definește ca mediu în care obiectele în absența lor efectivă au privilegiu de a se arata. Din această cauză imaginile *nu sunt și nu vor fi niciodată nici ceea ce reprezintă și nici ceea ce sunt* de pe postura propriului său substrat fizic.

În această formulă în care obiectele, evenimentele, persoanele dragi, etc. își pot face apariția în imagini sfera experiențelor omului

se extinde cu mult peste datele percepțiilor directe. În lumea noastră contemporană accentul cade peste acest mod indirect de corelare cu realitate în deosebi în câmpul fluxului cognitiv. Cele mai multe cunoștințe sunt obținute pe seama acestor unități de semne ce mediază relația omului cu lumea.

Un exemplu ce ar consolida ideea stratificărilor în paralel cu cea a esenței de mediere a semnelor se releva și în metoda analizei reflexive elaborată de fenomenologul american Lester Embree [4]. Prin urmare, dacă vom zăbovi cu atenția asupra lucrării pictorului francez René Magritte *Trădarea imaginii*, vom fi în stare să deslușim această divizare pe straturi. Afirmând că „aceasta nu este o pipă”, Magritte, ludic un pic, ne sugerează că imaginea pe care o vedem nu trebuie confundată cu lucrul ce este reprezentat de ea. Mai mult decât atât, este indubitabil faptul că Magritte nu are cum să umple această pipă din imagine cu tutun. Ceea ce cade sub incidența percepției noastre este doar o imagine, dar dacă să fim mai exacti și mai radicali, ceea ce am avea în experiența percepției originale ar fi un obiect material de o formă dreptunghiulară, o suprafața din pânză acoperită cu niște culori. În această optică, firește, dacă Magritte ar fi scris că „aceasta este totuși o pipă” ne-ar fi mințit. Cert este că nimeni nu ar reuși să umple cu tutun o pipa din imaginea lui Magritte. Or, acest fapt de cele mai multe ori nu ne trezește nici un fel de dubiu că în fața noastră este o pipă, prin urmare recunoaștem pipa reprezentată într-o lucrare de pictură. Deci, pipa este, doar că într-un alt mod de a fi.

Magritte stratifică obiectul percepției vizuale, delimitând imaginea de obiectul propriu-zis pe care îl reprezintă; la fel, suportul material al imaginii de acel obiect. În consecință, funcția tabloului este cea de a re-prezinta, aducând în câmpul percepției un obiect a cărui prezență efectivă nu se poate atestata la nivelul percepției de primă instanță. Obiectul figurează aici ca o denumire generică nu doar pentru lucruri fizice, dar și ideile, trăirile și conceptele abstracte sunt captate în semnificația termenului de obiectul. Totuși, imaginea mai rămâne încă „genetic” legată de obiectul ei, fiind în posesia dimensiunii minimale al sistemului spațial de referință, ce se

interpretează ca proprietatea imaginii ce o afiliază prin asemănare cu obiectul real. Anume pe acest culoar conceptual imaginea se determina ca un semn analogic sau un semn digital.

Spre deosebire de imagine, cuvântul este un semn arbitrar și din această cauză nu are nici o continuitate „ereditară” cu obiectele pe care le *în-fățișează*. Ambele tipuri de semne ne procură lumea ce nu ne este accesibilă fizic și ne o apropie în timp și spațiu. Devine evident că experimentarea directă a percepției originale, cum ar fi atunci când cineva s-ar delecta cu ritualul umplerii cu tutun a pipei și experimentarea indirectă prin imagini și cuvinte, atunci când cineva vede pipa într-un tablou, montează și constituie experiența în tot ansamblul ei.

Aproape mereu experimentarea indirectă este bazată pe una directă. Pe măsură ce vedem ceva prin altceva ne încredințăm că privirea nu se focusează pe suprafețele materiei brute din prima instanță, ci la acele obiecte care ne sunt aduse în preajma noastră prin medierea imaginii. În cele din urmă nu vom greși dacă vom spune că la nivelul experimentării directe „aceasta nu este o pipă”, iar la nivelul experimentării indirecte, „aceasta este o pipă”.

