

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul XI

Nr. 2

iulie–decembrie 2019

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. gr. III dr. Victor Emanuel GICA

Secretar de redacție: C.S. gr. III dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; C.S. gr. I dr. Viorel VIZUREANU;
Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV; Prof. univ. dr. Petru CRAIOVAN;
Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ; Prof. univ. dr. Teodor Vidam;
C.S. gr. I dr. Mona MAMULEA; C.S. gr. I dr. Marius DOBRE;
C.S. gr. I dr. Claudiu BACIU

Redactori: C.S. gr. I dr. Camelia POPA; C.S. gr. II dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
C.S. Ovidiu G. GRAMA

COMITETUL CONSULTATIV

Președinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Evanghelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psiho-logice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, București

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari@institutuldefilosofie.ro

Website: <http://www.cercetari.institutuldefilosofie.ro>

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul XI, Nr. 2, iulie–decembrie 2019

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Dr. Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI; Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA;
Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; WM Dr. Viorel VIZUREANU;
Univ. Prof. Dr. Titi PARASCHIV; Univ. Prof. Dr. Petru CRAIOVAN;
Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ; Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM;
WM Dr. Mona MAMULEA; WM Dr. Marius DOBRE; WM Dr. Claudiu BACIU

Redakteurs: WM Dr. Camelia POPA; WM Dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
WM Ovidiu G. GRAMA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Evangelos MOUTSOPOULOS, Mitglied der Akademie von Athen (Griechenland);
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari@institutuldefilosofie.ro

Webseite: <http://www.cercetari.institutuldefilosofie.ro>

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

XI. Jahrgang, Nr. 2, Juli–Dezember, 2019

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul XI

iulie–decembrie 2019

Nr. 2

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Prefață la opera filosofică a lui Nae Ionescu	9
IONIȚĂ APOSTOLACHE, Doctorul Nicolae Paulescu și căutările sale metafizice. Mărturisirea și cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul științei fiziologice	23
NICOLAE COJOCARU, Satul românesc, spațiu de cultură și permanență	39
NARCIS ZĂRNESCU, Conceptul Marelui Anonim și dialogul cu transcendentul. Pledoarie pentru o disciplină centrată pe opera lui Blaga	45
DRAGOȘ GRUSEA, Timp liniar și timp al operei de artă în sistemul kantian	51
VIOREL IULIAN TĂNASE, RUXANDRA VICTORIA PARASCHIV, Evoluție și cultură	63
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Analiza psihologică a calităților și deficiențelor unui manager	73
BARBARA CRĂCIUN, Relația dintre modelul psihosomatic, stres și tulburările psihice	81
IOANA CRISTINA NICOLAE, O perspectivă morală asupra experienței de nebunie ...	87
IRINA NICA, Labirintul ca mască	97
LIDIA IVAN CALCIU, Ce s-a-ntâmplat cu Tricksterul lui Jung? <i>Joker</i> (2019) și <i>Batman</i> (1989): O comparație în cheie jungiană	125

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Rădulescu-Motru”, Ediția a IV-a, Tîrgu Mureș, 19–22 septembrie 2019 (<i>Oana Vasilescu</i>)	133
Simpozionul Național „Lucian Blaga”, „Lucian Blaga – Spațiul mioritic, satul și sufletul românesc”, Fărcașa, Maramureș, 26–29 septembrie 2019 (<i>Marius Augustin Drăghici</i>)	141

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, <i>De la Marea Unire la România Mare</i> , București, Editura Moroșan, 2019 (<i>Marian Nencescu</i>)	145
Mihai Golu, <i>Introducere în conflictologie</i> , București, Editura Fundației România de Măine, 2019 (<i>Henrieta Anișoara Șerban</i>)	148

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 11

July–December 2019

Nr. 2

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Preface to Nae Ionescu's Philosophical Work	9
IONIȚĂ APOSTOLACHE, Doctor Nicolae Paulescu and His Metaphysical Explorations. Giving Witness to God and Knowing Him through Physiological Science	23
NICOLAE COJOCARU, Romanian Village, a Space of Culture and Permanence	39
NARCIS ZĂRNESCU, The Concept of the Great Anonymous and the Dialogue with the Transcendent. Pleading for a Scientific Discipline Concerned with Blaga's Works ...	45
DRAGOȘ GRUSEA, Linear Time and Artistic Time in Kant's System	51
VIOREL IULIAN TĂNASE, RUXANDRA VICTORIA PARASCHIV, Evolution and Culture	63
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Psychological Analysis of the Qualities and Deficiencies of a Manager	73
BARBARA CRĂCIUN, The Relationship Between the Psychosomatic Model, Stress and Mental Disorders	81
IOANA CRISTINA NICOLAE, A Moral Perspective on Madness	87
IRINA NICA, The Labyrinth as Mask	97
LIDIA IVAN CALCIU, What Happened to Jung's Trickster? <i>Joker</i> (2019) and <i>Batman</i> (1989): A Comparison from the Jungian Point of View	125

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium "Constantin Rădulescu-Motru", Fourth Edition, Târgu Mureș, September 19–22, 2019 (<i>Oana Vasilescu</i>)	133
National Symposium "Lucian Blaga", "Lucian Blaga – Mioritic Space, Village, and Romanian Soul", Fărcașa, Maramureș, September 26–29, 2019 (<i>Marius Augustin Drăghici</i>)	141

READING NOTES

Alexandru Surdu, <i>From the Great Union to Great Romania</i> , București, Editura Moroșan, 2019 (<i>Marian Nencescu</i>)	145
Mihai Golu, <i>Introduction to Conflictology</i> , București, Editura Fundației România de Măine, 2019 (<i>Henrieta Anișoara Șerban</i>)	148

STUDII ȘI CERCETĂRI

PREFAȚĂ LA OPERA FILOSOFICĂ A LUI NAE IONESCU

ALEXANDRU SURDU

Preface to Nae Ionescu's Philosophical Work. Nae Ionescu (1890–1940) was a controversial figure during his lifetime, and maybe even more so after his death. He was influential mostly in philosophy and logic (it can be said he created a school, which numbers among its members such names as Constantin Noica, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, Constantin Floru, Virgil Bogdan, or the mathematicians Grigore Moisil and Octav Onicescu), but his impact was also consequential in the political and cultural life of interwar Romania. The present paper focuses on his contributions in logic and philosophy, especially in the foundations of mathematics and in the philosophy of religion.

Key-words: intuitionism, classical logic, foundations of mathematics, logicism, Orthodoxy, religion, symbolic logic.

Nae Ionescu a fost o personalitate controversată încă din timpul vieții. Publicist și conducător al unui ziar important, a fost antrenat în numeroase dispute politice: de partea țărăniștilor, de partea regalității, de partea mișcărilor de dreapta naționale și internaționale. A fost revendicat de către legionari, care i-au și deturnat publicația, după moartea survenită la numai 49 de ani, la 15 martie 1940.

Cu toate că nu a fost un politician activ în niciun partid, datorită simpatiilor sale, exprimate în scris sau prin relații cu anumite personalități, a fost învinuit de „partizanat” politic și, în condițiile de totalitarism și dictatură politică în care se găsea România între anii 1938 și 1940, îi este suspendată publicația (ziarul „Cuvântul”, la 16 aprilie 1938) și este arestat și deținut (fără acuzare și proces) de două ori (8 mai 1938–20 decembrie 1938 și 13 ianuarie 1939–21 iunie 1939), timp în care va avea probleme grave de sănătate, care i-au grăbit sfârșitul.

După terminarea Facultății de Litere și Filosofie a Universității din București, în 1913, cu rezultate foarte bune și studii de doctorat în Germania, își începe activitatea universitară în toamna anului 1919, fiind numit asistent la Catedra de Psihologie, Logică și Teoria Cunoștinței a lui Constantin Rădulescu-Motru, de la 1 ianuarie 1920. A funcționat apoi, ținând diferite cursuri de conferențiar și profesor, până în primăvara anului 1938. Și în această calitate, de profesor, a fost admirat, dar și contestat.

N-a publicat lucrări de filosofie, ci numai articole de ziar (unele cu profil filosofic), reunite într-un volum (*Roza vânturilor*) de către Mircea Eliade în 1937. Existau

însă câteva cursuri litografiate, cu circulație restrânsă, pe care au început să le editeze, după moartea profesorului, foștii lui studenți.

Aceasta fiind situația, nici admiratorii lui Nae Ionescu, nici detractorii săi n-au avut la dispoziție opera acestuia, nici măcar parțială, până după anul 1990. Această ediție completă a operei sale (îngrijită de Dora Mezdrea și Marin Diaconu) ar trebui considerată o binefacere și pentru unii, și pentru alții, dar ea implică, în același timp, și o mai serioasă argumentare, cu citate precise din opera lui și date despre viața acestuia (din *Biografia* și *Biobibliografia* lui Nae Ionescu, elaborate de doamna Dora Mezdrea). Căci, altfel, personajul acesta va rămâne, cum a fost și până acum, unul inventat, când cu aripi de înger, când cu coarne de diavol.

Ca un fel de prefață la opera filosofică a lui Nae Ionescu, având ocazia să-i cunoaștem bine pe câțiva dintre filosofi din Școala lui (Virgil Bogdan, Constantin Floru și Constantin Noica) și pe doi matematicieni (Grigore Moisil și Octav Onicescu), care se revendicau parțial de la Nae Ionescu, ne vom referi pe scurt la problemele, temele și sugestiile mai mult sau mai puțin originale ale lui Nae Ionescu din cursurile sale și mai ales la influențele pe care le-au exercitat acestea atât asupra auditorilor și cititorilor săi, cât și asupra urmașilor acestora până în zilele noastre. Aceasta, cu recunoașterea sau nu (în funcție de împrejurările politice ulterioare) a provenienței lor. Căci numele lui Nae Ionescu a fost și, parțial, mai este și astăzi interzis sau prohibit.

S-ar putea începe chiar cu teza lui de doctorat, *Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik*, publicată abia în 1944 în revista „Izvoare de Filosofie”. Ea a fost însă elaborată prin 1916 și, din cauza condițiilor grele din timpul războiului, predată în 1919. Prin ea se dovedește faptul că, la noi, Nae Ionescu a fost primul filosof care a făcut studii aprofundate de logică matematică, numită „logistică”, și de fundamentele matematicii, deși problematica acestora le era cunoscută și maioreșcienilor care au predat logica, în special lui Constantin Rădulescu-Motru. Aceștia, tradiționaliști fiind, au mers însă pe direcții clasice, tot cu excepția lui Rădulescu-Motru, care, având și o concepție psihologistă, a mers pe linia, urmată ulterior de către Școala elvețiană a lui Jean Piaget, a *logicii genetice* (cf. *Logica genetică a lui C. Rădulescu-Motru*, în Al. Surdu, *Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1995).

În ciuda dimensiunilor reduse ale lucrării, încă din *Prefață* și din *Introducere*, Nae Ionescu ridică probleme general-filosofice referitoare la tema în discuție. Raportul dintre matematică și logică este transpus în istoria filosofiei. Se vorbește, în aparență fără legătură cu logica, despre Aristotel, Leibniz și Kant, cu accentul pe caracterul intuitiv, inventiv al matematicii, față de cel expositiv, demonstrativ al logicii. Autorul aderă la această viziune istorică, dar consideră că sunt demne de menționat și părerile contrare, și mai ales concepția pe care el o numește „logistică”. În fond, este vorba despre logica matematică în varianta, numită „logicistă”, a lui Frege și Russell, care presupune posibilitatea reducerii matematicii la logică, mai precis, la logica matematică (logistică).

Pentru ilustrare era necesară o expunere sumară a logisticii, dar și aici constatăm că Nae Ionescu face în prealabil considerațiuni general-filosofice. El pune accentul pe prioritatea acordată în logică judecății în detrimentul noțiunii, mai ales pentru faptul

că judecata presupune adevărul și falsul, care, în logică, au un caracter ipotetic, implicațional. Ceea ce oferă posibilitatea de prezentare a logisticii sub formă de calcul, adică de înlănțuire deductivă de implicații ale relațiilor dintre judecăți.

Sunt prezentate succint: calculul propozițiilor, calculul claselor și al funcțiilor propoziționale, precum și calculul relațiilor. Nae Ionescu acceptă faptul că logica „reprezintă o înnoire a logicii formale” și, în manieră logicistă, o consideră chiar „logica nouă”, ceea ce înseamnă totuși altceva. Nu reiese însă faptul că Nae Ionescu ar recomanda și renunțarea la ceea ce se presupune implicit că ar fi „vechea logică”, căci tot el zice că logica „rămâne totuși parțial în cadrul tradiției aristotelice”, ceea ce nu mai susțineau reprezentanții logisticii.

Sunt prezentate apoi încercările de fundamentare a matematicii prin identificarea acesteia cu logica: sistemele axiomatice, teoria definiției, teoria demonstrației, cu dificultățile lor din aritmetică și geometrie.

Se poate conchide că această lucrare „dovedește, în primul rând, cunoștințele serioase ale lui Nae Ionescu în domeniul fundamentelor matematicii, al logicii matematice și al matematicii în genere. În al doilea rând, trebuie menționat că, fără să cunoască poziția intuiționistă a Școlii Olandeze, care s-a impus mai târziu, prin anii '30, Nae Ionescu a adoptat o poziție corectă, o atitudine negativă față de logicismul, la modă pe atunci, al lui Russell”, susținând că „este imposibilă izgonirea intuiției din domeniul matematicii” și că „orice construcție matematică provine din activitatea noastră intuitivă” (cf. *Pe linia gândirii lui Nae Ionescu*, în Al. Surdu, *op. cit.*, p. 60).

Lucrarea lui Nae Ionescu mai conține însă câteva elemente demne de remarcat, tot în contextul discuțiilor ulterioare din fundamentele matematicii. L.E.J. Brouwer și, ulterior, A. Heyting, principalii reprezentanți ai neintuiționismului olandez, nu au fost numai adversari ai *logicismului*, inaugurat de G. Frege și B. Russell, care identificau matematica cu logica simbolică sau logica, sau o reduceau pe prima la a doua, despre care tratează Nae Ionescu în mod special, ci erau și adversari ai *formalismului*, reprezentat în mod special de matematicianul David Hilbert. Ce-i drept, și disputele intuiționistilor cu Hilbert și cu formalistii (Paul Bernays, Wilhelm Ackermann și J. von Neumann) au avut loc după 1920, fiind sistematizate de către Arend Heyting în 1934, în lucrarea citată de Dora Mezdrea în *Nae Ionescu. Biografia*, Vol. I, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 2015, p. 258. Heyting se referă aici pe larg la „teoria demonstrației” (*Beweistheorie*), cum era numită uneori teoria formalistă a lui Hilbert. În mod curios, Nae Ionescu nu face referință la Hilbert, pe care îl și audiase, probabil, la Göttingen. Oricum, după ce prezintă dificultățile logiciștilor de a interpreta „ordinea și numărul”, care țin de aritmetică, are și un paragraf special despre „geometrie”, dar logiciștii nu s-au ocupat cu geometria, aceasta fiind ramura predilectă a formalistilor și, mai ales, a lui D. Hilbert, menționat la bibliografie cu lucrarea *Die Grundlagen der Geometrie*, apărută în 1899. Nae Ionescu o datează 1908, deși ediția a II-a era din 1903, iar a III-a, din 1909. În text face expunerea după L. Couturat (*Les principes des mathématiques*), cu lucrarea citată în germană (*Principien der Mathematik*)!, dar, din context, reiese că era vorba despre cartea lui Hilbert.

Nae Ionescu vine și de data aceasta cu obiecții utilizate ulterior de către intuiționiști și conchide că „încercarea logică de a găsi o fundamentare logică și pen-

tru geometrie a eşuat”. Și, ca un fel de scuză, adaugă: „Chiar dacă discuția a fost incomodă ...”.

Dar discuția continuă, cu referință tot la formalisti (fără menționarea lui Hilbert) și la metoda lor axiomatică, în care se obișnuiește introducerea entităților prin definiții, în funcție de necesitățile demonstrative. Dar, zice Nae Ionescu, la fel ca intuiționiștii, „nu înseamnă că faptul simplu al definiției postulează existența” ... „Existența trebuie să rămână o problemă independentă”. În felul acesta combăteau și intuiționiștii introducerea infinităților actuale prin definiții corecte, care n-aveau însă legătură cu existența lor și, mai mult, produceau ulterior și dificultăți logice (paradoxe).

În fine, Nae Ionescu face referințe directe și la teoria demonstrației (*Beweis-theorie*), care îl vizează de asemenea pe Hilbert, dar, implicit, și pe englezul Russell, pe care își permite să-l menționeze, pentru postularea *arbitrară* a elementelor nedemonstrabile (principii, axiome). „Alegerea axiomelor depinde numai de noi, zice Nae Ionescu, și atunci îi revine un caracter cu totul arbitrar, lipsit de orice necesitate”. Este vorba despre așa-numita „alegere convențională de axiome”, pe care au combătut-o intuiționiștii ca fiind incompatibilă cu exactitatea matematică, și pe care o exprimase în glumă Rudolf Carnap: „In der Logik gibt es keine Moral”. De fapt, nu în logică, ci în logică.

Dora Mezdrea presupune (în *op. cit.*, p. 239) că Nae Ionescu putea să afle prin 1934 de lucrarea lui A. Heyting, în care se găsesc, printre altele, și argumentele de tip intuiționist pe care le-a folosit el în 1916 pentru a combate tendințele logiciste și formaliste din fundamentele matematicii, dar că acest lucru nu l-ar mai fi preocupat. Ceea ce n-ar fi exclus. Sigur este faptul că Octav Onicescu l-a cunoscut bine pe Nae Ionescu, dar și pe Constantin Noica, de la care, dacă nu știa dinainte de lucrarea lui Nae Ionescu, putea s-o citească în revista „Izvoare de filosofie” din 1943. Ideile de tip intuiționist pe care le avea însă Onicescu tot prin 1943, când publică lucrarea *Principii de cunoaștere științifică*, la Oficiul de Librării din București, referitoare la diferitele tipuri de creație matematică, dovedesc faptul că el era deja la curent cu publicațiile intuiționiste apărute până spre anii '40 ale lui Freudenthal (1937) și Destouches (1938). Cert este faptul că la Onicescu apar deja contribuții explicit intuiționiste, demnă de remarcat fiind încercarea de elaborare a unei logici a matematicii, pe care am numit-o „monovalentă” (cf. Al. Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, Editura Academiei Române, București, 1976; Al. Surdu, *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX*, Editura Fundației „România de mâine”, București, 1999; C. Candiescu, *Raportul dintre matematică și logică la Octav Onicescu*, în Al. Surdu (coord.), *Istoria logicii românești*, Editura Tehnică, București, 2006). Este vorba despre o logică intuiționistă fără negație și cu o singură valoare, și anume adevărul, motivația lui Onicescu fiind de factură intuiționistă, după care în matematică nu se acceptul falsul.

Octav Onicescu încearcă și un răspuns de tip intuiționist, pur matematic, la problema paradoxelor. În matematica intuiționistă nu sunt acceptate decât „obiecte matematice”. Mulțimea tuturor mulțimilor, care constituie subiectul antinomiei lui Cantor, nu este un astfel de „obiect”. Într-o matematică bine construită nu poate fi vorba despre paradoxe, ci doar despre unele demonstrații de nonexistență sau de respingere a unor „obiecte” care nu pot fi acceptate ca „obiecte matematice”, cum ar fi „mulțimea tuturor mulțimilor” (cf. Al. Surdu, *Contribuții românești ...*, citată mai sus, p. 166–167).

Istoria logicei, cum îi zice Nae Ionescu, este o premieră națională. Ce-i drept, în *Logica* lui Titu Maiorescu, care devenise clasică în perioada „maiorescienilor”, dintre care Constantin Rădulescu-Motru era încă „în formă” și chiar conducea catedra la care funcționa și tânărul Nae Ionescu, existau numeroase elemente de istoria logicii. În afară de paragraful introductiv, T. Maiorescu utilizează pe larg lucrările lui Adolf Trendelenburg, un contemporan al lui C. Prantl, pe care îl menționează și Maiorescu, și Nae Ionescu (acesta îl amintește și pe Eduard Zeller, ale cărui lucrări nu sunt însă de „istoria logicei”, ci de istoria filosofiei), din Școala Neoaristotelică Germană (J. Bekker, C.A. Brandis, H. Bonitz, A. Busse ș.a., interesați și de istoria logicii în genere, nu numai de cea aristotelică). Dar Nae Ionescu urmărea alte obiective.

Familiarizat cu fundamentele matematicii și, implicit, cu filosofia matematicii și a științelor („exacte”), era conștient de faptul că logica este „artileria grea a filosofiei”, cum îi spunem noi, și, cu timpul, va deveni disciplina de bază a filosofiei. Dar mai știa și faptul că, între timp, apăruse și o altă logică, despre care tratase deja în teza sa de doctorat. Acestea sunt perspectivele din care trebuie privită istoria logicii a lui Nae Ionescu. Ne dăm seama de acest lucru după modul în care tratează el logica lui Aristotel.

Face și aprecieri laudative, dar reia explicit câteva probleme din teza de doctorat (cf. Nae Ionescu, *Curs de istorie a logicei* (1924–1925), în Nae Ionescu, *Opere*, vol. III, Ed. îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, Muzeul Brăilei, Editura Istros, Brăila, 2010, p. 30): judecata, adevărul și demonstrația.

În legătură cu judecata, reia afirmația că: „Logica lui Aristotel este o consecință necesară a concepției sale substanțialiste despre lume”, susținută și de B. Russell, mai ales în legătură cu logica lui Leibniz. Este vorba despre raportul substanță-atribut, care determină forma subiect–predicat a judecății, în detrimentul judecății de relație, despre care va trata logica simbolică. Sunt reluate aici rezumativ și paragrafele despre *Natura adevărului și Teoria implicației* din teza de doctorat, cu trimitere la logica simbolică și, respectiv, la cea stoică. În fine, este reluată și problema demonstrației (*apodexis*, nu *apodixis*, cum apare în *op. cit.*, p. 32, 34 și 37), care nu se reduce la cea aristotelică, respectiv la cea silogistică.

Nu reiese însă prea clar, cel puțin în contextul acesta, dacă Nae Ionescu considera logica aristotelică învechită sau numai incompletă. Logica stoică, implicațională, este apreciată pentru tendințele sale formaliste, dar, zice Nae Ionescu, este mărginită și aceasta de spectrul „substanțialismului” grecesc și „otrăvită de momentele metafizice, gnoseologice și psihologice”.

Cursul de *Istoria logicei* al lui Nae Ionescu se dovedește a fi un fel de istorie mai mult „critică” decât expositivă. Metoda „analogiei”, despre care vorbea în lecția introductivă, rezidă într-o permanentă comparație a doctrinelor logice cu rezultatele logicii simbolice, fără de care sunt mereu deficitare, cel puțin în primele două „momente”, „părți”, „etape” din istoria logicii: cea antică și cea modernă, după care consideră că urmează perioada de „sistematizare” a logicii în forma ei simbolică, numită „logica nouă”.

Este interesant faptul că cel care l-a urmat pe Nae Ionescu pe linia istoriei logicii a fost tocmai un adversar declarat al acestuia, și anume Anton Dumitriu, care l-a și înlocuit la catedră după decesul său, ținând cursuri de istoria logicii și de logică

simbolică, pe care o numește, tot după Nae Ionescu, *Logica nouă* (Editura Adevărul, București, 1940).

După direcțiile de dezvoltare a logicii, schițate în Cursul de *Istoria logicei*, a urmat (1926–1927) un *Curs de logică cu specială privire la științele exacte*, care urma să fie, și după titlu, o lucrare despre fundamentele logice ale științelor exacte.

Nae Ionescu face considerații asupra progreselor științifice din vremea aceea și mai ales despre rolul matematicii și, respectiv, al logicii matematice, despre care își propune să vorbească. O va face însă într-un mod aparte, adică mai mult discutând despre logică, decât prezentând-o auditoriului ca atare, cum se face de obicei, cu formule complicate care îi aduc la disperare pe studenți, mai ales pe cei de la filosofie, dar uneori și pe cei de la matematici.

Nae Ionescu, excelent orator, prefera discuția în locul scrisului de formule pe tablă. Și, ca atare, el vorbește despre obiecte și „relațiuni”, încercând să surprindă specificul logicii simbolice, în care mai figurează și operațiile și funcțiile.

Nae Ionescu nu vorbește, cum se face uneori, și despre proprietăți, deoarece, în manieră logico-simbolică, el începe cu judecata în loc de noțiune. Maniera este însă logicistă, noi îi spunem a intelectului rațional, de aplicare a formelor logico-matematice la cele clasice. Mai târziu, în manieră formalistă, în logica simbolică nu se mai vorbește nici despre judecată, care este o formă a gândirii din logica tradițională, numită și de Nae Ionescu „veche”.

Din această cauză, nu mai apare noțiunea în limbajul logico-matematic, care „a schimbat fața logicei”. Urmându-l însă pe Gottlob Frege, deși nu-l menționează, Nae Ionescu vorbește totuși despre „concept”, sub care „ar cădea”, cum zicea Frege, anumite obiecte. Dar, continua Nae Ionescu: „conceptul nici n-ar trebui să intre în cadrul logicei. Logica ar trebui să se ocupe numai cu judecata și raționamentul”.

Și Nae Ionescu tratează, într-adevăr, despre judecată și raționament și despre corespondențele matematice ale acestora, cu referințe la aspectele lor logico-simbolice. Raționamentul matematic, în special cel prin recurență, cu referințe la Poincaré (adversar al logicismului), îl va conduce din nou la concluzia că noutatea este oferită de matematică, nu de logică, deoarece matematica procedează prin experiență, adică intuitiv; axiomatizarea de tip logic, cu toate calitățile ei, nu contribuie decât la sistematizarea cunoștințelor matematice prealabile.

Problemele referitoare la teoria numerelor, a infinitului și a continuului despre care tratează Nae Ionescu sunt de filosofia matematicii, în care se remarcă din nou poziția de tip intuiționist a acestuia de acceptare a infinitului potențial, contrar cantorștilor care admiteau infinitățile actuale. Aceeași poziție se face vădită în considerațiunile lui Nae Ionescu despre fundamentele geometriei, deși face referințe de data aceasta și la David Hilbert și la Rudolf Carnap, care erau formalști. Pentru menținerea atitudinii intuiționiste și recunoașterea geometriilor neeuclidiene, Nae Ionescu consideră că există și posibilitatea de extindere a calculelor geometrice peste limita intuitivă a spațiului.

În partea finală a cursului, cu referințe la perioada interbelică, Nae Ionescu face un elogiu al matematicii: „fiindcă matematica, zice el, este idealul de cunoștințe precise, sigure, absolute”. Faptul că, cel puțin cursul acesta, dificil pentru ascultători, cum o recunoaște și Nae Ionescu, le-a stimulat totuși interesul pentru matematică, îl dove-

desc și cele trei tentative ale lui Constantin Noica de a urma cursuri de matematică, și o alta târzie, după ieșirea din detenție. Rezultatele au fost sub așteptări, căci profesorii de matematică nu predau ca Nae Ionescu, pe care Noica îl considera bine dotat pe linia intelectului – facultate a gândirii pe care Noica o deosebea de rațiune. Numai că Nae Ionescu stătea bine și cu rațiunea. O dovedesc cursurile sale repetate de logică în care tratează pe larg despre noțiune, judecată și raționament, care sunt formele de bază ale rațiunii ca facultate a gândirii.

Disponem de două cursuri de logică ale lui Nae Ionescu, din 1927–1928 și din 1934–1935, în afară de cel menționat deja („... cu referință la științele exacte”). În primul dintre acestea (1927–1928) se începe (cum proceda de obicei Nae Ionescu) cu referințe directe la auditoriul, care, și de data aceasta, era „în număr așa de mare”. Referințele acestea erau făcute *ad hoc*, cu tentă măgulitoare pentru auditoriu, cu mărturisiri personale, cu reproșuri, cu sentințe de tip socratic, cu tot felul de ironii la adresa filosofilor, a filosofiei, a științei, a învățării, cu scopul de a șoca și a neliniști, dar și de a da satisfacție mai ales tineretului veșnic protestatar, doritor de noutăți și amator de glume. Adversarii lui Nae Ionescu vor alege dintre afirmațiile sale făcute adesea în glumă, majoritatea contrare flagrant cu pregătirea filosofică, științifică și culturală a profesorului, argumente pentru contestarea lui până în zilele noastre.

Dăm un singur exemplu. Pentru a marca importanța logisticii, profesorul critică structura manualelor de logică tradițională referitoare la noțiune, judecată, raționament și aplicații și dă ca exemplu *Logica* lui Titu Maiorescu, al cărui nume îl avea și amfiteatrul în care se ținea cursul. Dar toate cărțile de logică tradițională aveau acest cuprins, despre care zice Nae Ionescu că era „așa de perfid, dar așa de fals” (*sic*), iar *Logica* lui Maiorescu ar fi avut „cel mai illogic plan de carte” (*op. cit.*, în Nae Ionescu, *Opere*, vol. III, Muzeul Brăilei, Editura Istros, Brăila, 2010, p. 255).

Dacă ar fi luate în serios aceste „spuse”, atunci s-ar putea conchide că Nae Ionescu își contesta propriul curs de istorie a logicii, populat cu „perfizi” de talia lui Aristotel! Mai mult, în legătură cu ordinea: noțiune, judecată, care, zice profesorul, ar trebui să fie inversă, să se înceapă cu judecata, trebuie spus că tocmai Titu Maiorescu, în ediția *Logicii* sale din 1876, în ciuda „celui mai illogic plan de carte”, începe cu judecata, așa cum considera Nae Ionescu (*cf.* Al. Surdu, *Metamorfoza logicii lui Titu Maiorescu*, în vol. *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VII, Editura Academiei Române, București, 2011).

Ceva asemănător s-a petrecut și cu selectarea dintre cele peste 3000 de publicații ocazionale ale lui Nae Ionescu (3.180, după Dora Mezdrea, *Biobibliografie Nae Ionescu*, Muzeul Brăilei, Editura Istros, Brăila, 2007) a câte unei fraze scrise în fuga condeiului (*lapsus calami*) pentru care, pe vremea comunismului, ar fi suferit ani grei de închisoare.

Dacă am ține seama de asemenea considerațiuni ocazionale, ar trebui să ne mire faptul că „planul” primului curs de logică amintit începe într-adevăr cu judecata și continuă cu noțiunea (conceptul) și raționamentul, dar al doilea curs de logică începe, în mod „perfid”, cu conceptul și continuă cu judecata și raționamentul, exact ca la Titu Maiorescu în ediția a II-a a *Logicii* sale, cu „cel mai illogic plan de carte”!

În realitate, este vorba despre două concepții cu aspecte istorico-psihologice diferite. Prioritatea judecății față de noțiune a fost susținută de către Adolf Trendelenburg, cu referințe la textele aristotelice, și de către psihologii germani, care nu admiteau „gândirea în concepte” anterioară sau „independent de cea judiciară”. Maioreșcu s-a inspirat inițial după Trendelenburg (cf. Al. Surdu, *Studiu introductiv*, la *Logica* lui Titu Maioreșcu, în T. Maioreșcu, *Scrieri de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988). Maioreșcu a renunțat la acest „plan”, deoarece în ediția a II-a adăugase și *Metodologia*, care conținea numeroase „aplicații”, cum le zice Nae Ionescu, independente de contextul judiciar (descrierea, clasificarea, genuri și specii).

Niciuna dintre cele două concepții nu este „falsă”, dovadă că și Nae Ionescu le adoptă, pe una, la primul curs, și pe a doua, cea clasică, cu prioritatea conceptului, la al doilea curs (după 7 ani). La Maioreșcu distanța a fost de 11 ani.

Important este însă faptul că Nae Ionescu vine, în ambele situații, cu argumente serioase. În primul curs tratează problema judecății și din perspective ontologice și psihologice, și gramaticale. Nu trebuie să uităm că Nae Ionescu ținuse, încă din 1921–1922, un curs de *Logică și teoria cunoștinței: Teoria judecății*; cu seminarul despre principiul rațiunii suficiente, care nu apare în *Lista cursurilor de logică* (cf. Nae Ionescu, *Opere*, vol. IV, ed. cit., p. 409), nici seminariile de la celelalte cursuri.

În afara perspectivelor amintite, care îl conduc pe profesor la două tipuri de judecăți (judecata existențială și judecata impersonală, cu referințe la adevăr și corectitudine), el acceptă împărțirea lui Immanuel Kant a judecăților după cantitate, calitate, modalitate și relație. Mergând pe această linie, Nae Ionescu ajunge să expună în 8 cursuri (de la V la XII) cea mai completă *Teorie a judecății* din logica românească. A se compara, de exemplu, cu *Teoria logică a judecății* a lui Al. Posescu (1946) sau capitolul despre judecată din *Logica* mai nouă de I. Didilescu și V. Pavelcu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1968. Și trebuie remarcat faptul că aici profesorul nu face nicio trimitere la logică. Dar, dacă adăugăm aici și lecția III, *Teoria judecății*, din *Cursul de logică cu specială privire la științele exacte*, care conține și elemente de logică, și lecția XVI, *Trecerea de la concept la judecată*, din *Cursul de logică* (1934–1935), cu adaosul *Notă asupra unei clase de judecăți*, din „*Revista de filosofie*”, vol. IX, nr. 2, 1923, obținem o teorie a judecății exemplară.

Cine ține neapărat poate să găsească și aici „spuse” din fuga condeiului, cum ar fi aceea despre Apus și Răsărit, că primul ar fi dinamic și al doilea static, ceea ce ar determina atitudini judicative diferite. Ceea ce este, firește, îndoielnic. De necontestat rămâne însă faptul că, în ciuda dificultăților pe care le presupun cursurile de logică (exemplară este și *Teoria conceptului* din al doilea curs, care cuprinde 7 lecții, de la VI la XII), Amfiteatrul „Titu Maioreșcu” era mereu plin de studenți și auditori care, într-un fel sau altul, tot rețineau câte ceva. Exemplul lui Nae Ionescu de implicație: „dacă plouă, îmi iau umbrela”, a circulat până pe vremea studenției noastre. Iar Cursul al doilea, apărut în 1943, era folosit de toți profesorii de logică, fără nicio mențiune despre numele interzis al profesorului.

La fel s-au petrecut lucrurile și cu celebrele cursuri de *Logica colectivelor*, despre care știam înainte de a le fi văzut (apărute în „*Revista de Filosofie*” în 1996). Le

știam din lucrarea lui Octav Onicescu, *Principes de logique et de philosophie mathématique*, Editura Academiei Române, București, 1971. În lucrarea *Principii de logică și filosofie matematică la Octav Onicescu* (1992), republicată în Al. Surdu, *Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1995, am arătat că termenul de „colectiv”, prin care acesta desemna anumite tipuri de mulțimi ale căror elemente au o anumită omogenitate, este preluat de la Nae Ionescu, iar termenul de „colectiv social”, utilizat de Onicescu, poate fi regăsit numai în cursul lui Nae Ionescu de *Logica colectivelor*, pe care aveam să-l văd abia în 1996.

A fost derutantă pentru mine constatarea lui Călin Candiescu, după care Octav Onicescu ar fi participat la un Congres al matematicienilor de la Atena în 1934, când l-ar fi cunoscut pe R. von Mises, menționat și de Onicescu în bibliografia la lucrarea citată, care ar fi fost creatorul teoriei despre colective (cf. C. Candiescu, *Raportul dintre matematică și logică la Octav Onicescu*, în Al. Surdu (coord.), *Istoria logicii românești*, Editura Academiei Române, București, 2006). Or, *Cursul de Logica colectivelor* era din 1936–1937. *Cursul de metafizică* al lui Nae Ionescu, apărut sub titlul de *Tratat de metafizică*, la Editura Roza Vânturilor, București, 1999, conține și o mărturie a lui Nestor Ignat în care este vorba și despre o lucrare a lui Grigore Moisil, *La statistique et la logique du concept*, apărută în „Revista de filosofie”, XXII, nr. 3, iunie–septembrie 1937. Moisil se referă aici la o lucrare nepublicată a lui Octav Onicescu și Nae Ionescu, în care conceptul (matematic) este considerat un „colectiv” cu particularități statistice, care ar putea fi studiat cu mijloacele teoriei clasice a mulțimilor sau a claselor și a funcțiilor propoziționale, ceea ce ar necesita un sistem de axiome pe care se înțelege că Moisil ar fi intenționat să-l elaboreze.

În această situație nu mai are importanță de unde provine denumirea de „colectiv”, ci faptul că Octav Onicescu colabora cu Nae Ionescu la o lucrare apreciată de Grigore Moisil ca importantă în acest domeniu și care ar fi meritat să fie continuată cu mijloace care îi erau familiare și lui Nae Ionescu, de teoria mulțimilor, de exemplu, pentru care elaborase în Germania o lucrare prealabilă susținerii doctoratului (*Erkenntnistheoretisches zur Mengenlehre*).

Despre Grigore Moisil se știe că a publicat în 1938 o lucrare *Sur le syllogisme hypothétique dans la logique intuitionniste*, pe care o citează A. Heyting în *Les fondements des mathématiques*, în „Philosophie mathématique”, Paris, 1939, p. 21. Ulterior, pornind de la așa-numita „logică pozitivă” a lui Hilbert și Bernays (cf. D. Hilbert und P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, Göttingen, 1934), pe linie formalist-intuiționistă, Grigore Moisil va publica o serie de studii în care elaborează mai multe sisteme de logică intuiționistă: logica strict pozitivă, logica strict pozitivă distributivă, logica teoriei cuantice ș.a., pe baza cărora se poate elabora o ierarhizare a sistemelor formale intuiționiste (cf. Al. Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, Editura Academiei Române, București, 1976).

Noțiunea de „colectiv” apare într-o formă specială și în lucrările lui Constantin Noica, în care acesta face referințe la mulțimi sociale, la colective în care partea devine întreg și întregul devine parte, sau chiar un singur element reprezintă mulțimea. Este vorba despre așa-numitul *synaethism* și despre ansamblul sintetic numit *holomer*, din lucrarea *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București,

1986. Influența, de data aceasta, provine direct din cursul lui Nae Ionescu despre colective, care l-a obsedat pe Noica până la bătrânețe. Chiar mai mult decât *Problema salvării în „Faust” al lui Goethe*, curs de metafizică ținut de Nae Ionescu în anul universitar 1925–1926.

Nu mai sunt sigur dacă Noica știa despre cursul lui Nae Ionescu de la Mircea Eliade sau numai discuta cu acesta despre „creația culturală”, pe care o considerau, în maniera lui Thomas Mann, ca un păcat, la care te îndeamnă „demonul” și pentru care trebuie să plătești. Dar oricât de mare ar fi pedeapsa, tot merită, cel puțin, să încerci. Și Noica făcea referințe la pilda fiului risipitor, care încearcă fără să reușească și se întoarce învins, dar este iertat, ca și cel care face ani grei de temniță, căci, ne spunea Noica, Dumnezeu l-a iertat pe Faust în cele din urmă. Și mai zicea și despre Nae, care făcuse pușcărie nevinovat, că s-a îndurat de el Bunul Dumnezeu și l-a salvat de suferințe, înainte de a pune comuniștii mâna pe el.

Și s-a apucat Noica să citească întreaga operă a lui Goethe, ca să-l înțeleagă mai bine pe Faust. „De la Nae mi s-a tras”, zicea Noica. Și, după o admirație nemărginită, căci Goethe era întruchiparea geniului, pe Noica l-ar fi cuprins revolta și ar fi scris o lucrare imensă, numită *Anti-Goethe*. „Noroc, zicea el, că mi-au luat-o securiștii după arestare, cu toate cărțile din biblioteca pe care mi-o aranjase Sterescu”. Din însemnările care i-au mai rămas, Noica a compus, în 1976, *Despărțirea de Goethe* la Editura Univers, pentru care a primit Premiul Uniunii Scriitorilor, care consta într-o sumă de bani foarte mare pentru vremea aceea. „Tot răul spre bine!”, zicea Noica.

Și Mircea Eliade a scris frumos despre *Problema salvării* a lui Nae Ionescu (cf. Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, vol. I, ed. cit., p. 463–464) în romanul său autobiografic, *Gaudeamus*. Căci Nae Ionescu știa să aleagă teme captivante pentru cursurile sale, chiar dacă nu erau originale. Și nici nu-l interesa să fie originale, ci demne de reținut și de a fi continuate. În plus, temele erau alese dintre cele care erau la modă în filosofia occidentală, sau de interes. Apăruse un fel de saturație față de pozitivismul și de neopozitivismul dominante la început de secol, când în locul științelor apăruse tehnica. Și Nae Ionescu trecuse de la caleașcă la automobil, iar în politică se trecea de la doctrină la acțiune. Tot felul de „stafii”, vorba lui Marx, umblau prin Europa de Vest, dar și prin cea de la Est. Naționalismul era la modă. Simțise acest lucru până și Constantin Rădulescu-Motru, veteranul maioreșcienilor. Numai că acesta era ateu și s-ar fi potrivit mai bine cu cei din Vest, pe când naționaliștii români erau creștini, ceea ce Nae Ionescu știa foarte bine, căci trăia în mijlocul lor – Asociația Studenților Creștini din România (ASCR). Se petrecea, în termenii lui Nae Ionescu, „o schimbare radicală de structură și de orientare a lumii”. Ceea ce a determinat și o schimbare în atitudinea față de religie în genere.

După faza de inspirație kantiană a reducerii religiei în limitele rațiunii, materializată în cărți despre viața lui Iisus Hristos, cum a fost a lui Ernest Renan (1863) sau a lui D.F. Strauss (1864), care eliminau din *Scrierile evanghelice* toate minunile, iar Iisus devenea un simplu „învățător”, a urmat reactivarea criticii mai vechi a „esenței creștinismului” din perspectiva logicii. Ce-i drept, a logicii clasico-tradiționale, cu principiile sale rigide: al identității și al noncontradicției. Materialiștii, ateii și marxiștii au trium-

fat, cu toate că în alte împrejurări nu erau de acord cu această „logică a rațiunii” sau a „intellectului”, și optau pentru logica dialectico-speculativă de tip hegelian, prin care s-ar fi putut argumenta toate „contradicțiile” evanghelice.