Ideea percepțiilor realizate în straturi își poate găsi încă o confirmare în structura semnului după Ferdinand de Saussure. Ceea ce este întâlnit în primă instanță în experiența directă ar fi semnificantul sau componenta fizică a semnului, datorită căruia acesta există; avansând peste limitele fizice a semnului și ajungând la conceptul mental, adică la semnificație și sens. Însă, cu toate acestea, riscăm totuși să confundăm substratul fizic care nu are nici în clin, nici în mână nimic în comun cu obiectul invocat și realizarea formală – imaginea propriu-zisă – a obiectului ce apare pe acea suprafață și care mai mult ar corespunde semnificantului lui Saussure.

Totuși, afilierea naturală a imaginii cu obiectul, ce se menționează aici, nu ar trebuie tratată ca unica particularitate a acestui semn. Semnul iconic, în concepția lui Umberto Eco, poate avea simultan atât un caracter convențional, cât și unul analogic. Or, acest enunț trebuie tratat corespunzător în vederea evitării unor

suprainterpretări lacunare precum ar fi cea a suprapunerii de structură a imaginii și cuvântului. Această concepție invoca insuficiența determinării imaginii exclusiv prin prisma analogicului. Din urma problematizării semiotice a chestiunii analogicului am putea scoate în evidență câteva procedee convenționale, de acord, care într-o analiză de suprafață n-ar corespunde semnelor iconice. Astfel, pe lângă proprietatea analogică se prefigurează și cea convențională, ambele fiind atașate imaginii.

În optica tranșantă a diferențierii imaginii de cuvânt, linia de demarcaj trasată pe bază analogicului și arbitrarului (convenționalului) este practică, deoarece într-un mod explicit se demarchează specificul fiecărui semn în parte. Practica utilizării lor culturale ne arată faptul că și imaginile, la fel și referenții ei, sunt recunoscute și identificate în baza unor acorduri culturale. Așadar, elementele analogice pertinente pentru recunoașterea unui semn iconic sunt cele care sunt utilizate la fel ca și în cazul obiectul denotat de acesta. Premisa de la care pornește Eco este că oamenii trec printr-o serie de pregătiri culturale, obiectivul cărora ar fi însușirea elementelor pertinente pentru identitatea diverselor obiecte din lume. În rezultat, un element constitutiv pentru un obiect real, va fi la fel de valabil și pentru imaginea acestui obiect [3].

În sfera practicilor sociale concrete, zilnic suntem asaltați de o mulțime de semne ce intră într-un contact direct nu doar pe cale verbală cu conștiința, dar și pe calea afectelor trupești ce apar din urma contactului cu suprafața fizică din primă instanță, dar și semnificativului care-i prilejuiește apariția. De exemplu, senzația de sete în aceeași măsură poate fi provocată atât de o halbă de bere, cât și de imaginea acesteia, chiar dacă cea din urmă nu poate fi savurată pe bune. De asemenea, bucuria stârnită de o persoană reală va apărea și în cazul portretului ei fotografic. Pe terenul formelor sensibile – pe care printre altele Emanuele Coccia [1] le identifică drept imagini – afectează corpul împreună cu toate mijlocele lui de percepție.

Eco nu respinge definiția lui Charles Peirce în care specificul iconic al unui semn rezultă dintr-o calitate sau însușire comună pe

care o deține împreună cu obiectul la care trimite. Contribuția lui Eco constă în problematizarea acestui element comun ce constă în aceeași măsură în structura de ființă a obiectului și în cea a semnul iconic ce-l reprezintă. Această calitate conținută atât în obiect, cât și în semn produce senzația de asemănare, ce se încheie cu recunoașterea aceluiasi obiect într-un semn iconic. În continuare pe această pistă interpretativă imaginea și cuvântul merg în paralel. Contribuțiile semioticienilor și lingviștilor în elucidarea cuvântului converg către o convenționalitate culturală din care se produce arbitraritatea semnului. Reticența lui Eco față de analizele simpliste, de suprafață, neduse până la capăt, este întreținută de el în scopul de a clarifica unele lacune de abordare și neclarități legate de elucidarea semnului iconic. Răspunsul afirmativ la întrebarea despre cât de posibil are să se atribuie imaginii componenta convenției și nemotivării naturale riscă se ne inducă într-o zonă a contradicției.

Imaginile sunt semne motivate dintr-un punct de vedere natural, ele sunt analogice obiectelor reale. În partea opusă se dau semnele de proveniență strict culturală, ne fiind motivate natural aceste semne se alătură obiectelor printr-un acord adoptat de o comunitate de oameni. Oare ar fi posibil ca selectarea elementului pertinent după care se recunoaște și se înțelege un obiect real împreună cu imaginea lui să nu aibă doar o origine naturală, dar și una culturală? Astfel, ideea unei prefigurări culturale a semnului iconic este preluată și dezvoltată de Eco în semiotica sa. Luând ca exemplu reprezentarea grafică a unui cal realizată cu ajutorul unei linii continue ce trasează conturul acestuia. Caracterul contradictoriu al calului provine din faptul că un cal veritabil nu este înzestrat de natură cu acea linie continuă. Pretinsa proprietate comună a calului real și a imaginii acestuia ar trebuie să fie linia ce demarhează forma, însă linia respectiva nu se referă nu la formă, ci la efectul [3, p. 276] acestor proprietăți. În așa fel, „o convenție grafică ne permite să transformăm pe hârtie elementele unei convenții conceptuale sau perceptiv schematic care au motivat semnul ” [3, p. 275]. Linia neîntreruptă a conturului reprezintă un semn iconic cu un spectru de

stimuli vizuali sărac. Din această cauză, făcând referință la Maltese [3, p. 275-276], Eco anunță o sinestezie a semnului, care combină și asociază mai multe tipuri de senzații vizuale, tactile etc. iar linia continuă poate fi, în primul rând, o experiență tactilă.

Concepția despre iconism al lui Eco este întreținută de un puternic scepticism de pe care Eco se opune unei concepții generale asupra semnului iconic. Definit de un raport natural de asemănare, semnul iconic totuși este, în mare măsură, produs convențional. Pretinsa asemănare se trage dintr-o însușire, proprietate pe care semnul o posedă împreună cu obiectul său. Pertinența acestei însușiri este anticipată de o convenție pentru o percepție integrală. În aceste condiții semnul iconic poate imita o largă gamă perceptuală, ce depășește cu mult sfera vizibilului. Se dovedește că semnul iconic este un edificiu complex prin care transpunerea realității are loc în urma unor menajări socioculturale.

Merită atenție și ideea semnificării inverse. Am văzut că referentul, la rândul său, poate prelua statutul semnului iconic (fotografia Papei). Aceasta ne sugerează specificul semnului iconic, care înlocuiește obiectul reprezentat. Această înlocuire nu ne îndepărtează de realitate, ci, mai mult, ne face să ne adaptăm mediului în care coabităm. Semnul iconic ia deci locul obiectului real, formând un întreg tablou convențional al lumii. Prospectul convențional al semnului iconic modifică regimul realității, însă această modificare nu trebuie extrapolată asupra esenței semnului iconic. Asemănarea naturală proprie semnului iconic însumată într-o însușire comună își păstrează dreptul la recunoașterea și definirea acestui tip de semn.

Înlocuirea realizată cuprinde atât diferența, cât și asemănarea produsă între semn și obiect. Prin urmare, diferenței și asemănării îi revin modul de raportare convențional. Totuși, asemănarea acoperă și o parte naturală a interacțiunii dintre semn și realitate.

Luând în considerație esența analogică a imaginii ce-i justifică corelarea organică cu obiectele reale, este cert că imaginea se află într-o minimă proximitate de lume, reușind să înfățișeze obiectul ce

nu-și pot afla existența nici în timpul actual al subiectului ce-l percepe și nici în spațiul din preajma acestuia. Intrată în posesia elementului cultural – convenție și arbitraritate – imaginea nu este concediată de esența ei analogică. În mod cert, nivelul de performanță a codurilor lingvistice de la începuturile istoriei umane se afla într-un stadiu incipient de dezvoltare, ceea ce face ca semnele analogice să domine la această etapă.

Filosofi ca Vilem Flusser și Marshall McLuhan califică momentul în care tehnologia tiparului a început să se extindă prin toată Europa ca un început de tranziție către o etapă nouă a relației dintre om și lume. Această epocă intră sub dominația semnelor digitale. Începând cu Renașterea, atitudinea reticentă față de datele simțurilor se fortifică în contextul științelor moderne în care miza dobândirii unor cunoștințe sigure este adusă la un nivel superior. Concepția platoniciană despre esența nematerială a lumii este resuscitată în de Galileo Galilei prin aplicarea în practica explorării prin intermediul organ-ului matematic. Din acest punct de vedere, semnele analogice – imaginile – se retrag în plan secundar, cedând locul conceptelor mentale în calitatea lor de semne digitale.