Creștinii occidentali de diferite orientări, până și cei catolici, cu vechi tradiții logico-teologice, au renunțat la argumentările logice și la demonstrații pentru susținerea Divinității, înlocuind rațiunea (*ratio*) cu credința (*fides*).

Din perspectiva Ortodoxiei, a cărei teologie nu se bazase pe logică, ci pe credință, situația nu prezenta o importanță deosebită. Teza despărțirii credinței de logică a fost adoptată tacit și de către teologii și filosofii români și, respectiv, de Nae Ionescu în cursul său de *Filosofia religiei* (1924–1925). Aceasta, în ciuda faptului că el era, ca să spunem așa, logician de profesie. „Există o viață religioasă, zicea Nae Ionescu, de sine stătătoare, care nu are nimic comun cu viața noastră rațională, logic-obiectivă”.

Ceea ce nu-l împiedică pe Nae Ionescu să adopte o concepție „fenomenologică” asupra religiei, adică tocmai obiectivă, dacă nu logică, științifică, prin considerarea religiozității, respectiv, a trăirii, a experienței sau a actului religios, ca un fenomen, ce-i drept spiritual, dar existent ca orice alt fenomen, și care nu numai că poate fi studiat, dar, prin amploarea și universalitatea lui în spațiu și timp, chiar trebuie studiat.

Aceasta este poziția de principiu a lui Nae Ionescu, total diferită de poziția științivilor din vremea sa, mai mult sau mai puțin ateï. Nu era, firește, original în această privință, cel puțin pe planul filosofiei occidentale, dar, la noi, a deschis o pistă de cercetare, în special pe linia istoriei religiilor, deosebit de rodnică, și trebuie spus că nici pe plan universal situația nu era pe atunci diferită. Așa se face că Mircea Eliade, adept al concepției fenomenologice a lui Nae Ionescu, a fost unul dintre primii cercetători ai religiilor orientale. Căci el a ajuns vestit nu numai prin amploarea studiilor sale de istoria religiilor, ci și prin prioritatea acestora.

Despărțind credința de rațiune, Nae Ionescu desparte și religia de logică. Reiese însă că el se străduia să facă mai degrabă știința religiei, decât filosofia acesteia.

Wilhelm Dancă, un exeget avizat al concepției lui Nae Ionescu și Mircea Eliade despre religie (cf. W. Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998), consideră că, independent de oscilațiile terminologice (fenomenologie, morfologie a religiei), Nae Ionescu și Mircea Eliade au inițiat „metoda istorico-fenomenologică” de studiu al religiilor – Eliade aprofundând cu performanțe internaționale recunoscute aspectele istorice, Nae Ionescu mărginindu-se mai mult la cele fenomenologice. Obiectivul, în ambele cazuri, fiind acela de surprindere a fenomenului numit „religiozitate”, act, trăire sau experiență religioasă.

Termenul de „experiență religioasă” nu este tocmai potrivit, căci sugerează un fel de încercare, a unui ateu, de exemplu, de a trăi anumite sentimente religioase, ca și când ar gusta anumite mâncăruri sau băuturi, spre a vedea dacă îi plac sau nu. Ce-i drept, există și astfel de „experiențe”, cu tot felul de pregătiri și probe, pentru acceptarea în anumite secte sau organizații oculte (uneori și lecții de yoga), dar acestea au mai degrabă aspecte sportive decât religioase. În genere, religia, ca și naționalitatea, nu se experimentează. Ceea ce nu înseamnă că, în cadrul fiecărei religii, n-ar exista „trepte” ale desăvârșirii și grade ale dificultăților de realizare a legăturii (de la *religio*, de unde provine și termenul de „religie”) cu Divinitatea sau cu *sacrum*, cum îi zice Eliade.

Istoria religiilor dovedește că structura (*Gestalt*) actului religios, forma (*morphe*, din care provine și denumirea de „morfologie” a religiei) este aceeași, doar manifestările sacrului (hierofaniile) diferă în funcție de locul și de momentul în care apar. Și, cel mai important lucru, el s-a manifestat de când se știe omenirea, a apărut și mai apare încă oricând și oriunde există comunități stabile de oameni, în ciuda oricăror previziuni și constatări ateiste despre „moartea lui Dumnezeu”. Iar cei care se ocupă cu studiul religiilor n-ar trebui să fie numiți nici mistici și nici iraționaliști, cum au făcut-o comuniștii.

Mircea Eliade, mergând consecvent pe linia lui Nae Ionescu, s-a mulțumit cu darurile acestuia, prin care a și ajuns cel mai de seamă istoric al religiilor din vremea sa: conceptul de religiozitate, ca act sau fenomen, care poate și trebuie să fie studiat ca atare, adică morfologic, în toate formele sale, căci este universal și etern. Pentru acestea îi tot mulțumea Mircea Eliade lui Nae Ionescu în fiecare lucrare, spre mirarea lui Anton Dumitriu, care credea că o face „fără niciun rost”!

În fine, trebuie amintit aici *Cursul de metafizică* (1936–1937) din *Opere*, vol. II, *ed. cit.*, care constituie un fel de sinteză a cursurilor de metafizică ținute de Nae Ionescu din 1919, dar care, la rândul său, a fost continuat până la data de 8 mai 1938, când Nae Ionescu „devine deținut politic” (*op. cit.*, p. 464).

În această „sinteză” găsim probleme de „metafizică” importante, cum ar fi distincția dintre „existență” și „ființă”, dar și considerațiuni despre întrepătrunderea lor și trecerea de la existență la ființă prin intermediul eului. Se găsesc aici premisele celebrei „deveniri întru ființă” a lui Constantin Noica, prin care ființa parcurge categorial (la Nae Ionescu, prin concepte) toate treptele, de la existență sau „ființa din lucruri”, la „ființa în ea însăși” (cele două părți ale *Ontologiei* lui Noica; cf. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 171). Pe de altă parte, fiind legată de eu, iar eul de comunitate, de colectivul compus din elemente, cum este și la Noica ființa de a doua instanță, a elementelor, ființa este încărcată de sentimente, de simțăminte și de gânduri, care diferă de la popor la popor, până și la revendicarea Divinității – „Dumnezeul comunității mele”, „Dumnezeul românilor”, zice Nae Ionescu, ceea ce l-a îndreptățit pe Noica să vorbească despre „sentimentul românesc al ființei” (vezi și cartea cu același nume).

Dar și mai curioasă, dacă n-am fi cunoscut dinainte adevărata semnificație a ceea ce Noica numea „ființa de a treia instanță” (cf. Al. Surdu, *Sistemul filosofic din Tratatul de ontologie al lui Constantin Noica*, în Al. Surdu (coord.), *Istoria filosofiei românești*, Editura Academiei Române, București, 2018), este modalitatea în care Nae Ionescu vorbește în lecția XXII, de încheiere a cursului (Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 418 sq), despre *Drumul către Dumnezeu prin comunitate*, și anume despre trecerea de la multitudinea elementelor la unitate, mai precis la Divinitatea monoteismului, la Dumnezeu Unul (*eis Theos*, cum se zice în *Crezul* ortodox). La Noica, lucrurile se petrec la fel, doar că, în loc de Dumnezeu Unul, Noica zice „Unul-unu”, care este și Multiplul-unu, cu care este de „aceeași ființă” (*homoousios* cum zic ortodocșii). Ființa „absolută”, conchide Noica, are sens doar dacă se dezmințe prin întrupare (S-a coborât din Ceruri, zice *Crezul*, și s-a întrupat), „printr-o singură întrupare ... așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată Umanitatea” (C. Noica, *op. cit.*, p. 387).

S-ar mai putea spune multe despre conținutul cursurilor lui Nae Ionescu, chiar independent de influențele acestora asupra unora dintre apropiații săi, din Școala lui Nae Ionescu sau dinafara ei, cum n-au făcut-o așa-numiții exegeți de după 1948 care i-au găsit tot felul de epitete jignitoare, fără nicio acoperire. N-am găsit nicio referință, la aceștia, în legătură cu problemele dezbătute de Nae Ionescu, ci doar citate din părțile introductive, de regulă fără nicio legătură cu lecțiile propriu-zise. Nu are rost să ne referim la astfel de exegeze, pentru care unii dintre autorii lor și-au și cerut scuze după 1990, dar pentru care, pe vremea aceea, Nae Ionescu ar fi fost condamnat la moarte. După cum majoritatea urmașilor săi au fost arestați, iar unul dintre ei, Mircea Vulcănescu, a și murit în detenție.

Eu i-am cunoscut pe Virgil Bogdan și pe Constantin Floru după eliberarea din detenție a lui Constantin Noica, la Centrul de Logică al Academiei Române, iar împrejurarea a fost legată de organizarea de către Constantin Noica a unui Seminar. „În amintirea lui Nae”, zicea Noica, adică a lui Nae Ionescu (cf. Al. Surdu, *Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1995). La „seminar” discutam traducerea în limba română a *Logicii Mari* a lui Hegel, V. Bogdan și C. Floru fiind angajați în alte traduceri din opera lui Hegel. Apoi am discutat despre traducerea lui Mihai Eminescu din *Critica rațiunii pure*. Cu această ocazie, C. Floru a găsit caietele de notițe ale părinților săi (tatăl său a fost istoricul Ion S. Floru) de la cursurile lui Titu Maiorescu, în care erau texte traduse de Titu Maiorescu din operele principalilor filosofi clasici germani.

Eu, fiind prieten cu Grigore Traian Pop, redactor pe atunci la revista „Ramuri” din Craiova, publicam frecvent acolo. În anul 1968 am publicat 5 articole, în numerele 1, 4, 5, 9 și 12. Dar am reușit să-i publicăm și lui Constantin Noica două articole (în numerele 3 și 4 din 1968). Acestea au fost unele dintre primele articole publicate de Noica după ieșirea din detenție despre Mihai Eminescu, mai precis despre tema discuțiilor de la Seminarul „Nae Ionescu”, și, firește, am fost bucuros să fiu publicat în același număr de revistă (nr. 4) cu filosoful Constantin Noica (sunt peste 50 de ani de atunci!).

Dar tot în revista „Ramuri”, nr. 1 din 1968, a apărut și un articol despre Nae Ionescu, semnat V. Marcian, *Nae Ionescu și deținerea logicii din perspectivă istorică*, în cadrul unui „dicționar” de filosofi români, la litera „I”. Era un articol laudativ, primul de acest fel după campania denigratoare la adresa lui Nae Ionescu (cf. *Curenți și orientări în istoria filosofiei românești*, Editura Academiei Române, București, 1967) și, din păcate, și ultimul, până în 1990, în țara noastră.

Grigore Traian Pop a fost nevoit să scrie un contra-articol, intitulat: *Un propovăduitor al misticismului și iraționalismului*, în nr. 5 al revistei „Ramuri”, iar Nicolae Gogoneață, căci ieșise scandal mare – ziceau unii că se auzise despre acel articol până la Moscova – a scris despre *Cultul „laturii pozitive” a gândirii retrograde*, în „Scân-teia”, nr. 7719, 19 mai 1968, din care trebuia să înțeleagă toată lumea că despre Nae Ionescu nu este voie să se scrie nimic pozitiv. Și „lumea” a înțeles acest lucru.

Dar atmosfera era totuși în destindere, căci, în aceeași revistă, în anul următor (1969), am publicat, împreună cu Constantin Floru, tot de la Seminarul „Nae Ionescu”, 8 articole cu traduceri din operele filosofilor germani (nr. 2–6 și nr. 10–11). Tot în 1969, Virgil Bogdan și Constantin Floru au publicat traducerea

lucrării lui Hegel *Principiile filosofiei dreptului*, discutată la Seminarul „Nae Ionescu”. C. Noica a publicat la Editura Științifică *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, tot în 1969. Textele traduse de Mihai Eminescu din *Critica rațiunii pure* a lui Kant le-am publicat abia în 1975 la Editura Univers, împreună cu Constantin Noica și Constantin Floru, după ce a reușit și subsemnatul să-și publice prima carte (*Logică clasică și logică matematică*) la Editura Științifică, în 1971. În *Bibliografia* la această lucrare nu mai apare numele lui Nae Ionescu și nici al Seminarului organizat de Noica în amintirea lui, la care au participat, înainte de a se retrage pentru totdeauna, ultimii descendenți ai Școlii lui Nae Ionescu din România.

Dintre aceștia, știu că Noica a ținut cel mai mult la Nae Ionescu, aproape la fel de mult, așa zice, pe cât am ținut și mai țin și eu la amintirea lui Constantin Noica. Dar Noica n-a apucat să facă prea multe „în amintirea lui Nae”, cum îi plăcea să zică, în afara faptului că ne povestea câteodată ce a învățat el de la Nae. Citind o scrisoare, pe care i-a scris-o lui Emil Cioran la moartea lui Nae Ionescu, m-am gândit că ar fi potrivit să reproducem din ea câteva rânduri dătătoare de seamă.

„Emile dragă, mă pregăteam să-ți trimit o altă scrisoare. Dar a murit Nae și asta schimbă totul. Mă duc mâine la înmormântarea lui cu sentimentul că ne apasă un blestem și că nicio întâmplare nu-mi putea sărăci mai mult ființa de român ca aceasta.”

Având în vedere că ființa este altceva decât existența, tot de la Nae citire, retragerea lui din existența pământească, cea trecătoare, a însemnat pentru adevărații săi urmași înălțarea lui Nae Ionescu întru Ființa, cum ar zice Noica, cea fără de început și fără de sfârșit, pe măsura dreptei noastre credințe și a „sentimentului românesc al Ființei”. Al „Ființei de Român”.

**DOCTORUL NICOLAE PAULESCU
ȘI CĂUTĂRILE SALE METAFIZICE:
MĂRTURISIREA ȘI CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU
PRIN INTERMEDIUL ȘTIINȚEI FIZIOLOGICE**

IONIȚĂ APOSTOLACHE

Doctor Nicolae Paulescu and His Metaphysical Explorations. Giving Witness to God and Knowing Him through Physiological Science. Doctor Nicolae Paulescu is one of the greatest personalities of the Romanian medical sciences. He is one of the discoverers of insulin, the pancreatic hormone used for the treatment of the diabetic disease. Paulescu has found in science a place where the spiritual background of existence was unmistakable. In his works we can find many arguments in the support of the existence of God and of our possibility of knowing Him. It is well known that he was a fervent Orthodox, a Christian apologist and a confessor of the faith. In our study we try to present some important details about his life, his beliefs and his scientific interests.

Key words: medical sciences, apologetic approach, divine providence, evolutionism, creationism.

I. Repere biografice

Marele savant român de renume internațional, Nicolae C. Paulescu a venit pe lume la 30 octombrie 1869, în cartierul bucureștean Calea Moșilor, la nr. 69. Tatăl său a fost comerciantul-filantrop Costache Paulescu (fost Pavelescu)¹, iar mama sa Maria Paulescu (fostă Dancovici). Dumnezeu i-a binecuvântat pe cei doi cu patru fii, în ordinea nașterii, Nicolae fiind cel mai mare. Il urmau îndeaproape un frate și două surori: Constantin, Elena și Constanța. În școală a fost întotdeauna ca un elev eminent, parcurgând cu succes, în perioada 1880-1888, cursurile Școlii primare de băieți Nr. 1 și Gimnaziul „Mihai Bravul” din capitală. După obținerea bacalaureatului s-a îndreptat către Paris, unde s-a înscris la cursurile Facultății de Medicină (1888-1891). „La încheierea lor, devine, prin concurs, extern al spitalului parizian *Hôtel-Dieu*, avându-l ca șef de serviciu pe Étienne Lancereaux (1829-1910), cel mai

¹ Descendent al unei familii înfloritoare de negustori din Râmnicu Sărat, fiul lui Pavel Anton, devenit ulterior prin schimbare de nume Pavelescu-Paulescu, și frate al cunoscutului epigramist Cincinat Pavelescu, tatăl marelui savant și mărturisitor creștin s-a remarcat ca „om de cuvânt” și cu știință de carte. „Întreaga sa activitate a fost atât de frumoasă și de unanim apreciată, încât în 1885 îl întâlnim în Senatul țării, ca reprezentant al breslei sale” (Constantin Angelescu, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, Ed. Vremea, București, 2009, p. 11-12).

ilustru clinician și anatomo-patolog al epocii, de care se va apropia în scurtă vreme, devenindu-i prieten și colaborator apropiat”².

Devotamentul magistrului său pentru „medicina filantropică”, îndreptată exclusiv spre folosul pacientului, îi ascute tânărului Paulescu sentimentul dragostei față de om, arătând o permanentă grijă față de nevoile și apăsările sale sufletești și trupești. În numai decât doi ani de la începutul lucrării sale alături Lancereaux, Paulescu a devenit cel mai apropiat colaborator al acestuia. Legătura dintre ei creștea de la colaborarea profesională, la o amiciție model, întărită de o compatibilitate desăvârșită. „Nu-i mai întâlnim ca patron și discipol, ci ca doi colaboratori care se consultă, discută împreună cazurile complicate, caută metode noi de tratament, legate de etiologia afecțiunii respective. Începând cu 1897, anul în care și-a luat doctoratul în medicină, Paulescu este numit medic-adjunct al spitalului și devine colaborator în principalele publicații ale lui Lancereaux, semnând împreună comunicări la Academia de Medicină”³.

După o adevărată epopee medicală, concretizată în câteva notabile experiențe reușite și inovații terapeutice (o nouă metodă de tratare a anevrismelor, descoperirea lichidelor nedializabile și a beneficiilor acestora pentru țesutul celular), doctorul Nicolae Paulescu merge mai departe cu cercetarea, angajându-se în studiul „chimiei biologice”. Obține în acest sens certificare în toamna anului 1897. Mai mult, reușește să își ia „pe rând, doctoratele în medicină și chirurgie în 1897, în științe naturale în 1899 și titlul de doctor al Universității din Paris, în 1901”⁴.

Momentul decisiv pentru opera sa profesională îl reprezintă decizia de a reveni în țară. Pentru francezi aceasta a rămas de neînțeles, Paulescu beneficiind la acel moment de tot ce și-ar fi putut dori un profesor și un cercetător de talie internațională, pentru a rămâne în citadela de pe Sena. Cu toate acestea, în 1900, el se revine în România „ca agregat la Catedra de Fiziologie a Facultății de Medicină din București (refuzând în prealabil o ofertă venită din Elveția: o catedră la Facultatea de Medicină din Fribourg). Este începutul unei lungi și strălucite cariere didactice, în care savantul de faimă mondială a fost dublat de un exemplar pedagog național”⁵.

În ceea ce-l privește pe Nicolae Paulescu, legătura dintre știință și credință a fost una firească. Pentru el cunoașterea era darul lui Dumnezeu, fără de care nu se putea ajunge la nicio concluzie firească în ceea ce privește existența. Marele savant român și-a susținut și argumentat convingerile științifice într-o autentică și originală „fiziologie filosofică”. Într-însa găsim foarte clar conturată ideea de „Cauză primă”, de suflet și de Dumnezeu. Sublinia astfel de cele mai multe ori, fără vreun fel de ezitare, că fără „ideea de Dumnezeu știința cade în absurd”. O astfel de știință nu are niciun orizont și nu lucrează în folosul omului. În antiteză, el socotea că unul din rezultatele

² Răzvan Condescu, *Repere bio-bibliografice*, în Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică*, vol. I: *Instincte sociale. Patimi și conflicte. Remedii morale*, Ed. Anastasia, București, 1995.

³ Dr. Constantin Angelescu, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, p. 22.

⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁵ Răzvan Condescu, op. cit., p. 12.

nefaste care urmează cercetării atee se afirmă cel mai frecvent în concepțiile materialiste. Analizând în ansamblu acest pericol, Nicolae Paulescu devine profetic, arătând cum și în ce fel această plagă acțiunează în special asupra generațiilor tinere. „Materialismul ateu a năpădit societatea modernă, care l-a primit orbește, pentru că el s-a dat drept *expresia științei*, drept rezultatul sau sinteza descoperirilor ei celor mai recente. El s-a servit de prestigiul științei – el care, ca sistem, este negația științei – ca să se impună mulțimii semisavanților, incapabili să-i priceapă ipocrizia. Prin ei s-a introdus în școli, unde, în mod laș, a exploatat și exploatează candoarea și naivitatea copiilor și a tinerilor neexperimentați, care nu au nici cunoștințe suficiente, nici spirit critic destul de dezvoltat pentru a deosebi minciuna de adevăr și a otrăvi astfel, cu doctrinele sale răufăcătoare, generații la rând”⁶.

Pentru a demonstra necesitatea interpretării teiste a științei, savantul apelează la amplele sale cunoștințe de fiziologie, transformându-le rând pe rând în argumente apologetice creștine. În antiteză, materialismul se regăsește în pseudo-știință și în ignoranța față de adevăratele valori existențiale. După Paulescu, adevărații oameni de știință sunt cei mai fideli mărturisitori ai credinței, nominalizând aici pe: Copernic, Kepler, Galileo Galilei, Decartes, Bacon, Pascal, Leibniz, Newton etc. Mai mult, el socotește că „mărimea acțiunilor omenești se măsoară după inspirația care le-a dat naștere. Fericit este cel ce poartă în sine un Dumnezeu, un ideal de frumusețe, și care i se supune: idealul artei, idealul științei, idealul patriei, idealul virtuților Evangheliei. Acestea sunt izvoarele vieții ale marilor cugetări și ale marilor acțiuni. Toate sunt luminate de reflexele Infinitului”⁷.

Viziunea creștină a lui Nicolae Paulescu a fost evidențiată în mod remarcabil de numeroase personalități ale vieții culturale și științifice din țară și din străinătate. Savantul Nicolae Iorga afirma, de pildă, că „profesorul Paulescu, care a trăit ca un mucenic și a murit ca un sfânt, înfățișază în chipul cel mai expresiv pe învățatul român. Așa cum îl fac cele mai bune tradiții ale țării noastre. Cine l-ar fi văzut discret, rece, tăcut, nu și-ar fi dat seama de opera pe care acest om o avea în urma sa. A trebuit ca moartea să dezlege pe prietenii cei mai apropiați, pe ucenicii cei mai credincioși, pentru ca revelația să se producă și să se cunoască numărul și însemnătatea descoperirilor lui”⁸. Pe de altă parte, Nichifor Crainic i-a consacrat un loc aparte în volumul său *Ortodoxie și etnocrație* (1937). Aici el evidențiază foarte frumos contribuția savantului la dezvoltarea ideii de „naționalismul creștin”. În așteptarea marilor încercări ateiste, care urmau să se deslănțuiască după cel de al doilea război mondial, profesorul Crainic reușea să creioneze magistral portretul celui mai mare apologet și mărturisitor creștin din țara noastră în raport cu știința. Pe lângă aprecierile de natură profesională pe care le face, elogiul profesorului N. Crainic

⁶ Dr. Constantin Angelescu, op.cit., p. 159.

⁷ *Ibidem*, p. 161.

⁸ Nicolae Iorga, *Un învățat: D-rul Nicolae Paulescu*, în „Neamul Românesc”, iunie 1931; *Idem, Oameni cari au fost*, vol. III, p. 350.

aduce în primul rând lumină vis-a-vis de presupusul „antisemitism” al naționalismului lui Paulescu. Din acest punct de vedere, Crainic îl aseamănă pe savant cu marele nostru poet național George Coșbuc, de asemenea un mărturisitor al credinței creștine și sufletului românesc. „Nicolae Paulescu e un naționalist autentic, cum sunt toți ceilalți, dar e în plus creștin autentic. Din domeniul literaturii, singur George Coșbuc îi corespunde. Nici Coșbuc, nici Paulescu nu discută creștinismul sub raport filosofic sau rasial, ci îl acceptă ca pe religia revelată, de caracter supranatural. Poetul îl descoperă reflectat în substanța sufletului românesc. Savantul îl găsește atestat în finalitatea organismului omenesc. Dar pentru amândoi, creștinismul e suprema terapie morală și suprema formă de perfecțiune a insului încadrat în colectivitatea națională”⁹. Crainic arată mai departe că, în gândirea savantului, „naționalismul e adevărul natural, iar creștinismul e adevărul supranatural. Cu e și firesc din punct de vedere ortodox, pentru el aceste două adevăruri nu constituie o antinomie. Naturalul și supranaturalul nu se exclud, ci se completează: Hristos n-a venit să strice natura, ci s-o desăvârșească. Căci natura e creația lui Dumnezeu, iar creștinismul e revelația aceluiași Dumnezeu”¹⁰.

Pătruns de frumoasa experiență a credinței și mărturisirii sale ortodoxe, Nicolae Paulescu încearcă și totodată reușește să-și concentreze argumentele cercetării în direcția unei „științe creștine”. Prin studiul fiziologiei, în care s-a remarcat la scară mondială, savantul ajunge să deducă și să argumenteze științific „existența sufletului și existența lui Dumnezeu”. Această celebră pledoarie o putem regăsi în „splendidul capitol de filosofie științifică, care încununează vastul și laboriosul său *Traité de Physiologie médicale*”. Despre „această demonstrație științifică a metafizicii revelate”, Nichifor Crainic spunea că a fost mai mult decât necesară și aproape providențială în răspunsul pe care „știința mărturisitoare” a lui Paulescu l-a dat teoriilor materialiste, afirmate în știință prin vocea darwinismului și haeckelianismului¹¹. „Dacă argumentele lui împotriva lui Darwin și a lui Haeckel au rămas valabile până astăzi în Occident, unde transformismul e considerat o simplă iluzie, iar faimoasa ipoteză a «generației spontane» – un simplu nume în muzeul erorilor științei, credem totuși să

⁹ Nichifor Crainic, op. cit., p. 128.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Apologetica Ortodoxă se preocupă în mod deosebit să ofere cele mai pertinente răspunsuri provocărilor evoluționismului. În primul rând trebuie știut faptul că longevitatea speciilor în decursul timpului nu se leagă neaparat de forța și dimensiunea organismului lor. Prin urmare, „nu exemplarele cele mai puternice și cele mai bine dotate pentru viață care au biruit, ci adesea cele mai mici și mai slabe. Cum se explică faptul că a dispărut mamutul și a rămas furnica?”. Pe de altă parte, „specia refuză să-și depășească limitele ei. Aceasta poate varia, în cadrul limitelor sale, dar nu le poate depăși vreodată, căci depășirea lor atrage după sine sterilitatea”. Și nu în ultimul rând, „evoluția nu se realizează printr-un proces continuu, ci prin salturi, care au început odată cu apariția omului, fiindcă se tratează despre un proces care a avut loc odată pentru totdeauna, prin intervenția lui Dumnezeu” (Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Apologetica rațional-duhovnicească*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 103).

adevărata putere originală a gândirii lui Paulescu se manifestă în *teoria despre instincte*¹².

Tot la Nichifor Crainic găsim o amănunțită analiză despre specificul mărturisirii creștine dezvoltată de savant în contextul lucrărilor sale. Accentul cade aici pe spiritul naționalismului creștin, prin care Paulescu se definește ca om de știință și mărturisitor al credinței ortodoxe. Crainic arată astfel că împletirea perfectă dintre cuvânt și faptă reprezintă incontestabil caracteristica definitorie a personalității marelui Paulescu. El „a trăit ca un ascet și a murit în paradisiacă seninătate sufletească, primind Sfintele Taine din mâna părintelui Ghiță de la Biserica lui parohială din București cu hramul Sfântul Mina. Viața lui este aproape ireproșabilă a sfinților. Ce pildă covârșitoare de naționalism creștin ne-a lăsat omul acesta, care își îngenunchia geniul și imensa-i știință în fața Sfântului Potir și care a lăsat ca rămășițele lui pământești să fie înfășurate în flăcările tricolorului românesc! Dacă e cineva în personalitatea căruia doctrina și practica sunt una, acesta e doctorul Nicolae Paulescu. Existența lui întregă e o capodoperă a spiritului”¹³.

Nu în ultimul rând, părintele profesor Constantin Galeriu îl numește pe Nicolae Paulescu „cel mai mare interpret științific al Divinității”. „Nicolae C. Paulescu – spune părintele Galeriu – face parte dintre acele spirite mari, dedicate întregului adevăr, văzut cu ochii omului de știință, cu ochii filosofului, cu ochii omului credincios. Gândirea, opera lui reprezintă un crez, cunoscut, trăit, mărturisit, ca adevărul credinței, ca Ortodoxia căreia i-a fost fiu fidel, cu devoțiune, până la consimțământul smerit al savantului de renume mondial de a fi, totodată, episcop al bisericii lui parohiale ... s-a arătat «întotdeauna credincios fiu al Bisericii strămoșești» și recomanda numeroșilor săi ascultători «să cunoască și să sprijine Biserica românească, întrucât aceasta, înțeleaptă și cuminte, nu a luat parte la dezbinarea lumii creștine». Înțelegea, autentic și real, că Biserica Ortodoxă Română, într-o simbioză sacră, undea în Duhul dreptei credințe sufletul românesc cu latinitatea limbii, în deschidere către întregul Occident, către tot omul din lume”¹⁴.

Firul duhovnicesc trasat de reputatul savant român, inventator al insulinei, se descoperă prin numeroasele sale argumente creștine, integrate în conținutul „filosofiei sale fiziologice”. În contextul generos al principalelor teorii științifice, dedicate în special omului și existenței sale, Nicolae Paulescu a reușit să identifice, pe lângă aspectele de natură fiziologică, câteva importante criterii de ordin spiritual. Fondul conceptual pe care se sprijină savantul român este unul prin excelență apolo-

¹² Preocuparea savantului Nicolae Paulescu pentru „patimi și instincte” s-a materializat într-o lucrare, de inspirație aproape filocalică, intitulată sugestiv „Cele patru patimi și remediile lor”, pe care o vom analiza în cele ce urmează.

¹³ Nichifor Crainic, op. cit., p. 137.

¹⁴ Pr. C. Galeriu, În loc de postfață: „Nicolae C. Paulescu – cel mai mare interpret științific al Divinității”, în lucrarea *Apologii contemporane: Doctorul Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare*, ediția a III-a, Ed. Christiana, București, 2009, p. 284; 292.

getic, reușind să construiască o adevărată mărturisire de credință, revelatoare convingerilor sale profund ortodoxe. El așează argumentele raționale, desprinse din științele medicale și din biologie, în slujirea Cuvântului Dumnezeiesc. A scris în acest sens sute de pagini dedicate „noțiunilor de suflet și Dumnezeu în fiziologie”, a analizat legătura dintre „instincte, patimi și conflicte”, a oferit „remedii” pentru pornirile rele și pătimașe ale naturii umane. Nu în ultimul rând, marele nostru savant s-a implicat activ în lupta de combatere a materialismului ateu, evoluționismului darwinist și „generației spontanee” și tot el a susținut dintre neamul râmânesc și credința ortodoxă, valori pe care le-a iubit și le-a prețuit până dincolo de mormânt.

II. Noțiunile de suflet și Dumnezeu, răspuns la teoria darwinistă

În lucrarea *Noțiunile de suflet și Dumnezeu*,¹⁵ profesorul Nicolae Paulescu cuprinde trei prelegeri de specialitate, prezentate la catedra de fiziologie a Facultății de Medicină din București¹⁶. Un adevărat creuzet de problematizări și răspunsuri, cele trei laborioase analize științifice exced devotamentul creștin incontestabil, pe care-l regăsim de altfel în fibra sa de mărturisitor al Adevărului dumnezeiesc. Între ele, cea de a treia este și cea mai importantă, aici atingându-se pe larg subiectul amintit.

În analizele sale cu privire la teoria darwinistă, Paulescu susținea în fața studenților săi că toate *tezele materialiste*, precum și cele legate de „generația spontană”, „nu sunt decât sisteme greșite, care nu au nimic în comun cu știința”. Niciuna dintre acestea nu au reușit să definească îndeajuns de bine și de convingător „finalitatea vitală” a existenței. Aceasta este prezentată de Paulescu în contextul preocupărilor de cercetare ale unor mari biologi din epocă, vizându-se în special două direcții cauzale: „1. ea poate fi efectul unei *voințe*, adică al unui agent care concepe scopul și dispune mijloacele în vederea realizării acestui scop” și „2. poate fi efectul *întâmplării*, adică al unei serii de circumstanțe a căror întâlnire și colaborare nu sunt voite”¹⁷. Cu alte cuvinte, aducând în antiteză cauzalitatea *voinței* cu cea a *întâmplării*, savantul reia o teză mai veche, reușind de data aceasta să o argumenteze și să o susțină în duhul creaționismului creștin. Este vorba despre diferența dintre *iconomia* și *rânduiala* creației creștine, și *hazardul* promovat de evoluționismul lui Darwin.

Preocupat în mod special de această temă, Nicolae Paulescu face o adevărată

¹⁵ Prima ediție a lucrării a apărut în anul 1905, împărțind un titlu mai complex, anume: *Philosophie biologică. Noțiunile „Suflet” și Dumnezeu în Fiziologie*. Cea de a doua ediție apare în anul 1944 și este îngrijită de doctorul Vasile Trifu, ucenic al savantului. Titlul este de data aceasta: *Fiziologie filosofică. I. Noțiunile de „suflet” și „Dumnezeu” în fiziologie*. O a treia ediție vede lumina tiparului la anul 1999, la Editura Anastasia, îngrijită de Răzvan Codrescu. Pentru cercetarea de față ne folosim de textul celei de a patra ediții, îngrijită de Lucian Pricop și publicată la Editura Cartex, București, 2016.

¹⁶ Aceste prelegeri au fost ținute de profesor în zilele de 14, 16 și 18 februarie 1905, fiind ulterior îmbogățite de anexe consemnate în scris și publicate în lucrarea *Noțiunile despre suflet și Dumnezeu*.

¹⁷ Nicolae Paulescu, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, p. 86-87.

apologie modului creștin de a înțelege creația și existența. În cea de a traia *Prelegere* susținută în fața studenților Facultății de Medicină din București, la 18 februarie 1905, el arătata mai întâi argumentele evoluționiste, întocmai după cum se regăsesc în lucrarea de căpătâi a inventatorului lor, „Originea speciilor”, a biologul englez Charles Darwin. Pornind de aici el prezintă în primul rând realitatea contextuală a apariției acestei teorii, pe care o vede ca pe o „soluție de salvare a doctrinei materialiste”, prin implicita negare a „finalității biologice”. Sub aspect particular, argumentele *doctrinei darwiniste* (transformiste sau evoluționiste) arată că „ființele viețuitoare sunt supuse la un fel de alegere, de selecție, care recunoaște trei principali factori: variabilitatea, ereditatea și lupta pentru existență”. Pentru fiecare dintre ele, Paulescu oferă mai departe explicații largite, arătând că „a. *Variabilitatea* produce modificări ale caracterelor ființelor viețuitoare, modificări indiferente, utile sau vătămătoare individului”; „b. *Ereditatea* face ca ființele viețuitoare să transmită descendenților lor modificările de caractere dobândire prin variabilitate” și „c. *Lupta pentru existență* are drept efect *exterminarea* ființelor care, prin variabilitate, au suferit modificări inutile sau vătămătoare ale caracterelor lor; ea nu lasă să subziste și să se perpetueze decât acele ființe ale căror caracte s-au modificat în sens util”¹⁸. Modificările sau variațiunile viologice, transmise ereditar în cadrul diferitelor specii, presupune după teoria lui Darwin mutații serioase la nivel existențial și fiziologic. Și cum aceste lucruri nu au putut fi nicidecum probate, la fel cum s-a putut proba nici selecția naturală,¹⁹ „explicația mecanică a finalității vitale are o valoare egală cu zero”. Ca reacție firească la această teorie, doctorul Nicolae Paulescu subliniază faptul că finalitatea vitală „nu este efectul întâmplării”, întrucât „recunoaște drept cauză un agent care a conceput scopul morfologic și fiziologic al ființei viețuitoare și care coordonează mijloacele pentru a ajunge la acest scop”²⁰. Acest agent nu este altceva decât „sufletul”, prin el confirmându-se, chiar științific, realitatea finalității vitale.

În toate demonstrațiile sale, Nicolae Paulescu era convins că, deși sufletul este imaterial și nu se poate deduce prin simțuri, în calitatea sa de entitate unică și irepetabilă el poate fi dedus pe calea ipotezei. Savantul folosește în acest sens ca termen de comparație legile fizicii. „O mașină prezintă ceva analog cu o finalitate morfologică și fiziologică. Ea este formată din organe (piese) care, ca și acelea ale ființelor viețuitoare, sunt construite și îmbinate după un plan conceput mai dinainte și

¹⁸ Nicolae Paulescu, op. cit., p. 88.

¹⁹ Din îndemnările biologului Francisco Ayala aflăm că Darwin „a dus la capăt revoluția copernicană ... a descoperit că ființele vii pot fi explicate ca urmare a unor cauze naturale – selecția naturală – fără a se apela la un Creator. Biologul E.O. Wilson scrie: „Dacă omenirea a evoluat prin selecția naturală a lui Darwin, întâmplarea genetică și necesitatea de mediu, atunci nu Dumnezeu este cel care a creat speciile”. Lui Darwin i se alătură aici teoriile emise de biologul Wiliam, de la care provine afirmația că „evoluția este cel mai important motor al ateismului” (vezi aici Francisco Ayala, „Darwin’s Greatest Discovery”, în rev. *American Scholar*, 2006, p. 131; E.O. Wilson, *On Human Nature*, Chambridge, Harvard University Press, 1978, p. XIII).

²⁰ Nicolae Paulescu, op. cit., p. 90.

în vederea unei întrebuițări ulterioare (finalitate morfologică). Ba mai mult, ea îndeplinește fenomene analoage cu funcțiile de nutriție (combustia cărbunelui) și cu funcțiile de relație (mișcări) ale ființelor viațuitoare, iar aceste fenomene sunt dirijate în vederea unui scop determinat mai înainte (finalitatea fiziologică)²¹. Dincolo de toate aceste aspect formale, realitatea mașinii în spațiul existențial presupune „un lucrător, constructor și conducător, care a ales materialele, le-a dispus, după un plan întocmit de un inginer, pentru a-i forma organele, și care îi dirijează mișcările în vederea unui scop. Acest lucrător este cauza imediată a finalității morfologice și fiziologice a mișcării”, fiind asociat de savant prin analogie sufletului.

În răspuns la ipotezele evoluționiste, care promovau o implicare masivă a hazardului în moștenirea genetică, Nicolae Paulescu arată că sufletul „este agentul care reglează diviziunea celulelor, diferențierea lor, dispoziția lor după un plan prestabilit, în vederea formării unor organe cu funcții speciale, organe care nu vor funcționa decât mai târziu. Sufletul guvernează evoluția ființei și realizează reproducerea ei. Absența lui reprezintă moartea, adică oprirea definitivă a evoluției și suprimarea finalității vitale în corpul care îi servea drept substrat și care, de acum înainte, intră în domeniul naturii brute. Tot sufletul coordonează fenomenele vitale de nutriție și de relație în vederea unui scop util. El, în fine, are ca atribut conștiința și este agentul minunilor pe care le-am studiat sub numele de instincte și acte voluntare”²².

La cele arătate mai sus, putem conchide pe scurt că, prin afirmarea existenței și necesității sufletului în viața biologică a omului în speță, Nicolae Paulescu lămuirește logica existenței create, care ar rămâne de altfel inactivă și fără valoare fără un *Motor imanent*, caracterizat în mod unitar prin *sentiment, rațiune și voință*²³.

Deasupra și dincolo de realitatea psiho-somatică, Paulescu admite cu necesitate existența unei *Cauze prime*, identificată cu Persoana lui Dumnezeu. Demonstrația sa se bazează pe logica argumentului cauzalității²⁴. În primă instanță, este evident faptul că „sufletele au început să existe de la un moment dat”. Pentru a înțelege mai bine această problemă, savantul caută să lămurească două întrebări fundamentale pentru această problematică existențială: „Care este această Cauză primară?” și „Care îi sunt atributele?”. Numitorul comun al acestei „ecuații fiziologice” este extras de doctorul Paulescu din armonia biologică a ființelor vii. Nefiind explicată decât cel mult din punct de vedere structural, această ordine desăvârșită poartă în sine un scop

²¹ *Ibidem*, p. 94.

²² *Ibidem*, p. 95.

²³ Mărturisirea de Credință locul și rolul ei în tradiția Bisericii Ortodoxe. Relația dintre teologia academică și teologia doxologică, Ed. Doxologia, București, 2013, p. 18.

²⁴ Existența unei Cauze ultime în existența noastră este susținută și foarte bine demonstrată în Apologetică de „Argumentul cauzalității”. Pornind de la o bază filosofică solidă, revendicată de unii din „Metafizica” lui Aristotel, acest argument apologetic este prezent în scrierile scolasticilor și filosofilor creștini moderni. Prin el se invocă existența unei înlănțuirii de cauze secundare, fundamentate pe o Cauză primă, pe care Aristotel o definește ca „Motor nemișcat” (Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2001, pp. 381-407).

și o finalitate. „Constituția organelor și funcționarea lor ulterioară”, menționează Paulescu, „se împlinesc fără știrea ființei viețuitoare care le execută. În plus, această ființă pare a nu fi conceput ea însăși scopul acestor acte morfologice și fiziologice pe care le îndeplinește, căci îl ignoră în mod absolut. Ea urmărește un plan prestabilit, al cărui autor nu este ea însăși; ea se supune orbește unui ordin primit «la origine» (cum zice Cl. Bernard), ordin căruia i s-au supus, de asemenea, părinții, moșii și strămoșii ei, de când rasa și specia există”²⁵.