În planul comunicării, amplasarea priorităților la fel se schimbă. Comunicarea ce se caracterizează ca relație se oficializează în epoca dominării semnelor analogice. Modernitatea pune în scenă un alt tip al comunicării în care transmiterea informației devine mai valoroasă decât relaționarea. În această epocă dimensiunea cognitivă preia conducerea, iar dimensiunile sensibile ale corporalității încetează să mai inspire de încredere. Stratul fizic pe baza căruia semnul își capătă existența nu mai este luat în serios de discursurile științifice de acea perioadă. Sensul și valoarea de adevăr exprimate în modelul comunicării ca transmitere a informației preia trăsătura de a fi eterne și universale. Suveranitatea logos-ului este suprimă ethos-ul și pathos-ului ce se preocupă de fatic. Prin urmare, conținutul era cel care contează cu precădere în comunicare modernă. Chestiunea transiterii informației se regăsește în câmpul structuralismului francez, de asemenea aceasta se prefigurează și în schema modelului

de comunicare a lui George Gerbner. Cel din urmă tematizează comunicare în planul orizontal al percepției, în care subiectul percepe un eveniment și pe plan vertical, în care același subiect transmite informația despre eveniment, despre ceea ce a văzut, mai departe. Mai puțin relevantă este forma, mijlocul sau enunțarea în comparație cu transmiterea conținutului, adică a informației. Dinamica comunicării se desfășoară pe axa transferului de conținut cognitiv partajând logos-ului partea leului. În epoca modernă, cunoașterea și comunicarea aproape că se identifică ca fiind unul și același proces, ba mai mult, comunicarea devine direct dependentă de cunoaștere. Or, această viziune a asupra comunicării este insuficientă în măsură în care latura relaționar-obiectivă devine „aproape invizibilă” [2, p. 46].

Situația bizară a comunicării în cadrul epistemei moderne într-un stil de-a-dreptul platonician este descrisă de tendința de a *sălta* peste formele sensibile ale lucrurilor, adică peste semnificațiile acestora și peste stratul material, cel de primă instanță, în care acestea se percep și în care are loc conexiunea. Vizibilul sensibil este trecut ca invizibil, iar *invizibilul* eidetic – sensul procurat prin intelect – se înscrie ca fiind vizibilul *adevărat*.

În istoria filosofiei, Immanuel Kant se numără printre acei gânditori care se întreabă cu privire la primele condiții ale experienței în care obiectele sunt supuse cunoașterii [7]. Obiectivul lui Kant este cel de a circumscrie limitele capacităților cognitive, reducându-le la sfera experienței în care este prevăzută dinamica constituirii acestei experiențe rezultată din corelarea întregii facultăți cognitive cu lucrurile în sine. Nu există și nici nu poate exista o distanțare ce ar impune partajarea tranșantă între facultățile subiectului cunoscător și existența obiectelor lumii din care ar reieși un contact emergent de păstrare a registrelor ontic intacte. Pe această scenă, entitățile vor contacta izolat, preluând date și informații din canale „oficiale” despre exact *ceea ce este ceva*. În concepția kantiană, subiectivitatea este constitutivă pentru experiență. Iar în experiența obiectele apar, se arată, se fac disponibile pentru a fi cunoscute și sunt surprinse în formele lor sensibile, cu alte cuvinte despre obiectele experienței cu

siguranță nu se poate spune că ar fi izolate într-o bulă ontică din care s-ar transmite mesaje informative. Formele sensibile ale spațiului și ale timpului sunt inerente structurii cognitive ale omului. În virtutea acestui fapt obiectele preiau aceste forme, astfel făcându-se disponibile în experiență. Obiectul experienței nu este un obiect izolat în sine, ci este un fenomen. Deschiderea și disponibilitatea sensibilă a obiectului nu-l subordonează subiectului cunoscător și nici nu-i obstrucționează *sinele*, acesta rămâne transcendent subiectului. Or, transcendență obiectului nu îngrădește accesul către acesta, iar asta se face posibil pe seama dispunerii unor forme sensibile comune atât pentru subiectul ce le percepe, cât și pentru obiectul grație cărora acesta apare. Asistăm la o adevărată punere în relație ce vine ca o condiție necesară pentru cunoaștere.

Etimologic termenul comunicare conține acest *munus* ce-i predispune pe oameni să relaționeze și să facă schimb. Astfel, comunicarea este o „construire de relații” și apoi după este înțeleasă ca o transmitere de informații. Deja, așa cum menționat, semnele analogice și digitale reprezintă medii care ne fac lumea mai accesibilă și care extind percepțiile noastre în spațiul și timp. Semnele analogice – imaginile – grație înrudirii naturale cu obiectele ce le denotă, reprezintă cel dintâi mediu de extindere experienței. Filiația naturală a semnelor analogice evidențiază latura lor sensibilă, adică ethos-ul, pathos-ul și, desigur, fenomenalitatea acestora. În această formulă, primul lucru pe care îl realizează semnele este acela de a capta, de a pune în relație și de a deschide accesul către o lume indisponibilă percepției de *aici și acum*.

Deci, menirea semnelor este cea de a ne face cât mai accesibilă lumea în care trăim. Imaginea ca semn analogic este situată chiar la punctul de trecere a omului în lume. Sensul acestei medieri este cel de a facilita cunoașterea. Articulația conștiinței la realitate prin imagine aduce cu sine și o distanțare, din această cauză semnele analogice în loc să clarifice, induc mai mult eroare. Apropierea dintre raționalitatea semnificată și raționalitatea operațională, dezvăluie linia prin care conceptele imaginii și ale cuvântului interacționează. Observând

această dialectică Flusser tratează imaginea ca un prim element de semnificare întrepătruns între oameni și lume. Investirea imaginii în statut de mediu îi relevă latura naturală de relaționare, fapt ce o ancorează în câmpul raționalității operaționale. Dispunând de cel puțin un element comun, imaginea este desemnată de operaționalitate printr-un apel la redundanța trimiterii la unul și același obiect.

Funcția fatică a comunicării realizată de imagine dezvăluie propensiunea semnelor analogice pentru o corespundere empirică menținută într-o perpetuă constanță. De câte am văzut deja, paradigma analogică în epoca modernă este depășită de o paradigmă non-analogică, asociată cu raționalitate semnificată. În pofida acestei schimbări de paradigmă, semnele analogice nu dispar, ele se întâlnesc și la nivelul raționalității semnificative întemeindu-se „pe axele metaforei și metonimiei cu același succes cu care raționalitatea operațională se bazează pe figurile silogismului” [2, p. 33]. Această dublă prezență a semnelor iconice în raționalitatea operațională și în cea semnificată este descrisă și Eco prin atribuirea acordului cultural de semnificare semnelor analogice.

Deloc întâmplător Flusser, insistă asupra structurii de mediere a semnelor ce-și propun ca obiectiv *apropierea îndepărtatului*. În acest sens, avem de a face cu un tip semiologic de abordare a lumii, unde imaginea și cuvântul pot să înlocuiască lumea, dar nu s-o substituie. În investigările lui Flusser, raportul dintre imagine și text determină o opoziție care constă în aceea că „imaginea face reprezentabil (ilustrează)” [5, p. 69]. Textul însă face posibil conceptul, adică conceptualizează ceea ce imaginea reprezintă. Așadar, imaginii i-ar fi mai aproape latură semnificată a semnelor, iar cuvântului cea semnificată. Contribuția imaginii la înțelegerea lumii este de necontestat, mediind relația, la fel cum ar face-o Hermes. Printre altele rădăcinile etimologice ale lui Hermes se găsesc și în termenul de hermeneutică în care prin aplicarea dexterităților de interpretare este facilitat se deschide accesul la adevăratele esențe ale textelor vechi, dar și ale lumii văzute ca text. Însă, aceeași rădăcină o găsim și în termenul de ermetism ce denotă o închidere și o izolare față de

lume. În acest context, Flusser afirma că, la un moment dat, omul începe să ia imaginea cu lumea, „în loc să înfățișeze lumea, ea (imaginea) se reprezintă pe sine” [5, p. 10].