Se arată mai departe că această ordine este transmisă din generație în generație, fiecare viețuitoare adaptându-se în virtutea unei înțelepciuni nescrise la realitățile exterioare. Acest lucru demonstrează atributul „înțelepciunii proniatoare” pentru Cauza Primă, despre care savantul român spune că „este Dumnezeu”. De aici rezultă frumoasa sa mărturisire de credință, anume că: „omul de știință nu se poate mulțumi să spună: *Cred în Dumnezeu*, ci trebuie să afirme: *Știu că Dumnezeu este*”²⁶.

Rezumând cele de mai sus, cu privire la „suflet și Dumnezeu”, trebuie să arătăm că marea contribuție a medicului Nicolae Paulescu a fost aceea de a demonstra argumentat că „viața este efectul a două cauze: una, cauza secundară sau sufletul, unică pentru fiecare viețuitoare, alta, Cauza Primară sau Dumnezeu, unică pentru totalitatea ființelor viețuitoare”²⁷.

III. Despre: instincte, patimi, conflicte

În contextul generos al principalelor științifice dedicate omului în conținutul integral al existenței sale, Nicolae Paulescu a reușit să identifice, pe lângă numeroasele aspecte de natură fiziologică, câteva criterii de ordin spiritual, prezente și active în constituția noastră antropologică. Fondul conceptual pe care se desfășoară savantul este unul rațional, întărit de tradiția și doctrina ortodoxă. Mărturisirea sa apologetică reușește astfel să așeze, după cum aminteam mai sus, argumentele raționale în slujirea duhovnicească a Adevărului Înomenit. Astfel, pe lângă „noțiunile de suflet și Dumnezeu”, savantul introduce în preocupările sale științifice noi teme de cercetare, cu un conținut aproape „filocalic”, concentrate într-un tot pe marea problematică a existenței. Pe acestea le găsim detaliate în două lucrări importante care îi poartă semnătura: *Cele patru patimi și remediile lor*²⁸ și *Instincte, patimi și conflicte*²⁹.

²⁵ Nicolae Paulescu, op. cit., p. 99-100.

²⁶ *Ibidem*, p. 102.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ În baza credinței de care a dat de fiecare dată dovadă și pe care a așezat-o necondiționat în lucrare, inventatorul insulinei se apropie foarte mult de specificul „filosofiei monahale”. Vom încerca aici să valorificăm comparativ și pentru o mai bună edificare ideile savantului cu argumentele teologiei „logismoi”, de la Evagrie Ponticul.

²⁹ Nicolae Paulescu, *Fiziologie filosofică*, vol. 1, „Instinctele sociale, parimi și conflicte, remedii morale”, text îngrijit, introducere, repere bio-bibliografice, note și comentarii de Răzvan Codrescu, Ed. Fundației Anastasia, București, 1995.

Abordarea este de data aceasta una mult mai directă, pornind de la convingerea afirmată că „Dumnezeu – care este ziditorul lumii și a cărui existență o demonstrează astăzi Știința³⁰ – a dat ființelor viețuitoare – oamenilor, ca și animalelor – instincte, adică niște acte ce se referă: la întreținerea traiului; la continuarea seminției. Instinctele sunt absolut trebuincioase – căci fără ele viața nu e cu putință. De aceea, ele se captă din naștere și mintea vietății nu intervine câtuși de puțin în producerea lor. Ele sunt legi divine, cărora orice ființă trebuie să li se supună. Ele procură fericirea, când sunt satisfăcute”³¹.

În gândirea profesorului există o diferență foarte clară între *instinct* și *patimă*, explicabilă din punct de vedere fiziologic și mai ales moral (atunci când se referă la om). Pe de o parte, instinctul poate fi explicat ca dat ontologic care acționează în virtutea împlinirii planului orizontal al existenței. Spre deosebire de instinctul animalic, incontrollabil prin voință, omul „bănuiește, pe ici, pe colo, scopurile actelor instinctive pe care le împlinește. Aceste acte instinctive, al căror scop este cunoscut, se numesc acte de voință, sau voluntare. Așa, de exemplu, omul instruit face act de voință când, știind să zahărul, ca hidrat de carbon, e necesar nutriției sale, îl introduce în regimul său alimentar. Pe când copilul se supune pur și simplu instinctului, când caută dulciuri, numai și numai pentru că îi place gustul lor dulce”³².

În ceea ce privește problematica instinctelor, Nicolae Paulescu identifică două criterii de distincție prin care ar putea fi înțelese și definite: la nivel *individual* (având aici: instinctele de nutriție, apărare și reproducere) și la nivel *social* (cuprinzând aici: instinctele de familie, de trib și de nație, și instinctele de omenire). Fiecare dintre acestea se adaugă la de mic la mare în consistența și dinamica existenței materiale. Complexitatea lor atinge punctul maxim în viața omului, singurul care poate să le depășească parțial și după necesitate prin voință³³.

Din această criterizare, savantul insistă în mod particular asupra caracterului social al instinctului. Importanța acestor factori de viață, atașați în special unei existenței biologice comunitare, rezultă din legătura lor particulară cu „legile naturale ale sociologiei, ramura culminantă a biologiei” prin care pot fi definite „principiile unei morale științifice”. „Oamenii nu trăiesc singuri sau izolați”, spune Paulescu, „ei intră, unii cu alții, în relații mai mult sau mai puțin intime, formând grupuri sau societăți naturale – familii, triburi, nații. Același lucru se petrece și la animale, la care găsim societăți naturale (familii, triburi sau turme) identice cu societățile omenești. Or,

³⁰ Cf. Paulescu, *Traité de Physiologie médicale*, T. III.

³¹ Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, Ed. Vicovia, Bacău, 2014, p. 5.

³² *Ibidem*, p. 6.

³³ „Omul poate, prin voință, să se împotrivescă imboldurilor instinctive. Dar această putere e mărginită. Nu poți lupta multă vreme împotriva nevoii de mâncare când ți-e foame sau de a bea când ți-e sete; și, în fața primejdiei de a te îneca sau de a arde de viu, nu e voință care să poată rezista. Puterea voinței de a rezista are un scop, anume acela de a lupta împotriva unor ispite instinctive pătimașe, adică de la calea prescrisă de Dumnezeu” (Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 6).

observarea atentă a societăților, umane sau animale, ne arată că relațiile dintre indivizii ce le constituie sunt determinate de niște instincte, *instincte sociale*, care prezidează constituirea și menținerea acestor societăți, instincte analoage, în ceea ce privește esența lor, cu *instinctele individuale* de nutriție, de relație și de reproducere³⁴. În conținutul lor, instinctele sociale sunt întreținute și propulsate de două elemente constitutive: 1. sentimentul de *dorință* și *trebuință* sau *necesitate*; 2. sentimentul sau impulsul de *plăcere*. Acestea se regăsesc atât în viața omului, cât și lumea animală³⁵.

Oprindu-se la „viața de familie”, Paulescu arată punctual că „instinctul de reproducere, face ca bărbatul și femeia să se unească în scopul de a naște copii. Acest instinct, constă într-o trebuință și într-un impuls care le apropie pe cele două ființe de sex diferit în timpul îndeplinirii actelor procreației”. Împlinirea acestei necesități nu se oprește aici, fiind dusă mai departe și completată în instinctul familial de: *iubirea conjugală, iubirea părintească, sentimentul de recunoștință și iubirea frățească*.

De aici, se urcă treptat spre o înțelegere mai complexă a vieții de familie prin prisma altor două instincte sociale, anume de *dominație* și de *proprietate*. Primul dintre ele este descris de savant ca fiind propriu „unei unități de acțiune în privința educării copiilor, a menținerii păcii în sânul familiei și a apărării acesteia în caz de pericol. În acest scop se dezvoltă la părinți o tendință spre dominație, spre comandă, iar la copii – o înclinare spre supunere la ordinele părinților”. Cel de al doilea este *instinctul de proprietate*, „care se raportează la necesitatea de a prezerva familia de strășnicia iernii și de a-i procura hrana”, precum și alte necesități de uz practic (ex.: locuința, spațiul de cultivare, provizii, haine etc.). În final, Paulescu subliniază faptul că „îndeplinirea trebuințelor instinctive de proprietate – ca de altfel îndeplinirea oricărei trebuințe instinctive – îi aduce omului un sentiment plăcut, de satisfacție și de liniște în ceea ce privește viitoarul său și mai ales al familiei sale”³⁶.

Atunci când scopul spre care se îndreaptă *instinctul* iese din sfera de utilitate și depășește valorile necesității existențiale, acesta devine *patimă*. Aici intervine în mod vizibil diferența dintre om și lumea animală. Cu toate că își poate stăpâni pornirile

³⁴ Nicolae Paulescu, *Fiziologie filosofică*, vol. 1, „Instinctele sociale, parimi și conflicte, remedii morale”, p. 25-26.

³⁵ Mitropolitul Nicolae Mladin, sprijinindu-se pe „ascetica și mistica paulină”, identifică pornirile pătimase ale omului cu sintagma „faptele cărnii”. Între acestea se numără: necumpătarea de la mâncare și băutură sau „lăcomia pântecelui”, desfrânarea, iubirea de arginți, spiritul de ceartă și dezbinare, „mândria minții”, egoismul. În cele din urmă, se pune la modul necesar întrebarea: „Cum poate creștinul să ducă lupta mortificării?” și „Care sunt armele lui?”. Pe primul loc în această luptă, menționează mitropolitul-cărturar, „este legătura intimă cu Hristos. Conștiința faptului că suntem «încorporați» în Hristos, că El este Cel ce luptă cu noi, ca și chemarea Lui în rugăciune, alipirea de Domnul, dau vieții creștine un avânt, o încredere, un optimism cuceritor” (Mitropolitul Nicolae Mladin, *Ascetica și Mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 148).

³⁶ Instinctele familiale devin astfel constitutive existenței, întărând expresia vieții prin: iubire conjugală, iubire părintească, instinctele de dominație și de subordonare, instinctele de proprietate (vezi: Nicolae Paulescu, *Fiziologie filosofică*, vol. 1, p. 27-32).

instinctuale prin voință, omul se prăbușește când vine vorba de patimi. Acest lucru este foarte bine subliniat de Paulescu înaintea descrierii sale despre „cele patru patimi”. „Animalul”, spune el, „încătușat de instincte, nu înfrânge niciodată legile naturii. Omul însă, lăsat mult mai liber, a putut să lepede lanțul instinctelor și a călcat în picioare aceste admirabile legi, pe care Dumnezeu le-a stabilit pentru fericirea lui. El nu ține seamă decât de senzațiile plăcute, ce însoțesc îndeplinirea actelor instinctive. Și, în loc să se înalțe până la scopul instinctului, el nu urmărește decât plăcerea ... din care și-a făcut ținta activității sale. Astfel, s-au născut patimile sau viciile, care nu sunt altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unor trebuințe instinctive anormale, alterate, deviate”. Nicolae Paulescu afirmă mai departe că împărțirea patimilor din cunct de vedere fiziologic ține în mare parte de „trebuințele instinctive” ale subiectului. Se evidențiază astfel patru categorii distincte de patimi, după cum urmează: 1. *patimi de nutriție*, precum beția, dependența de tutun, de morfină sau de alte droguri; 2. *patimi de reproducere*: desfrâu; 3. *patimi de proprietate*: hoția; 4. *patimi de dominație*: trufia³⁷.

1. Despre *beție*, Paulescu spune că „s-a strecurat în instinctul de hrană, ținând în gheare o otravă, numită alcool, care nu e de niciun folos și care nu e decât o murdărie, un excrement al unui microm, ce se cheamă drojdie sau levură”.³⁸ Repercursiunile fiziologice sunt de-a dreptul dezastruoase, consumând prin dependență principalele funcții vitale, ca în cele din urmă să ducă la moarte. Unul din simptomele frecvente în cazul beției este insomnia. În starea sa de amețală, „bețivul nu mai doarme, somnul său devenind un adevărat chin. De-abia ațipește, și îl vezi sărind din pat, nădușind și cu ochii holbați de spaimă. El visează vise îngrozitoare. O se pare că a căzut în prăpastie sau e sfâșiat de bestii sau că arde de viu”. Prăpastia acestei patimi este însă mult mai adâncă. Dacă nu scapă de ea la timp, pătimașul ajunge să se complacă în mizerie, piezrând „încetul cu încetul noțiunea de curățenie și trăiește într-o murdărie respingătoare, cu veșmintele în dezordine, semn distinctiv al patimii beției”³⁹. Efectul fiziologic este negreșit boala incurabilă a ficatului, precum și afectarea sistemului nervos periferic.

Această patimă poate fi învinsă și vindecată numai prin voință. Grija Bisericii pentru fiii ei aflați în această groaznică suferință se arată prin îndemnul permanent la cumpătare. Prin învățătura pe care o propovăduiește, „ea le demonstrează că omul care se îmbată renunță la darul cel mai prețios ce i-a fost dat să primească de Sus, acea prin care se aseamănă cu Dumnezeu. Într-adevăr, omul, lucrând cu un scop știut de el, lucrează ca și Atotziditorul, pe când animalele, ce nu cunosc scopurile actelor lor, îndeplinesc, în scop aproape mecanic, legile divine, ce constituie instinctele. Orice om are deci în el o rază a dumnezeirii, pe care o întunecă prin această patimă degradatoare”⁴⁰.

³⁷ Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 14.

³⁸ *Ibidem*, p. 15.

³⁹ *Ibidem*, p. 16-17.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 21.

2. În al doilea rând, Nicolae Paulescu vorbește despre *patima desfrânării*, pe care o așează în contrapondere a firescului vieții de familie, în care se dezvoltă în mod firesc și rodește capacitatea de procreere. Această realitate existențială se găsește în acord cu porunca divină din Cartea Facerii: „creșteți și să înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți”⁴¹. Parcursul de la firescul instinctual la patimă este generat implicit de plăcere. Prin urmare și în cazul de față, finalitatea concretă a realității fiziologice este dată la o parte pentru a se găsi și exploata plăcerea, identificată aici cu termenul de „voluptate”⁴².

În descrierea pe care o oferă acestui viciu, doctorul Nicolae Paulescu recurge la exemplificări și forme extrem de precise, sub care se manifestă această patimă sau care rezultă din ea. Vorbește aici despre: desfrânare, avort sau adulter. În consecință, „ca și bețivii, desfrânații nu sunt demni să procreeze și familia lor se stinge cu ei. Dar desfrâul e funest nu numai pentru indivizi și pentru familii, ci și pentru nații. El este viermele civilizațiilor înaintate, și mai ales al celor artificiale. Vai de nația în moravurile căreia a intrat libertinajul, căci pieirea ei este iminentă!”⁴³ Cel mai potrivit remediu împotriva acestei patimi este *educația voinței*⁴⁴.

3. *Hoția* este cea de a III-a patimă pe care Paulescu o descrie în elaborările sale. Ea contravine instinctului de proprietate, trecând dincolo de necesitățile oneste ale familiei în special și societății în general. „Viciul începe de obicei printr-o grijă excesivă care se raportează nu la viitorul familiei, ci la cel al pătimașului. Asemenea neliniște, neîntemeiată, îl împinge pe cupid să strângă numai pentru el bogății suprabundente. El adună neîncetat și sără măsură avuții, pe care de multe ori le capătă nu prin munca sa, ci prin furt sau prin înșelăciune”⁴⁵.

Această patimă se definește prin mai multe varietăți de manifestare, cum ar fi: furtul, înșelăciunea, camăta, jocurile de noroc, mituirea, sinecurele, spolierea, devastarea. Cu toate că există o luptă permanentă asupra acestui viciu social, existând în acest sens o întreagă jurisprudență, cel mai potrivit remediu vine tot de la Mântuitorul Hristos. El ne învață să lepădăm de la noi grija pentru cele deșarte: „Nu vă îngrijiți pentru viața voastră ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca. Viața este mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcămintea.

⁴¹ Fac. 1, 28.

⁴² *Voluptatea* este „căutată numai pentru ea însăși, cu înlăturarea sarcinilor procreației” (Nicolae C. Paulescu, op. cit., p. 23).

⁴³ Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 26.

⁴⁴ „... ca și beția, această patimă nu cedează decât atunci când pacientul vrea să se opună el însuși impulsurilor ei. Hristos arată mai întâi în ce constă desfrâul pe care îl combate: «Auzit-ați că s-a zis celor de demut: Să nu preacurveși. Iar eu zic vouă că tot cel ce caută la muierea altuia, spre a o pofți prea ea, iată că a preacurvit cu dânsa întru inima sa. Iar, dacă ochiul tău cel drept te smintește pre tine, scoate-l pre el și îl leapădă de la tine. Căci mai de folos îți este ție ca să piară unul din măduarele tale și nu tot trupul tău să se arunce în iad»” (Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 28).

⁴⁵ Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 32.

Priviți la corbi, că nici nu seamănă, nici nu seceră; ei n-au cămară, nici jitiță, și Dumnezeu îi hrănește. Cu cât mai de preț sunteți voi decât păsările! Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot? Deci dacă nu puteți să faceți nici cel mai mic lucru, de ce vă îngrijiți de celelalte? Priviți la crini cum cresc: Nu torc, nici nu țes. Și zic vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceștia. Iar dacă iarba care este azi pe câmp, iar mâine se aruncă în cuptor, Dumnezeu așa o îmbracă, cu cât mai mult pe voi, puțin credincioșilor!”⁴⁶.

4. Cea de a IV-a patimă despre care vorbește doctorul Paulescu este *trufia*. Ea izvorăște negreșit și se alimentează din instinctul de dominație, purtând în sine o germinație primordială⁴⁷. Varietățile ei sunt de asemenea multiple, plecând de la particular (familie) la general (societate). Așa se face că în familiile antice-romane, de pildă, exista o adevărată instituție a lui *pater-familias*, realitate confirmată juridic prin care tatăl avea drept de viață și de moarte asupra familiei sale. Cu toate pornirile lui pătimăse, viciul trufiei escaladează ceal mai frecvent realitatea raporturilor sociale. Aici el se „încununează” cu nenumărate metamorfoze: trufia, mândria, orgoliul, luxul, abuzul de putere, demagogie, tirania, dominația universală etc.

După ce enumeră o serie de „antidoturi” social, legislativ și religioase împotriva trufiei, savantul român ajunge tot la litera Sfintei Scripturi. „Hristos, care a venit pe pământ să readucă «pacea între oamenii de bunăvoință», atacă direct viciul dominației, și învățăturile Sale în această privință formează o bună parte din Evanghelii. El începe prin a le răta oamenilor cât de grea este sarcina celor ce ajung în capul națiilor și în îndeamnă pe aceștia să lucreze nu în profitul lor, ci pentru binele obștesc”⁴⁸.

III. În duhul mărturisirii filocalice⁴⁹

Dispoziția predilectă a marelui savant către tainele sufletului omenesc și așezarea explicațiilor sale într-o notă duhovnicească confirmă la modul propriu gândirea sa ortodoxă, filocalică și mărturisitoare. Această stare de fapt o putem desprinde din

⁴⁶ Lc. 12, 22-28.

⁴⁷ „Adam, întâiul om, trăia mulțumit cu Eva, soția sa, în desfătărilor raiului pământesc. El era pe deplin satisfăcut de bunățile cu care Dumnezeu îl înzestraseră din belșug și sufletul său se înclina cu recunoștință înaintea Tronului Celui Preaînalt. Dar diavolul era gelos. Sub masca ipocrită a șarpelui el a ispitit-o pe Eva și prin ea pe Adam, cu aceste cuvinte: «Veți fi ca niște dumnezei!». Atâta a fost de ajuns ca otrava nemulțumirii cu ce avea să intre în mădularele omului ... Și să aibă ca urmare izgonirea din Rai, adică pierderea fericirii, atât pentru el, cât și pentru seminția sa” (Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 94).

⁴⁸ Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 102.

⁴⁹ Este foarte important să lămurim această sintagmă, quasi-prezentă în cercetarea noastră. Astfel, pentru a nu exista confuzia unei inspirații directe din scrierile filocalice, menționăm faptul că ideea de „specific” sau „spirit filocalic” se referă în cazul față la preocupările duhovnicești ale savantului, în scrierile sale. Pe de altă parte, această „notă filocalică” o găsim implicit legată de personalitatea sa mărturisitoare a lui Nicolae Paulescu, adăugându-se totodată statutul său de ascet în lume.

însemnările profesorului Nichifor Crainic, unul dintre cei mai reprezentativi ermeneuți ai săi. În colecția de texte *Ortodoxie și Etnocrație*, despre care aminteam mai sus, găsim o mai mult decât interesantă interpretare cu privire la esența credinței creștine în gândirea lui Nicolae Paulescu. Crainic afirmă astfel că, în doctrina lui Paulescu, „creștinismul e remediul dumnezeiesc al patimilor. Instinctele sunt legi divine ale naturii create. Dar omul, care e spirit liber, are facultatea de a le călca și de a degenera în patimi. Răul din lume și îndeosebi răul social stă în voința noastră. Remediul lui e o întoarcere la educația voinței. Sub acest raport, Nicolae Paulescu examinează, în legătură cu instinctele deviate, diferitele sisteme filosofice și diferitele forme de religione din afară de creștinism, carându-le soluția. E un studiu absolut obiectiv al problemei răului și al soluțiilor date acestei probleme de filosofi și de fondatorii de credințe religioase. Concluzia comparată a acestui studiu e că singur creștinismul oferă soluția în concordanță cu legile divine ale conservării și desăvârșirii vieții. Din fiecare poruncă sau regulă de viață dată de Iisus Hristos reiese cunoașterea magistrală a funcției instinctelor și a deviației pasionale. Fiecare poruncă evanghelică tinde la crearea unui plus de viață morală în favoarea insului, a familiei, a națiunii și a omenirii. Din această concordanță a principiilor creștine cu legile naturii pure, care nu trebuie înțeleasă ca o simplă întoarcere la instinctele nealterate, ci ca o spiritualizare și ca o înnobilitare morală a lor prin efortul credinței creștine, Nicolae Paulescu trage concluzia divinității lui Iisus, a consubstanțialității Mântuitorului întrupat cu Dumnezeu creatorul lumii”⁵⁰.

În sensul lămuritor al spiritului filocalic, pe care se sprijină gândirea lui Nicolae Paulescu, desprindem câteva importante concluzii integratoare. În primul rând, magistrala apropiere dintre teologie și știință, rezultată din abordarea savantului român, este justificabilă mai ales din punct de vedere apologetic. Specificul ortodox al mărturisirii pe care Paulescu îl adaugă de fiecare dată tezelor sale științifice transformă discursul său într-o veritabilă pledoarie apologetică. Alături de elementul tehnic, în scrierile sale străbate trăirea și experiența profund mistică a legăturii dintre creație și Creator. Mântuitorul Hristos este prezent ca Taumaturg și doctorie, prescrisă în rețeta „doctorului filocalic”⁵¹.

Pătruns de duhul Părinților iubitori de Dumnezeu și de nevointă, Nicolae Paulescu nu se lipsește în lucrările sale de această „anatomie duhovnicească”. De

⁵⁰ Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*. Cu o anexă: Programul statului etnocratic, studiu introductiv, îngrijire ediție și note Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1997, p. 135-136.

⁵¹ Evidențind această caracteristică esențială a misticii ortodoxe, Nichifor Crainic afirmă că spiritualitatea noastră este una „hristocentrică”. Convingerea aceasta este justificată apologetic pe cuvintele Domnului, care spune: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine” (In. 14, 6). De aici, Crainic explică faptul că: „Hristos e viața, fiindcă El e Însuși Dumnezeu care a creat-o; Hristos e adevărul, fiindcă prin întruparea Lui am cunoscut esența vieții; Hristos e calea, fiindcă urmând sau imitând umanitatea Lui putem ajunge la izvorul vieții dumnezeiești. Prin Hristos omul ajunge la Hristos Dumnezeu, iată metoda vieții creștine și a misticii ortodoxe” (Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, studiu introductiv și ediție de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 203).

fiecare dată când vorbește de patimi, el trage un semnal de alarmă asupra efectelor distructive pe care acestea le generează în primul rând la nivelul sufletului. Scăldată în păcatul plăcerii, patima îl scoate cu totul pe om din rânduiala firească a existenței, aruncându-l dincolo de bariera biologică a instinctului. Omul stăpânit de patimi „nu cunoaște pe Dumnezeu și nu i s-a luminat sufletul, ci, slăbit în puterea sufletului de a deosebi lucrurile, ajunge orb cu inima și cu înțelegerea. Păcatul, oricare ar fi el, este o patimă a materiei, legat implicit de trup”⁵².

În concluzie, dincolo de particularitățile contestate ale personalității și operei sale, doctorul Nicolae Paulescu rămâne de departe unul dintre marii apologeți și mărturisitori ai Bisericii Ortodoxe și ai neamului românesc. Marele om știință, profund religios și pe deplin convins de „destinul” său apologetic, a fost recunoscut și primit „post-mortem” ca membru al Academiei Române (1990). De aceea, luând în calcul întreaga context al activității sale științifice, academicianul Eugen Simion se întreba retoric: „Ce este mai important ... în viața unui savant: faptul că a descoperit insulina și, prin aceasta, a salvat și salvează milioane de oameni sau faptul că, într-o circumstanță a biografiei sale, a publicat câteva articole (recunoaștem, încă o dată, regretabile) cu accente naționaliste?”⁵³.

⁵² IPS Irineu Popa, *Experiența mistică a Părinților Orientali*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2005, p. 53.

⁵³ Vezi articolul Acad. Eugen Simion, *Câteva precizări în cazul Paulescu*, în „Formula As”, nr. 585/2003. Este de asemenea relevant și justificativ articolul academicianului Simion, intitulat „Cazul Paulescu”, apărut mai târziu în Revista „Cultura”, nr. 307/20 ianuarie 2011, ca reacție la publicarea lucrării *Polemica Paulescu: știință, politică, memorie*, semnată de profesorii Peter Manu și Horia Bozdoghină, la Editura Curtea Veche, în anul 2010.

SATUL ROMÂNESC, SPAȚIU DE CULTURĂ ȘI PERMANENȚĂ

NICOLAE COJOCARU

Romanian Village, a Space of Culture and Permanence. For Romanians village is a way of living in community with the past. As a place of living, it was always infused with values of great profoundness and originality, forms of tradition and culture which are expressions of what was called the „Romanian soul” and are preserved until today. The village is the very bearer of the phenomenology of the nation and the country. The historical and geographic space of the Romanian village is a true world of ancestral customs, occupations and traditions which have the character of permanence and warrant its spiritual perpetuation.

Key words: village, tradition, custom, culture.

„Veșnicia s-a născut la sat”

Sat, nume străvechi ce vine de la *fossatum*, spune N. Iorga, un loc înconjurat de șanțuri, este o categorie istorico-etnografică de cea mai mare însemnătate pentru înțelegerea vieții milenare a românilor. Prin structura lui complexă, prin sistemul de organizare, de gândire și acțiune, el a fost temelia statului timp de nenumărate secole de-a lungul istoriei. Înseși orașele, în afară de cetățile militare ale timpului, au devenit din sate.

Reprezentând localizarea cea mai pregnantă a energiilor etnicului românesc, satul autohton, deși mai puțin durabil în construcțiile sale, a fost cel mai durabil prin universul său cultural și spiritual. Nici o lege din afară, atâta timp cât a fost simțit drept unicul rezervor spiritual al țării, nu i-a putut afecta destinul, pentru că în el viața își avea cursul firesc, cu legile, cutumele, obiceiurile, credințele și măsurile sale de acțiune conforme cu stilul propriu tradițional, logic, clar și coerent, verificat de vreme și capabil să dea răspuns oricărui aspect al existenței.

Satul poartă în sine, de fapt, fenomenologia neamului și a țării. Chiar în vreme de restriște, când au lipsit cronicile, când condițiile obiective ale epocilor și valurilor vremii n-au dat răgaz românilor de a lăsa hrisoave de cancelarie ori inscripții despre viața din preajma Carpaților, datinile păstrate în sate au înscris în analele culturii orale a poporului istoria așa cum a fost și cum a trăit-o. În vatra de obârșie, sau mutat vremelnice din calea năvălirilor dușmane în adăpostul munților și al codrilor, satul a existat mereu la noi, ca semn al statorniciei, cu aceleași legi și datini, unde viața n-a putut fi stinsă nicidecum și nicidecum de vitregiile vremii. Chiar când unele sate au fost șterse din temelii în cursul istoriei, ele au renăscut ca pasărea Phoenix din propria cenușă, pentru că trăinicia lor le-a dat-o obștea neîngenunchiată în ființa sa etnică, spirituală, reconstruindu-și vetrele într-o necontenită devenire și înnoire, pentru că aici

era neamul, țara, credința sfântă, ogorul românului și toți cei dragi de acasă, ca și rădăcinile lor în cultul înaintașilor de sub glie.

De aceea, se poate spune că patria mică a fiecărui țăran a fost satul, locul de moșie și viață, încheiat cu șanțuri, delimitat în timp și spațiu, trăind în sine și prin sine, dar niciodată izolat, satele unindu-și adesea forțele pentru apărare sau participând ceremonial la înrudirile tradiționale, sărbători populare, nedei, târguri și alte manifestări etno-zonale, păstrând o legătură firească și durabilă.

Într-un elogiu adus satului românesc, poetul Lucian Blaga spune despre vechimea și permanența acestuia: „Eu știu că veșnicia s-a născut la sat”. Plecând de la ideea „cosmocentrismului” satului, autorul reformulează afirmația sa în discursul de recepție ținut la Academia Română astfel: „Satul nu este situat într-o geografie pur materială și în rețeaua determinatelor mecanice ale spațiului, ca orașul; pentru propria sa conștiință satul este situat în centrul lumii și se prelungește în mit. Satul se integrează într-un destin cosmic, într-un mers de viață totalitar, dincolo de al cărei orizont nu există nimic”.

Acest univers este însă nu numai pentru sine, ci își are conștiința proprie în viața obștii. „A trăi la sat – spune poetul – înseamnă a trăi în zăriștea cosmică și în conștiința unui destin emanat din veșnicie”.

Nu am intenționat să iau această teorie oarecum absolutistă a lui Blaga la modul spațiului geografic. Văzut spiritual, cum este simțit satul, aprecierile poetului sunt intuitive, trăite în orizontul spiritului românesc. El spune mai departe că: „Fiecare sat se simte în conștiința colectivă a fiilor săi un fel de centru al lumii, cum optic fiecare om se plasează pe sine de asemenea în centrul lumii. Numai așa se explică orizonturile vaste ale creației populare în poezie, în artă, în credință, acea trăire care participă la totul, siguranța fără greș a creației, belșugul de subînțelesuri și de nuanțe, implicațiile de infinită rezonanță în însăși spontaneitatea neistovită”.

Ceea ce asigură permanența culturală a satului din totdeauna este *tradiția* sub multiplele ei forme de manifestare în viața colectivității. Chiar așezarea lui corespunde unor norme tradiționale imuabile. La noi, ca și la alte popoare, teritoriul sătesc încă din preistorie reproduce schema unui model ritualic. Semnul ritual, întâlnit ca simbol al întemeierii oricărui așezământ stabil (casă, mormânt, așezare), a fost *stâlpul* de lemn sau de piatră. „Etnologii, spune Ion Ghinoiu, consideră că stâlpul își are originea în arborele sacru amplasat în centrul așezărilor”.

Oricum, în jurul obiceiului este o veche credință în destinul vieții. Iată ce spune despre aceasta o tradiție de la sfârșitul sec. al XIX-lea, din satul Pietroasele, județul Buzău: „Când se întemeia un sat, cel dintâi om bătea un par în pământ, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau case și așa lua ființă un nou sat. Dacă satul are poziție bună toți îl binecuvântează, dacă are poziție rea toți îl blesteamă”. Ion Ghinoiu, care reproduce tradiția, consideră că: „Baterea stâlpului echivala astfel cu situarea și determinarea *așezării în cosmos* pornind de la un punct fix de iradiațiune”.

Un loc sacru

Vatra de așezare a satului marcată în chip ritual era considerată un loc sacru și avea multiple semnificații în viața obștii întemeiate. Ca o continuitate de veacuri a semnului sfânt ce a marcat centrul satelor noastre, a fost *biserica*. Prezența sa

reprezintă atât vizibil, cât și în planul spiritual, un *axis mundi* al spațiului românesc, de unde și importanța ce a avut-o în cadrul tradițiilor de întemeiere și hotărnicire a așezărilor. De aceea, în vechime, casele sătenilor se grupau în jurul bisericii, care fiind în centrul vetrei sătești și uneori preceda întemeierea așezării propriu-zise, cum au fost lăcașurile de pe seliști ori cele de pe proprietățile de curte, însemna așezământul divin și locul cosmo-geografic principal al satului.

Teritoriul satului întemeiat se delimitat în funcție de nevoile obștii și devenea vatră a așezării, împrejurul căreia se trăgea o brazdă cu plugul cu doi boi – zice tradiția – spre a fi feriți de boli, mai ales holera și ciurma. După unele informații etnografice, hotarele unui sat se întindeau până unde se auzea toaca de lemn a bisericii din mijlocul vetrei sătești. În zonele de deal și de munte, hotărnicirea unui sat se făcea, încă din vremile voievodale, pe înălțimile ce-l înconjurau și pe cursurile de ape.

Teritoriul era apoi consacrat. O tradiție din Mihăiești-Muscel spune că la întemeierea unui sat se adunau toți oamenii pe locul acela și după sfințirea teritoriului „ciobanii satului pregăteau masa. După masă, toți jucau *jocul bătut* de la un loc de locuință la altul, zicând că «au bătut parii satului». Ciobanii erau cei care cântau din cimpoi, bucium și fluier”.

În interiorul acestui spațiu delimitat cosmic și geografic, satul prindea ființă cu locuințele sale, norme de viață și organizare, cu cultura și civilizația sa tradițională, într-un cadru etnic precis și unitar. El se înconjura și cu un gard al țarinii, având o poartă păzită de „jitar”, care supraveghea țarina și intrările de pe teritoriul sătesc.

Din momentul întemeierii, teritoriul era un bun al obștii și nu putea fi înstrăinat sau vândut unui locuitor din alt sat. El se administra după „obiceiul pământului” care a avut, în evul mediu românesc, restricții severe în această privință. O singură posibilitate era totuși: vânzarea sau dăruirea unui teren unei persoane înrudite cu un locuitor al satului respectiv. Când această înrudire lipsea, s-a procedat la înrudirea prin *înfărtățire*. Așa s-a întâmplat la 12 martie 1580, când Dragomir, mare vornic al Țării Românești, se „înfrățeste” cu mai mulți săteni cărora le dă în schimbul unei moșii de-a lor, diferite obiecte de îmbrăcăminte, dobândind dreptul pământului.

Teritoriul satului vechi a fost considerat dintotdeauna un spațiu „curat” de viață pentru locuitorii săi, unde fiecare își alegea poziția pentru casă în funcție de teren dar și de anumite influențe spirituale, faste și nefaste. Erau considerate locuri „curate”, chiar „sfinte”, cele de lângă izvoare, fântâni, pâraie, vâlcele, la întâlniri de ape și poienile cu anumite plante, în special *frăsinelul*, bune atât pentru construirea de locuințe, cât și pentru desfășurarea vieții satului. De asemenea, se cunoșteau locuri nefaste, bântuite de strigoi și alte „duhuri rele”, pe hotarul satului, la poduri și în fundături, ori unde s-au întâmplat sinucideri, moarte de om și alte evenimente tenebroase. Hotarul satului era nefast pentru amplasarea locuințelor, pentru somnul și odihna oamenilor; pe hotare se îngropau sinucigașii și bandiții; tot pe hotare se jura cu brazda în cap.

Satul este circumscris astfel unui *univers de tradiții* care-i devine propria sa conștiință și se reflectă profund în sufletul obștii, în credințele și cultura sa orală. Totodată, ca spațiu de viață comunitară, el grupează în sine vetrele de locuit, casele, care la rândul lor reprezintă un mediu spiritual al familiei, marcat de rosturi, credințe și datini specifice.

Nimic nu este la întâmplare în viața țaranului nostru. Datinile familiale și datinile satului sunt doi poli ai unei lumi de viață socială în care actele materiale și culturale stau sub semnul unor sensuri primordiale, pe care oamenii le trăiesc firesc, fără artificii, cu frumuseți emoționale, pe care le-au creat cu artă și poezie, le-au păstrat cu evlavie și s-au simțit cu ele plener și sigur pe matca strămoșească.

Cutume, ocupații și datini

În sat, locuitorii săi trăiesc laolaltă uniți prin legăturile de neam dar și de obște, formând un neam mai mare, unde terenul în vechime se stăpânea în devălmășie (fiecare ținea din el cât avea de trebuință), iar ocupațiile tradiționale se desfășurau în comun prin participarea a două sau mai multe familii, chiar a obștii întregi, la șezători, clăci, lucrări edilitare, asocierea la formarea stânelor, la pășunat izlazurile, la muncile agricole și cele de industrie casnică: topitul, melițatul cânepii, la țesut, tors, „foșălatul” lânii (dărăcitul manual), „scărmănat” penele pentru perne ș.a. În Bucovina, cu excepția șezătorilor, care au devenit o raritate, celelalte tradiții de asociere se păstrează până astăzi.

De asemenea, obiceiurile folclorice, în special cele calendaristice de iarnă, apoi cele familiale: cumătria, nunta, înmormântarea, sunt momente de reunire a obștii în cadrul aceluiași rost al datinei. Viața comunitară aici își are legile ei nescrise, potrivite cu specificul de neam și de loc, cu condițiile istorice de evoluție și de dezvoltare în timp, cu cultura și trăsăturile morale ale oamenilor care participă la ea. Acest fond de tradiție a marcat profund viața săteanului român de-a lungul veacurilor iar relațiile intersătești s-au reflectat în gândirea sa, în modul de a le simți și trăi în diferite ipostaze de desfășurare. De pildă, în Moldova, un nou venit în sat, dacă nu venea altădată pe motiv de serviciu sau prin căsătorie, ori alt motiv major justificat de legea neamului și a țării, era numit „venetic”, denumire cu sens peiorativ, care celui în cauză nu-i da întotdeauna drepturi comunitare egale cu ceilalți săteni. În conștiința tradițională rurală, nu se concepea să-și părăsească cineva satul de bună voie și să plece de pe pământul natal în alt sat. De aceea, veneticii, acești străini de obște, erau primiți cu rezerve, li se dădea teren de așezare la marginea satului și erau priviți mult timp cu suspiciune. Singurul mod de integrare în viața obștii era aceea de a se supune tradiției locului cu toate legile ei. Numele însă îl păstrau frecvent de la satul de obârșie, devenind cu timpul chiar nume de familie, cum sunt, în Bucovina: Străjanu, Horodnicianu, Vicovanu, Putneanu, Arboreanu, în Ardeal: Sângeorzan, Densușianu și altele, în Muntenia: Vieroșanu (de la loc. Vieroșu) ș.a.

Simbol de obârșie

Satul, ca *matrice românească*, a reprezentat dintotdeauna obârșia ființială a tuturor fiilor săi și l-au purtat în conștiință cu valoare de simbol pentru toată viața. Străinătatea nu e în viața poporului rural, cum s-ar crede, peste mări și țări, ci începe chiar de la marginea satului. Satul vecin e străinătate, orașul mai depărtat devine în concepția poporului „neagră străinătate”.

Când din anumite motive omul nu mai poate sta în satul lui și pleacă în lume, totul îi este străin, i se pare ostil. În afara unui climat comunitar și protector de acasă, înstrăinarea și răceala celor din jur îl cuprind cu dușmănie.

Străin este oricine care nu-i în satul lui, cu părinții, frații, surorile și toți cei dragi de acasă, iar când omul slăbește, gândul morții între străini, departe de satul lui, îl înfioară.

În cadrul obiceiurilor populare, satul devine pentru tinerii căsătoriți un loc cu semnificații anume în viața lor de până atunci. Acolo s-au născut, acolo au horit, cu fete și feciori la un loc. Fiecare dintre ei reprezintă astfel un membru din ceata de feciori sau de fete a satului. În special fata a fost jucată, curtată de flăcăi, chiar râvnită de mai mulți pentru însurătoare. Când ea deci se mărită, la nuntă, feciorii din sat, în Bucovina, au obiceiul numit „vulpe” sau „hulpe”. Acesta se face când se ia mireasa de acasă și constă în oprirea ei de trei ori: la pragul casei, de vătăjei sau vornicei care pun bastoanele lor încrucișate pentru ca mirele să le plătească ceva, la poartă, când feciorii ceilalți închid poarta pentru ca mirele să le plătească în băutură, iar când mirele este din alt sat, feciorii din satul miresei îi mai închid calea o dată pe drum, la ieșirea din sat, pe motiv că fata a fost scoasă la horă și jucată de ei, i-au făcut deci cinste în sat și aceasta trebuie plătită, ca și faptul că le ia o prezumtivă mireasă. Plata se face în băutură, de obicei multă, zece-cincisprezece litri. Dacă mirele încearcă să treacă peste voința feciorilor sau o ia pe altă parte, uneori iese cu scandal și nu mai are un nume bun în satul acela. După ce cad la învoială și primesc băutura, feciorii deschid calea și alaiul nunții o pornește în drumul lui.

Dacă plecarea miresei din casa părintească, ca o floare ruptă din grădină – cum o aseamănă orația nunții – de dragul iubitului ei, fie el de oriunde, nu-i aduce fericirea dorită, fata trăiește adânc sentimentul dezrădăcinării. Când este și măritișul silit, nepotrivirile cu socrii, chinurile muncii, nepăsarea bărbatului ei, neajunsurile și greul casei trezesc în suflet alte motive în plus de nostalgie. Nefericirea fetei în căsătorie este potențată atunci și de desprinderea ei de satul natal. Bogăția străinului, ceea ce i-a tentat pe părinți s-o dea pe fată din sat, nu poate înlocui, în acest caz, pe iubitul ei din sat, pe care l-a părăsit.

Cântecul fetei înstrăinate este de un lirism profund, iar nostalgia după satul natal devine o dorință obsedantă a reîntoarcerii către un loc edenic. În acest caz, versurile fetei sunt adesea un strigăt de disperare, iar întoarcerea în satul ei concepută ca un act de jertfă simbolică.

Obștea și valorile ei morale

În satul tradițional viața este trăită comunitar. Această deschidere către lume a avut un rol decisiv în formarea și cultivarea caracterelor umane în mediul rural, instruirea lor pe principiile unei etici sănătoase. Defectele, ca și abaterile morale săvârșite, sunt biciuite public. Așa este obiceiul *strigării peste sat*, unde se dădeau și numele celor criticați. Societatea satului, adunată la muncă, la horă, la nunți, la hramuri, clăci, șezători și alte ocazii, lua atitudine cu versul împotriva celor ce încălcau bunele moravuri, motivul liric devenind, cu acest prilej, critică aspră și batjocură. Așa, în toiul petrecerilor obișnuite, strigăturile satirice izbucnesc împotriva unor defecte și vicii ca: lenea, prostia, nătângia, urătenia, bogăția nemeritată și nemuncită, dragostea cu slăbiciune, viclenia și trădarea, mai ales trădarea femeiască. Strigăturile pun în evidență însă uneori și calitățile bune, hărnicia fetei.

Satul românesc în devenire a păstrat mereu aceste tradiții populare care prin caracterul lor au însemnat un adevărat *cod moral* al românilor de-a lungul istoriei. Din el se degajă un sentiment profund uman, vădind valoarea culturii populare și rostul ei în viața satelor noastre, nedezmintit până astăzi. Tradițiile cultivă idealul de frumos, de dreptate, bunăstare, înțelegere, iubire de neam, hărnicie, iubirea locurilor natale, a țării, înțelepciune, cumpătate, credință, dragoste, adevăr ș.a., virtuți specifice și de înaltă cinstire la poporul nostru, încă de la străbunii geți, despre care Herodot spune că erau „cei mai viteji și mai drepți dintre traci”.

Satul a fost astfel permanent un spațiu de viață autentică, unde s-a creat și recreat întreg universul de cultură și civilizație tradițională. În același timp, el este o conștiință a neamului nostru și chiar poate fi considerat o emblemă națională, prin tot ceea ce are specific și nepieritor, de la case, port și până la creațiile folclorice, atât de bogate și valoroase.

E adevărat că unele ocazii de manifestare a tradițiilor populare sătești s-au rărit mult sau chiar au încetat să mai fie în majoritatea zonelor etnografice. Dar avem încă obiceiuri frumoase, care legate de viața familiei și a obștii vor dăinui, păstrând în același timp continuitatea spirituală a satului românesc.

CONCEPTUL MARELUI ANONIM ȘI DIALOGUL CU TRANSCENDENTUL. PLEDOARIE PENTRU O DISCIPLINĂ CENTRATĂ PE OPERA LUI BLAGA

NARCIS ZĂRNESCU

The Concept of the Great Anonymous and the Dialogue with the Transcendent. Pleading for a Scientific Discipline Concerned with Blaga's Works. The study is centered on two hermeneutical circuits: (i) the proposal of some benchmarks, necessary to formalize a new field of research (blagology), which will complement the already traditional field of eminescology; (ii) the reappraisal, through new contexts and models, of the concept-metaphor *The Great Anonymous*. The contextual and modulating filters are taken from the works of Pausanias, Philostratus, Pseudo-Lucian of Samosata, but, above all, from the fundamental work of Eduard Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte Religiöser Rede* (1913) – *Studies on the history of forms in religious speech*, well known by Lucian Blaga.

Key words: Lucian Blaga, Blagology, The Great Anonymous, C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Alexandru Surdu, Pausanias, Philostratus, *Agnostos theos*.

Ne întrebăm dacă există sau nu, în România, o posteritate filosofică blagiană? Ne întrebăm în ce măsură se poate vorbi de o școală de metacritică blagiană? Istoria filosofico-literară a înregistrat, de-a lungul vremii, la capitolul „eminescologi”, atât o pleiadă, cât și o pletoră aberantă și superfluă. Pe de altă parte, conștiința critică nu a resimțit necesitatea înființării unui domeniu de studiu centrat pe opera blagiană. Poate că ar fi timpul ca, alături de eminescologie (știință, școală, rețea de cercetare, națională și transnațională), cineva să inițieze, după modelul consacrat, blagologia ca domeniu de studiu. O enumerare sumară a celor care s-au aplecat asupra operei blagiene fixează deja reperele unei tradiții critice și, implicit, arhitectura domeniului, blagologia, aflat *în nuce* în studiile fundamentale, datorate lui Constantin Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Nicolae Iorga, Dumitru Stăniloae, Vasile Băncilă, Ovidiu Drimba până la academicienii Eugen Simion și Alexandru Surdu¹, moștenitor și continuator, prin viziune și tematică, atât al lui Lucian Blaga, cât și al lui Constantin Noica; «manager» cultural de înaltă clasă, mărturie stând profuziunea și complexitatea simpozioanelor, editate în volume de studii și comunicări, dedicate lui Blaga și Noica. Dar, fapt demn

¹ Reținem, aici, doar câteva din studiile Academicianului Alexandru Surdu, roditoare de întrebări, perspective și clarificări: „Cu Lucian Blaga spre tainele sufletului românesc”, *Contemporanul*, anul XXVII, 12 (777), 2016; studiu reluat în *La Porțile Împărăției*, București, Ed. Contemporanul, 2016.; „Lucian Blaga despre noul eon sau noua eră, New Age”, *Contemporanul*, Nr. 7, Iulie 2017.

de subliniat, ceea ce am numit «logica managerială academică» este susținută, legitimată și consfințită de *logica pentadică*, o contribuție surdiană de excepție la filosofia românească modernă, generatoare de chei și soluții necesare descifrării și interpretării trilogiilor blagiene, dar și a «logicii lui Hermes» sau a «devenirii întru ființă».

Un învățat, ca și un învățăcel sunt la fel de ispitiți de misterele dezvoltate-învăluite de Gânditorul, care evoluează în *Trilogii*. Dar, treptat, și unul, și celălalt trebuie să recunoască itinerariul entropic, fascinant, în care se zbate, captiv; mișcarea, uneori, browniană a conceptelor și a subconceptelor blagiene, glissando-ul metaforic, aglutinările, tautologiile, confuziile și ambiguitățile, antinomiile non-kantiene, generate de poezia horror vacui a argumentației, ca și de logica afectivă. Aristotel, printre cei dintâi, a afirmat că natura este înspăimântată de gol. Fapt confirmat și de Epoca geometrică a artei ateniene (1100-900 î.Hr.). Mai târziu, s-a descoperit că plenismul Stagiritului avea și o dimensiune patologică: kenofobia. Totuși, o asemenea observație nu este suficientă ca Blaga să fie plasat printre epigonii lui Aristotel. Metafilosofia, metahermenautica blagiana se află încă în zodia uimirii și a idolatriei. Admirăm frumusețea conceptuală, sintaxa postbizantină, dar și precreștinismul blagian, nu numai din „Revolta fondului nostru nelatin” (1921)², care reia și exprimă, cu accente expresioniste, nostalgiile eminesciene din „Rugăciunea unui dac” sau „Memento mori”: „Simetria și armonia latină ne e adeseori sfîrticată de furtuna care fulgeră molcom în adîncimile oarecum metafizice ale sufletului românesc. E o revoltă a fondului nostru nelatin. Nu e lucru nou: suntem morminte vii ale strămoșilor. (...) Așa cum o înțelegem noi – într-adevăr nu ne-ar strica puțină barbarie. Dacă privim în jur sau în trecut, întâlnim o apariție simbolică: Hașdeu – misticul: un mare îndemn pentru viitor.”³

Până, astăzi, etalonul de evaluare a poeziei românești și universale a rămas Eminescu. Un apogeu al spiritualității noastre! De asemenea, se poate spune, că etalonul care ne ajută să „măsurăm” profunzimile și înălțimile filosofiei este Lucian Blaga. Un alt apogeu al spiritualității noastre! În orice istorie a filosofiei moderne, ca și în orice enciclopedie, sintagma-cheie, reprezentativă pentru universul blagian, este „spațiul mioritic”, orizontul ondulat, un spațiu matrice, în care Marele Anonim ar putea să se joace, să distrugă și să recreeze⁴. De remarcat că *spațiul mioritic* este atemporal. Adică, paradoxal sau necesar, spațiul mioritic nu este definit de Blaga și printr-un timp mioritic. Fiind un spațiu fără timp, el nu va avea nici devenire. Va fi, deci, un spațiu imuabil, al cărui timp mioritic ar putea fi reconstituit, cu sprijinul Marelui Anonim, la și printr-o recitare non-dogmatică a basmului profund noician, *Tinerețe fără bătrânețe*

² Lucian Blaga, „Revolta fondului nostru nelatin”, *Gândirea*, I, 1921, nr. 10, p. 181-182.

³ *Ibidem*.

⁴ Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii (Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică, Cenzura transcendentă)*, 1930 -1934), București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943; *Trilogia culturii (Orizont și stil, Spațiul mioritic, Geneza metaforei și sensul culturii)*, 1935 -1937), Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943; *Trilogia valorilor (Știință și creație, Despre gândirea magică, Religie și spirit, Artă și valoare)*, 1938-1942), București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1946; *Trilogia cosmologică (Diferențialele divine)*, 1940).

și viață fără de moarte.⁵ În acest caz, timpul mioritic s-ar putea ascunde și, prin urmare, identifica veșniciei. De aceea Blaga va afirma ca „veșnicia s-a născut la sat”⁶, în *Satul-idee*, „satul care se socotește pe sine însuși ‚centrul lumii’ și care trăiește în orizonturi cosmice, prelungindu-se în mit.”⁷

Se pare însă că entitățile bliagene sunt concepute mai degrabă ca monade, care nu comunică (*Fensterlosemonade*, cum scria Lukacs, în alt context!), nu au istoric, tradiție, iar originile lor sunt obscure și misterioase. Astfel, o *matrice stilistică* presupune categorii fundamentale, categorii secundare, componente ale complexului stilistic, „masă flotantă și labilă”, patru *locuri categoriale* etc., schițate de Blaga în *Geneza metaforei și sensul culturii*: orizontul spațial (infini, boltit, mioritic); orizontul temporal (havuz, cascadă etc.); accentul axiologic (afirmativ, negativ); atitudinea (anabasică, catabasică, neutră); năzuința formativă (individual, tipic, stihial); „dragostea de nuanță, de liniște, de mișcare”. De reținut, precizează Blaga, că locurile categoriale nu sunt înrudite, nu se pot deduce unul din celălalt, ci sunt independente. Totuși, paradoxal, ele constituie „nucleul stilului existent la un moment dat”, care funcționează ca un „cod generator” al unei culturi originale. Ne întrebăm cum interferează, cum se interconectează aceste categorii, astfel încât să devină integrabile într-un cod, să propună o sintaxă, o logică, un flux de argumentații coerente? Altfel spus, trilogiile bliagene expun premisele unei posibile filosofii unice în istoria gândirii, în baza cărora Lucian Blaga finalizează doar o morfologie a culturii. Lipsește sintaxa culturii, care să asigure conexiunile și conectorii, dinamica, funcționalitatea. În *Orizont și Stil*, de exemplu, matricea stilistică este definită ca fiind un *complex* sau o *constelație* de factori inconștienți ce determină structura stilistică a creațiilor colective sau individuale. Pe de altă parte, matricea stilistică este și o *garnitură* sau un *mănunchi* de categorii stilistice, eterogene, dar complementare, care formează împreună o *vatră* sau o *matcă* inconștientă a creației culturale. Această fascinantă matrice determină modelarea creațiilor culturale, pe o perioadă mai îndelungată sau mai puțin îndelungată, dar nu ni se spune „cum” și nici „care” sunt modalitățile. Circuitele morfologice ale culturii, reluate sisific de Blaga, cu fiecare studiu, cu fiecare trilogie, se supun, metaforic vorbind, principiului galileian al inerției.

Deși, în scrierile sale, nu de puține ori, a fost influențat de modelele fizicii sau ale cosmologiei, de data aceasta, nici Newton, nici Alexandre Friedmann, nici Georges Lemaître și, mai ales, nici Einstein nu îl inspiră. Matricea și categoriile stilistice, spațiul mioritic, plaiul, Marele Anonim, obiecte filosofico-poematice, concepte, metafore, stări, componente, personaje, nu vor fi integrate unei dinamici temporale, restructurante sau unui *Expanding universe*. Matricea mioritică s-ar înrudi, mai degrabă, cu modelul universului static, propus pentru prima dată de Thomas Digges în *A Perfit Description*

⁵ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei* (1978), București, Humanitas, 1996, pp. 103-136.

⁶ Lucian Blaga, „Sufletul satului”, poezie publicată prima oară în revista „Gândirea” (1 mai 1922), și inclusă în volumul *În marea trecere* (1924).

⁷ Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, Monitorul oficial: „Academia Română, Discursuri de recepțiune, LXXI, 5 iunie 1937”.

of the *Caelestial Orbes* (1576). Pe scurt, în limitele unei ipoteze iconoclaste, Trilogiile pun în scenă un univers finit, mirific, având nostalgia noimelor primordiale.

Dintr-o perspectivă generos comparativ-istorică, Marele Anonim este un instrument conceptual, dar și un actant/actor, care joacă rolul unui demiurg aparte, rătăcit prin bibliotecă, ceea ce nu-l împiedică pe exploratorul de conexiuni să-l testeze, de pildă, să îl plaseze într-un pustiu absolut, *tohu wa-bohu* (תְּהוֹ וָבוֹהוּ)⁸, cum scrie *Tora*, sintagmă tradusă în *Septuaginta* prin „nevăzut și fără formă” (ἀόρατος καὶ ἀκατα-σκεύαστος), o uchronie-utopie, descrisă, din alte perspective, de al zecelea imn vedic (*Rig Veda, Nasadyia – Imnul creației*) și recreată de Eminescu în *Scrisoarea I*: „La-nceput, pe când ființă nu era, nici neființă./Pe când totul era lipsă de viață și voință”. În perimetrul acestui exercițiu de imaginație filosofică, ne putem întreba, deși întrebarea s-ar putea dovedi sterilă, dacă Marele Anonim evoluează într-un vid absolut sau el însuși este Golul, intuit, poate, după modelul „vidului suprem” (*wu*), povestit de învățații școlilor taoiste, de la Lao-tzu la Chuang-tzu? „Vidul suprem”, care face totul posibil?

Pe de altă parte, în căutarea unor posibile modele ale Marelui Anonim, redescoperim la Pausanias (cca 150 d.Hr.)⁹, Filostrat (cca 200 d.Hr.)¹⁰ sau Pseudo-Lucian din Samosata (Νῆ τὸν Ἄγνωστον *Ne ton Agnoston*)¹¹, o informație uitată despre existența unor altare închinare zeilor „Necunoscuți”. Despre un *agnostos theos*, scrie și Pavel, în *Faptele Apostolilor*²²: „Pavel a stat în picioare în mijlocul Areopagului și a zis: „Bărbați atenieni! În toate privințele vă găsesc foarte religioși²³. Căci, pe când străbăteam cetatea voastră și mă uitam de aproape la lucrurile la care vă închinați voi, am descoperit chiar și un altar pe care este scris: ‘Unui Dumnezeu necunoscut!’ Ei bine, ceea ce voi cinstiți, fără să cunoașteți, aceea vă vestesc eu.”¹² O sinteză excepțională, apărută în 1913, despre existența și metamorfozele acestui zeu i se datorează lui Eduard Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte Religiöser Rede*¹³. Considerat de Universitatea din Harvard, care îi acordă în 1936 un DHC, „the most famous Latinist of the world”, Eduard Norden îi trezise, fără îndoială, interesul lui Blaga și, ca atare, ar putea fi considerată o sursă de inspirație complexă, încă neexplorată și neexploată de blagologi, pentru cartografierea „erezilor” Marelui Anonim, cel puțin după cum încerca să argumenteze Dimitrie Stăniloae în *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*¹⁴.

De fapt, în spațiul mioritic al filosofiei blagiene, Marele Anonim este un *deus ludens*, un supraeu non-freudian, mereu la pândă, de veghe la fruntariile universului, în

⁸ Tanak, Gen. 1:2.

⁹ Pausanias, Ἑλλάδος Περιήγησις; *Hellados Periegesis, Călătorie în Grecia*, 1.1.4.

¹⁰ Lucius Flavius Philostratus, Τὰ ἐξ τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον; *Vita Apollonii; Viața lui Apollonios din Tyanna*, 6.3.5.

¹¹ Pseudo-Lucianus Samosatensis, Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς, Φιλόπατρις ἢ Διδασκόμενος, *Philopatris*, 9.14.

¹² *Faptele Apostolilor* 17:22, 17:23.

¹³ Eduard Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte Religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, Verlag B.G.Teubner, 1913.

¹⁴ Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*, Sibiu, 1942.

pericol să se prăbușească, din cauza hybris-ului, a păcatului omenesc-preaomenesc, de care Blaga, se eliberează ideologic și lexical¹⁵. Păstrează, totuși, o conexiune culturală: omul blagian pare a avea vocația deicidului, moștenită de la mito-mentalul greco-iudaic, dar Marele Anonim veghează: „stilul ca o intersecție a două finalități: pe de o parte omul încearcă să-și reveleze misterul, pe de altă parte Marele Anonim, prin frânele transcendente, zădărnicește această încercare tocmai pentru a menține echilibrul în Univers și a sili pe om să-și realizeze condiția sa de creator de cultură. Matca stilistică – așa cum o definesc eu, ca o garnitură de categorii abisale, para-corespondente categoriilor conștientului – este frâna transcendentă prin care Marele Anonim se apără împotriva încercărilor omului de a i se substitui, revelând și creând misterul...”¹⁶.

Uneori, ideile, temele, conceptele circulă în mișcări browniene, greu de urmărit, alteori, în rețele fractalice, repetitive și ierarhizabile. Cu acest amendament, se pot observa interferențe, greu de explicat, la modul cartezian, între viziunea blagiană, discretă, implicită, metafizică, *diplomatică* și luările de poziție teoretice, militante, cu accente socio-politice nedismulate ale „celor doi Niebuhr”, Karl Paul Reinhold Niebuhr (1892-1971) și Helmut Richard Niebuhr (1894–1962), teologi reformiști reprezentativi. Echilibrul precar al diadei Marele Anonim vs omul misterio-gen/culturogen are, evident, o dimensiune morală fundamentală, ca și scrierile celor doi teologi americani. Dacă Marele Anonim veghează ca preceptele nescrise ale unei morale primordiale, consubstanțiale Facerii, să nu fie încălcate, temă, profund poetizată și ‚anonimizată’ la Blaga, poate fi citită în ‚clar’ în opera lui Karl Paul Reinhold Niebuhr (*The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, The Gifford Lectures, 1941; *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (1949). Numitorul comun, catalitic, pentru cei doi gânditori este Kierkegaard, prezent atât în publicațiile românești, apropiate Poetului („Gândirea”, „Saeculum”, „Revista de filozofie”, „Istoria filosofiei moderne”)¹⁷, cât și în lecturile lui K.P.R. Niebuhr. Acesta din urmă va rezolva ‚spaima’ divinității, analizată de Blaga, într-un mod kierkegaardian, în baza unei ipoteze, conform căreia omul este o creatură cu două dimensiuni: „El se afla la intersecția naturii cu spiritul”. („He stands at the juncture of nature and spirit.”)¹⁸. Interferență întâmplătoare Blaga-Helmut Richard Niebuhr, adaugă un alt filtru, o nouă cheie de lectură, care are ca efect o recromatizare a binomului blagian Zeu-Om și poate chiar o testare a ipotezei deja vetuste, modelate de

¹⁵ Vedi M. Adriani, *Deus ludens. Studi e materiali di storia delle religioni*, 1967, 38: 8-23; G. M. Behler, *Il gioco di Dio*, Milano, Ancora, 1981.

¹⁶ Mircea Eliade, *Convorbiri cu Lucian Blaga în Vremea*, Anul X, august 1937. Vezi și Mircea Eliade, *Europa, Asia, America...Corespondență*, I-III, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1999.

¹⁷ Lucian Blaga scrie, în 1942, un eseu intitulat „Sören și marele sau cutremur”, publicat în *Luceafărul*, vol. 2, nr.1, 1942, pp. 2-6.

¹⁸ Cf. Noam Chomsky, „Reinhold Niebuhr”, *Grand Street*, Vol. 6, No. 2 (Winter, 1987), p. 212; Arthur Schlesinger, Jr., in „Reinhold Niebuhr's Long Shadow”, *The New York Times* (22 June 1992).

presiunile școlii germane de morfologie a culturii (Spengler, Frobenius etc.) în câmpul dinamic al pragmaticei teologico-filosofice americane. Dialogul crispat dintre Marele Anonim și ființa umană, explicabil probabil și prin constrângerile multiple europene, socio-politice, economice, militare, care se răsfrâng în spațiul deja post-mioritic, prin raportare la curgerea năvalnică a fluxurilor istoriei contemporane autorului, poate fi recitat și prin intermediul tezelor lui Helmut Richard Niebuhr, unul dintre cei mai importanți teologi creștini din America secolului XX. Desigur, o asemenea lectură are un anumit grad de stranie și insolit, dacă ne raportăm la tradiția receptării autohtone, dar modelul dialogal între divinitate și ființa umană poate dobândi noi orizonturi hermeneutice. Cunoscut în Europa, mai ales, pentru cărțile sale *Christ and Culture* (1951) și *The Self Responsible* (aparută postum), H. R. Niebuhr propune o istorie alternativă, desfășurată pe cinci paliere, a modului în care creștinismul a răspuns culturii: (i) Hristos împotriva culturii; (ii) Hristos întru cultură; (iii) Hristos deasupra culturii; (iv) Hristos și cultura, relație paradoxală; (v) Hristos, re-formator al culturii.

Tipologia pentadică a dialogului cu transcendentul impune, neapărat, în acest context, măcar o referire bibliografică, urmând să finalizăm, în cadrul lucrării noastre *Pragmatica receptologiei*, excursul fenomenologic, centrat asupra amplei cititorii ideatice – filosofia și logica pentadică -, proiectată de Academicianul Alexandru Surdu, încă din 1993, când publică *Pentamorfoza artei*¹⁹, volum urmat, în 2007, de *Problema Transcendenței*²⁰. Sistem categorial-filosofic de tip dialectico-speculativ, deosebit sub multe aspecte de celelalte sisteme filosofice, „Pentada este numărul de aur al dreptei filosofării”. Vor urma alte volume fundamentale: *Teoria Subsistenței* (2012) și *Existența nemijlocită* (2014). Construcția acestei catedrale metafizice este exemplară pentru spiritualitatea românească. După proiectarea naosului și a pronaosului, arhitectul-logician a împodobit catapeteasma Pentadei, riguros organizată ideatic și imagologic, dar nu a uitat nici de abside, care vor purta nume proaspete de izvoare și dumbrăvi *Confluențe cultural-filosofice* (2002); *Mărturiile anamnezei* (2004); *Comentarii la rostirea filosofică* (2009); *Izvoare de filosofie românească* (2010); *A sufletului românesc cinstire* (2011); *Pietre de poticnire* (2014); *La Porțile Împărăției* (2016); *Drago-betele. Povestea iubirii la români* (2010). Cîtorul de sisteme pentadice clădește, cu răbdare și inspirație astrală, „Monastire naltă/Cum n-a mai fost altă”, zidindu-se doar pe Sine la temelie și nefiindu-i teamă ca vreun Domn hapsân și ros de pizmă ar putea să-l înșele și pedepsească. Domnia-sa știe, la fel ca Lucian Blaga, că sistemul său pentadic „se desfășoară simfonic” și va continua multă vreme să stea de veghe la fruntariile culturii românești.

¹⁹ Al. Surdu, *Pentamorfoza artei*, București, Ed. Academiei, 1993.

²⁰ Idem, *Problema Transcendenței*, București, Ed. Academiei Române, 2007.

TIMP LINIAR ȘI TIMP AL OPEREI DE ARTĂ ÎN SISTEMUL KANTIAN

DRAGOȘ GRUSEA

Linear Time and Artistic Time in Kant's System. The article starts from what Kant calls the single unspatializable property of time, namely that of being a one-after-another. The thesis that I argue for is that this property of time is what lies behind Kant's description of aesthetic experience in the *Critique of judgement*. Three moments of the third *Critique* are analysed from this perspective: the act of lingering (Weilen) in contemplation, the sublime moment (Augenblick) and the spiritual dimension of the work of art.

Keywords: Time, space, lingering, moment, work of art, contemplation, Kant.

1. Introducere

Una din concluziile analizei dedicate reprezentărilor spațiului și timpului din *Critica rațiunii pure* este că există o singură proprietate a timpului care se pierde atunci când acesta e transformat într-o intuiție externă: trecerea, sau mai precis, faptul timpului de a reprezenta un *unu-după-altul* (Nacheinandersein). Putem observa că în prima *Critică* pe Kant îl interesează exclusiv timpul obiectiv, măsurabil, cel care poate fi proiectat ca o linie spațială. Unele cercetări privitoare la *Critica facultății de judecare* au scos însă la lumină un concept al timpului care pare să trimită către proprietatea sa nespațializabilă de a fi o trecere continuă. În acest studiu am să plec de la distincția dintre proprietățile spațializabile și cele nespațializabile ale timpului din *Estetica transcendențială* din prima *Critică* pentru a ajunge la conceptul de timp din a treia *Critică* pe care am să-l urmăresc în trei pași: timpul frumosului, timpul sublimului și cel al operei de artă.

2. Timp spațializabil și timp nespațializabil¹

Unul dintre elementele care constituie fundamentul pe care se înalță *Critica rațiunii pure* este distincția ireductibilă dintre sensibilitate și intelect, care

¹ *Critica rațiunii pure* va fi citată conform procedurii standard, prin referire la paginația primei ediții (A) și a celei de-a doua ediții (B). *Critica facultății de judecare* va fi citată conform paginației ediției academiei (Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ff) prin indicarea volumului din operele complete și a paginii. Am să folosesc traducerea în română, dar nu am să indic paginile traducerii, de vreme ce ultima ediție a *Criticilor* (Immanuel Kant, *Opere*, Academia Română, FNSA, 2017 ed. îngrijită de Ilie Pârvu *Crp* trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, *CfJ* trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu), conține paginația standard a ediției academiei germane. De fiecare dată când am modificat traducerea am semnalat prin „trad. mod.“.

întemeiază două noi științe transcendente: *Estetica transcendentă* ca știință a regulilor sensibilității și *Logica transcendentă* ca știință a regulilor intelectului. Prima are ca obiect spațiul și timpul, a doua, categoriile. Întregul demers al primei părți a *Criticii* poate fi văzut ca o încercare de a împleti cele două componente ireductibile ale cunoașterii prin intermediul sintezei dintre spațiu-timp și categorii. Deși această inserare a intelectului în sensibilitate e tema propriu-zisă a deducției transcendente, bazele ei se pun deja în *Estetică* prin procedeul transformării timpului în spațiu, pe care am să-l descriu pe scurt aici.

Sensibilitatea conține două forme ale intuiției, spațiul și timpul, care, fiind simple forme, conțin o „simplă diversitate” și nu „unitate a intuiției” (B 162). Lipsa unității se referă la prezența unei multiplicități pure care nu e încă reunită într-un concept: în cazul spațiului purul fapt de a fi unul-lângă altul (das Nebeneinander) iar în cazul timpului purul fapt de a fi unul după altul (das Nacheinander). Structuri ca cele descrise de adverbele *lângă* și *după* nu pot fi înțelese categorial din motive pe care Kant le prezintă în expunerea metafizică a reprezentărilor de spațiu și timp. Ele au proprietăți prin care se disting complet de concepte, prima din ele fiind descoperită de Kant în mica scriere din 1768 despre direcțiile în spațiu² unde el scoate la lumină faptul că două figuri care sunt perfect identice din punct de vedere conceptual pot fi totuși diferite din punct de vedere spațial, așa cum se petrec lucrurile cu cele două mâini care, deși perfect identice, nu pot fi suprapuse în spațiu fiindcă ocupă poziții spațiale ireductibile. În cuvintele lui J.Vuillemin omogenitatea spațială e independentă de identitatea logică³. Pe lângă acest fenomen al incongruenței, Kant adaugă în prima *Critică* unicitatea, infinitudinea, tridimensionalitatea în cazul spațiului, unicitatea, infinitudinea, unidimensionalitatea, ireversibilitatea în cazul timpului. Prin urmare țelul inițial al primului capitol al *Criticii* este să arate că formele sensibilității, prin care noi primim reprezentări, sunt structural diferite de formele prin care noi alcătuim reprezentări, conceptele. Însă Kant introduce încă de aici câteva mișcări care vor face posibilă sinteza formelor receptivității și spontaneității. Prima din ele este transformarea spațiului și timpului din forme care permit receptarea reprezentărilor în reprezentări ca atare. Astfel, spațiul nu este numai o formă a receptivității care face ca lucrurile să poată fi intuite ca fiind unul lângă altul, dar el însuși poate fi intuit:

„Astfel, dacă îndeprtez din reprezentarea de corp ceea ce intelectul gândește despre el, ca substanță, forță, divizibilitate etc., tot astfel ceea ce în el aparține senzației, ca impenetrabilitate, duritate, culoare etc., îmi mai rămâne ceva din această intuiție empirică, anume întinderea și figura. Acestea aparțin intuiției pure, care are loc a priori în simțire, chiar independent de un obiect real al simțurilor sau al senzației, ca o simplă formă a sensibilității.” (B35)

² *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* în Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900, Vol.2

³ Jules Vuillemin: *La theorie kantienne de l'espace a la lumiere de la theorie des groupes de transformations*, The Monist, Volume 51, Issue 3, 1967

În reconstrucția lui Hans Graubner, e vorba despre transformarea formei intuiției în intuiție pură.⁴ Acest proces se va desăvârși în deducția transcendențială unde spațiul va fi reprezentat ca obiect⁵; dar cum obiectul este mereu rezultatul unei sinteze intelectuale, spațiul ca obiect va reprezenta sinteza dintre sensibilitate și intelect. Procesul de transformare a spațiului în obiect e înlesnit de geometrie, care „este o știință care determină sintetic, și totuși a priori, proprietățile spațiului.” (B41). Cu alte cuvinte, spațiul ca formă subiectivă a intuiției e proiectat în exterior ca obiect, act prin care geometria e întemeiată transcendențial.

În cazul timpului lucrurile sunt însă mai complicate. E foarte greu să ne reprezentăm timpul ca un obiect, de vreme ce el nu poate fi proiectat în exterior:

„Timpul nu poate fi intuit în exterior, tot așa cum spațiul nu poate fi intuit ca ceva în noi. (...) Căci timpul nu poate fi o determinare a unor fenomene externe: el nu aparține nici unei figuri, nici unei poziții, dimpotrivă el determină raportul reprezentărilor în starea noastră internă.” (B37-50).

Deși Kant afirmă că există o știință întemeiată în reprezentarea de timp⁶, acest lucru nu ajută la depășirea impasului teoretic generat de faptul că timpul nu poate fi intuit extern. Folosind conceptele de la sfârșitul deducției, unde Kant afirmă că sinteza categorială poate fi reprezentată cu, nu în intuițiile de spațiu-timp⁷, putem spune că timpul nu poate fi reprezentat *în* timp, ci numai *cu* ajutorul spațiului: „Și tocmai fiindcă această intuiție internă⁸ nu dă nicio figură, noi căutăm să suplینim această lipsă prin analogii și reprezentăm succesiunea de timp printr-o linie care se prelungește la infinit.” (B 50). Linia ca imagine a unirii spațiului cu timpul are un loc privilegiat în constituirea obiectivității: de fiecare dată când Kant mai face un pas spre întemeierea obiectivității experienței, el introduce imaginea liniei pentru a exemplifica progresul obținut. În toate aceste exemple Kant lasă de înțeles că actul originar al întemeierii experienței este simbolizat de trasarea unei linii drepte într-un spațiu gol; această trasare presupune uniunea spațiului și a

⁴ Hans Graubner: *Form und Wesen. ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bouvier, 1972 p.40f

⁵ „Spațiul reprezentat ca obiect (cum de fapt este necesar în geometrie) conține mai mult decât numai forma intuiției, anume sinteza într-o reprezentare intuitivă a multipului dat după forma sensibilității, astfel încât forma intuiției dă numai multiplul, iar intuiția formală unitatea reprezentării.” (B160n)

⁶ Care pare a fi o specie de cinematică a priori pe care Kant o va trata în mica lucrare *Principiile metafizice ale științei naturii*. Această cinematică a priori numită foronomie pornește de la tratarea spațiului în timp. Ea nu poate servi așadar încercării de a aborda timpul fără a apela la spațiu.

⁷ „Deci unitatea sintezei varietății, în afară de noi sau în noi, prin urmare și o conexiune cu care trebuie să fie conform tot ce trebuie să fie reprezentat ca determinat în spațiu și timp, este ea însăși dată a priori, ca condiție a sintezei oricărei aprehensiuni, în același timp cu (nu în) aceste intuiții.” (B 161)

⁸ Adică timpul.

timpului, reproducerea în imaginație a părților precedente ale liniei și recogniția în concept a conceptului de linie dreaptă.

2.1 Imposibilitatea reprezentării trecerii timpului

Deși mulți comentatori tind să trateze spațiul și timpul ca și când ar avea structuri identice, cele două reprezentări au alcătuiți profund diferite, pe care Kant le discută în §6b al *Esteticii*. Prima deosebire este că timpul nu poate fi reprezentat în mod direct prin nicio imagine sau figură, motiv pentru care o ilustrare prin analogie devine necesară. Așa cum am văzut, timpul nu poate fi reprezentat decât dacă este spațializat și prezentat sub forma unei linii infinite de a cărei spațialitate trebuie să facem abstracție pentru a putea deduce în mod mediat proprietățile timpului. Dar prin acest proces se pierde tocmai proprietatea fundamentală a timpului, anume *faptul de a fi unul după altul*⁹ al momentelor, o proprietate ireductibilă care nu poate fi dedusă din transformarea timpului în linie, unde punctele sunt *unul lângă altul*:

„Și tocmai fiindcă această intuiție internă nu dă nicio figură, noi căutăm să suplinim această lipsă prin analogii și ne reprezentăm consecuția temporală (*Zeitfolge*) printr-o linie care se prelungeste la infinit, ale cărei părți diverse constituie o serie care nu are decât o dimensiune și conchidem din însușirile acestei linii toate însușirile timpului, cu singura excepție că părțile primeia¹⁰ sunt în același timp, iar cele ale ultimei reprezentări¹¹ sunt mereu una după alta.” (B50 trad.mod)

Aici trebuie făcută o observație în legătură cu textul kantian și cu traducerea lui. Kant folosește aici *Nacheinander*, care cred că este greșit tradus prin *succesiune* fiindcă aceasta din urmă, ca produs al sintezei figurative, presupune intervenția intelectului, așa cum se vede clar în §24¹². Este motivul pentru care Kant menține distincția între cuvintele *das Nacheinander*, care ține de țesătura intimă a timpului, și *die Sukzession*, care este un timp măsurabil produs în urma intersecției intelectului cu timpul. *Zeitfolge – Nacheinander – Sukzession* stau, (precum *Zugleichsein* și *Simultaneität* în cazul spațiului), pentru etape diferite în evoluția conceptului de timp și nu ar trebui traduse prin același cuvânt¹³.

Revenind la reprezentarea de timp, vedem că ea conține două feluri de proprietăți:

⁹ Das Nacheinander.

¹⁰ Primei reprezentări, adică spațiul.

¹¹ Adică timpul.

¹² „Ceea ce produce mai întâi conceptul de succesiune (*sukzession*) este mișcarea ca act al subiectului...” (B154)

¹³ Kant pare să prefere termenii latini pentru situațiile în care categoriile sunt active. Astfel, *Nacheinander* se referă la un timp necategorializat pe când latinescul *Sukzession* exprimă timpul structurat categorial; la fel *Zugleichsein* este o proprietate inerentă spațiului, independentă de categorii, pe când latinescul *Simultaneität* se referă la spațiul determinat prin categoria comunității. Această tradiție s-a menținut până la la Heidegger, vezi distincția *Zeitlichkeit – Temporalität*.

a) cele spațializabile – care vor duce la timpul intelectualizat al succesiunii din *Critica rațiunii pure*. Spațializarea începe cu transformarea timpului într-o linie infinită pentru ca apoi aceasta să capete determinații din ce în ce mai dense până când în §17 va deveni o linie finită (adică una care conține toate cele trei sinteze cantitative), în §24 o linie care include două tipuri de mișcare (internă și externă) iar în *Axiomele intuiției* o linie măsurabilă. Timpul va fi complet spațializat în *Respingerea idealismului* unde va fi identificat cu mișcarea corpurilor cerești.

b) cele nespațializabile (purul fapt de a fi unul după altul – das Nacheinander) care nu sunt discutate în *Critica rațiunii pure*. Teza acestui studiu este că tocmai trecerea nespațializabilă a timpului este ceea ce face posibilă experiența estetică a subiectivității transcendente. Cu alte cuvinte, trăsătura ireductibilă a timpului de a trece, trecută sub tăcere în domeniul timpului liniar al primei *Critici* iese puternic la lumină în *Critica facultății de judecare*. Despre această afinitate între timp și experiența estetică va fi vorba în continuare.

3. Timpul nespațializabil e unul estetic

Spre deosebire de *Critica rațiunii pure*, unde reprezentările sunt mereu raportate la exterior, în *Critica facultății de judecare* „reprezentarea este raportată complet la subiect și anume la sentimentul său vital sub numele de sentiment de plăcere sau neplăcere” (V,204). Această internalizare face ca raportul facultăților de cunoaștere să treacă printr-o transformare: în vreme ce în prima *Critică* intelectul își impunea mereu unitatea asupra sensibilității dând naștere cunoașterii, în starea estetică raportul de forțe dintre imaginație¹⁴ și intelect se balansează, ele intrând în ceea ce Kant numește „joc liber al facultăților de cunoaștere”.

Din punct de vedere epistemic, finalitatea activității mentale e mereu aplicarea unui concept, așa cum ne arată și descrierea triplei sinteze din prima variantă a deducției transcendente, care are ca punct final „recogniția în concept” (A103); cu alte cuvinte, activitatea de sinteză are două scopuri: a) de a parcurge datul sensibil pentru a-l recunoaște și a-l determina printr-un concept, respectiv b) dacă datul nu e recunoscut, de a forma un nou concept prin care sensibilul să fie subsumat¹⁵. În activitatea epistemică intelectul are totdeauna preeminență în fața sensibilității, care are doar rolul de a oferi conținut senzorial. Raportul se schimbă în a treia *Critică* unde nu va mai fi vorba de judecăți determinative prin care un concept determină o

¹⁴ În *Critica facultății de judecare*, Kant nu va vorbi deloc despre sensibilitate, ci numai despre imaginație, care preia complet funcțiile primeia. Pentru o analiză a acestei transformări vezi Rebecca Kukla: *Introduction: Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology* în Kukla (ed.) *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.

¹⁵ Vezi Beatrice Longuenesse: *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, 2001, pp. 44-52.

intuiție, ci de judecăți reflexive în care imaginația caută o unitate posibilă pentru o intuiție dată. În fața unui obiect frumos „imaginația (ca facultate a intuițiilor a priori) se acordă de la sine, datorită unei reprezentări date, cu intelectul ca facultate a conceptelor și prin aceasta se naște un sentiment de plăcere...” (V,190). Faptul că imaginația se acordă de la sine înseamnă că nu mai e nevoie de o recunoaștere în concept¹⁶ deoarece conținutul sensibil adus de imaginație are deja o armonie a sa care nu necesită determinarea printr-o unitate conceptuală. O judecată estetică e reflexivă pentru că ea exprimă căutarea nesfârșită a unităților posibile pentru o intuiție care, având atât de multe sensuri, nu poate fi complet epuizată de nicio unitate determinată. Prin urmare imaginația e o constantă căutare, intelectul fiind în acest caz asigurarea că o unitate a intuiției e posibilă, chiar dacă ea nu va putea fi atinsă¹⁷. Un peisaj frumos face ca subiectul să persiste în perceperea lui fiindcă nu există niciun concept care să-i epuizeze sensurile, imaginația fiind în constantă mișcare spre plâsmuirea de unități posibile, iar intelectul fiind cel care face posibilă năzuința imaginației spre unitate în calitatea sa de structură generatoare de unități. În limbajul lui Schelling, un obiect frumos ne oferă o infinitate de sensuri care copleșesc intelectul. În schimb, când vedem o simplă cană, percepția nu zăbovește pentru că avem deja conceptul canii care e aplicat imediat și epuizează toate sensurile intuiției.

3.1 Timpul contemplației estetice a frumosului

Această schimbare a raportului dintre facultățile cunoașterii va duce și la o altă înțelegere a timpului. Pasajul în care noul raport al facultăților e pus în legătură cu timpul, dar și cu concepte centrale ale deducției din prima *Critică* este următorul:

„Noi *zâbovim* în contemplarea frumosului, întrucât această contemplare *se întărește și se reproduce pe sine*: ea este analoagă aceleia (fără a fi totuși identică cu ea) produsă de o atracție în reprezentarea unui obiect ce trezește în mod repetat atenția, în timp ce mintea rămâne pasivă.” (V, 222) (subl. n.)¹⁸

Jean Francois Lyotard e primul interpret care a analizat acest pasaj din perspectiva timpului¹⁹. Am să plec de la interpretarea sa și am s-o completez cu câteva referiri la deducția transcendențială, de vreme ce concepte centrale ale deducției din prima *Critică* cum ar fi cauzalitate, atenție sau pasivitate sunt modificate fundamental.

¹⁶ Paul Guyer își construiește întreaga interpretare a esteticii kantiene pornind de la încercarea de a obține starea estetică prin eliminarea etapei recunoașterii în concept din activitatea de sinteză a subiectului. Deși această idee a fost criticată, ea oferă o bună posibilitate de a contura trecerea de la subiectivitatea epistemică la cea estetică. Vezi *Kant and the claims of taste*, Cambridge University Press, 1997.