Flusser ne sugerează să fim prudenți și atrage atenția asupra faptului că nu întotdeauna intenționalitatea conștiinței trece peste aceste straturi mediatice. Eșecul funcției fatice provine dintr-un blocaj ce oprește conștiința la unul dintre aceste semne. Relația nu este stabilită între om și realitatea propriu-zisă, ci între om și unul dintre acele semne ce ar trebuie să satisfacă definiția unei medieri. Conștiința rămâne blocată într-o structură mediatică care nu mai mediază, și care se prezintă ca un mijloc de apropiere a lumii, ci ca ceva ce se dă drept o lume reală. În momentul în care conștiința concediază transparența imaginii, se produce o discrepanță în dialectica dintre lume și imagine. În așa fel, după câte am văzut, se instaurează o idolatrie ce definește imaginea ca fiind tautologică. Maniera în care se manifestă această tautologie ne amintește de sensul univoc al sosiei lui *Cratylus*, unde coincidența totală între copie și original ar desființa necesitatea teoretică a semnului iconic, care nu mai poate fi calificat strict deosebit față de referent.

Acest proces de slăbire a funcției de mediere a imaginii își asumă numele de *idolatrie*. În acest proces nu se poate vorbi despre o interpretare, ce servește drept pretext pentru credibilitate, ci direct despre credibilitate. Imaginea iese de sub controlul critic al gândirii. Leșirea din impasul idolatriei are loc printr-o resetare a funcției de mediere a semnelor. Această resetare are loc prin extracție și radiere a componentei analogice, semnificante și sensibile de pe suprafețele stratului empiric de primă instanță. Triajul sensibilului de semnificație convoacă și schimbarea sistemului de referință circular și repetitiv în unul liniar și progresiv. Efectul acestei schimbări este apariția scrierii liniare și intrarea în ordinea unui timp liniar al istorie. Timpul imaginii este circular, tautologic, deoarece indică obiectul ce-l reprezintă fără întrerupere. Liniaritatea fragmentează timpul istoric în prezent, trecut și viitor, fapt ce nu se poate potrivi cu timpul imaginii. Simultan, odată cu scrisul, își ia începutul gândirea

conceptuală, menirea căreia era de a crea texte și de a le descifra. Cu toate că scrisul a fost inventat pentru a rezolva dificultățile apărute din partea idolatriei, gândirea conceptuală se caracterizează printr-un grad mare de abstractizare. În deosebi în modernitate, odată cu dezvoltarea științelor, evoluează și modalitatea abstragerii din sensibil a unităților de conținut intelectual.

Epoca dominării digitalului asupra analogicului presupune, din câte deja am remarcat, o îndepărtare de sensibil. Din această perspectivă, demersul conceptual al textului va viza nu realitatea propriu-zisă, descifrând-o și lămurind-o, ci imaginea tratată drept o formă sensibilă a realității. *Realitatea propriu-zisă* din frază precedentă ar putea să trezească unele confuzii legate de propriul ei concept, din această cauză este binevenită o explicitare. Unele concepții ontologice definesc stratul sensibil al realității că ar fi deja o imaginea ce nu ar trebui fi luată în seamă, deoarece ar fi doar o iluzie sensibilă, iar ceea ce este cu adevărat real trebuie să fie plasat dincolo de această imagine. Teoriile de acest gen pun accent pe faptul că realitate sensibilă este o reprezentare, iar intelectul înlătură acest *ambalaj sensibil* și abstrage esențele aflate dincolo de această realitate tratată drept o imagine. Statutul textului este stabilit printr-un metacod al imaginilor care desemnează lumea. Interpretarea unui text, în ultimă instanță, constituie dezvăluirea semnificatului.

Ar fi de remarcat faptul că simultan cu introducerea scrisului în arealul cognitiv al conștiinței își ia începutul istoria în sensul ei restrâns, aducând cu ea toate efectele scrierii, precum ar fi cele ale progresului, ideologiei, liniarității, utopiei. Iar, în accepțiunea lui Flusser, problema centrală a istoriei consistă în găsirea unui echilibru între partea sensibilă și cea conceptuală de abordare a lumii. Flusser remarcă într-o analiză diferențiată a imaginii că „în măsura în care creștinismul a combătut păgânismul, a preluat imaginile și a devenit păgân, iar în măsură în care știința a combătut ideologia, a preluat reprezentările și a devenit ea însăși ideologică” [5, p. 11]. Faptul transfigurării este datorat contradicției dialectice care are loc în cadrul raportului dintre text și imagine. Interpretând acest raport,

Flusser afirmă că în prezent ceea ce sunt imaginile conceptuale, apropo o sinteză văzută și de Eco în dispunerea digitalului în analogic, posedă un grad înalt de inteligibilitate la nivelul straturilor de la ambele nivele ale experimentării lumii, iar gradul superior este atins în textele științifice de specialitate.