¹⁷ Vezi Henry.E.Allison: *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001 p. 43-64.

¹⁸ Am subliniat termenii despre care Kant vorbește și în deducția transcendențială.

¹⁹ El a numit timpul estetic “timp al pauzei”. Vezi *Lessons on the Analytic of the sublime: Kant's Critique of judgment, sections 23-29*, Stanford University Press, 1994, p. 64 ff.

a) *Atenția. De la determinare la trezire*

În §24 al *CrP*, Kant încearcă să explice mecanismul auto-afectării prin conceptul empiric al atenției:

„Nu văd cum se pot găsi atâtea dificultăți în faptul că simțul intern este afectat de noi înșine. Orice act al atenției ne poate da un exemplu în această privință. Intelectul determină în ea totdeauna simțul intern, în conformitate cu legătura pe care o gândește, față de intuiția internă, care corespunde varietății în sinteza intelectului.” (B156n)

Atenția este un exemplu empiric care trebuie să clarifice cum ne putem raporta la noi înșine în mod activ, fiind în același timp pasivi, mai exact, cum activitatea de sinteză a intelectului „desenează” (B162) figurile sale în dimensiunea pasivă a subiectului, cea spațio-temporală. În a treia *Critică* direcția este inversată, aici „atenția este în mod repetat trezită, în timp ce mintea rămâne pasivă.” Ceea ce în domeniul teoretic era o determinare (B156n), devine în domeniul estetic o trezire (*Erweckung*). Paradoxul din §24 al autoafectării rămâne, dar direcția e inversată: intelectul e aici pasiv și imaginația activă, iar dimensiunea intelectuală a contemplării e doar un efect, care nu dă niciun concept determinat și nu duce la nicio categorializare. Inversarea merge în profunzimi și mai mari: dacă primul act al constituirii naturii în genere este sinteza figurativă a intelectului, adică sinteza care dă unități spațio-temporale categorializate, în contemplarea estetică „natura ne vorbește figurat prin formele ei frumoase” (V,301). Producerea de tip figurativ nu mai aparține subiectului, ci acesta o găsește în natura care îi vorbește într-un limbaj cifrat (V, 301).

b) *De la sinteza realizată de subiect la sinteza care se realizează pe sine*

În *Critica rațiunii pure* sinteza, adică legătura unei reprezentări cu alta sau cu ea însăși în momente diferite este mereu realizată de subiect²⁰. De exemplu: nu îmi pot forma un concept complet al teatrului național printr-o singură reprezentare. Dacă stau cu fața la el, nu văd spatele și părțile laterale, dacă stau în lateral nu văd spatele, fața și cealaltă parte laterală șamd. De aceea trebuie să merg în jurul lui și în acest timp să leg diferitele reprezentări, iar atunci când sunt în fața lui să sintetizez toate aceste reprezentări și să leg constant reprezentarea prezentă de cele sintetizate. De aceea orice obiect, chiar și o cană este un obiect ideal²¹, pentru că, fiind ființe finite, este imposibil ca un obiect să ne fie complet dat. Orice reprezentare este deci gândită în raport cu posibilitățile de legătură pe care le produce²². De aceea va spune Kant, în *Anexa la Dialectica transcendentă*, că rațiunea trebuie să gândească natura ca și

²⁰ „între toate reprezentările legătura este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuși.” (B130)

²¹ Expresia este, firește, husserliană și nu se găsește explicit la Kant.

²² „dacă mă gândesc la roșu în genere, îmi reprezintă o structură care poate fi întâlnită undeva ca trăsătură sau legată de alte reprezentări.” (B135n)

cum ar fi un întreg omogen și teleologic, asigurând astfel intelectul că între reprezentări există continuitate și orice reprezentare poate fi legată de oricare alta (B670-715). Însă tocmai această presupuziție a rațiunii este anulată de fenomenele estetice, care trebuie privite în ele însele, așa cum se arată: „priveliștea oceanului nu trebuie considerată așa cum o gândim, îmbogățită cu tot felul de cunoștințe (care nu sunt prezente în intuirea nemijlocită)...căci de aici nu rezultă decât judecăți teleologice; trebuie să procedăm asemeni poetului și trebuie să considerăm oceanul sublim doar după ce se arată ochiului.” (V, 270) În starea de contemplare estetică lanțul teleologic este rupt, iar fenomenul estetic mi se arată complet: spre deosebire de obiectul teoretic la care nu am acces decât înlănțuind reprezentările în vederea formării sau aplicării unui concept, frumusețea îmi este dată întreagă fără necesitatea unei activități de sintetizare conceptuală. În loc să sintetizez eu reprezentarea, în mine intră o reprezentare care se sintetizează pe sine și mă prinde și pe mine în această stare făcând posibilă plăcerea simțită în contemplare. Unul din motivele pentru care gândirea e anulată este faptul că aceasta „introduce mereu limite” (B71), pe când un fenomen estetic este plăcut, potrivit lui Kant, tocmai datorită interpretărilor nelimitate pe care le arată. Această contemplare se întărește și se reproduce pe sine, fiind o stare a auto-activantă a minții, fenomen imposibil de înțeles pornind de la aparatul conceptual al primei *Critici*, unde orice sinteză e rezultatul unui act de sintetizare. El poate fi însă înțeles dacă ne aducem aminte de dimensiunea care a fost ascunsă odată cu obiectivarea timpului în *Critica rațiunii pure*, cea a trecerii timpului.

c) *Timpul estetic: zăbovirea (das Weilen)*

După cum arată descrierile de mai sus, contemplarea estetică duce la abandonarea caracterului activ-determinant al subiectului. Contemplarea se poate reproduce pe sine pentru că subiectivitatea se retrage din timpul de tip succesiune obiectivă pe care ar trebui să-l producă ea însăși, și intră într-o stare în care reprezentarea se reproduce pe sine, iar subiectul doar asistă pasiv la acest fenomen așa cum ar asista la trecerea timpului. Conceptul timpului ca succesiune este un produs al intelectului, pentru a-l forma trebuie „să luăm mereu timpul din ceea ce este schimbător în lucrurile externe.” (B155). Timpul estetic este însă un timp înțeles fără spațiu și fără ajutorul unei intuiții externe, iar singura dimensiune care aparține timpului nespațializat este, așa cum am văzut mai sus, pura trecere; astfel, prin faptul că obiectul frumos oprește activitatea de determinare a subiectului dând naștere unei zăboviri în contemplare, subiectul e transpus într-un timp pe care nu mai trebuie să-l facă²³ fiindcă el se reproduce pe sine. Acest timp estetic nu îndeplinește condițiile expuse de analogiile experienței, condiții necesare pentru constituirea unei naturi în genere: el nu este o permanență de tip substanțial pentru că aceasta necesită existența unei substanțe externe care să funcționeze ca analogie a timpului și care să ofere naturii ceva care persistă.

²³ Să ne aducem aminte că încă de la începutul deducției transcendente din prima ediție, Kant afirmă că spațiul și timpul sunt „produse prin sinteza multiplului.” (A101)

În concluzie, modificarea pe care privirea unui obiect frumos o produce în interiorul subiectivității împinge subiectul înapoi spre un timp nemăsurabil²⁴, spre acea proprietate a timpului care a fost pierdută odată cu spațializarea lui, anume pura trecere la care avem acces prin ceea ce Kant numește aici „zăbovire” (Weilen). Această interpretare oferă o cheie și pentru rezolvarea unei afirmații aparent paradoxale de la începutul deducției transcendente din prima ediție: pe de o parte Kant spune că timpul este fundamentul întregii deducții și precede orice sinteză, pe de altă parte aflăm că timpul e un „produs al sintezei”. Putem rezolva problema prin următoarea ipoteză: timpul de dinaintea sintezei e cel nespațializabil al lui *unu-după-altul*, iar cel produs prin sinteză e timpul spațializat prin intervenția intelectului.

3.2 Timpul sublimului

Dacă interpretarea temporală a zăbovirii în contemplarea frumosului poate părea forțată la prima vedere, *Analitica sublimului* arată că afinitatea dintre problema timpului și cea estetică este cât se poate de reală. Desprinderea de timpul spațializat și intrarea în trecerea nespațializabilă nu este ultimul pas. În fața fenomenelor sublime, cele care aduc cu ele un infinit al mărimii sau al forței, timpul liniar-progresiv e comprimat într-o clipă infinită:

„Măsurarea unui spațiu (ca percepere) este în același timp o descriere a lui, deci o mișcare obiectivă în imaginație și o progresie; sintetizarea multiplului într-o unitate, nu a gândului, ci a intuiției, deci sintetizarea într-o clipă a ceea ce a fost perceput succesiv este dimpotrivă o regresie care suprimă din nou condiția temporală din progresia imaginației și face intuitivă simultaneitatea.” (V, 259)

Prima propoziție a acestui citat este un rezumat al §24 din *Critica rațiunii pure*, unde Kant expune modul în care progresia obiectivă a timpului ca succesiune este produsă (B155). Atunci când măsurăm un spațiu, actul măsurării este nu numai o mișcare obiectivă, dar și una subiectivă; trebuie să facem abstracție de mișcarea obiectivă, a intuiției, să ne îndreptăm spre gândire care ne oferă un concept al succesiunii pe care putem apoi să-l aplicăm mișcării obiective. Acest procedeu nu este însă posibil în fața fenomenelor sublime, pentru că multiplul nu mai este al gândirii, ci al intuiției, ceea ce face ca timpul să nu poată fi obiectivat conceptual, el ajungând să fie comprimat într-o singură clipă; „vocea rațiunii cere totalitatea” timpului și coborârea infinitului într-o clipă, iar imaginația e nevoită să preia această misiune imposibilă în lipsa intelectului (V, 254). Conflictul dintre imaginația care nu poate activa decât în timp și rațiunea care cere ieșirea din timp are ca rezultat o „regresie care suprimă condiția temporală”. Cu alte cuvinte infinitul timpului e comprimat într-o unică clipă. Această depășire a naturii și a timpului are loc pentru că imaginația nu poate realiza dezideratul rațiunii și se

²⁴ Ar fi absurd să spunem: pentru a percepe frumusețea acestei flori sunt necesare 3 minute.

sacrifică pe sine prezentând doar imposibilitatea de a da infinitul într-o clipă, infinit care este în cele din urmă simțit chiar în această imposibilitate (V,269).

În concluzie, fenomenele sublime modifică subiectivitatea în așa măsură încât ea e împinsă spre un alt timp decât cel al succesiunii obiective, un timp al încercării eșuate de a prinde infinitul într-o clipă.

3.3 Timpul operei de artă

După *Analitica sublimului* frumosul suferă o schimbare: dacă în prima parte a lucrării, el ținea de jocul armonios dintre imaginație și intelect, începând cu paragrafele despre arta frumoasă ca artă a geniului, frumosul începe să fie văzut de Kant ca rezultat al raportului imaginației la rațiune. Kant introduce în acest sens ideea estetică în calitate de „opus (pandant) al unei idei raționale“ (V,314). În vreme ce ideile raționale discutate în prima *Critică* (suflet, libertate, lume) se referă la un concept pentru care nu poate exista nicio intuiție, ideea estetică trimite la o intuiție care nu poate fi epuizată de niciun concept. Printr-o astfel de idee estetică, Kant crede că o „prezentare indirectă“ a ideilor raționale devine posibilă (V,352)²⁵. La începutul discuției despre facultățile sufletești ale geniului, Kant oferă o descriere a artei cu spirit care conține elemente asemănătoare celor pe care le-am analizat în citatul din 3.1:

„Din punct de vedere estetic, spiritul (Geist) este principiul vitalizant al minții. Ceea ce servește acestui principiu la vitalizarea minții, materia folosită în acest scop este ceea ce transpune facultățile minții într-un avânt îndreptat spre un scop, le antrenează adică într-un joc care se conservă de la sine și își potențează forțele care-i sunt necesare.” (V.313, trad. mod.)

Spiritul pare să fie o formă superioară a timpului zăbovirii în contemplație descris mai sus. Din nou întâlnim ideea auto-producerii, a reproducerii cu de la sine putere pe care am discutat-o mai sus, numai că aici acest proces ia avânt și se potențează pe sine. Arta cu spirit e prin urmare cea care transpune mintea într-un timp care se potențează pe sine, într-un timp care nu doar trece ci și configurează și întărește mintea. Dacă în cazul timpului contemplației estetice era vorba despre ieșirea la iveală a proprietății timpului de a trece, aici timpul capătă forță în trecerea lui și devine vitalizant. Pentru a putea contura această idee, trebuie să facem un pas înainte spre *Analitica facultății de judecare teleologice*, unde Kant descrie, într-o primă fază, structura ființelor vii. Principala caracteristică a viului este autocausalitatea, el fiind „prin sine însuși cauză și efect” (V,372), o idee care ne trimite spre trăsătura contemplației estetice sau a artei cu spirit de a se reproduce pe sine și de avea o „cauzalitate internă” (V,222). Conceptul care stă în spatele acestei proprietăți a viului este cel de „forță plâsmuitoare” (bildende Kraft) (V,375) care are o funcție asemănătoare imaginației productive (Ein-bildungs-kraft). În

²⁵ Diferența dintre raportul imaginație-rațiune în sublim și cel din frumosul artei geniale este că primul conduce la o „prezentare negativă” a raționalului, pe când al doilea la una indirectă.

ambele cuvinte auzim *Bildung*, procesul configurator²⁶. Pentru a putea percepe această schimbare în toată amploarea ei trebuie să ne aducem aminte că timpul ca simplă formă a intuiției este pentru Kant o continuă dispariție: „căci numai în simpla succesiune, existența nu face decât să dispară și să apară mereu și nu are niciodată nici cea mai mică cantitate” (A184/B227). Spiritul care apare în arta creată de geniu face însă ca trecerea timpului să devină o sporire, o împlinire, nu o simplă dispariție și apariție a existenței.

Prin urmare arta cu spirit împlinește contemplația estetică pentru că ea aduce cu sine un timp care configurează pe măsură ce trece, ceea ce înseamnă că ea formează privitorul, face ca în el să crească ceva ce nu era înainte. Subiectul simte acest proces ca pe o survenire a inexprimabilului: ideea estetică „ne face să gândim *mult inexprimabil* în jurul unui concept, iar sentimentul provocat de ele vitalizează facultățile cunoașterii și adaugă spirit limbii ca literă scrisă” (V, 316).

4. Concluzie

Ceea ce am vrut să arăt în acest studiu este că în *Critica rațiunii pure* există o proprietate temporală care se pierde odată cu transformarea timpului într-o linie spațială: trecerea. *Estetica transcendentă* permite să concluzionăm că pe lângă proprietățile spațializabile ale timpului, există și o trăsătură care nu poate deveni niciodată spațiu. Teza acestui studiu a fost că analiza contemplației estetice din *Critica facultății de judecare* scoate la lumină tocmai această proprietate nespațializabilă a timpului. Într-o primă fază Kant vorbește despre starea minții care, pusă în fața unui obiect frumos, începe să se reproducă pe sine și să devină pasivă în fața a ceea ce îi e dat, regăsind astfel trecerea timpului. Legătura dintre timp și contemplație estetică devine clară în *Analitica sublimului* unde Kant arată explicit că obiectul sublim dă naștere unei clipe estetice distincte de timpul teoretizat în *Critica rațiunii pure*. Într-o a treia fază, am introdus în discuție definiția artei cu spirit, unde spiritul s-a arătat ca o forță care configurează și potențează, ca un timp care nu distruge, ci formează. Dincolo de argumentele, firește incomplete, pe care le-am avansat, ideea pe care am vrut să o subliniez este că în sistemul kantian există o adevărată metamorfoză a conceptului de timp în înaintarea de la domeniul teoretic la cel estetic.

²⁶ Despre această rădăcină comună a esteticului și biologicului vorbește pe larg Rachel Zuckert: *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the 'Critique of Judgment'*, Cambridge University Press, 2007.

EVOLUȚIE ȘI CULTURĂ

VIOREL IULIAN TĂNASE,
RUXANDRA VICTORIA PARASCHIV

Evolution and Culture. The article introduces new concepts based on the assumption that the universe is designed to be efficient, and evolution respects the universal laws known or not yet known. The laws of evolution have acted to make the biological self-aware through the appearance of *Homo sapiens* characterized by bipedal walking, symbolic language, the existence of a self as a subjective processor of reality and of a nest that is the place from which it departs and returns.

Key words: neurosciences, organic life, adaptation, natural evolution, deliberate evolution, informational entropy, anthropocentrism, symbolic language, social intelligence.

1. Introducere

Cele mai mari mistere ale naturii sunt mintea omenească și Universul. Necunoscut înseamnă că nu este cunoscut într-un moment anume (dar este cognoscibil), nu că nu poate fi cunoscut (incognoscibil). Este important, pentru a desluși legile fundamentale ale naturii, să înțelegem legile fundamentale ale fizicii: (1) Fizica cuantică studiază relația posibil – probabil, relație stohastică; (2) Fizica clasică studiază relația posibil – imposibil, ca relații disjuncte.

Creierul uman are o greutate medie de 1,6 kg, ceea ce reprezintă 2% din greutatea corporală, cu următoarele caracteristici: – consumă 20% din energia adultului și 65% din energia bebelusului; – 80% din gene sunt codificate pentru creier; – 80 miliarde de neuroni, fiecare cu aproximativ 10.000 de sinapse. În creier există: dragoste, Dumnezeu, invidie, fericire, demnitate, lașitate, nefericire, bucurie, tristețe, satisfacție, devotament, onoare, deznădejde, loialitate, docilitate.

2. Știință și religie

Neuroștiințele s-au contopit cu alte discipline născând noi domenii de studiu, proces care se va accelera în viitorul apropiat: – neurolaw (neurodrept); – neuroeconomie; – neurofilosofie; – neuromarketing; – neurofinanțe.

Întrebările fundamentale ale științei timpului nostru sunt: De unde venim?; Întro ne îndreptăm?; Care este rolul nostru în Univers?; Omul este un mijloc sau un scop?; De ce lumea este așa?; Când Dumnezeu a făcut lumea a avut alternative?; Pentru ce se întâmplă toate?

Procesul de cotropire a științelor umaniste de către cele exacte va conduce nu la desființarea științelor umaniste ci la unificarea lor. Dacă lumea noastră are un sens,

(direcție și sens în fizica vectorială), înseamnă că a existat intenție iar intenția presupune proiect, proiectul presupune proiectant. Adică, sub raport cauzal, evenimentele se petrec astfel:

Proiectantul realizează \rightarrow Proiectul care are \rightarrow Sens (intenție) \rightarrow și care presupune un Scop.

Religia are o soluție și explicații pentru toate aceste evenimente. Omul a fost creat cu o misiune sacră. În Profetia sa, Sfântul Pavel afirmă: „Acum cunosc în parte, dar voi cunoaște pe deplin, așa cum am fost cunoscut și eu”, iar cunoașterea se face prin revelație. Esența viziunii filosofice și religioase despre lume este următoarea: Omenirea există într-un scop, are un sens și un rost. Oamenii există pe Pământ cu un scop stabilit de creator. Oamenii și omenirea au un sens predeterminat încă de la actul creației.

Pentru știință, sursa sensului o reprezintă faptele istoriei (accidente, mecanisme probabilistice ale evoluției) nu intențiile proiectantului. Nu există un plan premergător ci doar rețele suprapuse de cauze și efecte fizice.

Realitatea (trecut și prezent) se supune doar legilor generale ale Universului; pe unele le cunoaștem, pe altele încă nu. Fiecare eveniment este întâmplător, are o probabilitate de a exista, dar după ce devine realitate influențează probabilitatea evenimentelor ulterioare. Realitatea funcționează ca o mulțime de posibilități. Dacă la momentul prezent t_0 există o realitate R_0 , la momentul t_1 viitor, există o mulțime de posibilități, fiecare dintre ele cu o anumită probabilitate.

Momentul R_0 poate genera o mulțime de posibilități pentru momentul t_1 .

$$R_0(t_0) \rightarrow \begin{cases} R_1^1(t_1) \\ R_1^2(t_1) \\ R_1^n(t_1) \end{cases}$$

Altfel spus, prezentul $R_0(t_0)$ naște o mulțime de posibilități, conține o cantitate de incertitudine numită entropie informațională, a cărei valoare este determinată de mulțimea de posibilități și de probabilitățile lor de realizare. Din cele n posibilități doar una și numai una devine realitate, caracterizată prin gradul de informatizare $I = -H$. De aici rezultă concluzia că nimeni nu poate cunoaște realitatea la momentul viitor t_n , în momentul anterior t_{n-1} , deci nu există o intenție, un scop al realității, deci nu are telefinalitate.

În evoluția vieții organice, apariția unei adaptări prin selecție naturală face ca alte adaptări să devină posibile, sensul, în știință înseamnă o singură realitate dintr-un câmp de posibilități.

Odată cu apariția entităților biologice mai complexe, organismele și-au orientat comportamentul către includerea sensului intențional, prin: – apariția și perfecționarea sistemelor senzoriale; – apariția și perfecționarea sistemelor nervoase; – organizarea către un creier; – comportamentul care îndeplinește intențiile transformându-le în fapte.

Răspunsuri date de știință și de religie: – Omenirea s-a ivit, în demersul evoluției, de la sine, ca urmare a unei serii de evenimente cumulate? – Știința – da; Religia – nu; – Suntem predestinați să atingem vreun țel? Știința – nu; Religia – da; Răspundem în fața unei instanțe din afara noastră? Știința – nu; Religia – da; Ne va salva

înțelepciunea bazată pe credință și pietate? Știința – nu; Religia – da; Putem fi salvați doar bazându-ne pe înțelegerea noastră de către noi înșine? Știința – da, Religia – nu; Din cer va veni vreo izbăvire sau a doua șansă? Știința – nu; Religia – da.

3. Evoluția creierului

Creierul uman are capacitatea de a imagina posibile scenarii viitoare, de a planifica și de a alege între ele. Evoluția creierului către creierul uman a presupus apariția memoriei, de aceea, putem afirma că una din condițiile și calitățile creierului uman este existența memoriei pe termen lung. Memoria creierului de tip uman adaugă evoluției biologice a omului un nou mod de evoluție, evoluția culturală, care, prin limbaj și scris accentuează dimensiunea cumulativă a evoluției.

Evoluția culturală se bazează pe scop, pe intenții, de aceea ea este în progresie geometrică. Relația dintre biologie și cultură este similară celei dintre energie și informație.

Progresele științei și tehnologiei ne vor pune în fața celei mai mari dileme morale de când Dumnezeu a oprit mâna lui Abraham. Cât să modificăm genomul uman? Suntem pe cale să renunțăm la selecția naturală, procesul care ne-a creat, pentru a ne controla propria evoluție prin selecție deliberată.

1. *Selecția naturală*, bazată pe legi și mecanisme ale evoluției: competiție, concurență, colaborare, lupta pentru existență a individului sau speciei; sunt două concepte care acționează: stabilitate și variabilitate.

2. *Selecția deliberată* – procesul de proiectare a biologiei și naturii umane pentru a le transforma cum dorim.

Predominarea unor gene, mai precis a alelelor – variații în codul aceleiași gene, asupra altora, nu va mai fi rezultatul unor forțe din mediul înconjurător, ci alese de noi: – să avem o viață mai lungă; – să avem o memorie mai cuprinzătoare; – să avem o vedere mai bună; – să trăim în medii mai puțin ostile.

Explicațiile în știință răspund la două întrebări: cum și de ce, care răspund la două tipuri de cauze: – cauze nemijlocite; – cauze ultime. De aceea, există două tipuri de explicații:

a) Explicația nemijlocită răspunde la întrebarea cum sau ce și este rezolvată de matematică sau logică: – cum arată legea atracției universale: $F = G(m_1 \cdot m_2)/r^2$; și relația dintre energie și masă, în fizica relativistă: $E = m \cdot c^2$; – activitatea umană este rezultatul fuziunii dintre emoție și raționalitate.

b) Explicația ultimă răspunde la întrebarea „de ce?”: – De ce avem două mâini și cinci degete la fiecare mână? – De ce avem două picioare și cinci degete la fiecare picior? – De ce omul a apărut pe Pământ și nu în alt colț de Univers? – De ce avem memorie de lungă durată?

Știința are nevoie de ambele niveluri de explicație: – explicația nemijlocită care descrie cum funcționează acum lumea; – explicația ultima care spune de ce funcționează așa, devenire.

Întrebările fundamentale în știință sunt: – Evoluția biologică și culturală au un caracter unitar și circumstanțial? – Cheia enigmei speciei umane se află în procesele și circumstanțele care au creat-o?

Originea biologică a comportamentului social avansat, la ființele umane, este aceeași ca și în cazul altor specii din lumea animală, creat în grupurile sociale, care au următoarele caracteristici: – își cresc copiii prin cooperarea mai multor generații; – diviziunea muncii prin renunțarea, uneori, la reproducere pentru a spori succesul reproductiv al altora; – sociabilitatea presupune existența unui loc (cuib) apărut, care este loc de conviețuire și punct de pornire și întoarcere în căutarea hranei; – părinții și progeniturile lor rămân în cuib să coopereze pentru creșterea generațiilor următoare.

Era mai eficientă stabilirea într-o tabără și trimiterea de vânători care să aducă acasă prada. Evoluția mentală a început odată cu vânătoarea și organizarea taberelor. Relațiile individuale sunt puse în mișcare deopotrivă de competiția și cooperarea membrilor, ceea ce generează aptitudinea de a repeta, în minte, scenariile concurente ale interacțiunilor viitoare.

Trecutul, prezentul și viitorul se unesc în mintea noastră permițându-ne să evaluăm ce șanse și consecințe au alianțele, legăturile, rivalitățile, dominația, decepțiile, loialitățile și trădările. Spunem într-una povești despre alții, îi distribuim ca actori pe scena noastră interioară. Creșterea dimensiunilor creierului uman a fost unul dintre cele mai rapide episoade ale evoluției a tesuturilor complexe din istoria vieții pe Pământ. Marele maestru al evoluției sociale avansate este selecția pe mai multe niveluri: – selecția la nivel de individ, bazată pe competiția și cooperarea între membrii aceluiași grup; – selecția de grup, care ia naștere din competiția și cooperarea între grupuri.

Fiecare individ din viața noastră este evaluat rațional și emoțional în nuanțe de incredere, dragoste, ură, suspiciune, admirație, invidie și sociabilitate. Cea mai mare epopee a lumii vii este procesul de evoluție al umanității. Spiritul nostru este singurul capabil de venerație și imaginație. Ne-am creat prin forțe proprii, suntem independenți, singuri și vulnerabili, o specie culturală adaptată să trăiască într-o lume biologică. Ceea ce contează pe termen lung este înțelegerea contextuală de sine, bazată pe independența de gândire.

Omul este o himeră genetică, sfânt și păcătos, campion al adevărului și ipocrit, pentru că specia noastră a apărut și a evoluat biologic și cultural.

4. Povestea istoriei omului

Povestea istoriei omului are două componente: biologică și culturală. În cadrul biologiei, cheia enigmei este forța care a ridicat comportamentul social preuman până la nivelul uman și care este selecția pe două niveluri prin care comportamentul social ereditar ameliorează, deopotrivă capacitățile competitive ale indivizilor din grup și ale grupului, în ansamblu.

Trăsăturile genetice ale comportamentului au la bază două caracteristici:

1. Interesul față de oamenii cu care intrăm în contact. Omul își reevaluează continuu experiențele trecute, imaginându-și scenariile viitoare.

2. Impulsul instinctiv de a aparține unor grupuri. Oamenii preferă să fie împreună cu alții care arată ca ei, vorbesc aceeași limbă și împărtășesc aceleași credințe.

Prin selecția la nivel individual indivizii rivalizează între ei în cadrul aceluiași grup, promovează egoismul, competiția. Selecția la nivel de grup presupune competiția între grupuri, promovează altruismul și cooperarea între toți membrii grupului, ceea ce

conduce la sentimentul conștiinței, onoarei. În cadrul grupului, indivizii egoiști îi depășesc pe cei altruști, dar grupurile de altruști depășesc grupurile de indivizi egoiști. Ne aflăm suspendați în poziții instabile și în continuă mișcare între cele două forțe extreme care ne-au creat ceea ce presupune existența conflictului. Conflictul este singura cale din Univers pe care inteligența și organizarea socială, la nivel uman, o pot adopta.

Studierea relației dintre știință și disciplinele umaniste ar trebui să fie în centrul educației liberale. Suntem o specie de o animozitate nemărginită. Comportamentul îşi are originea dincolo de specia noastră, în evoluția arborelui genealogic al primatelor. Antropocentrismul – fascinația pe care o avem pentru noi înșine – ascute inteligența socială, abilitatea în care ființele umane sunt genii, comparativ cu alte specii de pe pământ. Bârfa, cultul celebrității, biografiile, romanele, poveștile de război și sportul alcătuiesc cultura modernă deoarece concentrația intensă asupra altora a favorizat șansele de supraviețuire ale indivizilor și grupurilor. Iubim poveștile pentru că așa lucrează mintea noastră, într-o nesfârșită hoinăreală pentru scenarii trecute și scenarii posibile viitoare.

Conceptul continuumului reprezintă entități și procese ce variază în mod continuu determinate de variabile independente. Continuumurile includ:

– Gradientii cunoscuți: temperatura, viteza, energia, lungimea de undă, spinul particulelor, etc. Forma generală a gradientului este: $gradU = \nabla U = \frac{\partial U}{\partial x} \vec{i} + \frac{\partial U}{\partial y} \vec{j} + \frac{\partial U}{\partial z} \vec{k}$,

care este un operator vectorial, pe cele trei direcții ale spațiului tridimensional, fiecare derivată reprezentând vitezele pe cele trei direcții.

Simțurile, care în cadrul speciei noastre sunt limitate: văzul este limitat de intervalul: 400–700 nanometri; auzul este limitat de intervalul: 20–20.000 Hz.

Animalele trăiesc în interiorul propriilor segmente de continuum. Ființele umane dețin un simț la mirosului dintre cele mai slabe între toate organismele de pe Pământ. Gustul este slab. Nu simțim curentul electric, biosenzorii de temperatură și presiune sunt precari. Recunoaștem electricitatea doar prin furnicături, curentare sau fulger de lumină.

Câmpul magnetic al Pământului (gravitația) nu este perceput de organele noastre de simț, dar păsările se orientează cu ajutorul câmpului magnetic terestru. Un element important în procesul evoluției umane l-a avut trecerea de la senzorialitatea bazată pe gust și miros la cea bazată pe văz și auz.

Știința este cumulativă, arta nu este cumulativă pentru că știința este obiectivă iar arta este subiectivă. În viitor, procesele tehnologice vor fi de tip BNR: – Biotehnologie; – Nanotehnologie; – Robotică; sau NBIC: – Nanotehnologie; – Biotehnologie; – Informatică aplicată; – Științe cognitive.

Originea credinței umane este explicată prin selecția naturală, în scopul interacțiunii sociale – înclinație moștenită și orientată către: – comunicare; – recunoaștere; – evaluare; – formare de relații; – cooperare; – competiție, cea care conduce la realizarea unui nou tip de inteligență, inteligența socială.

Civilizația fundamentată pe limbajul simbolic și pe cultură, se bazează pe: – ciclul de viață petrecut în întregime pe uscat; – un creier mai mare și capacitatea

craniului de a-l adăposti; – mersul biped și două brațe libere ce permit mișcări precise și construcția de unelte; – degete libere și suficient de suple și precise; – orientarea bazată pe văz și auz în loc de miros și gust, deci creșterea rolului ochilor și urechilor în recepția semnalelor.

Diversificarea ulterioară a organismelor primordiale în specii de microbi, fungi, plante și animale este numai o istorie din numărul foarte mare de istorii posibile. Evoluția culturală este diferită de cea biologică, fiind în întregime un produs al creierului uman, care își are sediul în băncile de date ale memoriei. Evoluția genetică și culturală își influențează reciproc traiectoriile.

Știința și tehnologia descriu locul omenirii pe Pământ și traiectoria acesteia în Univers. Extinderea omenirii la nivel global s-a realizat prin spirit de aventură, cunoaștere și inovație. Evoluția culturală este diferită de cea biologică pentru că este, în întregime, un produs al creierului uman. Capacitatea unică a creierului de a manageria băncile de date din cortexul prefrontal și frontal a condus la unificarea trecutului cu prezentul și viitorul.

Problemele actuale ale științei sunt: – determinarea (cum și de ce) a originii vieții pe Pământ și a omului; – crearea organismelor artificiale; – substituirea genelor și modificarea chirurgicală precisă a genomului; – descoperirea naturii fizice a conștiinței; – crearea roboților care pot gândi mai repede și lucra mai eficient decât oamenii.

O formă avansată a evoluției deliberate este omogenizarea populațiilor lumii prin sporirea migrației și a căsătoriilor interasiale care au drept efect redistribuirea masivă a genelor lui *Homo sapiens*.

Variația genetică între populații este în declin, variația genetică a speciei în totalitate este în creștere. Rezultatele științelor tehnice sunt cumulative, rezultatele științelor umaniste, nu, de aceea afirm că științele umaniste sunt specific umane, cele tehnice sunt comune omului și roboților.

Comportamentul social instinctiv determinat de evoluția biologică influențează comportamentul social cultural pentru ca împreună să determine cooperarea care determină formele complexe de organizare socială.

Elementul de bază al evoluției este gena (biologie și informație codificată), ca unitate a rețelei genetice, a cărei țință este trăsătura codificată în genă.

Cele două niveluri de selecție naturală – individuală (egoismul) și de grup (altruismul) – au efecte contrare. Membrii egoiști câștigă în cadrul grupului, dar grupurile de altruști întrec grupurile de egoiști. Originea condiției umane se aplică prin selecție naturală, în scopul interacțiunii sociale – înclinația către comunicare, cunoaștere, evaluare, formare de relații, cooperare, competiție și dorința fierbinte de a aparține propriului grup.

Inteligența socială este diferențiatorul care l-a făcut pe om stăpânul planetei. Civilizația bazată pe limbajul simbolic (cantitate mare de semnificație în semne simple) și pe cultură (vorbitul, tiparul, internetul) a dat omului o forță uriașă de exploatare a resurselor neregenerabile ale planetei. Insectele sociale sunt conduse, aproape în întregime, de instinct, în cazul oamenilor diviziunea muncii se bazează pe transmiterea culturii. Spre deosebire de insectele sociale, noi suntem prea egoiști pentru a ne comporta precum celulele dintr-un organism.

5. Civilizație și informație

Cele două procese – bioingineria și IA ar putea duce la separarea omenirii într-o clasă restrânsă de supraoameni și o clasă inferioară și numeroasă de *Homo sapiens* inutili. Multă vreme pământul era cel mai important bun din lume, politica era o luptă pentru controlul asupra pământului care a împărțit societatea în aristocrați și oameni de rând. În epoca industrială mașinile și fabricile au împărțit oamenii în capitaliști și proletari.

În secolul XXI datele vor fi bunul cel mai de preț, iar politica va fi o luptă pentru controlul asupra fluxului datelor. Google, Facebook, Baidu și Tencent sunt „comercianți de atenție”. Ne captează atenția oferindu-ne informații, servicii și divertisment gratuite, după care ne vând atenția agenților de publicitate. Atenția este o resursă și o marfă, de aceea noi nu suntem clienții, ci produsul lor. Politicienii seamană cu muzicienii, iar instrumentul la care aceștia cântă este sistemul emoțional și biochimic uman. În viitor, bunul cel mai de preț îl reprezintă datele personale. Rețelele de socializare îndesesc țesătura socială; oamenii duc o viață tot mai singuratică pe o planetă tot mai conectată. Viziunea Facebook asupra comunității este prima încercare explicită de a folosi IA pentru inginerie socială planificată centralizat, la scară globală. După 4 miliarde de ani în care viața organică a evoluat prin selecție naturală, știința deschide epoca vieții anorganice, modelate prin design inteligent.

6. A patra revoluție industrială

Suntem la vârf al celei de-a patra revoluții industriale sau al industriei 4.0. Este destul de diferit de cele trei revoluții industriale care i-au precedat – abur și apă, electricitate și linii de asamblare și computerizare – pentru că va provoca chiar ideile noastre despre ceea ce înseamnă a fi uman.

A patra revoluție industrială descrie schimbările exponențiale ale modului în care trăim, lucrăm și ne relaționăm unul cu celălalt datorită adoptării sistemelor cibernetice, a Internetului obiectelor și a Internetului sistemelor. Pe măsură ce implementăm tehnologii inteligente în fabricile și locurile de muncă, mașinile conectate vor interacționa, vor vizualiza întregul lanț de producție și vor lua decizii în mod autonom. Această revoluție este de așteptat să influențeze toate disciplinele, industriile și economiile. În timp ce în unele privințe este o extensie a computerizării celei de-a treia revoluții industriale (Revoluția digitală), datorită vitezei, scopului și impactului sistemelor schimbărilor celei de-a patra revoluții, ea este considerată o eră distinctă. A patra revoluție industrială perturbă aproape fiecare industrie din fiecare țară și creează o schimbare masivă într-un mod neliniar la o viteză fără precedent.

În cartea sa *A patra revoluție industrială*, profesorul Klaus Schwab, fondator și președinte executiv al Forumului Economic Mondial, descrie potențialul enorm pentru tehnologiile celei de-a patra revoluții industriale, precum și posibilele riscuri. El consideră că „schimbările sunt atât de profunde încât, din perspectiva istoriei umane, nu a fost niciodată o perioadă de promisiune mai mare sau potențial pericol. Preocuparea mea însă este că factorii de decizie sunt adesea prinși în tradițional, și non-dis-

ruptive gândite sau prea absorbite de preocupările imediate de a gândi strategic despre forțele de perturbare și inovare care ne modelează viitorul”.

Într-adevăr, una dintre cele mai mari promisiuni ale celei de-a patra revoluții industriale este potențialul de a îmbunătăți calitatea vieții pentru populația lumii și de a crește nivelul veniturilor. Pentru cei din țările din lumea întâi, care se bucură deja de avantajele unei lumi conectate, precum și de noi produse și servicii dezvoltate pentru a profita de tehnologiile respective, apreciem eficiența și confortul oferit, cum ar fi rezervarea unui zbor pentru a obține recomandări de film. Locurile de muncă și organizațiile noastre devin „mai inteligente” și mai eficiente ca mașini, iar oamenii încep să lucreze împreună și folosim dispozitive conectate pentru a îmbunătăți lanțurile de aprovizionare și depozitele noastre. Tehnologiile celei de-a patra revoluții industriale ar putea chiar să ne ajute să ne pregătim mai bine pentru dezastre naturale și, eventual, să anulăm unele dintre daunele provocate de revoluțiile industriale anterioare.

Guvernele lumii trebuie să planifice și să reglementeze în mod adecvat noile noastre capacități pentru a ne asigura securitatea. S-ar putea să crească tensiunile sociale ca rezultat al schimbărilor socio-economice aduse de Revoluția industrială a IV-a, care ar putea crea o piață a muncii care să fie separată în segmente de „întălcă calificare/salariu scăzut” și „întălcă calificare/salariu ridicat”. În mod obișnuit, primii utilizatori ai tehnologiei sunt aceia care dispun de mijloacele financiare pentru a asigura și că tehnologia poate să-și dea capăt succesului continuu, sporind decalajele economice. Unele posturi vor deveni caduce. În plus, schimbările s-ar putea dezvolta atât de repede, încât chiar și cei care se află înaintea curbei în ceea ce privește cunoașterea și pregătirea lor, s-ar putea să nu fie în măsură să țină pasul cu efectele modificărilor.

7. Concluzii

1. Emoțiile umane cântăresc mai greu decât teoriile filosofice, în nenumărate situații, datorită modului în care a evoluat *Homo sapiens*.

2. Mașina autonomă va transforma o problemă de filosofie etică într-o problemă practică de inginerie.

Emoțiile sunt: pozitive (compasiunea, dragostea, empatia, altruismul) și negative (egoismul, teama, ura, cruzimea, furia).

3. Democrația diseminează puterea de a procesa informațiile și de a lua decizii descentralizat, dictatura concentrează, centralizează informațiile și puterea, într-un singur loc.

4. În forma actuală, democrația nu poate supraviețui fuziunii biotehnologiei cu IT&C. Fie democrația se va reinventa, fie oamenii vor trăi în dictaturi digitale. Toată puterea și bogăția ar putea fi concentrate în mâinile unei elite minuscule, în vreme ce majoritatea oamenilor va suferi din cauza irelevanței.

5. Proprietatea este o condiție prealabilă a inegalității pe termen lung. Oamenii au ajuns să accepte acest aranjament și să-l considere firesc, ba chiar instituit de divinitate. Ierarhia nu este doar norma, ci și idealul.

6. Progresele din biotehnologie ar putea face posibilă transpunerea inegalității economice în inegalitate biologică.

Bibliografie

- Al-Fahoum A.S, & Al-Fraihat A.A. (2014). Methods of EEG signal features extraction using linear analysis in frequency & time-frequency domains, ISRN Neuroscience, 187;
- Aniței, M. (2010). *Istoria psihologiei*, editia a II a revizuită și adăugită, Ed. Psihomedica, Sibiu, 110-149;
- Ashby, W.R. (2015). *An Introduction to Cybernetics*, reprintarea lucrării originale, din 1956, 210-230;
- Berger, H. (1929). "Über das Elektrenkephalogramm des Menschen", Arch. Psychiatr. Nervenkr, 87, 527–580;
- Biosignals. (2018). https://www.wikilectures.eu/w/Characteristics_of_biosignals;
- Cerneă, D, Olech, P, Ebert, A, & Kerrem, A. (2012). Measuring Subjectivity," KI- K3 unstliche Intelligenz, vol. 26, 177-182, Jan. 2012;
- Chakravarthi R, & VanRullen R. (2012). Conscious updating is a rhythmic process. Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.;109, 10599–10604;
- Charand, K, X. (2018). <http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbase/biology/actpot.html>.
- Chen, J, Wang, Z, Wu, Y, Cai, Y, Shen, Y, Wang, L, & Shi, S. (2013). Differential attentional bias in generalized anxiety disorder & panic disorder. *Neuropsychiatric Disease & Treatment*, 9, 73–80;
- CHRAIF M, & Paraschiv R.V. (2015). *Specific measurement in psychology*, The International Conference „Education & Creativity for a Knowledge based Society – Psychology”, 19-21 Noiembrie 2015, Titu Maiorescu University, 139-144, Social Science Research Network (SSRN);
- Christiaan Burger. (2014). A Novel Method of Improving EEG Signals for BCI Classification, Stellenbosch University, 2014;
- Christiansen H, Reh V, Schmidt M. H, & Rief W. (2014). Slow cortical potential neurofeedback & self-management training in outpatient care for children with ADHD: Study protocol & first preliminary results of a randomized controlled trial. *Frontiers Human Neuroscience*, 8, 943. doi: 10.3389/fnhum.00943;
- Eagleman, D. (2017). *Incognito. Viețile secrete ale creierului*, Editura Humanitas, București, pp.150-155
- (Eagleman, D. (2018). *Creierul povestea noastră*, Editura Humanitas, București, 140-230;
- Ewen, R.B. (2012). *Introducere în teoriile personalității*, Editura TREI, București, 167-210;
- Li X, Zhao Q, Liu L, Peng H, Qi Y, Mao C, Fang Z, Liu Q, & Hu B. (2012). Improve affective learning with EEG approach. *Comput. Inform.* 557–570;
- Lucido M. (2012). *College of social & behavioural sciences*. Minneapolis, Minnesota: Walden University;
- Niculescu, C.T. (2014). *Anatomia, fiziologia omului (compendiu)*, Editura Corint, 45-60;
- Paraschiv R.V, Constantin A. (2016). *Analysis of the relationship between the integrity coefficient & the academic results*, The International Conference „Education & Creativity for a Knowledge based Society – Psychology”, 16-18 Noiembrie 2017, Titu Maiorescu University, 126-135, Social Science Research Network (SSRN);
- Paraschiv R.V, Manea C, & Mateescu O. (2015). *Measurement in psychology*, The International Conference „Education & Creativity for a Knowledge based Society – Psychology”, 19-21 Noiembrie 2015, Titu Maiorescu University, 74-83, Social Science Research Network
- Paraschiv R.V. (2016). *Elements Of Social Psychophysiology*, The International Conference „Education & Creativity For A Knowledge Based Society – Psychology”, 17-19 Noiembrie 2016, Titu Maiorescu University, 126-128, Social Science Research Network;

- Paraschiv R.V. (2016). *Information, Entropy & Communication*, International Conference Of Law, European Studies & International Relations, 3rd Edition, Titu Maiorescu University – Faculty Of Law, 12 – 13 May 2016.
- Paraschiv R.V. (2017). *Study On EEG Wave Amplitude Measured With A Sensor & Academic Performance*, The International Conference „Education & Creativity For A Knowledge Based Society – Psychology”, 16-18 Noiembrie 2017, Titu Maiorescu University, 72-81, Social Science Research Network (SSRN);
- Paraschiv,T, & Tănase, V.I. (2014). *Informatică psihologică*, Editura Hamangiu, București, p. 87;
- Paraschiv,T, Postolea, D, & Petrescu, C. (2015). *Biocibernetica*, Editura Universității Titu Maiorescu, București, 19- 30;
- www.focused-technology.com, 2018, “Effects of electrode placement”, <http://www.focused-technology.com/electrod.htm>, California;
- Staufenbiel S, Brouwer A. M, Keizer A, & Van Wouwe N. (2014). Effect of beta & gamma neurofeedback on memory & intelligence in the elderly. *Biological Psychology*, 95, 74- 85.

ANALIZA PSIHOLAGICĂ A CALITĂȚILOR ȘI DEFICENȚELOR UNUI MANAGER

MIHAI PETRU CRAIOVAN

Psychological Analysis of the Qualities and Deficiencies of a Manager. Being a good manager means dealing with problems and solving them well enough. It means success achieved through work rather than luck. It means the difference between getting something to a high standard and getting nothing. Leadership practice has shown that, in addition to the positive traits and high intellectual potential, the manager's effectiveness depends on knowledge of management principles, methods and techniques that are acquired through learning. A competent leader observes the abilities, the most hidden talents of a person and tries to highlight them in order to make each one go beyond their limits. A remarkable manager "sees" the possibilities in others. Management efficiency is not the same as organizational efficiency. The efficiency of the manager is not transmitted by itself in the organization. Even more, highly efficient managers can paralyze the organization they lead because of the gap between their evolution and the evolution of the team they lead; in other words they are too quick for their organization.

Key words: managerial qualities, managerial deficiencies, managerial psychology, leadership style, manager's personality.

1. Psihologia managerului și stilul de conducere

Psihologia managerială studiază personalitatea managerului din perspectiva realizării funcțiilor sale: prevederea, decizia, organizarea, comanda, coordonarea și controlul. Managerul trebuie să fie capabil să aplaneze orice conflict. Oferindu-le subalternilor libertate în gândire, independentă în acțiuni, el trebuie, în același timp, să insiste asupra luării deciziilor în grup, îmbinând astfel loialitatea față de membrii colectivului cu cerințele impuse de știința managerială. Uneori, în calitate de conducător, trebuie să fii ferm pe poziții și să stăruie asupra propriului punct de vedere, chiar dacă acesta nu coincide cu cel al colegilor, ori, luarea deciziilor este o procedură care presupune asumarea unei responsabilități și implică conștientizarea consecințelor pe termen lung.

Managerii au în prezent o profesie foarte complexă, care solicită unei persoane să fie eficace într-un mare număr de activități. Acest fapt poate fi pus mai clar în evidență dacă studiem inventarul abilităților manageriale pe care se bazează metoda de perfecționare managerială utilizată în cadrul Centrului de competențe manageriale de la IESE Barcelona care a inițiat Programul de Conducere Sănătoasă. Specialiștii din cadrul acestei prestigioase școli de administrare a afacerilor grupează abilitățile manageriale astfel (Cardona, P. și Lombardia, G., 2002, p. 87):

Cercetări filosofico-psiho-logice, anul XI, nr. 2, București, 2019, p. 73-80.

1. Abilități strategice – facilitează generarea de valoare economică pentru firmă prin adaptarea superioară la mediu: viziunea asupra afacerii, orientarea spre client, luarea deciziilor, gestiunea resurselor.

2. Abilități organizaționale – facilitează dezvoltarea capacității angajaților și bună înțelegere dintre aceștia: comunicare, lucru în echipă și conducerea acesteia, coaching, negociere, organizare, relaționare.

3. Abilități de eficacitate personală – facilitează conducerea propriei persoane într-o manieră eficace: autocunoaștere, inițiativă, motivației, învățare, autocontrol, autocritică, gestiunea timpului, optimism, creativitate, integritate, gestiunea stresului, gestiunea emoțiilor (inteligenta emoțională).

Stilul managerial constă într-o serie de particularități ale persoanei prin care managerul realizează fiecare din funcțiile manageriale, și care trebuie raportat și la structura, specificul și dinamica microgrupului în care managerul își exercită activitatea de conducere.

Rezultanta calităților, cunoștințelor și aptitudinilor, a talentului și pregătirii managerilor, indiferent de nivel ierarhic, sex, vârsta, o reprezintă capacitatea managerială sau leadership-ul. În esență, prin aceasta desemnam influența interpersonală pe care o exercită un manager asupra subordonaților în procesul stabilirii și, îndeosebi, al realizării obiectivelor.

A fi manager nu este o calitate, un lucru cu care te naști, ci o deprindere care se dezvoltă și se perfecționează continuu pe tot timpul vieții.

Comportamentul managerial constituie un ansamblu de calități profesionale, organizatorice, morale, precum și de trăsături de personalitate, care se manifestă mai mult sau mai puțin evident în activitatea zilnică și în anumite împrejurări relevante, și care se bucură de un grad ridicat de stabilitate în timp. (Mihuț, I., 1998, p. 248)

Stilul managerial poate fi definit ca modul în care un manager obține rezultate. Managerii trebuie să fie conștienți de propriul lor stil preferat dar și de necesitatea adaptării sale la nevoile situației. Acest fapt implică alegerea unor oameni ale căror stiluri să fie conforme cu situația sau care să fie în stare să-și ajusteze stilul la circumstanțe. (Ress, D. și Porter, C., 2005, p. 253)

În funcție de criteriile adoptate au rezultat mai multe categorii de stiluri manageriale:

- stiluri unidimensionale;
- stiluri bidimensionale;
- stiluri pluridimensionale.

Faptul că stilul de conducere influențează rezultatele activității de conducere și eficiența întregii activități a grupului condus este în prezent pe deplin acceptat atât la nivel teoretic cât și în activitatea practică de organizare și conducere. În literatura de specialitate există numeroase abordări ale stilului de conducere, unele punând accentul pe aspectele comportamentale, altele pe structurile bazale ale personalității omului. (Corenescu, V. *et al.*, 1997, p. 194-196)

W.J. Reddin, în *Les trois Dimensions des dirigeants*, plecând de la propria teorie tridimensională a conducerii (potrivit căreia valoarea unui conducător este dată de preocuparea pentru sarcini, preocuparea pentru contacte și preocuparea pentru

randament), evidențiază opt stiluri de muncă specifice conducătorilor: negativ, birocrat, altruist, promotor, autocrat cu bunăvoință, ezitant sau oscilant și realizator (apud. Popescu, D., et al., 2000, p. 117).

Stilul de conducere trebuie să fie adaptat la „vârsta” și caracteristicile grupului de lucru. Astfel, putem considera două stiluri, și anume: unul orientat spre sarcina (managerul are capacitatea de a defini din punct de vedere cognitiv situația, de a stabili și formula obiective credibile, de a sintetiza problemele ivite în cursul procesului de lucru); și celălalt, orientat spre relații (managerul este un factor cheie în prevenirea eventualelor conflicte).

Se acordă puțin importanță însă relațiilor managerului cu ceilalți membri ai organizației. Se consideră că managerii nu ar trebui să se preocupe de sentimente și emoții, exprimarea acestora fiind în mod tradițional evitată și cenzurată în cadrul organizațiilor. Însă, tocmai neglijarea factorilor interpersonalii este cea care conduce de multe ori la reducerea eficacității grupurilor și indivizilor și la nerealizarea obiectivelor organizației. (Craiovan, M.P., 2008)

Manifestarea calităților unei personalități ca stil, îmbracă forma unor îndemânări superior organizate, în care se reflectă un întreg spectru de particularități psihice: însușiri, aptitudini, deprinderi etc.

2. Trăsături dominante ale managerului performant

Managerul este persoana a cărei eficacitate se poate evalua nu atât prin rezultatele propriilor decizii cât prin efectele acțiunilor și deciziilor adoptate de subordonații săi.

Practica managementului a demonstrat că, pe lângă trăsăturile de caracter pozitive înnăscute și potențialul intelectual ridicat, eficiența managerului depinde de cunoștințele privind principiile, metodele și tehnicile de management care se dobândesc prin învățare. Trăsăturile de personalitate ale managerilor influențează decisiv modalitatea în care aceștia înțeleg să-și conducă subordonații și au un impact major asupra performanțelor financiare ale companiilor pe care le conduc.

Sintetizând literatura de specialitate, întâlnim ca și principale trăsături de personalitate ale managerului performant, următoarele:

- dubla profesionalizare, ceea ce implică pe lângă cunoștințele și calitățile solicitate de competența profesională și cunoștințe actualizate oferite de teoria managementului;
- caracterul accentuat creator al activității desfășurate, managerul fiind confruntat pentru 80% din munca sa cu situații inedite cărora trebuie să le facă față;
- autoritatea cu care este investit din momentul promovării în funcția de conducere, însoțită de responsabilitatea juridică și morală;
- suprasolicitarea în desfășurarea muncii de conducere determina atât conținutul, cât și extinderea zilei de munca dincolo de timpul reglementat oficial.

Comportamentul se concretizează într-o suită de evenimente, fapte, acțiuni, reglate psihic, conștient și voluntar, având drept cauză situațiile din viață cu care se confruntă și interacționează persoana. Comportamentul managerilor trebuie să se

încadrez în cerințele transformării fiecărui grup de salariați, într-o echipă, pentru a crea o atmosferă propice muncii eficiente. Comportamentul managerial nu poate fi despărțit de stilul de conducere. Astfel stilurile manageriale au fost grupate în funcție de diferite criterii, care se referă la următoarele:

- atitudinea față de responsabilitate;
- autoritatea exercitată de conducător;
- inițierea de structură și de considerație;
- preocuparea pentru producție și preocuparea pentru oameni;
- preocuparea pentru producție, preocuparea pentru oameni și pentru eficiență;
- tipul de motive, caracteristicile comunicației, natura cooperării și modul de adoptare a deciziilor.

Ca aptitudini necesare pentru un manager se pot cita: aptitudinea de a observa, de a selecționa informațiile utile, de a fixa prioritățile, de a comunica cu angajații unității de învățământ, capacitatea de a gândi economic și social, adaptabilitatea, simțul organizatoric, capacitatea de a lua decizii importante și aptitudinea de a conduce.

În literatura de specialitate sunt prezentate strategiile comportamentale caracteristice managerilor charismatici și anume (Hellriegel, D., et al., 1992, p. 45):

- comunicarea cu empatie și sensibilitate;
- concentrarea atenției asupra problemelor specifice de mare interes, analizarea situației, urmărirea și rezolvarea lor;
- demonstrarea consistenței acțiunilor și încrederii prin propriul comportament;
- exprimarea clară a considerației pentru oameni.

Managerul nu poate fi unilateral. El trebuie să cunoască bazele generale ale managementului și aplicațiile acestuia în ramură în care activează, problemele teoretice și practice ale profesiunilor exercitate de către salariații săi, noțiuni de psihologie, sociologie, logică, economia muncii și protecției sociale, de igiena și protecția muncii. Ansamblul calităților, însușirilor, aptitudinilor și atitudinilor constituie caracterul managerului.

Între un manager de succes și trăsăturile sale personale exista o strânsă corelație. Studiile întreprinse au pus în evidență un număr foarte mare de trăsături, sistematizate în șase categorii (Stăncioiu, I. și Militaru, G., 1998, p. 375):

- caracteristici fizice- vârstă, înălțime, greutate;
- caracteristici privind pregătirea- educație, statut sau clasa socială, mibilitate;
- personalitate- influența, entuziasm, independenta, vigilența, autoritate, agresivitate, încredere, maturitate, stabilitate emoțională;
- inteligenta- abilitați, reacție la stimuli;
- caracteristici sociale- popularitate, prestigiu, tact, diplomație, cooperare;
- caracteristici specifice locului de muncă: responsabilitate, inițiativă, perseverență, nevoie de succes.

3. Obstacole în calea unui management eficient

Depășirea obstacolelor din management ține foarte mult de fiecare companie în parte și de felul în care este administrată. Este foarte greu de venit cu șabloane; fiecare proprietar vede altfel propria afacere.

Specialiștii în materie tratează în mod diferit fazele procesului de depășire a acestor bariere. În conturarea acestor faze noi plecăm de la analiza comportamentul managerului în timpul rezolvării problemelor și distingem trei faze:

– prima fază de *confruntare a managerului cu problema managerială* care apare ca o situație care implică un scop și un obstacol între manager și scopul urmărit, însoțită de motivația de a învinge dificultatea și dublată de efortul de a atinge scopul;

– cea de a doua fază este marcată de preocuparea managerului de căutare a unei soluții;

– faza a treia se materializează în găsirea soluției, care în plan comportamental și în acțiunea managerială se concretizează în înțelegerea situației, apariția sentimentului de satisfacție, urmată sau de încetarea activității respective sau de organizarea/reorganizarea situației pentru abordarea unei noi problematice manageriale.

De regulă, managerul se află în fața unei bariere atunci când nu poate emite un răspuns care se impune. Aceste probleme se pot soluționa, fie modificând situația în așa fel încât răspunsul să devină posibil, fie modificând starea managerială.

Practic, tot ceea ce face managerul servește la rezolvarea de probleme. El apelează la numeroase mijloace pentru a schimba o situație, în așa fel încât să-i facă față cu eficacitate. Managerul, acționând pentru rezolvarea de probleme, poate face stimulii mai clari, îi poate modifica, îi poate izola, reorganiza, pentru a facilita comparațiile, poate grupa și regrupa, poate structura și completa.

Din perspectiva rezolvării unei probleme noi, un manager eficient își caută puncte de sprijin în experiența sa anterioară și în cunoștințele pe care le posedă. În absența acestor puncte de sprijin managerul apelează la informații (Craiovan, M.P., 2008). Acestea trebuie să fie foarte variate, în funcție și de natură foarte variată a problemelor manageriale pe care trebuie să le rezolve.

Relațiile informaționale se particularizează prin corespondența în timp a evenimentelor succesive cauză-efect. Ele aduc un spor de cunoștințe și de putere de organizare. Și conflictele din interiorul organizației pot reprezenta o barieră importantă în management. În acest caz este de datoria managerului să gestioneze toate aceste conflicte, așa încât întreaga activitate să revină la normal și toți angajații să urmeze cursul firesc al lucrurilor.

Așadar, un manager performant trebuie să fie pregătit să facă față situațiilor limită, precum și crizelor, știind să le gestioneze și managerieze într-un mod corect.

4. Modalități de eficientizare managerială

Eficiența managerială nu este același lucru cu eficiența organizațională. Eficiența managerului sau a liderului nu se transmite, de la sine, în organizație. Chiar mai mult, liderii foarte eficienți pot paraliza organizația pe care o conduc din cauza gap-ului dintre evoluția lor și evoluția echipei pe care o conduc; cu alte cuvinte sunt prea rapizi pentru organizația lor.

Managerul trebuie să orienteze permanent unitatea pentru obținerea unor performanțe superioare prin anticiparea modalităților de derulare a proceselor economice din unitate, pe baza rezultatelor obținute și experiența acumulată.

În conceperea și fundamentarea activităților firmelor un rol esențial îl au strategiile și politicile elaborate de către mecanismele manageriale. Concretizarea esențială a previziunii, strategiile și politicile jalonează dezvoltarea fiecărei firme, de conținutul lor depinzând cel mai adesea decisiv eficacitatea interfeței cu suprasistemele din care face parte, măsura în care acestea își mențin și amplifică segmentul de piață ocupat, profitabilitatea obținută.

Organizațiile pot opta pentru diferite strategii de management, în funcție de specificul fiecăreia (domeniu de activitate, caracteristicile produsului/serviciului oferit, ideea care stă la baza afacerii etc.). Pe piața există patru astfel de strategii bine profilate: managementul proiectelor, managementul proceselor, managementul pe bază de valori și cel axat pe obiective. Cu toate că o companie poate adopta un mod preeminent prin care să își gestioneze afacerea, acesta nu le exclude neapărat pe celelalte.

Strategia reprezintă cadrul în care se orientează alegerile ce determina natura și direcția organizației și reprezintă viziunea asupra imaginii prezente cât și viitoare a organizației. Specialistul belgian Philippe de Woot concepe strategia ca fiind „opțiunile importante ale întreprinzătorului în confruntarea cu mediul ținând cont de resursele de care dispune” (De Woot, P., 1970, p. 40).

Există mai multe strategii de management, bazate pe două dimensiuni ale comportamentului individual: asertivitatea (măsura în care un individ încearcă să-și satisfacă propriile preocupări) și cooperarea (măsura în care un individ încearcă să satisfacă preocupările celui alt). Pe baza acestor dimensiuni pot fi identificate cinci strategii de management al conflictului:

1. *Competiția (asertivă-necooperantă)*: comportamentul individului este concentrat spre satisfacerea propriilor în dauna celorlalți. Această strategie indică o orientare spre putere a individului care folosește orice mijloc pentru a-și impune punctul de vedere (capacitate de argumentare, rang, sancțiuni etc.);

2. *Acomodarea (neasertivă-cooperantă)*: în această strategie, individul își neglijează propriile interese pentru a le satisface pe ale celui alt, este inversul competiției;

3. *Evitarea (neasertivă și necooperantă)*: individul nu-și urmărește nici propriile interese nici pe cele ale altora, evitând conflictul său neglizând existența acestuia;

4. *Colaborarea (asertivă și cooperantă)*: este opusul evitării, comportamentul individului fiind unul cooperant, colaborând cu cealaltă parte pentru a satisface atât propriile interese cât și pe cele ale partenerului conflictual. Colaborarea implică o încercare de a lucra cu cealaltă persoană pentru a găsi o soluție care să satisfacă pe deplin interesele ambelor părți;

5. *Compromisul (poziție intermediară între asertivitate și cooperare)*: înseamnă a ceda mai mult decât în cazul competiției dar mai puțin decât în cazul acomodării. Obiectivul este acela de a găsi o soluție rapidă, reciproc acceptabilă, care să satisfacă propriile părți.

Sunt de părere că eficiența unei strategii depinde de cerințele conflictuale specifice și de îndemânarea cu care este utilizată. Fiecare dintre noi e capabil să folosească toate cele cinci strategii; cu toate acestea fiecare individ folosește unele strategii mai bine decât altele, și în consecință, tinde să le aplice mai des.

Așadar, activitatea managerială este una complexă, ea având înglobată atât o componentă educațională, profesională cât și una umană. Artă de a dialoga cu subalternii, de a găsi modalitatea optimă prin care trebuie să transmiți sarcinile de serviciu sau să fixezi obiectivele ce trebuiesc atinse în cadrul realizării unei activități performante, este una dintre caracteristicile de bază ale unei personalități manageriale de succes.

Bibliografie

- Avram, E., *Psihologia personalității. Arhitectură și dimensiuni*, Editura Universitară, București, 2009;
- Cardona, P.; Lombardie, P.G., „Como diagnosticar y desarrollar competencias”, *IESE Revista de Antiguos Alumnos*, nr. 86/06.2002;
- Chelcea, A., *Cunoașterea de sine și a celorlalți*, Editura Știință și tehnică, București, 1997;
- Clocotici, V.; Stan, A., *Statistica aplicată în psihologie*, Editura Polirom, Iași, 2001;
- Cornescu, V.; Mihăilescu, I.; Stanciu, S., *Management*, Ediția a 3-a, Editura Actami, București, 1997;
- Craiovan, M.P., *Psihologia muncii și a resurselor umane*, Editura Renaissance, București, 2008;
- Cristea, D., *Structurile psihosociale ale grupului și eficiența acțiunii*, Editura Academiei, București, 1984;
- De Woot, Ph., *Strategie de Management*, Dunot économie, Paris, 1970;
- Dorofte, I., *Analiza și predicția performanțelor umane*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981;
- Graham, H.T.; Bennett, R., *Human Resources Management*, Pitman Publishing, London, 1995;
- Hellriegel, D.; Slocum, J.; Woodman, R., *Organizational Behavior*, Sixth edition, West Publishing Company, 1992;
- Iosif, Gh., *Managementul resurselor umane. Psihologia personalului*, București, Editura Victor, 2001;
- Larochelle, M.; Bednarz, N.; Garrison, J., *Constructivism and Education*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998;
- Mathis L.R.; Jackson H.J., *Human resource management*, West Publishing Corporation, 1994;
- Mihuț I., *Management*, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, 1998;
- Nicolescu O.; Verboncu I., *Fundamentele managementului organizației*, Editura Economică, 2001;
- Pervin, L.A., *Personality: Theory and Research*, Wiley, New York, 1993;
- Purdea D.; Samochiș B.; Jaradat M.: *Managementul resurselor umane*, Editura RISOPRINT, Cluj-Napoca, 2003;
- Quick, J.D.; Henley, A., „The Balancing Act—At Work and At Home”, *Organizational Dynamics*, Vol. 33, No. 4, 2004;

Rees, D.; Porter, C., *Arta managementului*, Editura Tehnică, București, 2005;
Smith, P.C.; Kendall, L.M.; Hulin, C.L., *The Management of Satisfaction in Work and Retirement*, Skokie, IL: Rand McNally, 1969;
Stăncioiu, I.; Militaru, G., *Management. Elemente fundamentale*, Editura Teora, București, 1998.

RELAȚIA DINTRE MODELUL PSIHOSOMATIC, STRES ȘI TULBURĂRILE PSIHICE

BARBARA CRĂCIUN

The Relationship Between the Psychosomatic Model, Stress and Mental Disorders.

The Biopsychosocial Model represents a philosophy of clinical care, but also a practical clinical guide. Within this model, the individual is considered to be a bio-psycho-somato-social entity living a complex and subjective experience when in a patient position. Thus, clarifying the relationship between the mental and physical aspects of the individual's health is in this context an experience that depends on, but cannot be reduced to the laws of physiology. George Engel formulated the biopsychosocial model as a dynamic, interactive, but dualistic vision of human experience, in which there is a mutual influence of mind and body.

Key words: The Biopsychosocial Model, stress, mental disorders.

Modelul biopsihosocial reprezintă o filozofie de îngrijire clinică, dar și un ghid clinic practic. În cadrul acestui model omul este considerat ca fiind o entitate bio-psiho-somato-socială ce trăiește o experiență complexă și subiectivă atunci când este în postura de pacient. Așadar clarificarea relației dintre aspectele mentale și fizice ale sănătății individului este în acest context o experiență ce depinde de, dar nu poate fi redusă la legile fiziologiei. George Engel este cel care a formulat modelul biopsihosocial ca pe o viziune dinamică, interactivă, dar dualistă a experienței umane, în care există influență reciprocă a minții și a corpului.

Concepția psihosomatică s-a aflat încă de la apariția sa sub influența teoriei freudiene (1923). Freud aducea în discuție relația *psyche-soma* și legăturile puternic susținute în psihanaliză, accentuând *intricarea* fizicului în biologic. Colaboratorii lui, Ferenczi și Grodeck dispuțau în aceeași perioadă problematica legată de modul în care oamenii își cauzează (își fac) boala. Grodeck susținea că toate bolile organice au o origine psihică, și mai mult, acestea un rol de inițiere, o cale care va permite omului să se reîntoarcă în copilărie (citat în Woolfolk & Allen, 2010).

Problemele fundamentale ale domeniului psihosomaticii s-au adresat într-o primă instanță stabilirii rolului factorilor psihici într-o serie de boli somatice. Ulterior, acestea au vizat preocuparea cercetătorilor de a stabili mecanismele de transpunere a tulburărilor psihice în simptome somatice alături de identificarea raportului de cauzalitate între personalitatea individului și boala psihosomatică, și nu în ultimul rând, de a înțelege modul în care unele organe reacționează în prezența stresului.

Psihosomatica a pus în discuție o serie de probleme teoretice fundamentale ale medicinei referitoare la viața psihică și adaptarea la mediu a omului normal; în același timp a permis identificarea factorilor psihotraumatici în ceea ce privește patogenia tulburărilor psihogene.

Cercetări filozofico-psihologice, anul XI, nr. 2, București, 2019, p. 81-86.

Adepii psihosomaticii au ridicat problema modului de transpunere a unei tulburări psihice în simptomatologie somatică, funcțională sau organică, încercând să stabilească relațiile dintre tipul de traumă psihică, conflict, personalitate și organul afectat. Astfel că una dintre ipotezele ce a stat la baza studiilor empirice a fost cea privitoare la faptul că factorii emoționali stresanți pot conduce, printr-o serie de mecanisme neurovegetative la apariția unor tulburări somatice.

Manifestările nivelurilor psihosomatice se regăsesc așadar în boli generate și schimbări anatomoclinice, în ceea ce privește registrul funcțional și atunci când vine vorba de consecințe somatice.

Definiția ades citată în lucrările de specialitate este următoarea: „patologia psihosomatică desemnează afectările somatice, lezionale, funcționale a căror genază și evoluție recunoaște participarea psihologică prevalentă” (Kaplan & Sadock, 2017).

Termenul de psihosomatică a fost introdus de Heinroth în anul 1818 și presupune domeniul de contact al medicinei cu psihologia.

Unii autori afirmă că există șase reguli fundamentale care confirmă etiologia psihosomatică într-o afecțiune dată, reguli care se constituie în ceea ce se numește formula psihosomatică (Sharpe & Carson, 2001):

- emoția ca factor precipitant – manifestarea somatică se instalează după o traumă afectivă sau revine atunci când aceasta se repetă;
- tipul de personalitate – se pare că pentru fiecare tip de personalitate există un anume „bagaj” de afecțiuni psihosomatice;
- proporția distribuirii între sexe – există o evidentă disproporție între sexe în ceea ce privește afecțiunile psihosomatice;
- asocierea cu alte afecțiuni psihosomatice – cel mai comun fenomen este cel de alternanță între diferitele sindroame psihosomatice;
- anamneza familială – la multe cazuri se constată afecțiuni asemănătoare la rude și la părinți;
- manifestări fazice – evoluția bolii tinde să fie fazică.

Bolile biosomatice sunt considerate ca afecțiuni condiționate de factorii psihosomatice. Se consideră că în cazul bolilor psihosomatice are loc un fenomen de interinfluență reciprocă. Un mare număr de boli somatice determină modificări psihopatologice importante în personalitatea pacienților, care, la rândul lor, printr-un mecanism de feed-back, influențează evoluția bolii somatice, împiedicând procesul de vindecare sau agravându-și boala somatică, ori dând naștere unei serii de complicații.

Deși asemenea tulburări psihice apărute în decursul unei tulburări somatice pot fi numite somatopsihice, deoarece sunt condiționate direct sau indirect de un proces patologic somatic, ele au totuși o influență masivă asupra bolii somatice care le-a dat naștere. Dacă orice maladie este o afecțiune a întregului organism, în principiu nici o boală somatică nu va fi lipsită de o simptomatologie psihică, chiar dacă aceasta este greu de depistat cu actualele mijloace de investigație clinică și de laborator.

Coexistând și fiind condiționate de o afecțiune somatică, pot apărea tulburări psihice mai mult sau mai puțin pronunțate clinic, în raport cu structura acestei afecțiuni somatice, cu reacția personalității bolnavului la aceasta (Tudose, Tudose și Dobranici, 2011).

Este cunoscut faptul că un număr mare de tulburări psihice sunt determinate de procese organice definite; de aceea, bolile mentale se împart în:

- endogene (produse de factorii interni ai organismului, cum ar fi schizofrenia sau psihoza maniaco-depresivă);
- exogene (simptomatice unor infecții, intoxicații, traumatisme, avitaminoze); acestea pot fi numite somatopsihice, deoarece sunt determinate de factori somatici (Văleanu și Daniel, 1977).

Enăchescu (2000) în lucrarea sa *Tratat de psihopatologie* – este de părere că tulburările psihosomatice nu trebuie confundate cu cele somatice sau cu cele psihice, ele având o configurație particulară.

Tulburările psihosomatice au drept element esențial tulburările de ordin funcțional, care pot avea din punct de vedere clinic, fie un aspect predominant somatic, fie unul psihic. În sens larg, tulburarea psihosomatică reprezintă o afecțiune somatică determinată de factori psihotraumatizanți, în special de cei emoțional-afectivi. Într-un sens mai restrâns, aceasta presupune sindroamele sau simptomele în care influența factorilor psihici este delimitată din punct de vedere clinic.

Deși sunt personalități nevrotice, persoanele afectate de acest tip de tulburări dau impresia de indivizi normali, cel puțin în exterior. Dar observația mai atentă a trăsăturilor și comportamentelor acestor persoane dezvăluie caracterul nevrotic interior al unor conflicte sau dezechilibre emoționale.

În reacțiile psihosomatice se deosebesc reacții psihogene nevrotice și psihotice acute, reacții psihogene nevrotice și psihotice cronice și reacții psihogene somatice.

Reacțiile psihosomatice sunt condiționate de acțiunea mediului social asupra subiectului, ca și relațiile ce se stabilesc între acesta și mediu.

Adaptarea organismului la stres în condițiile vieții contemporane se realizează cu prețul unor eforturi mult mai mari, capabile să lase în urmă procese de uzură și chiar leziuni. Este deci o reacție de adaptare „zgomotoasă” ce poate dereglă activitatea structurilor psihice. Indiferent de „prețul” adaptării în plan somatic ori psihic, stresul psihic lasă în urmă două posibile modificări ale sistemelor organismului:

- creșterea rezistenței față de solicitări ulterioare, identice sau similare cu aceea care l-a generat, în caz că subiectul a dominat, deși stresat, situația inductoare de stres psihic (se realizează un veritabil „antrenament” față de suprasolicitări psihice în circumstanțele stresante potențial similare) – inocularea la stres;
- apariția unei adevărate „vulnerabilități față de stres” sensibilizarea, ce reprezintă o „capacitate” a subiectului de a „intra în stres” mult mai ușor, la acțiunea aceluiași agenți stresori care i-au produs stresul psihic inițial, în cazul în care acesta s-a soldat cu un eșec adaptativ (subiectul nu a reușit să găsească cel mai potrivit răspuns față de o situație, ori consecințele ei au fost nocive).

Stresul este văzut ca o sumă a factorilor adversivi ce acționează sau au acționat asupra organismului, capabili să genereze stări de boală sau să se adauge factorilor patogeni de altă natură. Stresul psihic se referă la totalitatea conflictelor personale sau sociale ale individului care nu-și găsesc soluția, o stare de tensiune, încordare și

disconfort determinate de agenți afectogeni cu semnificație negativă, de frustrare sau reprimare a unor trebuințe, dorințe, aspirații, de dificultatea sau imposibilitatea rezolvării unor probleme. În raport cu alte tipuri, stresul psihic are următoarele caracteristici:

- a) Agenții stresori sunt mai ales stimulii verbali neplăcuți, incluzând și limbajul interior;
- b) Caracterul stresant poate fi potențial abstract, proiectat în viitor, dar rezidă din semnificația de amenințare. Astfel, divorțul care reprezintă un stres psihic major și durabil pentru ambii parteneri, nu afectează pe cei care îl apreciază ca pe o eliberare și nici nu-și creează scrupule;
- c) Anticipativ (situațiile de examen);
- d) Posibil circumstanțial; unul și același eveniment stresor psihic nu poate conduce de fiecare dată un stres psihic la același individ, atât din cauza „dispoziției de moment”, cât și a semnificației diferite ce i se conferă în momentele respective.

Vulnerabilitatea la stres este receptivitatea psihică crescută față de agenții stresori psihogeni, proprie anumitor indivizi care reacționează excesiv, prin dezvoltarea de reacții de stres, trecând adesea granița patologiei. Lazarus (1974) considera că efectele agenților stresori depind nu numai de propriile lor caracteristici („cerințe”), ci și de două atribute înscrise în sfera personalității subiectului ce recepționează acțiunea lor:

- calitatea răspunsurilor emoționale (și amplitudinea lor);
- strategiile de adaptare mobilizate în interacțiune.

Ele reprezintă trăsături distinctive ale personalității ce definesc cei doi parametri, emotivitatea și adecvarea strategiilor adaptative. Prin însumarea lor se obține rezistența (toleranța) sau vulnerabilitatea la acțiunile agentului stresor.

Vulnerabilitatea la stres poate fi genetică sau/și dobândită. Ultima categorie se constituie pe parcursul vieții subiectului, în funcție de traumele psiho-afective, de experiențierea unor stresuri psihice cu rezonanță majoră, inclusiv de modul cum a reușit să le depășească. Deosebit de importante sunt interacțiunile persoanei cu o serie de factori adversi de mediu social (familial, profesional, instituțional) în timpul cărora se pot produce condiționări negative; de exemplu îngrădirea sistematică a afirmării intelectuale sau de afiliere (Iamandescu, 2002).

Vulnerabilitatea la stres constituie o importantă premisă pentru apariția nevrozelor, psihozelor reactive și a bolilor psihosomatice, acestea din urmă necesitând și coexistența unui teren organic predispozant.

Prezentăm în continuare o serie de principii de conduită antistres care reprezintă căi de prevenire a bolilor psihosomatice și nu numai (cf. Iamandescu, 2008):

1. Realizarea activităților în liniște, nepresați de timp sau persoane.
2. Programarea activităților în funcție de capacitatea de muncă (fizică, psihică și intelectuală);
3. Evitarea situațiilor de stres - iritarea, aglomerarea activităților); Desfășurarea activităților zilnice în locuri plăcute ca ambianță, înconjurați de persoane cu care putem discuta calm și echilibrat;

4. În cazul în care ne supără cineva, să încercăm reducerea efectelor prin exteriorizarea nemulțumirii, pe cât posibil;
5. Utilizarea tehnicilor de relaxare în timpul lucrului pentru câteva minute;
6. Muzicoterapie;
7. Lecturi plăcute, care dau bună dispoziție;
8. Evitarea agresiunilor psihice;
9. Calcularea resurselor financiare în funcție de priorități, plățirea datoriilor la timp, pentru a evita stresul/anxietatea financiară;
10. Armonizarea aspirațiilor cu aptitudinile;
11. Oferirea cu regularitate de afecțiuni celorlalți;
12. Somnul de 7-8 ore pe noapte cel puțin de 2 ori pe săptămână;
13. Practicarea de exerciții fizice (și – zilnic – mersul pe jos);
14. Folosirea procedeelor de relaxare în timpul liber;
15. Cultivarea de trăiri și sentimente pozitive și recurgerea la umor.

Bibliografie

- Allen, L. A., & Woolfolk, R. L. (2010). Cognitive behavioral therapy for somatoform disorders. *Psychiatric Clinics of North America*, 33(3), 579-593.
- Breslau, N., Davis, G. C., Andreski, P., & Peterson, E. (1991). Traumatic events and posttraumatic stress disorder in an urban population of young adults. *Archives of general psychiatry*, 48(3), 216-222.
- Crăciun, B. *Relaxation techniques—a presence in psychotherapeutic interventions.*
- Deutsch, F. (1956). Reflections on Freud's one hundredth birthday. *Psychosomatic medicine*, 18(4), 279-283.
- Enăchescu, C. (2000). *Tratat de psihopatologie.* Editura Tehnică.
- Holdevici, I., & Crăciun, B. (2012). The use of Ericksonian hypnosis in somatic disorders. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 33, 75-79.
- Holdevici, I., & Crăciun, B. (2015). Cognitive–Behavioral Therapy Interventions and Mindfulness in Diminishing the Stress Level and Cortisol Blood Level. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 187, 379-383.
- Iamandescu, I. B. (1999). *Elemente de psihosomatică generală și aplicată.* București: Ed. Infomedia.
- Iamandescu, I. B. (2002). *Stresul psihic din perspectiva psihologica si psihosomatica.* InfoMedica.
- Iamandescu, I. (2008). *Psihologie medicală, Psihosomatica Generală și Aplicată,* Ed. Medica, București.
- Kaufman, R. M., & Heiman, M. E. (1964). *Evolution of psychosomatic concepts.*
- Lachman, S. J. (1972). *Psychosomatic disorders: A behavioristic interpretation (Vol. 208).* New York: Wiley.
- Lazarus, R. S. (1974). Psychological stress and coping in adaptation and illness. *The International journal of psychiatry in medicine*, 5(4), 321-333.

- Pennebaker, J. W., & Susman, J. R. (1988). Disclosure of traumas and psychosomatic processes. *Social science & medicine*, 26(3), 327-332.
- Seegerstrom, S. C., & Miller, G. E. (2004). Psychological stress and the human immune system: a meta-analytic study of 30 years of inquiry. *Psychological bulletin*, 130(4), 601.
- Sharpe, M., Carson, A. (2001). "Unexplained" somatic symptoms, functional syndromes, and somatization: Do we need a paradigm shift? *Ann Intern Med.*; 134:926-30.
- Taylor, G. J. (1987). *Psychosomatic medicine and contemporary psychoanalysis*. International Universities Press, Inc.
- Tudose, F., Tudose, C., & Dobranici, L. (2011). *Tratat de psihopatologie și psihiatrie pentru psihologi*. Editura Trei.
- Văleanu, V., & Daniel, C. (1977). *Psihosomatica feminină*. Editura Medicală, București.

O PERSPECTIVĂ MORALĂ ASUPRA EXPERIENȚEI DE NEBUNIE

IOANA CRISTINA NICOLAE

A Moral Perspective on Madness. This article presents an analysis on the experience of madness through the lens of the shadow archetype. For this we will first have to observe the moral implication of this archetype and so we will start from Aristotle's concepts of potentiality and actuality which can also be found in Jung's psychoanalysis. The main aspect in our research is an analysis of the process by which the personal shadow can actualize as a neurosis. This will be followed by Constantin Enăchescu's concept of madness as a human phenomenon, different from the medical term of mental illness. The relevance of consciousness will become clear and from this point we will be able to analyze madness from a moral point of view.

Key words: experience of madness, madness and mental illness, shadow archetype, autistic circle.

Arhetipul umbrei: actualizarea potenței

Vom începe prin a oferi o interpretare a arhetipului nostru din perspectiva conceptelor aristotelice de potențialitate și actualitate. Considerăm acest demers necesar pentru a clarifica anumite aspecte ale concepției lui Jung care ne vor servi pe parcursul discuției de față. Aceste aspecte vizează natura și proveniența nevrozei, urmând a reveni la ele în următoarea secțiune, iar acum vom face o scurtă prezentare a ceea ce Jung numește conștient și inconștient.

Baza întregii psihanalize jungiene se află în existența a două sisteme psihice:

1. *Conștiința* sau conștientul, cu o natură personală, la care se anexează inconștientul personal, format din complexe afective și în general din experiențele individului.

2. *Inconștientul colectiv*, format dintr-o serie de forme preexistente numite arhetipuri ce au rolul de a conferi conținuturilor conștiinței o formă bine determinată.

Vedem că această distincție între conștient și inconștient este o distincție ce vizează nu doar conținutul celor două, ci și planul în care operează - avem un plan la nivel individual și un plan la nivel colectiv, iar acesta din urmă poate fi extins unui grup, unei societăți sau așa cum face Jung, întregii omeniri.