După cum observăm, această relație se află nu numai într-o dialectică neîntreruptă, ci și într-o complementaritate justificată de faptul că textul, imaginea sunt medii. Dat fiind acest fapt, unul dintre obiectivele textului este cel de mediere între conștiință și formele sensibile ale realității. Grație textului, conștiința conceptualizează realitatea. O eventuală reducere la formă și sintaxă naște textolatria – un alt exces de tipul idolatriei – generatoare de credințe obscure și aparențe existențiale.

În lucrarea *Imperiul comunicării* [2] Aurel Codoban reiterează ideea schimbării de paradigmă în legătură cu comunicarea. Turbionul progresului tehnic din ultimele două secole impune cel puțin o schimbare de percepție cu privire la chestiunea comunicării. Tematizarea comunicării ca edificare de relații descrie lumea ca fiind compusă dintr-o rețea în care se constituie entități. Experiențele subiective sunt unice, iar relațiile ideilor cu lucrurile formează semnele ce se echivalează cu o entitate aparte. Fără îndoială în prezent tehnologiile informaționale și internetul întregesc modelul comunicării ca relaționare. Realitatea virtuală este un produs firesc al progresului tehnologic în care revine ideea stratului de semnificare ce extinde în timp și spațiu capacitățile percepțiilor, în consecință prin tehnică percepția se desituează și se extinde.

Este necesar să punem în evidență diferența de manifestarea a semnelor dinaintea internetului la nivelul stratului perceptiv de primă instanță. Tablourile, fotografiile, cărțile, ziarele, toate fără excepție aveau o densitate materială. Pânza picturii, cartonul hârtiei fotografice, materialul plastic al bannerului, hârtia subțire aproape transparentă a ziarului sunt obiecte întâlnite în primă instanță, ce pot fi atinse și pe care le trecem cu vederea pentru a vedea stratul de semnificare din „spatele” acestora. La fel am putea vorbi, că la acest

nivel primar, pământurile rare ale display-ului unui smartphone de ultimă generație ar oferi consistență fotografiile de pe o rețea de socializare. Însă cu timpul s-ar putea și această densitate să dispară și să vină în loc fascicule de fotoni, ce ar urma să mai păstreze o densitate diafană ale acestor artefacte. În mare parte de pe un suport tehnic, a cărui densitate materială tinde să se reducă la zero, aceste artefacte excită percepția, la fel cum o face și halba de bere a lui Umberto Eco, doar că dintr-o zonă cu o densitate materială rarefiată.

Fragmente ale realității s-au virtualizat facilitând transferul de accent de la experimentarea directă a realității la cea indirectă. În opinia lui Codoban realitatea a devenit un hibrid între aici și acumul realității tari, materiale, stratului de primă instanță a percepției și a realității ce se află doar în mintea omului, realitatea virtuală, în care sunt percepute efectele unor anumite artefacte [2, p. 49].

În spațiul virtual al internetului continuă să existe cele două tipuri de comunicare, cea digitală de transmitere a informației și cea de consolidare a relației. Fâșia relaționării operează cu ansamblul semnelor analogice orientate spre percepție, spre senzațiile corpului. Digitalul este destinat rațiunii fiind implicit conținut în aspectul de transmitere a informației manifestat în semnele imotivate ce compun textul.

Să ne întoarcem de unde am început, adică la modul în care este realizată și întreținută comunicarea pe timp de pandemie, care reprezintă un concept al vieții ce trece printr-o resemnificare. Cu precădere atunci cu când cineva comunică se adresează atât percepțiilor, cât și rațiunii celui care se afla în postura de interlocutor. Astfel, ambele accepțiuni ale comunicării sunt puse în joc, fiind puse în funcție în același timp cu ethos-ul, pathos-ul și logos-ul. Este bine cunoscut faptul că în comunicarea non-verbală se relevă funcția fatică a comunicării. Tot prin ea se asigură interactivitatea comunicatorilor. Dacă vom aplica acest ansamblul instrumental al comunicării din spațiului virtual în care ea este transferată din cauza restricțiilor impuse în pandemie, vom observa schimbările prin care trece comunicarea socială. Avantajul comunicării on-line corespunde

cu respectarea distanței sociale, dar și cu evitarea spațiilor publice aglomerate. Unul, probabil, dintre cel mai mari dezavantaj al comunicării on-line este faptul reducerii gradului de interactivitate a comunicării. Ceea ce presupune scindarea analogicului, ethos-ului și pathos-ului, non-verbalului de transmitere a informației și logos. Cel mai mult acest lucru se resimte în regimul predării on-line.