Revenind la conținuturile inconștientului colectiv, la arhetipuri, despre ele ni se spune că rânduiesc elementele psihice în anumite imagini (care trebuie numite arhetipale) într-un mod ce poate fi recunoscut în primul rând prin afect. Arhetipurile sunt moștenite odată cu structurile creierului, ele fiind aspectul psihic al acestora.¹ Tot

¹ A se vedea Carl Gustav Jung, „Suflet și pământ”, în *Civilizația în tranziție*, trad. de Adela Motoc și Christina Ștefănescu, București, Edit. Trei, 2011, p. 41.

ele sunt și condiții *a priori* deoarece individul conține în mod inconștient, sub forma unui dat *a priori*, întreaga structură psihică dezvoltată pe linia lui ancestrală.² Tot în acest punct sesizăm aspectul istoric al inconștientului, dar și condițiile și limitele ce formează un soi de cadru pe care acesta îl impune pentru modelarea viitorului. Arhetipul nu este o reprezentare moștenită, caracterul ancestral existând doar la nivel de posibilitate. Mergând pe linie aristotelică, am putea spune că acesta este doar potențial existent, pe când arhetipul reprezentat este cel actualizat. În *Conștiință, inconștient și individualitate* se afirmă că inconștientul „este o realitate în *potentia*”, dar și că „necunoscutul pe care îl dezvăluie afectul a fost acolo încă dintotdeauna și s-ar fi înfățișat conștiinței mai devreme sau mai târziu”³: „Inconștientul pare a fi o personalitate care nu a fost niciodată trează și niciodată conștientă de viața trăită și de propria continuitate.”⁴

În studiul *Reflecții teoretice despre esența psihicului*, Jung face o distincție între arhetipul în sine și reprezentările sau imaginile arhetipale.⁵ Arhetipul în sine nu este accesibil conștiinței, el nu poate fi experimentat, dar el este cel prin intermediul căruia procesul psihic este transformat în imagine și astfel adus în conștient. Inconștientul furnizează o formă arhetipală ce este vidă, prin urmare, nereprezentabilă. Odată ajunsă în conștiință și prin intermediul caracterului modelator al acesteia, forma arhetipală este umplută cu un material de reprezentare. În studiul *Despre psihologia arhetipului infans* Jung ne spune că arhetipul „există în sine doar potențial, iar atunci când ia formă în materie, nu mai e ceea ce fusese înainte”⁶.

Aceste precizări generale despre arhetipuri sunt necesare pentru a înțelege contextul și modul în care funcționează umbra. Despre umbră știm din *Aion* că poate fi de natură arhetipală sau personală, dar și că (alături de anima și animus) ea poate fi cel mai ușor caracterizată din punct de vedere empiric, deoarece are cel mai negativ efect asupra Eului și îl tulbură cel mai frecvent. Relevant în acest sens este și faptul că natura sa poate fi dedusă, în mare parte, din conținuturile inconștientului personal. Umbra este formată din toate elementele psihice care, datorită incompatibilității lor cu atitudinea conștientă pe care individul și-o alege, sunt negate și astfel refulate în inconștient.

„Umbra este o problemă morală care reprezintă o provocare la adresa întregului personalității Eului, căci nimeni nu poate să realizeze umbra fără o risipă considerabilă de decizie morală, odată ce la această realizare este vorba de a recunoaște că aspectele sumbre ale personalității există cu adevărat.”⁷

² A se vedea C.G. Jung, „Conștiință, conștient și individualitate” în *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, trad. de Daniela Ștefănescu și Vasile Dem. Zamfirescu, București, Edit. Trei, 2014, p. 314 și *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, trad. de Daniela Ștefănescu, București, Edit. Trei, 2005, p.8.

³ C.G. Jung, „Conștiință, inconștient și individualitate”, op. cit., p. 313.

⁴ *Ibidem.*, p. 313.

⁵ A se vedea C.G. Jung, „Reflecții teoretice despre esența psihicului”, op. cit., p. 255-256.

⁶ C. G. Jung, „Despre psihologia arhetipului infans”, op. cit., p. 204-205.

⁷ Idem, *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, ed. cit., p. 16.

Datorită naturii emoționale a elementelor constitutive ale arhetipului de față, reacțiile emoționale sunt inadecvate și dificil de controlat. Datorită acestei autonomii care este conferită emoției, elementele formatoare ale umbrei sunt de tip obsedant sau posesiv. Știm de la Jung că afectele se formează în locurile în care adaptabilitatea este diminuată, ele marcând o inferioritate la nivelul personalității. În acest punct ne vom distanța de accepțiunea psihanalizei și nu vom trata emoția ca pe un element ce nu poate fi controlat.

Actualizarea umbrei și experiența de nebunie⁸

Această secțiune a cercetării noastre decurge din abordarea aristotelică a arhetipului umbrei și are în vedere apariția nebuniei în cadrul actualizării arhetipului umbrei. Astfel se va deschide calea spre un fenomen aparte, cel al izolării sinelui în imaginar, fenomen ce implică diminuarea gradului de conștiință al individului.

Umbra poate fi acceptată și confruntată dacă este depus efortul moral necesar sau negată și proiectată în mod inconștient asupra celor din jur, astfel având loc o izolare a individului și o substituție a lumii reale cu una iluzorie. Natura emoțională a elementelor constitutive ale umbrei este cea care îi permite să se actualizeze în conștiință, dar tot ea este și cea care predispune la apariția manifestărilor care frizează patologicul. Astfel umbra se actualizează frecvent în inconștientul personal sub forma nevrozelor. Dacă umbra este identificată și acceptată, pentru confruntarea ei este necesară o autocritică serioasă, dar dacă ea este ignorată, apare un fenomen deseori identificat drept boală mentală. În acest caz umbra este proiectată asupra altor indivizi cărora le sunt atribuite toate trăsăturile negative ale posesorului. Ei sunt percepuți ca dușmani care adeseori completează împotriva subiectului. Respectivilor indivizi le este atribuit chipul posesorului, ei devin o oglindă a acestuia, dar una în care subiectul nu se recunoaște. Este evident că odată cu creșterea numărului de proiecții, bariera dintre posesor și mediul exterior crește, iar șansa ca acesta să își recunoască proiecțiile scade. Într-un astfel de caz conștiința scade, efortul moral fiind mai dificil de realizat.

Trebuie menționat că actualizarea umbrei în inconștientul personal nu trebuie să se facă în mod necesar sub forma patologicului, aceasta fiind o dovadă pentru ceea ce Jung ne spune în *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, anume că nevrozele nu provin din arhetipuri, cauzele lor fiind de natură strict personală. Pentru a putea fi corelată cu arhetipul, nevroza trebuie să provină dintr-o incompatibilitate generală, dar în astfel de cazuri ea dobândește o dimensiune socială, colectivă.

Jung ne spune că: „...atunci când nevroza provine dintr-o incompatibilitate generală sau este vorba de o situație dăunătoare într-altfel, care provoacă nevroză la un număr mare de indivizi, trebuie să admitem prezența arhetipurilor.”⁹

⁸ Am discutat despre modalitățile de actualizare ale arhetipului umbrei în scrierile lui F. M. Dostoievski în articolul „(Re)Interpretarea arhetipului umbrei din perspectiva conceptului de empatie”, din *Studii de istorie a filosofiei universale*, XXVI, coord. A. Surdu, A. Boboc, C. Baci, S. Bălan, I. Tănăsescu, București, Edit. Academiei Române, 2018.

O astfel de dimensiune poate avea și umbra atunci când indivizii se adună în grupuri, mai ales deoarece, în cadrul maselor, nivelurile moral și intelectual ale indivizilor scad. În acest caz umbra este personificată prin intermediul figurii *Trickster*-ului sau *Schelm*-ului, despre ni se spune că „este o figură colectivă de umbră, o însumare a tuturor trăsăturilor de caracter inferioare ale individului”¹⁰. Dacă aducem împreună conceptele de nevroză socială și umbră colectivă vedem că o nevroză de acest tip, la fel ca și figura *trickster*-ului, își are rădăcinile în umbra personală a fiecărui individ. În acest caz, ca și în cazul actualizării umbrei prin nevroza unui singur individ, potențialul se actualizează într-o formă negativă, nefiind respectată regula aristotelică, conformă căreia potențialul, în majoritatea cazurilor, se actualizează într-o formă pozitivă. Revenind la ceea ce am vorbit în secțiunea anterioară despre umbra arhetipală și umbra personală, scopul nostru a fost acela de a clarifica relația dintre umbră personală și nevroză, despre care Jung nu vorbește explicit. Vorbind despre distincția nevroză/psihoză, Jung afirmă că în cazul primeia „unitatea personalității este cel puțin potențial păstrată, în timp ce în schizofrenie este deteriorată aproape ireparabil.”¹¹ Dacă în cazul nevrozei avem un conflict între Eu și conținuturile inconștiente care pătrund în conștiință, rezultatul fiind o depotențare a conștientului, în cazul schizofreniei nu există conflict, pacientul nu depune niciun efort pentru a opri invazia conținuturilor inconștiente, uneori chiar identificându-se cu ele. În cazul nevrozei, confruntarea arhetipului este o *problemă etică de prim rang*, necesitatea ei fiind resimțită de către pacient. În schimb, ambele au în comun împiedicarea desfășurării proceselor normale de gândire, diminuarea responsabilității individului, invadarea conștiinței de conținuturi care rezidă în inconștient, apariția unor reprezentări incomplete ale realității, de aici decurgând reacții emoționale inadecvate. Dacă în cazul nevrozei avem un conflict între Eu și conținuturile inconștiente care pătrund în conștiință, rezultatul fiind o depotențare a conștientului, în cazul schizofreniei nu există conflict, pacientul nu depune niciun efort pentru a opri invazia conținuturilor inconștiente, uneori chiar identificându-se cu ele. Am văzut cum conceptul de nevroză socială își poate avea rădăcinile în arhetipul umbrei, dar în cercetarea de față noi operăm cu umbra personală, deoarece pentru a putea vorbi despre o dimensiune morală a acestui arhetip, trebuie mai întâi să îi stabilim coordonatele la nivel individual. În continuare vom încerca o interpretare de tip filosofic a nebuniei, una care trasează clar distincția dintre nebunie și boală mentală. Considerăm acest demers necesar deoarece nu putem analiza boala mentală dintr-o perspectivă morală, ea aparținând dimensiunii patologicului.

O perspectivă filosofică asupra nebuniei

Pentru a scoate nebunia din accepțiunea clinică și a o interpreta ca pe un fenomen uman, facem apel la Constantin Enăchescu care subliniază distincția dintre boală mentală și nebunie. Boala mentală este considerată o stare de anormalitate a vieții psihice, pe când nebunia este o stare de alteritate a vieții interioare, ce se află în opo-

⁹ C. G. Jung, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, ed. cit., p. 61.

¹⁰ Idem, „Despre psihologia figurii *Trickster*-ului”, op. cit., p. 304.

¹¹ Idem, *Psihogeneza bolilor spiritului*, trad. de Dana Verescu, București, Edit. Trei, 2005, p. 254.

ziție cu rațiunea, de aici decurgând și caracterul ei metaforic. La o primă vedere se poate spune că ea se află în opoziție și cu normalitatea care este „un concept al rațiunii stabilit în concordanță cu adevărul”¹², fiind un rezultat al acordului dintre intelect și realitate, dar nebunia este complementară cu normalul, ambele funcționând drept realități potențiale. Este semnalată introducerea unui nou concept, anume nebunia culturală.¹³ Se propune astfel o abordare a nebuliei din perspectiva științelor umane utilizând o metodă de gândire filosofică pentru a analiza individul, nu doar în relație cu normalitatea, ci și cu alteritatea¹⁴. Distanțarea de accepțiunea psihiatrică pe care o propune Constantin Enăchescu și pe care noi încercăm să o aplicăm arhetipului umbrei are ca scop elaborarea unei metafizici a nebuliei. Pentru acest demers este necesară modificarea percepției pe care o avem asupra nebuliei; cu alte cuvinte, trebuie înlăturate atributelor de patologic și de morbid care i-au fost atribuite acesteia de-a lungul timpului și trebuie considerată drept un fenomen uman în sine. Pentru a ilustra aceste idei putem spune că „...o metafizică a nebuliei trebuie să se constituie ca o «transfenomenologie» capabilă să surprindă și să poată explica semnificațiile subiectului pur care se «(auto)neagă», dincolo de orice formă de obiectivare a acestuia”¹⁵.

Astfel se inaugurează un alt fel de a fi, iar nebunia se explică din perspectivă filosofică drept lucru în sine. Metafizica sa ține de particularități ale ființei morale sau de ceea ce determină acea negare de sine a persoanei. Astfel ea are în vedere exclusiv acele trăiri ale individului, dimensiunea obiectivului fiind abstrasă. Tocmai această analiză a subiectivului ne îndrumă spre ființa morală și spre determinările sale axiologice. Filosofia, spre deosebire de știința medicală, studiază nebunia la un nivel global, nu o fragmentează, astfel ea fiind analizată din punct de vedere axiologic, fenomenologic și ontologic. Pentru a înțelege mai bine poziția pe care o ocupă nebunia, trebuie să subliniem și caracteristicile normalității. Ea este echivalentă cu o stare de echilibru ce este delimitată printr-o serie de granițe; normalitatea funcționează drept o condiție a ordinii și a echilibrului vieții psihice. Trebuie punctat aici faptul că nebunia nu este contrariul normalului, ea aflându-se, în raport de complementaritate dialectică cu acesta; de aici reiese că nebunia trebuie înțeleasă ca un alt fel de a fi, un mod, care la fel ca și normalitatea, există ca potențialitate a individului. Aici putem desluși o similitudine cu inconștientul colectiv ca realitate *in potentia* și cu extensia pe care am făcut-o referitor la actualizarea arhetipului umbrei.

Pentru a merge pe linia lui Aristotel, afirmăm că aceasta potențialitate a nebuliei nu trebuie actualizată în mod obligatoriu (ne amintim că Jung susținea că inconștientul trebuie, în mod obligatoriu, să se actualizeze). Este adevărat că filosoful grec privea

¹² Constantin Enăchescu, *Homo Demens. O redefinire a nebuliei*, Iași, Edit. Polirom, 2008, p. 12.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39.

actualizarea potențialului ca o pe o actualizare în ceva mai bun, dar dacă acceptăm că nebunia este un alt mod de a fi, atunci ea nu este cu nimic inferioară normalității. În sprijinul acestei idei apare tocmai distanțarea de accepțiunea clinică a nebuniei, psihiatria considerând-o ca pe o dezorganizare a personalității. Dacă suntem de acord cu Enăchescu și dacă acceptăm nebunia ca un complementar al normalului, atunci ea trebuie analizată ca un fenomen uman ce generează o ordine distinctă, anume o ordine a negativității (în conformitate cu acea metafizică a negativității). De aici reiese un aspect intrigant, anume morala diferită a nebuniei și poziția neobișnuită a omului nebun de a se afla atât în interiorul normelor morale, cât și în afara lor. Astfel, natura ființei umane este constituită bipolar și are caracter dialectic ce este „rezultat din «echilibrul» dintre afirmarea și negarea de sine.”¹⁶ Dacă la baza discursului despre normalitate se află „o relație de continuitate inteligibilă între obiectul cunoașterii și intelectul cunoscător”¹⁷ (de unde decurge și obiectivitatea), discursul despre nebunie provine dintr-o „fractură a inteligibilului care se dispune între obiectul cunoașterii și intelectul cunoscător, creând în felul acesta o situație de incertitudine, de imposibil, de absurd, de contradicție”¹⁸.

Trebuie depășit neinteligibilul ce apare în cadrul discursului nebuniei, ceea ce înseamnă că aceasta din urmă trebuie eliberată de comparația cu normalul și de definirea ei prin raportarea la normal. Astfel „analiza nebuniei trebuie centrată pe subiectul pur, cunoașterea acestuia fiind o analiză a subiectivității.”¹⁹ Nu ne putem limita la conceptul de haos interior, trebuie să percepem nebunia ca pe un mod de a fi altfel; nu avem de a face doar cu o simplă rupere de realitate, ci cu emergența unei noi realități interioare, una a negării de sine, a răsturnării valorilor. Acest fenomen al negării ce apare în cadrul nebuniei este, ne spune Enăchescu, produsul îndoielii, tocmai această îndoială²⁰ generând un cerc autist în care individul devine prizonier. Reiese din cele spuse că ilogicitatea nebuniei este constituită printr-un silogism defectuos: nebunul pleacă de la premise și datorită mișcării circulare ajunge tot la premise, cu alte cuvinte, individul pleacă de la sine și ajunge tot la sine; dacă silogismul nebuniei ajunge în punctul din care pornește, am putea spune că retorica nebuniei este o retorică a unor concepte vag definite, care se întrepătrund, în care interogația și răspunsul dobândesc statut de echivalență. Această gândire defectuoasă și repetitivă este valabilă și în momentul în care posesorul de umbră cade pradă proiecțiilor inconștiente ce îi restricționează accesul la realitatea exterioară, plâsmuind una interioară în care sinele se consideră perpetuu amenințat de cei din jurul său, dar și perfect din punct de vedere moral în comparație cu aceștia.

¹⁶ Idem, *Fenomenologia nebuniei*, ediția a II-a, București, Edit. Paideia, 2004, p. 219.

¹⁷ Idem, *Homo demens. O redefinire a nebuniei*, ed. cit., p. 83.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 85.

²⁰ Trebuie menționat că aceasta îndoială este de tip patologic și este diferită de îndoiala ca metodă a intelectului.

Revenind la aspectul autonegator al nebuliei, am putea să o numim pe aceasta o metafizică a negativității, deoarece ea presupune o ieșire din lumea exterioară și o cădere în sine: „Nebunia, din punct de vedere ontologic, trebuie înțeleasă ca o cădere a omului în interiorul propriilor limite. Este închiderea prin care persoana se «autoneagă», dând în felul acesta impresia unei «opriri în timp», a desfășurării existenței prin pierderea libertății proprii.”²¹

Vedem că aici este vorba despre o închidere într-un prezent continuu, această încapsulare fiind facilitată de caracterul neobișnuit al retoricii nebuliei care se opune logicii și care răspunde la un alt tip de interogații ce fac parte dintr-un discurs incoerent. Această incoerență a nebuliei provine din fractura dintre rațional și irațional, fractura în cauză fiind și mobilul pentru acel neinteligibil pe care știința medicală nu îl poate descifra. Din cele afirmate anterior reiese că individul trăiește simultan în cadrul a două realități contradictorii din punct de vedere axiologic. Aceasta este contradicția ontologică a individului nebuliu: el trăiește într-o realitate exterioară lui, realitate pe care o percepe ca fiind ostilă (similar posesorului de umbră care consideră persoanele din jurul său dușmani), dar și în realitatea interioară, cea subiectivă – factuală, aceasta reprezentând o prăbușire în sine, dar și o pierdere a libertății. Această stare a fost denumită „încremenire în durată”²²; ea este într-adevăr o ieșire din timpul obiectiv și o închidere într-un timp care nu mai curge, într-un cerc autist.

Starea de alteritate despre care am tratat anterior, în calitatea sa de transcendere a normalului, se află dincolo de limitele posibilului, ea sfârșind prin a se închide în sine. Dacă limitele normalului sunt exterioare, la fel cum cele ale rațiunii sunt precis delimitate, cele ale nebuliei și ale inconștientului, sunt interioare. Dificultatea în acest caz rezidă în aceea că limitele nebuliei sunt învăluite în mister, iar eșecul de a le cartografia aruncă o aură de infinitate asupra nebuliei. Putem merge pe urmele lui Kant²³ și putem afirma că gândirea și rațiunea aparțin conștientului, de unde și caracterul limitat, dar inconștientul nu are limite (sau încă nu le-am descoperit noi), iar imaginația, în momentul în care transcende empiricul pătrunde în inconștient, acesta fiind un abis infinit, nelimitat, fără rațiune și fără vreo structurare. Vedem astfel cum intervine imaginarul în cadrul nebuliei, a cercului autist și a proiecțiilor specifice arhetipului umbrei. Putem spune că imaginația este cea care generează caracterul incomprehensibil, metaforic al nebuliei și cea care operează răsturnarea valorilor normalului. Această răsturnare valorică trimite la celebra formulă a lui Nietzsche *Dumnezeu a murit!*, acea negare a dimensiunii obiective și a legii morale universale, scopul urmărit fiind o reevaluare a tuturor valorilor existente. Fenomenul negării ce are loc în cadrul nebuliei îi conferă acesteia o aură de distructivitate, deși ea este doar o normalitate răsturnată din punct de vedere axiologic; este adevărat că în acest proces de

²¹ C. Enăchescu, *Homo demens. O redefinire a nebuliei*, op. cit., p. 49.

²² *Ibidem*, p. 60.

²³ Aici avem în vedere *Analitica sublimului* din *Critica facultății de judecare* în care este analizat acel conflict care apare între rațiune și imaginație în cadrul sublimului, relevantă fiind neadekvarea imaginației cu rațiunea, neadekvare ce trimite spre infinit.

răsturnare nebunia anulează funcțiile normalului, dar nu distruge personalitatea individului, ci o reconfigurează, la fel cum nevroza despre care vorbea Jung, nu distruge dimensiuna conștientă. Astfel se poate afirma că neinteligibilul nebuniei este o formă răsturnată a inteligibilului normalității, iar pentru a o aduce pe cea dintâi în domeniul inteligibilului este necesară efectuarea unui acord semantic între natura fenomenului (a nebuniei) și cuvintele care îl descriu. Cu alte cuvinte, apare aici o hermeneutică a psihiatriei ce ne impune să mergem dincolo de simptome și să studiem individul nebun. Tocmai relația de complementaritate dintre normal și anormal/alteritate pe care am tot adus-o în discuție este cea care explică acest neinteligibil. Inventarea conceptului de nebunie, această convenție lingvistică împreună cu sensurile ce i-au fost atribuite, este cea care a fost necesară pentru explicarea a ceea ce este aparent neinteligibil; nebunia este, la fel ca și normalitatea, o realitate umană, dar una de tipul alterității. Statutul de boală mentală pe care psihiatria îl atribuie nebuniei are în vedere doar dimensiunea empirică a acesteia, nu și latura umană pe care filosofia, prin fenomenologie, o studiază; aici trebuie să luăm în considerare și faptul că știința medicală nu mai denumeste de foarte mult timp boala mentală cu acest termen, dar el este frecvent utilizat.

Dintr-o perspectivă filosofică nebunia este percepută „ca o epistemologie a negativității subiectului pur”, epistemologia nebuniei reprezentând „discursul care definește, descrie și explică nebunia ca fenomen uman...”²⁴ Nebunia devine astfel o formă de obiectivare fenomenologică a stării de alteritate a individului. Discursul acestei stări este format din discursul individului despre sine însuși și/sau despre lume, dar și discursul despre nebunie al observatorului²⁵. Este interesant de observat că în cadrul discursului său, individul marcat de nebunie, se prezintă drept un personaj, nu o persoană, discursul său fiind subiectiv, spre deosebire de cel al observatorului. Indiferent de contextul la care ne referim, a descifra acest discurs implică un act de hermeneutică (similar celui pe care Jung îl utiliza în interpretarea viselor și desenelor pacienților săi). Această hermeneutică trebuie aplicată cu moderație, deoarece riscă să anuleze caracterul de autenticitate al nebuniei. Vedem că pentru filosofie, nebunia este o altfel de ordine, una a negativității, ea neaflându-se în opoziție cu normalitate, ci fiind un complementar al acesteia. Individul marcat de nebunie se află în lume, dar nu aparține acesteia, el retrăgându-se în sine. Durata și întinderea acestuia din urmă se desfășoară după un sistem de valori specifice, diferit de cel al normalului, un sistem de valori negative.

Vedem astfel că nebunul consideră realitatea normalității ca pe un element străin, tratând-o cu ostilitate, refuzând-o și interpretând acea intrare factuală în sine drept o regăsire. Pentru a încerca să definim acest fenomen, putem utiliza conceptul de autism, dar nu în accepțiunea clinică, ci în cea propusă de Constantin Enăchescu, ca o întoarcere, o intrare și o închidere în sine, mai precis, ca o detașare de lumea exterioară;

²⁴ C. Enăchescu, *Homo demens. O redefinire a nebuniei*, ed. cit., p. 92-93.

²⁵ În *Nașterea clinicii*, Michel Foucault ne spune că nebunia este o sinteză între actul de privire și cel de ascultare al nebunului pe care observatorul îl înfăptuiește; o sinteză a observației empirice și a discursului despre sine.

individul este în-lume, dar și în-Sine²⁶. Vedem că aici este vorba mai curând despre o manifestare ontologică, ce abia ulterior poate fi, dacă este necesar, catalogată drept boală psihică. Reiese din cele spuse că are loc o dublă ruptură: de realitate empirică și de realitatea factuală a sinelui, iar această ruptură este posibilă datorită negării de sine menționate anterior.

Dimensiunea morală a nebuliei ca umbră

Dacă am stabilit că nebunia trebuie desprinsă de accepțiunea clinică și trebuie percepută dintr-un unghi filosofic, ea devine o metafizică a negativității²⁷, ce funcționează după un sistem de valori distinct de cel al normalului, un sistem al valorilor răsturnate. Dacă acceptăm că în cazul nebuliei are loc o ieșire din lume și o încapsulare într-un sine interior, dar nu în sinele normalului, ci într-un sine ce este rod al imaginației prin prisma căreia este privită realitatea exterioară, atunci nebunia este o încapsulare într-un prezent continuu, o închidere în care nu există soluții la interogațiile ce apar. Nebunia este o oprire în timp, „o stare de încremenire în durată”²⁸, o închidere în care individul își neagă sinele, iar această stagnare temporală indică o pierdere a libertății în care individul devine prizonier propriilor limite și în care este permanent scindat între cele două realități în care trăiește: cea exterioară, obiectivă, a normalului și cea interioară, factuală, subiectivă, a nebuliei; aceste două realități sunt contradictorii din punct de vedere axiologic, fiecare având propriul sistem de valori.

Pentru a pătrunde în zona moralului mai trebuie să facem o observație în legătura cu nebunia și cu caracterul ei uman. Nebunia nu se află într-un raport de contrarietate cu normalul, ci într-unul de complementaritate.²⁹ Analizată ca fenomen uman, nebunia este cea care oferă condițiile unei alt fel de ordini, ordine a negativității, care reprezintă o metafizică a negativității. Ca dimensiune a moralului, la fel cum este și normalitatea, nebunia este subordonată unor idei morale și culturale. De aici decurge că individul marcat de nebunie se află atât în interiorul normelor morale obișnuite, cât și în afara lor; putem astfel afirma că nebunia se află în conflict cu orice tip de normă convențională (morală, culturală, religioasă).

Toate aceste detalii vin în sprijinul ideii conform căreia individul marcat de experiența nebuliei aparține unei alt fel de lumi, unei metafizici a negativității. Acesta are un sistem diferit de valori care stă la baza unui mod de gândire diferit ce generează acțiuni considerate bizare în comparație cu normalul. Un aspect important pe care trebuie să îl avem în vedere aparține arhetipului umbrei, și anume, ideea lui Jung, conform căreia individul posesor de umbră nu mai este responsabil din punct de vedere moral. Psihiatrul elvețian nu elaborează această problemă și nu își argumentează poziția, deși putem deduce o serie de argumente care să vină în sprijinul ei. Astfel,

²⁶ C. Enăchescu, *Homo demens. O redefinire a nebuliei*, ed. cit., p. 29.

²⁷ *Ibidem*, p. 13

²⁸ *Ibidem*, p. 60.

²⁹ *Ibidem*, p. 66.

proiecțiile inconștiente care apar și care, odată cu sporirea numărului, par a fi din ce în ce mai veridice, formând o barieră între individ și realitate. Apare astfel o întrebare extrem de relevantă în contextul de față, anume dacă distanțarea de realitatea exterioară, despre care am vorbit mai devereme, este suficientă pentru a justifica detașarea de zona moralului. Din punctul nostru de vedere, nu, deoarece, dacă umbra trebuie în mod obligativ să se actualizeze, individul este responsabil să încerce să o identifice, să o integreze, până ca aceasta să ia amploare și să apară fenomenul proiecțiilor și astfel izolarea individului în acel cerc autist.

Dacă umbra se poate înțelege printr-un demers autocritic, proiecțiile ce sunt generate în cadrul ei opun rezistență, recunoașterea lor însemnând „o performanță morală dincolo de dimensiunile obișnuite.”³⁰ Cu alte cuvinte, în accepțiunea lui Jung, individul nu mai este responsabil din punct de vedere moral, dar efortul moral necesar pentru conștientizarea proiecțiilor este totuși posibil. Putem astfel spune că individului posesor de umbră i se poate cere să își asume responsabilitate morală. I se poate cere să depună efortul necesar, pentru a-și depăși proiecțiile și pentru a ieși din acea stare autistă pe care o menționează și Jung³¹ și Enăchescu. Dacă posesorul nu își confruntă umbra, atunci el ajunge pacient al unei științe care se oprește în fața neinteligibilului nebuniei și rămâne prizonier fanteziilor minții sale.

Am văzut pe parcursul discuției noastre cum arhetipul umbrei, atât la nivel personal, cât și la nivel colectiv, poate fi interpretat prin conceptele de act și potență, concepte pe care Jung le utilizează pentru a clarifica o serie de aspecte ce aparțin inconștientului, dar pe care nu le aplică în mod explicit unui arhetip anume. Astfel am putut identifica fenomenul actualizării umbrei la nivel personal prin intermediul nevrozei. Mergând pe linia distincției nevroză/psihoză am aplicat abordarea de tip filosofic a lui Constantin Enăchescu și astfel ne-am desprins de accepțiunea clinică a nebuniei, aplicând această interpretare filosofică a nebuniei arhetipului umbrei. Ne-am distanțat și de gândirea jungiană conform căreia individul posesor de umbră nu mai este responsabil din punct de vedere moral, păstrând ideea ce vizează efortul moral necesar pentru integrarea proiecțiilor. În același timp am aplicat conceptul lui Enăchescu de metafizică a negativității în cadrul căreia se instituie un alt fel de morală, individul marcat de nebunie fiind în situația neobișnuită de a se afla atât în interiorul, cât și în exteriorul normelor morale.

³⁰ C.G. Jung, *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui*, ed. cit., p. 17.

³¹ *Ibidem*, p. 16.

LABIRINTUL CA MASCĂ

IRINA NICA

The Labyrinth as Mask. The labyrinthic path of philosophy and the authenticity of one self's manifestation or of meeting another are the interrogative resources at the cornerstone of this paper. Given that the solution to philosophy is to be found in itself, becoming a fall-back on itself, then philosophy can only appear as labyrinthic. The mirroring of philosophy in its own answers can be similar to knowing one's self through the existence of the other. As philosophy branches out in its plies, the self reflects and defines itself through the existence of another, while mystifying and then unmasking over and over. It is to be seen if knowing one's self is possible and, if the answer is positive, how can it be completed and, at the same time, if hiding behind a mask (or a labyrinth's corner) is a conscious action performed to impersonate a character who has a convenient role for us or if this mystification – conscious or unconscious – is in fact a mechanism of self-defence. This paper brings to light all the aspects shown above, approaching the unveiling of one's self as a breakout from the labyrinth. This resolution is to be found out by two means: the one of Theseus – knowing one's self with the help of a guide, following the twisted thread of mirroring – and the one of Daedalus, through revelation or elevation. The discursive thread of Ariadne will finally lead us to the intertwining of the two concepts – the labyrinth and the mask – with the final scope of a possible unveiling of the self for one's self.

Key words: labyrinth, self-knowledge, mask, authenticity, revelation, Ariadne's thread, guide.

Introducere

Interesul nostru pentru labirint și mască comportă două aspecte. Primul dintre acestea vizează faptul de a considera, pe urmele lui V. Tonoiu, că filosofia însăși este labirintică. „Așa-zisa ieșire din filosofie, *dacă este filosofică* [s.n.], te scoate tot în filosofie. Altfel, ori nu este filosofică, este ca ieșirea dintr-o cameră de hotel – căci din odaia, din casa ta ieși cu odaie, cu casă cu tot, ca melcul –, ori nu este ieșire, în niciun sens al cuvântului: naștere, proveniență, despărțire, părăsire.”¹ Și că ea, filosofia, nu poate fi – se pare – altfel decât labirintică. Chiar *această* cercetare filosofică poate fi un labirint pentru că ea este, mai întâi, o întoarcere la „lucrurile însele”, o revenire la locurile în care am mai fost deja, în pliurile pe care le-am mai străbătut, pentru a lăsa un fir al Ariadnei acolo. Iar „Firul Ariadnei este firul discursului. [...] Este un fir al întoarcerii”². Ea e apoi o explorare a unor spații noi, necunoscute. Este, în final, o întoarcere (sau re-întoarcere) asupra ei însăși.

¹ Vasile Tonoiu, *Măști și oglinzi. Proze filosofice*, Ed. Paideia, București, 2003, p. 14.

² Gaston Bachelard, *Pământul și reveriile odihnei. Eseu asupra imaginilor intimității*, traducere, note și postfață de Irina Mavrodin, Ed. Univers, București, 1999, p. 176.

Nu putem sub nicio formă ocoli cuvintele lui Karoly Kerényi, regăsite în cartea lui Santarcangeli, căci ele redau, într-o manieră foarte sugestivă, una dintre motivațiile noastre pentru cercetarea labirintului: „[...] a te ocupa de mitologemele care se referă la o persoană dată într-o situație dată și de problematica respectivă poate determina un influx... de îmbogățire spirituală, dacă ai o călăuză competentă care să te conducă spre o semnificație mai înaltă și deci mai senină, cu o valoare de generalizare cuprinsă în imaginile mitologice și care nu pot fi găsite în experiența personală.”³

Al doilea aspect al interesului nostru pentru subiectul amintit face trimitere la o problemă mai degrabă spirituală, cu implicații majore, dar pe care alegem să o expunem ca având un singur unghi luminator – cel al cunoașterii de sine ca de-mascare.

Ne-am pus adesea problema *autenticității* felului de a fi al celorlalți, având îndoieli în ceea ce privește veridicitatea spuselor sau acțiunilor lor, uitând să ne întrebăm cu privire la propria noastră sinceritate în fața oglinzii. Ne putem oare cunoaște în totalitate? Sau, mai bine zis, știm totul despre noi atunci când ne alegem o mască și ne transformăm într-un personaj pentru ceilalți? Este masca spirituală parte a unui mecanism de autoapărare sau ea există dintr-un anumit punct suprapusă peste esența noastră, fie că o conștientizăm sau nu? Și dacă da, există vreo modalitate de a scoate la lumină ceea ce este veritabil în noi, de a dezvălui pentru noi înșine ceea ce suntem? Iată câteva dintre întrebările care se vor reitiera pe parcursul acestei lucrări, sau ale căror urme se vor găsi în pașii fiecărei secțiuni a ei.

1. De la labirintul material la labirintul spiritual

1.1. Labirintul – etimologie și semnificație

Ca înțeles principal, labirintul este o *construcție cu un număr mare de camere și galerii, dispuse în așa fel, încât nu se poate găsi ieșirea*⁴. Ca scop în sine, așadar, labirintul este el însuși o rătăcire *intenționată*, exterior-impusă, a ieșirii. Astfel, el *maschează* ieșirea, o ascunde de ochii celui care o caută.

Labirintul *poate fi și un dispozitiv format din camere foarte strâmte prin care e constrâns să treacă un fluid pentru ca, parcurgând un drum lung, să-și micșoreze viteza*⁵. Dacă operăm o analogie între înaintarea lichidului prin camere ca înaintare, cu obstacole, către o ieșire și travaliul descoperirii celuiilalt, atunci regăsim și aici o mască. Aceasta din urmă, labirintul în accepțiunea tocmai amintită, se interpune între interlocutor și subiect, ceea ce, de asemenea poate apărea ca o lungire a drumului de

³ Karoly Kerényi, apud P. Santarcangeli, *Cartea labirinturilor*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 47.

⁴ Dicționarul limbii române literare contemporane, vol al II-lea, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1956.

⁵ *Ibidem*.

la unul la celălalt și prin urmare „viteza” cu care îl descopăr pe celălalt scade, căci masca mă determină întotdeauna să ocolesc.

O definiție pe care punem mare preț și pe care o vom reda, fără însă a descrie tot procesul construirii ei, este cea a lui Santarcangeli: „Labirintul este un parcurs întortocheat, în care *uneori* este ușor să-ți pierzi drumul, fără ajutorul unei călăuze”⁶. Ceea ce este de reținut pentru cercetarea noastră din această definiție este, nu sublinierea autorului, ci prezența cuvântului *călăuză*. De vreme ce o definiție conține numai aspectele esențiale ale termenului în cauză, înseamnă că, într-un labirint, pentru regăsirea drumului de întoarcere, este necesară o călăuză. Reținem acum acest aspect important asupra căruia vom reveni mai târziu pe parcursul explorării noastre.

Regii Minos din Cnossos aveau ca emblemă a suveranității floarea de crin și securea cu două tășuri *labrys* (inventată de Dedal), din care s-ar putea să derive numele de labirint – casa securii duble⁷. Această emblemă sacră, spune Santarcangeli, este deopotrivă armă și simbol al puterii, securea care ucide Bestia, justiția la dreapta și la stânga, însemn al talasocrației, poate chiar o stilizare a celor două coarne ale Taurului sau, pur și simplu, a figurii omenești. Găsirea acestui însemn gravat pe ușorii ușilor și pe pilaștri de susținere este fundamentul speculațiilor istoricilor conform cărora numele construcției a fost luat, dintru început, de la această armă, unealtă sau simbol sacral. Alți cercetători precum Rouse și Kerényi aduc obiecții acestei ipoteze, amintind faptul că diverși autori antici printre care și Strabon, au plasat Minotaurul într-o grotă și că numele „labra” însemna inițial „cavernă, mină cu multe galerii și coridoare”⁸.

Dacă însă renunțăm la cercetarea etimologică în linia lui „labrys” pentru că, după cum susțin mulți arheologi, în epoca construirii probabile a labirintului în Creta, securea nu se numea „labrys”, ci „peleky”, avem de ales între alte ipoteze posibile: carieră, mină, cărare stâncoasă, piatră, stâncă – din rădăcina „laura” (mină). Toate acestea accentuează caracterul subteran al lui „labyrion” – coridor săpat în pământ de o cârtiță. Însă aceste două direcții etimologice de interpretare a provenienței cuvântului la care facem referire (*labrys* – secure dublă ca simbol divin și *laura* – drum subteran sau galerie) sunt numai cele tradiționale. O altă direcție merge spre „labyrinthos” ca palat al lui Zeus Labrandos, reprezentat stând în picioare pe un *taur*, având în mână *securea cu două tășuri* reprezentând trăsnetul arhaic⁹. În cercetările mai recente, ulterioare descifrării alfabetului „Linia B”, labirintul pare a fi fost locuința zeiței Potnia¹⁰, nu a Minotaurului. Mai mult, o nouă ipoteză asupra genezei

⁶ Paolo Santarcangeli, *Cartea labirinturilor*, vol. I, ed. cit., p. 55.

⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁸ Vezi P. Santarcangeli, *Cartea labirinturilor*, vol. I, ed. cit., p.73.

⁹ Franz Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari, 1967, p. 157, apud. Paolo Santarcangeli, *Cartea labirinturilor*, vol. I, ed. cit., p.74.

¹⁰ Kerényi o numește pe Kore (numire mai târzie a aceleiași Potnia, identificată și cu Persephona) chiar „stăpâna labirintului”. Cele trei denumiri nu sunt deloc contradictorii, ci din contră: Persephona, zeița misterelor de la Eleusis, realiza un ritual ciclic de reînsufletire,

acestui cuvânt este dată de însuși Santarcangeli. Aceasta pornește de la asemănarea dintre sufixul – *inthos* cu desinența – *inda* aparținând elementului preindogermanic al limbii elene. Această desinență e folosită numai în jocurile de copii și înseamnă chiar „a te juca” (avem exemple de jocuri precum *sfairinda* – jocul cu mingea, *streptainda* – a sări capra, *basilinda* – jocul de-a regele etc.). De aici pare a se trage *labirinda* – jocul de-a caverna, de-a mina¹¹. După părerea noastră însă, această direcție de cercetare este încă instabilă și merită să devină obiectul unor cercetări ulterioare.

Cu referire la folosirea cuvântului în limbaj, Bachelard observă că, în mod bizar, folosim același cuvânt pentru a exprima atât pierderea propriului sine într-un labirint cât și pierderea unui obiect – „două experiențe atât de diferite”¹². Pierderea propriului sine într-un labirint înseamnă rătăcire. Dar o pierdere reclamă o deținere prealabilă. Înseamnă că la un moment dat am știut unde suntem, eram în posesia propriului sine într-un anumit moment de timp și de spațiu. Mai exact, în locul prin care am intrat, căci apoi, într-un labirint, totul pare nefamiliar. Înainte de a explora căile cunoașterii sinelui, în următoarea secțiune vom intra în labirint prin ochii lui Dedal și vom încerca să deslușim atât modalitățile de existență cât și simbolistica lui.

1.2. Scurtă intro-ducere în labirintul fizic

La origine, labirintul este palatul cretan comandat de regele Minos lui Dedal pentru a-l închide în el pe Tezeu și Minotaurul deopotrivă. Învingând nu doar bestia, ci și dificultatea parcursului labirintului, eroul reușește să iasă din castel cu ajutorul firului Ariadnei – un ghem de sfoară pe care acesta îl desfășoară prin locurile prin care trece pentru a-și găsi drumul neparcurs către ieșire.

În ceea ce privește labirintul ca simbol, acesta este, mai întâi, o încrucișare de drumuri dintre care unele se închid neavând ieșire, printre care trebuie găsit drumul ce duce în centrul său. Adesea asemănat cu o pânză de păianjen, labirintul nu este o suprapunere perfectă a acesteia, cea dintâi fiind simetrică și regulată, iar cel din urmă înscriind în cât mai puțin spațiu o plasă neregulată, cât mai complexă, ale cărei drumuri întârzie întâlnirea dintre călător și destinația sa.