După cum deja am menționat într-o viziune canonică prelegerea este ora la care lectorul este cel care „predică” livrând un conținut de o valoare informativă, iar în acest caz componenta logos-ului este menținută într-un prim plan. Chiar dacă ar fi fost binevenită stabilirea și menținerea unui contact cu publicul, acesta poate fi neglijat. Astfel, prelegerea se poate reduce la o simplă transmitere de informație, fără prezența unui contact vizual a lectorului cu studenții. Totuși, conectările video a studenților îi ușurează muncă lectorului din simplu motiv că acesta poate remarca semnele analogice ale comportamentului, adică poate să observe retroacțiunea studenților.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul orelor practice, adică a seminarelor. Comunicarea on-line între lector și studenți presupune un format dialogic, din care ar rezulta interactivitatea. Aceasta este ușor de sfidat prin de refuzul de a conecta camera. Ceea ce trezește suspiciunea faptului absenței totale a studentului, chiar dacă tehnic acesta este conectat la oră.

Condiționat studentul poate fi obligat să se conecteze și cu video la seminar, dar acest procedeu este anevoios, deoarece presupune o impunere. Or, studiile sunt o chestiune asupra cărora studentul deliberează în propria voință și răspundere. Acest fapt se ia ca o condiție necesară pentru declanșarea unei comunicări eficiente în care ambele părți sunt cointeresate să interacționeze și să cunoască. Așadar, comunicarea on-line, în cazul cursurilor de la distanță, reprezintă un proces benevol și transparent, în care semnele nu se vor referi decât la realitatea propriu-zisă.

Având în vedere faptul că mediul prielnic pentru receptarea non-verbalului, dar și analogicului, semnificantului și fenomenalului, este percepția vizuală și dacă am realiza un exercițiu de simulare a

cazului în care conexiunea video este obturată într-o comunicare on-line, cu certitudine am remarca aspectul deficitar al unei comunicării bilaterale într-un registru on-line. Astfel încât, în condițiile restricționării apropierii fizice între oameni mediile virtuale de socializare scot și mai mult în evidență importanța componentei fatice a comunicării. Contactul prin semne analogice cu realitatea propriu-zisă riscă să-și piardă din transparență și să devină opalescent. Pe de altă parte, din cauza fluxului imens de semnificații din mediile virtuale ale rețelelor de socializare continuitatea raportului cu realitatea intermitent se obturează. Această situație a mediilor se apropie de teoria simulacrului a lui Jean Baudrillard. Același fenomen l-am descris în concepția despre idolatrie a lui Flusser. Simulacrul acționează, „bombardează” și afectează prin abundența declanșatorilor analogici îndreptați în zona sensibilității. Procedul seducției este materializat de stimularea percepției, care oferă un minim de siguranță cu privire la realitatea trăirilor. Funcția fatică a semnelor analogice este întreruptă, astfel încât aceștia se împotmolesc și nu mai transmit ceea ce este.

Referințe bibliografice:

1. Codoban A. Imperiul comunicării. Corp, imagine și relaționare, Cluj: Ideea Design & Print, 2011. 103 p.
2. Eco U. O teoria a semioticii. București: Editura Trei, 2008. 384 p.
3. Embree L. Analiză reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică. Cluj: Casa cărții de știință, 2007. 190 p.
4. Flusser V. Pentru o filosofie a fotografiei. Cluj: Ideea Design&Print, 2003. 128 p.
5. Heidegger M. Ființă și timp. București: Humanitas, 2012. 676 p.
6. Kant Imm. Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință. București: Humanitas, 2014. 263 p.
7. Žižek S. Refugiați teroare și alte probleme cu vecinii. Chișinău: Cartier, 2016. 112 p.