Acest tip de traseu complex se regăsește în stare naturală în anumite peșteri preistorice și, mai apoi, creat, în catedrale medievale precum cea de la Chartres. Labirintul realizează o selecție discriminatorie¹³, permițând accesul la centru numai celor inițiați.

Gravate pe dalele catedralelor, labirinturile constituiau *semnături ale unor confrerii inițiatice* sau substituit pentru pelerinajul la Mormântul Sfânt. Centrul său

aducând neofitul de dincolo de moarte, întru viață și nemurire. Așa cum am văzut și vom vedea, același ritual inițiatice de trecere pe tărâmul morții este presupus și de călătoria prin labirint.

¹¹ Vezi P. Santarcangeli, *Cartea labirinturilor*, vol. I, ed. cit., p.76.

¹² Vezi Gaston Bachelard, *Pământul și reveriile odihnei. Eseu asupra imaginilor intimității*, traducere, note și postfață de Irina Mavrodin, Ed. Univers, București, 1999, p. 173.

¹³ Cele scrise ne fac să ne gândim dacă selecția poate fi altfel decât discriminatorie...

ascundea, așadar fie semnătura arhitectului, fie Templul din Ierusalim¹⁴. Neajungerea la centrul său însemna, așadar, necunoașterea autorului său, după cum privirea măștii nu dezvăluie purtătorul ei decât după o călătorie inițiativă de cunoaștere (sau de auto-cunoaștere, după caz).

Desenat pe machetele caselor grecești sau în jurul orașelor, labirintul avea rol de apărare față de forțele malefice – nu doar reale, ci și spirituale. Răul nu este numai demonul, ci poate fi oricare intrus care violează relația sacră cu divinul, locul sfânt etc. Tot în acest sens, labirintul putea adăposti în centru o comoară, un obiect sacru sau prețios la care nu trebuia să ajungă decât cunoscătorii, cei inițiați și care, deci, cunoșteau planul labirintului sau se arătau demni de a cunoaște secretul, descoperind drumul către el.

Știm de la Frazer că cultul pentru și în cavernă a constituit o parte esențială a ritualurilor cretane. Se spune că la fiecare nouă ani Minos și tatăl său divin se întâlneau într-o peșteră sacră. Prin asemănare cu coborârea în grotă, ritualurile labirintice au ca scop inițierea neofitului, în timpul vieții sale pământești, în tainele și teritoriile morții, fără a se rățăci. E vorba deci de pătrunderea victorioasă într-un spațiu greu accesibil și bine păzit în care se găsește un simbol mai mult sau mai puțin transparent al puterii, al sacralității și al nemuririi.¹⁵

Palat al Dublei Securi gravate pe multe monumente minoene, labirintul ar putea avea o semnificație solară; la fel ca și bestia adăpostită în el, ambele figuri ale puterii regale, ale dominației lui Minos asupra poporului său.

În interpretare ascetico-mistică, labirintul poate fi simbol pentru moartea și reînvierea spirituală. Concentrarea asupra sinelui prin evitarea cotiturilor senzațiilor, emoțiilor și idealurilor, suprimarea oricărui obstacol din fața rațiunii și întoarcerea la lumină reprezintă ieșirea victorioasă din labirint.

„Labirintul duce de asemenea în interiorul sinelui, spre un fel de sanctuar interior și ascuns, unde tronează ceea ce este mai tainic în ființa omenească”¹⁶. Ne putem gândi așadar la *mens* – templul Sfântului Duh din sufletul în stare harică, sau încă la adâncurile inconștientului. Pe niciunul dintre aceștia conștiința nu-i poate găsi fără multe ocoluri sau în lipsa unei concentrații intense, până la acea intuiție finală unde totul se simplifică grație unei iluminări. Acolo, în criptă, regăsim unitatea pierdută a ființei, care se răspândește în mulțimea dorințelor.

Dorind să figureze infinitul sub cele două aspecte pe care acesta le îmbracă în imaginația oamenilor – infinitul în veșnică devenire a *spiralei* fără capăt și infinitul veșniciei întoarceri figurat de *cosiță* –, labirintul este o combinație a celor două motive. Dificultatea labirintului și recurența obstacolelor lui fac inițierea neofitului cu atât mai dificilă cu cât îi sporește transformarea și dobândirea unui nou sine.

¹⁴ Pentru cei care nu puteau parcurge drumul propriu-zis către mormântul Sfânt, labirintul prezent în catedrală era un mijloc de sporire a imaginației; ei se târau în genunchi pe linia drumului întortocheat până ce ajungeau în centru, fiind astfel pelerini pe loc (vezi J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Edit. Artemis, București, 1995, vol. 2, p. 191).

¹⁵ vezi J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, ed. cit., p. 192.

¹⁶ *Ibidem*, p. 193.

Victoria celui care reușește să găsească ieșirea din labirint înseamnă biruința luminii asupra întunericului, a spiritualului asupra materialului, a veșnicului asupra efemerului, a inteligenței asupra instinctului, a științei asupra violenței.

În imaginar și în studiul viselor, tema labirintului este corelată adesea cu coborârea în grotă. Ca rit inițiativ, această coborâre echivalează pregătirii pentru moarte, o întâlnire programatică cu moartea. Ca tehnică psihiatrică, „conducerea” în peșteră pregătește și adăpostește șocul prezenței unor halucinații mai puternice decât însăși parcurgerea ei – întâlnirea cu fantasmale. Acestea din urmă sunt un fel de actualizări, de conștientizări ale terorii, pe când peștera labirintică este doar angoasantă. Aceste fantome-șoc înlesnesc astfel, prin prezența lor, vindecarea.

Există, după cum știm, nenumărate forme și tipuri de labirinturi¹⁷. Ba, mai mult, având în vedere că aspectul lor este caracteristic epocii sale, acesta poate fi *eticheta unui stil*.

Nu toate labirinturile sunt însă create de om și de aceea le putem deja împărți în labirinturi naturale, artificiale sau mixte. După existența intenției construirii labirintului respectiv, acesta poate fi *întâmplător*, *accesoriu* sau *intenționat*. Cele artificiale pot fi împărțite – impropriu, am spune – în *unicale* sau *multicai* (mono-odassice și poli-odassice), cele dintâi fiind considerate *pseudo-labirinturi* de vreme ce nu se pune problema existenței vreunui obstacol, sau a necesității alegerii. După forma traseului, labirinturile pot fi *geometrice* și *neregulate*, cu *schemă fixă neregulată* sau *mixtă*. După forma parcursului, ele sunt cu cotituri în *unghi*, *curbe*, sau *mixte*. În funcție de forma pe care o are parcursul labirintic în plan orizontal, el poate fi *rectangular*, *circular* sau *de altă formă*. După concepția generală a desenului, putem avea: labirinturi *simetrice* sau *mixte*; după raportul dintre lungimea parcursului și suprafața pe care o ocupă – labirinturi *compacte*, *difuze* sau *mixte*. Mai importantă este clasificarea după inexistența sau existența unuia sau mai multor centre: *a-centrice*, *mono-centrice* sau *poli-centrice*. Centrul poate fi închis sau deschis, de începere, de trecere sau de sosire, făcând ca labirintul să fie *centrifug* sau *centripet*. Labirintul poate avea *una sau mai multe ieșiri*, poate fi *bi-* sau *tridimensional* și poate avea *ramificări simple* sau *complexe*.

După schițarea doar a liniilor generale ale clasificării labirinturilor realizată de Santarcangeli ajungem și noi la a spune, precum S. Grama, că „există *infinite* tipuri de labirinturi”¹⁸. Vom relua, o dată cu el, cele trei tipuri esențiale cercetării noastre.

Așadar, cel mai simplu labirint este cel clasic, minoic. Ni-l imaginăm adesea ca fiind un labirint poli-odassic, geometric cu cotituri mixte, mono-centric, centripet, cu una sau două ieșiri. Într-un astfel de labirint ar fi omorât Tezeu Minotaurul.

Labirintul liniar, sau „sisific” constă în străbaterea aceluiasi drum dintre două puncte la nesfârșit, fără posibilitatea de a renunța sau de a transforma unul dintre cele două puncte într-o poartă de ieșire.

¹⁷ Vezi P. Santarcangeli, *Cartea labirinturilor*, vol. I, ed. cit., p. 55-63.

¹⁸ Sebastian Grama, *Note pentru o fenomenologie a eranței*, E.U.B., București, 2008, p. 11.

Labirintul punctiform prinde „călătorul” între două infinituri, iar „un labirint infinit nu poate fi, evident, parcurs, traversat: este fără soluție. Este deșertul în care regele borgesian alege să moară de foame și de sete¹⁹.

La o primă navigare, lumea și viața ni se par un labirint întins, borgesian²⁰. El e totuși finit, dar deopotrivă insolubil, căci eliminându-i-se toate coridoarele și despărțiturile, posibilitățile de deplasare devin infinite.²¹ Pare că avem atât de multe drumuri dintre care trebuie să alegem unul, atât de multe opțiuni dintre care nu știm niciodată s-o alegem pe cea care ar reprezenta *posibilul nostru cel mai propriu*. Un astfel de labirint cotidian poate fi parcurs în ignoranță, adică străbătut pur și simplu, însă fără a fi considerat în sine. El poate fi cunoscut, văzut, vizitat, dar niciodată soluționat, căci decizia de luat într-un astfel de punct cu infinite alte posibilități de alegere este practic imposibilă. Sau, mai bine zis, nu poate fi o decizie rațională, conștientă și asumată, ci doar simpla alegere aleatorie a unuia dintre drumuri. De aceea poate că uneori drumul ales pentru a fi parcurs dintr-un punct în altul nu este linia dreaptă²² și tocmai asta creează și recrează labirintul cotidian. Apoi privim din nou înapoi, pe fir: *aruncarea noastră în lume* presupune nu numai povara libertății alegerii, a liberului arbitru – până la un punct, iată –, ci și a unor limitări contextuale. Labirintul devine astfel unul minoic, clasic, dar care pare adesea infinit și, de atât de multe alte ori, sisific.

¹⁹ Jorge Luis Borges, „Cei doi regi și cele două labirinturi”, în *Aleph*, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 134-135.

²⁰ „Labirintul este o metaforă inteligentă a vieții. Oricine intră în labirint trebuie să găsească, printră întoarcere și răsuciri, modalitatea de a scăpa monstrului adăpostit acolo. Succesul depinde de o altă metaforă-cheie: firul Ariadnei. În mitul grecesc există Mitoș - firul Ariadnei dăruit lui Tezeu – eroul atenian – pentru a-l ajuta să-și regăsească drumul, desfășurându-l de-a lungul labirintului cretan pe care Dedal îl făcuse regelui Minos în Knossos pe modelul celui egiptean original. Mitoș este deci firul vieții înfășurat ca un ghem la naștere de către Soartă și desfășurat pe parcursul vieții cuiva pentru a-l ghida prin perplexitățile ei. Cheia este găsirea firului individual și deprinderea de a-l urma; altfel omul se pierde în labirint. Când Ariadna i-a dat firul călăuzitor lui Tezeu, ea i-a arătat cum să-și descopere calea sa adevărată prin labirint – acolo unde se confruntă cu cea mai puternică metaforă- Minotaurul. Această progenitură monstruoasă a lui Zeus și a reginei lui Minos – Pasiphae – care întrupează spiritul divin în trup omenesc. Ambele sunt aspecte importante ale ființei noastre – una este bestială, aparținând lumii acesteia, iar cealaltă e divină. Pentru a o accesa pe cea din urmă trebuie să o stăpânim pe cea dintâi. Scopul labirintului deci, nu este numai de a ieși din el, ci și de a învinge ceea ce ascunde el și de a învăța despre sine însuși de-a lungul drumului. Când avem firul nu ne mai temem de rezultatul deciziilor noastre; știm că suntem pe calea cea dreaptă. Ariadne i-a dat firul lui Tezeu, iar el l-a folosit pentru a ieși din labirint, reușind aceasta o dată cu dobândirea unei noi conștientizări – după care o părăsește pe ea.” (Alexander MacGillivray, „The astral labyrinth at Knossos” în *British School at Athens Studies*, Vol. 12, (2004), p.329-338, p. 329, trad. noastră).

²¹ Vezi Sebastian Grama, op. cit., p. 12.

²² Linia dreaptă fiind traiectoria pe care drumul între două puncte are distanța cea mai mică.

Contextul în care ne naștem, lumea în care „suntem aruncați” nu e a noastră, așa cum vrem sau cum am vrea, poate, ci ne este dată și ne-o însușim ca atare. Construcția noastră și devenirea ca oameni este ulterioară creației propriu-zise și de aceea niciodată complet autentică. Ereditatea, societatea și cultura ne modelează și ne remodelează până la a ne reconstrui din temelie, născând această falsitate despre care vorbește Nietzsche: „Fără să știm, fără să vrem, noi toți avem în trup valori, cuvinte, formule, principii morale bazate pe raportul de opoziție dintre izvoare – suntem, filosofic vorbind, *falși*”²³.

Dar înainte de discuția despre obținerea autenticității sinelui, văzându-ne intrați în labirint, vom vorbi despre faimoasa legendă a primului său „învingător”.

1.3. Legenda: Tezeu – Dedal și Icar – întoarcerea pe același fir al Ariandei

În câteva rânduri, legenda labirintului ar arăta cam așa: Labirintul a fost construit de marele arhitect Dedal, din dorința regelui Minos din Cnossos, pentru a adăposti Minotaurul – Bestia care fusese trimisă de Poseidon pentru a-l pedepsi pe rege și care se hrănea cu oameni (pe care regele îi sacrifică în acest sens). Pentru a scăpa poporul de această povară, Tezeu intră în labirint și omoară Bestia, întorcându-se cu ajutorul firului dintr-un ghem pe care-l desfășurase pe drumul de intrare, primit de la Ariadna – fiica regelui – ca soluție oferită de însuși Dedal. Considerat vinovat pentru moartea minotaurului și fuga fiicei sale cu Tezeu, Dedal este închis de către rege, împreună cu fiul său Icar, în labirintul devenit închisoare după zidirea ieșirilor. Ce doi reușesc însă să evadeze construindu-și aripi din penele și oasele rămase de la păsările devorate odată de Minotaur și zburând. Atras de Soare, Icar ajunge prea sus și ceara cu care îi erau lipite aripile se topește, acesta găsindu-și astfel sfârșitul.

Tezeu iese din labirint cu ajutorul firului Ariandei. De fapt, intrarea lui Tezeu în labirint nici nu fusese atât de periculoasă, căci pedeapsa era de fapt, lupta cu minotaurul și presupusa moarte datorată acestuia. Așadar Tezeu trebuia numai să ucidă bestia, fiind liber apoi să iasă din labirint pe unde intrase. Provocarea era, de fapt, de a „ține minte drumul pentru a ști pe unde să se întoarcă” – țel atins cu ajutorul ghemului de ață pe care i-l oferă Ariadna, fiica lui Minos. Labirintul lui Tezeu este de fapt o „cușcă a bestiei”, cușcă în care nu bestia, ci doar ucigașul său, deține cheia.

Mai apoi, pentru pierderile suferite, arhitectul însuși al labirintului – Dedal – ajunge să fie închis în el împreună cu fiul său. Și pentru că, propria lui creație fiind, labirintul îi era întru totul familiar, Minos îi zidește ieșrea. Astfel încât Dedal nu mai poate folosi metode clasice, omenești. El trebuie să facă ceva supraomeneș ca să iasă.

Avem de-a face aici cu o inversare de roluri, datorată labirintului: Dedal-om, în virtutea evadării, își făurește aripi pentru a zbura, deci pentru a avea puteri supraomenești. Tezeu, erou fiind, având deja puteri supranaturale, și le folosește pe acestea doar pentru uciderea minotaurului, nu pentru ieșirea din labirint. Aceasta din urmă e

²³ Friedrich Nietzsche, *Cazul Wagner*, Editura Muzicală, București, 1983, p. 82-83.

cât se poate de omenească, cu ajutorul firului Ariadnei, cât se poate de real și de simplu. Ceea ce nu trebuie omis aici însă e faptul că totuși Dedal este cel care-i trimite „cheia” ieșirii din labirint eroului, prin fata lui Minos. Această relație deschizătoare de drumuri va fi explorată ulterior, pe parcursul acestei cercetări.

Există o succesiune de mascări în cadrul acestor căutări labirintice, respectiv: Tezeu se maschează ca simplu om în contextul strict al ieșirii din labirint. Dedal se maschează în zeu, creându-și aripi și zburând din labirint. Dar Dedal este deja mascat – mascat ca ascuns – în momentul oferirii soluției, cheii labirintului lui Tezeu. Deci, de fapt, singurul care poate rezolva labirintul este propriul său arhitect. Fără sfatul lui Dedal, probabil că Tezeu n-ar fi reușit să iasă singur din el.

Ne putem întreba aici – anticipând – dacă se poate aplica și măștilor o auto-soluționare de tipul acesta ca singura posibilă. Mă pot demasca doar singur, ca unic „vinovat” de propria mascare? Și care este cheia spre demascarea mea prin mine însumi, adică cheia supranaturală? Și, mai mult, care este cheia demascării prin ceilalți – ce fir al Ariadnei ofer eu și cui anume pentru a-mi putea descuia sinele și demasca chipul? Vom încerca să găsim răspunsuri posibile la aceste întrebări într-un ultim capitol al acestei lucrări.

Putem deja observa o dualitate pe care o comportă labirintul și masca. Labirintul este, pe de o parte, material – ca încăperea cu multe coridoare în care ieșirea este foarte greu accesibilă – și pe de altă parte imaterial – labirint al cunoașterii (lucrurilor, sau al cunoașterii de sine sau „de altul”). Masca poate fi una fizică – precum cele folosite în teatrul antic etc. – și, de asemenea, una metaforică – cineva își maschează suferința, bucuria sau ura, sau chiar propria personalitate sau ființă.

Regăsim o astfel de delimitare dualistă și la Bachelard, exprimată foarte sugestiv prin conceptul „imaginație materială”. Reflectând asupra creației poetice, autorul distinge între două tipuri de imaginație – imaginația formală (care dă naștere cauzei formale) și imaginația materială (care dă naștere cauzei materiale). O operă literară completă, spune Bachelard, una care să aibă „varietatea cuvântului și viața schimbătoare a luminii” presupune transformarea unei cauze sentimentale într-o cauză formală. În plus, se adaugă imaginile directe ale materiei pe care „vederea le numește, dar mâna le cunoaște”²⁴.

Despre mascarea cunoașterii de sine și despre rezolvarea acestui labirint vom vorbi în cele ce urmează. Înainte însă de a face trecerea către mască și procesul mascării, vom aminti numai cât de (ne-)importantă este prezența Minotaurului în labirint, căci acesta face adeseori obiectul discuției.

Citim în Bachelard că „Eliphas Levi propune acțiunea salutară a unei fantomeșoc, ca și cum o teamă mărunță, o teamă insidioasă, fixată în inconștient, ar putea fi vindecată printr-o teamă mai conștientă”²⁵ că, așadar, aducerea în „peisaj” a unei

²⁴ Gaston Bachelard, *Apa și visele*, Ed. Univers, București, 1997, p. 8.

²⁵ Idem, *Pământul și reveriile odihnei. Eseu asupra imaginilor intimității*, traducere, note și postfață de Irina Mavrodin, Ed. Univers, București, 1999, p. 184.

bestii terifiante ar putea vindeca alte temeri mai mici, inconștiente. E valabil același raționament și în cazul lui Tezeu și al întâlnirii cu Minotaurul. Bestia este doar mascarea temerii de imposibilitatea ieșirii din labirint. Existența celei dintâi îl împiedică pe călător să se gândească la posibila lui rătăcire, orientându-l mai degrabă către o moarte subită și dureroasă datorată luptei cu monstrul. Aici teroarea scade în sens invers apariției șocului. De această dată, existența Minotaurului este o ușurare, căci întâlnirea cu el este evitarea angoasei. Evitarea labirintului însuși este posibilă numai prin existența bestiei, a cărei vedere și luptă trece conștiința în planul fizicului, al palpabilului. „Pentru că apariția Minotaurului «rezolvă» întrucâtva labirintul; pericolul se concretizează, iar teroarea devine frică; miza nu mai este, deci, una metafizică, alterându-se, «coborând» la nivel fizic. Oricât de intensă ar fi această frică, ea nu mai are profunzimea terorii»²⁶.

2. Mascarea chipului

2.1. Masca – etimologie și semnificații

Provenit din francezul *masque* – ceea ce ascunde sau protejează fața -, originar la rândul său în latinescul *masca* – mască, fantomă, coșmar – cu rădăcini necunoscute, posibile în arabul *maskharak* – bufon, batjocură - , cuvântul *mască* referă la „un obiect dintr-un material rigid (stofă, carton etc.) reprezentând o față de om sau figura unui animal, cu care se acoperă fața pentru a-și schimba aspectul natural”²⁷. De asemenea, *mască* poate să indice în mod specific persoana însăși care poartă deghizarea pentru a nu fi recunoscută. Pe această linie, etimologia poate dezvălui într-un limbaj pre-indo-european *mask* ca fiind *negru* din care a derivat apoi *mascurer* – a înnegri fața. Cele mai îndepărtate utilizări ale cuvântului în cauză se preconizează a fi fost în jurul secolului al XVI-lea.

Masca este *o bucată de stofă, de mătase sau de dantelă, cu care cineva își acoperă fața pentru a nu fi recunoscut*, pentru a nu-și lăsa chipul să iasă la lumină²⁸. Dacă masca acoperă chipul, atunci chipul nu poate ieși din ascundere. Chipul reprezintă ceea ce este sesizat primordial în *celălalt* și de aceea, mascarea ca învăluire a chipului ridică o problemă considerabilă și pe care o vom lua în considerare câteva rânduri mai târziu.

Masca poate avea rol ludic, fiind o bucată de carton colorat, înfățișând o față omenească caraghioasă sau figura unui animal, care se pune pe față la balurile mascate și în timpul carnavalului. (În trecutul antic), masca era o imitație a feței, făcută din lemn sau din metal, cu care actorii își acopereau figura și o parte a capului²⁹. De asemenea ea poate fi o *înfățișare falsă care ascunde realitatea*, o

²⁶ Sebastian Grama, op. cit., p. 11.

²⁷ *Noul dicționar explicativ al limbii române*, Ed. Litera Internațional, București, 2002.

²⁸ *Dicționarul limbii române literare contemporane*, vol al II-lea, ed. cit.

²⁹ *Ibidem*.

*figură, o imagine convențională*³⁰, devenind astfel semn hypomnestic al ascunderii realității, al învăluirii ei într-o apariție mincinoasă. Prezența ei reclamă existența unei veridicități dincolo de ea, și deci, necesită criza, ruptura, desplicarea dintre chip și mască. În același sens se poate vorbi și despre mască drept *expresie neobișnuită a feței, provocată de o emoție sau de un sentiment puternic*³¹. E vorba și aici despre o ascundere, de această dată posibil neintenționată, a unui act interior de intensitate ridicată care modifică înfățișarea exterioară. Ceea ce se păstrează din cele spuse mai înainte este diferența dintre ceea ce este și ceea ce se dă, ceea ce pare, ca afișare față de celălalt.

Aceeași ascundere de privirea celuiilalt rezidă și în masca cu rol protector, cea care *acoperă parțial sau total corpul unei persoane, al unui animal, un obiect, o mașină etc. pentru a le proteja*³². Diferența față de ascunderea de mai înainte la care am făcut referire este însă fundamentală, căci este una, *stricto sensu*, de conținut. Dacă masca purtată pentru a ascunde identitatea cuiva este o voalare intenționată a personalității, în speță ca mobil al minciunii și înșelăciunii (lăsând, desigur, la o parte secvența ludică), cea de protecție are o funcționalitate practică – de a nu lăsa anumiți factori să acționeze distructiv asupra individului sau obiectului „mascat”.

Înainte de a trece mai departe, spre o înțelegere mai amănunțită a măștii, ni se pare potrivit să întrerupem aici travaliul nostru, pentru a lăsa la lumină câteva aspecte referitoare la chip. Dacă masca este cea din cauza căreia *chipul* nu poate fi văzut, cea care îl păstrează în ascundere, atunci se cuvine să cercetăm puțin mai îndeaproape, în sens invers, și de această dată – al firului întoarcerii – ceea ce ea ascunde, adică chipul. Alegem pentru aceasta perspectiva lui Lévinas, aceasta părăndu-ni-se mai apropiată și mai potrivită cu direcția temei noastre.

Lectura textului levinasian revelează aplecarea acestuia mai degrabă spre latura etică a discursului filosofic, decât spre cea metafizică. Abordarea problemei spinoase a *Celuiilalt, a persoanei*, nu are însă tonusul unei morale obișnuite, ci mai degrabă alura sistemică a unei descrieri ermetice, chiar „geometrice” după cum o numește Virgil Ciomoș în postfața lucrării *Totalitate și infinit*.

Considerăm că nu se poate vorbi despre etică și moralitate fără a se menționa cu accent „responsabilizarea”, conceptele amintite fiind evident interconectate încă din filosofia kantiană în care cea din urmă era adesea *ascunsă* sub cupola eticii datoriei. Pentru Lévinas etica este „punerea în cauză a spontaneității mele prin prezența Celuiilalt”³³, prezență dată, așa cum vom vedea, de epifania *chipului* său. Subiectul intră deci în cultura responsabilității prin apariția chipului celuiilalt –

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ Emmanuel Levinas, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere, glosar și bibliografie de Marius Lazurca, postfață de Virgil Ciomoș, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 26.

precizare care justifică alegerea temei noastre și ne aduce mai aproape de începutul dezvoltării ei.

În filosofia lui Lévinas, *chipul* este cel care-l unește pe Același cu Altul. Ca prim discurs, chipul face ca subiectul să intre în aventura etică a responsabilității. Ca nuditate extremă, caracterul său paradoxal favorizează o nouă conștientizare a limitelor responsabilității pentru celălalt. Epifania chipului inaugurează cultura responsabilității și suscită un angajament social, politic și economic.

Este însă necesar ca în Același să se ivească o alteritate absolută, cea a Altuia?³⁴ ne putem întreba o dată cu autorul. Întrebarea își află valoarea în contextul discuției despre epifania chipului: pe de o parte, Lévinas recunoaște că trezirea conștiinței răspunde evenimentelor traumatice³⁵. Pe de altă parte, el justifică răsturnarea ontologică a Aceluiași prin apariția unei alterități absolute:

„În raportul etic, altul se prezintă adesea ca absolut altul, dar această alteritate radicală în raport cu mine nu distruge, nu îmi neagă mie libertatea, așa cum cred filosofii. Relația etică este anterioară opoziției libertăților, războiului care, după Hegel, inaugurează istoria. Chipul celui de lângă mine comportă o alteritate care nu este alergenică, ci ea deschide spațiul de dincolo. Dumnezeu este accesibil fără a-și pierde transcendența și fără însă a nega libertatea credinciosului.”³⁶

Astfel că Lévinas nu instituie o nouă ierarhie, ci o nouă manieră de a fi care în sine se caracterizează printr-o neliniște, ca destabilizare care nu încetează a se destabiliza.

Ca prim discurs, chipul vorbește, iar „a vorbi este, înainte de toate, a veni din spatele apariției sale, din spatele formei, o deschidere în deschidere”³⁷. Manifestarea chipului excede încremenirea iminentă a propriei manifestări: „[...] chipul este o categorie mai proprie decât fenomenul; el se exprimă prin libertatea garantată de intangibil, nu e condiționat de apriorismele centrului fenomenologic al persoanei întâi. [...] Chipul este un altul, iar nu un fenomen, și ceea ce anunță el este dincolo de ființă”³⁸. Chipul este modalitatea în care Altul se prezintă, depășind propria sa idee în mine. Această manieră de a se re-reprezenta nu este, de fapt, doar o reprezentare, o etalare ca ansamblu de calități, ci o continuă depășire și totodată distrugere a propriei imagini plastice. Chipul „nu se manifestă prin aceste calități, [...] el se exprimă”³⁹.

În prezența chipului, subiectul este provocat de către infinitul imanenței celui care se dă privirii. În libertatea sa de a-fi-în-lume, subiectul se descoperă injust,

³⁴ Vezi Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Ed. Vrin, 2001, p. 206.

³⁵ Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nema*, Paris, Fayard, 1982, cf. „Ethique et Infini”, p. 11.

³⁶ Idem, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Ed. LGF, Paris, 2010, p. 33-34, trad. noastră.

³⁷ Idem, *Humanisme de l'autre homme*, Ed. LGF, Paris, 1986, p. 51, trad. noastră.

³⁸ Vianu Mureșan, *Heterologie. Introducere în etica lui Levinas*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005, p. 159.

³⁹ Emmanuel Levinas, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, ed. cit., p. 33.

uzurpator al unui pământ și distrugător. Scuturat de această punere în prezența infinitului, subiectul este vizitat de celălalt. Revelarea nu seamănă cu o apariție divină; ea este întâlnirea umilinței în toată majestatea sa. Infinitul este Altul *fără mască*; este chipul în nuditatea și sărăcia sa. Simpla prezență a Altuia este suficientă pentru a-i semnifica subiectului că un răspuns este imperativ: „iată-mă”. Chipul care se opune privirii eului nu este ceea ce apare ca piele a feței, ca ten, ci este nuditatea extremă a apariției celuiilalt, dincolo de pudoarea exteriorității.⁴⁰

Chipul instaurează libertatea ca bunătațe și fraternitate. Întoarcerea către mine a chipului celuiilalt reclamă auzul sărăciei sale, recunoașterea străinătății, simțirea foamei. Iar toate acestea nu sunt doar impulsuri ale formării unei imagini, ci a definirii responsabilității mele față de ființa care se prezintă în chip. Pe de o parte, ființa pe care el o reprezintă și care vine dintr-o dimensiune a majestății, a transcendenței, a străinătății ne-opozabile mie, mă responsabilizează și mă judecă; pe de alta, eu sunt somat la a găsi răspunsuri pentru nevoile celuiilalt, cel care „mă domină în transcendența sa” și față de care am obligații. Chipul obligă la responsabilizare⁴¹, iar a fi eu însumi înseamnă „a nu mă putea sustrage responsabilității”⁴².

Cum se poate însă ca cel străin mie să-mi fie „maestru”? Căci după cele spuse mai sus, reiese dubla natură a poziționării mele responsabile față de celălalt – o dată ca mai mult decât el și a doua oară ca inferior lui. Dimensiunea majestății lui care necesită recunoașterea lui și dăruirea sinelui, cea care roagă și pretinde, care e privată de tot pentru că are dreptul la tot este tocmai epifania chipului ca chip. Iar nuditatea sa este sărăcia, prelungită în nuditatea corpului, căruia îi e frig și rușine de nuditatea sa⁴³. În nuditatea chipului, umilința se unește cu majestatea.

Această dublă poziționare a omului către om – ca maestru și discipol – o vom regăsi mai târziu pe parcursul acestei lucrări, în discuția despre demascarea sinelui. Calitatea ei de a fi responsabilă, despre care vorbește Levinas, însă, este relevantă în măsura în care poate constitui primul pas în cunoașterea Celuiilalt.

A *gândi* chipul este a gândi paradoxul și a accepta să trăiești într-o situație limită. A *vedea* chipul este a fi atins de epifania sa încă dinainte de a fi putut să-l mângâi cu privirea sau cu mâna. În chip se exprimă nuditatea Altuia. Această nuditate este „dreptatea care mă vizează”, provocare a libertății. Ea „este ordonată pornind de la absența de care se apropie Infinitul”⁴⁴ și detronează conștiința din locul său primordial. Chipul nu este o formă plastică, el este gât, umăr, față, formă umană dincolo de culoarea ochilor și a părului. Față-către-față, fiecare chip semnifică responsabilitatea celuiilalt. Imaginea chipului în nuditatea sa subordonează orice

⁴⁰ Vianu Mureșan, *Heterologie. Introducere în etica lui Levinas*, ed. cit., p. 164.

⁴¹ Vezi Emmanuel Levinas, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, ed. cit., p. 187.

⁴² Idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ed. cit., p. 196, trad. noastră.

⁴³ Idem, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, ed. cit., p. 57.

⁴⁴ Idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ed. cit., p. 230, trad. noastră.

raport uman unei atitudini „economice”. Chipul este cel care-i impune subiectului responsabil să se apropie de celălalt cu „brațele încărcate”⁴⁵. Epifania celuiilalt plasează subiectul într-o relație de socializare. Prin nuditate, celălalt se fondează ca „absolut altul” și obligă conștiința la o apropiere față-către-față în care majestatea Altuia se impune la fel ca sărăcia sa. Nuditatea chipului amenință, căci ea obligă subiectul să iasă din anonimatul privirii și din primatul verbalismului pentru a se situa cu franchețe în prezența altuia. A suporta privirea săracului este a accepta să fii dependent și să răspunzi de nuditatea sa. A lua cuvântul despre nuditatea sa, este a permite ca „tot ce se petrece aici, între noi, să privească pe toată lumea”⁴⁶. Iar toate acestea reclamă – sau chiar determină – o cunoaștere, începând de la chip, a celuiilalt.

A vorbi despre o etică a responsabilității conduce subiectul spre a lua în considerare propriile sale convingeri și la a se interoga cu privire la acțiunile întreprinse în contul celuiilalt sub pretextul unui impuls nobil. Dezvoltarea unei culturi a responsabilității este a da seama de sensul istoriei și de modalitățile de acțiune care neagă existența celuiilalt ca persoană. Fără să se resemneze inexorabilului și fără a se sustrage exigenței realității, subiectul responsabil este cel care determină, pe baza propriei sale autonomii, actul de fraternitate al viitoarelor generații. Subiectul intră în cultura responsabilității prin epifania chipului celuiilalt. Ca subiect responsabil, el se primește pe sine ca corp uman și îl găzduiește pe celălalt : ca om pentru un alt om. El trebuie să dea socoteală pentru acțiunile celuiilalt, nefiind vinovat de ele, căci o dată ce am întâlnit o ființă umană, ea nu trebuie părăsită⁴⁷. Avem adesea sentimentul de a fi făcut tot ce ne-a stat în putință pentru celălalt, însă de fapt acesta este numai manifestarea unei amăgiri, căci, *în primă instanță și cel mai adesea*, suntem iresponsabili.

Această condiție – care îl face pe Unul sclavul Altuia – se realizează în sensul în care subiectul responsabil îl găzduiește pe celălalt în sărăcia sa precum *maestrul* care îl îndrumă. Omul care este privit de aproapele său, cel care este perceput, poate în orice moment să lase să se arate limbajul revelației Altuia. Adevărul întâlnirii cu celălalt este conținut în dreptatea lui față-către-față. În această poziție față-către-față, conștiința provocată descoperă o libertate uzurpatoare și criminală în însăși exercițiul său. Trezirea față de celălalt om este expunere și non-indiferență. Ea este anterioară oricărei deliberări sau reprezentări care ar determina o reducere a chipului. Primirea făcută chipului se manifestă prin dreptate. Străin, celălalt devine acum oaspete privilegiat. Înfometat, el este acum cel a cărui foame ne preocupă mai mult ca orice altceva. Nud, el este actorul care-l face pe spectator să participe la propria sa

⁴⁵ „Nici o relație umană sau interumană nu ar putea să se joace în afara economiei, nici un chip nu ar putea fi abordat cu mâinile goale și cu casa închisă: reculegerea într-o casă deschisă Celuilalt - ospitalitatea – este faptul concret și inițial al reculegerii umane și al separării; el coincide cu Dorința de Celălalt absolut transcendent.” (Idem, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere, glosar și bibliografie de Marius Lazurca, postfață de Virgil Ciomoș, Ed. Polirom, București, 1999, p. 148).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁷ Idem, *Altérité et transcendence*, ed. cit., p. 115-116.

dezagolire. Și pentru că, așa cum spuneam mai devreme, dreptatea este economică, a oferi just libertatea este a fi responsabil de celălalt în mod irefutabil. „Chipul este propria sa urmă, lăsat în seama responsabilității mele și pe care îl ratez, greșind, ca și cum ar fi responsabil de mortalitatea sa și vinovat de a fi supraviețuit; chipul este o imediatețe anacronică mai întinsă decât cea a imaginii oferite rectitudinii vizării intuitive. În proximitate, cel care este absolut altul, Străinul pe care nici nu l-am conceput, nici nu l-am născut” se află deja în brațele mele [...]. El nu are alt loc, nu este nici autohton, ci dezrădăcinat, apatrid, ne-locuitor, expus frigului și căldurilor din anotimpuri. Astfel, tocmai în acest fapt de a fi constrâns să recurgă la mine constă caracterul apatrid sau străin al aproapei, care mi se impune ca obligație. Prin acest fapt de a fi apatrid și străin, aproapele este strâns legat de mine. Imediatețea este ruina reprezentării în chip, în „abstracția concretă” smulsă lumii, orizonturilor, condițiilor, încrustată în semnificația lipsită de context a unuia-pentru-altul care vine din vidul spațiului, din spațiul ce semnifică vidul, din spațiul pustiu și trist, tot atât de nelocuit ca omogenitatea geometrică⁴⁸.

Cultura responsabilității nu este și nici nu trebuie să fie eliberarea omului de orizontul morții sale, ci ea corespunde unei atitudini umane unice și orientate în mod absolut în direcția celuilalt. Moartea celuilalt om îl privește pe subiectul responsabil în sensul în care viața altuia este „treaba mea”, trebuie să mă intereseze, iar astfel istoria umanității se transformă în povestea unei idealizări și a unei profanări a dragostei pentru aproapele. Această dragoste se manifestă ca deschidere în fața epifaniei chipului uman, promițând un adevăr just în relație, în complicitate, nu într-o indiferență complice sau într-o „exigență rece”.

Deschiderea acestui față-către-față este o chemare care privește subiectul din însuși posibilul morții sale. Indiferența mea la moartea celuilalt m-ar face complice la crimă, la delictul de a-l fi părăsit. Celălalt este *celălalt* și este aproapele meu tocmai prin această reamintire a responsabilității mele față de el prin intermediul chipului care o reclamă. Chipul celuilalt este pentru subiectul care-l privește cu sinceritate „atât tentația de a ucide, cât și «să nu ucizi», care acuză deja, bănuiește și interzice, dar deja mă reclamă și mă cheamă”⁴⁹.

Epifania chipului este contact doar-inteligibil⁵⁰, anterior oricărei acțiuni, expunere dinaintea oricărei proiecții. Fața – ca ceea ce se poate vedea, atinge și simți – este numai suportul invizibilului chipului. „Chipul este prezent în refuzul său de a fi conținut. În acest sens el nu ar putea fi înțeles, adică înglobat. Nici văzut, nici atins – căci, în senzația vizuală sau tactilă, identitatea eului învâluie alteritatea obiectului care devine astfel conținut.”⁵¹

⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, traducere de Miruna Tătaru-Cazban, B. Tătaru-Cazban, C. Ciocan, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 194-195.

⁴⁹ Vezi Emmanuel Levinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, traducere de P. Deac, Ed. ALL, București, 2000, p. 188-189.

⁵⁰ Ca opus contactului sensibil.

⁵¹ Emmanuel Levinas, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, ed. cit., p. 167.

Prin numeroasele sale valențe și funcții, epifania chipului celuiilalt este în sine limbaj și, mai mult decât atât, este cel care îi deschide subiectului drumul spre necesitatea responsabilizării. El este în același timp absență și proximitate, față-în-față și invizibilitate, dreptate și libertate - cupluri aproape antagonice dare care se cheamă și se regăsesc toate în cadrul acestei apariții. De aceea chipul celuiilalt este un element important în discuția despre demascarea sinelui.

2.2. Scurt istoric al măștii

În cultura orientală, măștile au utilizări în teatru, carnaval și în ritualurile de vindecare, religioase și funerare – mai cu seamă în Egipt.

Ca modalitate de manifestare a Sinelui universal, masca de teatru (aceeași și în dansurile sacre) este întruchiparea Sinelui universal⁵². Acesta, nefiind modificat de personalitatea celui care o poartă, rămâne în permanență același. Pe de altă parte, însuși scopul deghizării este identificarea cu manifestarea divină întruchipată prin adaptarea personajului la rolul jucat. Căci masca, mai cu seamă sub aspectele ei ireale și animale, este Fața Divină și îndeosebi fața soarelui, pe care o străbat razele luminii spirituale. Observăm aici o dualitate a măștii: masca rămâne imuabilă și deci aceeași indiferent de persoana⁵³ care o poartă, dar însăși deghizarea cu masca respectivă transformă persoana în cauză în personajul reprezentat.

De asemenea, masca poate exterioriza tendințe demonice, așa cum se întâmplă în teatrul balinez în care se înfruntă cele două aspecte ale ei. Dar masca poate avea și rol eliberator – este cazul măștilor de carnaval al căror aspect inferior, satanic, este singur manifestat, spre a putea fi alungat. Aici masca operează ca un fel de catharsis. Ea nu ascunde, ci, dimpotrivă, dezvăluie tendințele inferioare ce trebuie izgonite.

Masca funerară – *un mulaj în ghips al feței unei persoane decedate, făcut, de obicei, îndată după moarte*⁵⁴ – este arhetipul imuabil în care se crede ca se va reintegra sufletul defunctului. Se presupune că ochii acesteia erau găuriți pentru a se reprezenta astfel nașterea defunctului în lumea cealaltă.

Observăm aici umbrele unui ritual. Odată cu punerea măștii funerare, sufletul defunctului trece în lumea de dincolo. Mascarea face și ea trecerea de la o lume la alta, însă după momentul morții. *Labirintul* însă, ca ritual inițiativ, conduce călătorul dincolo de moarte, însă în timpul vieții, tocmai pentru a cunoaște tainele și teritoriile lui Tanatos fără a se rătăci. Iată cum masca și labirintul sunt ambele conectate la tărâmul morții, sunt simbol al unei treceri spirituale dintr-o lume în alta.

De asemenea în cadrul ritualurilor funerare, măștile sunt menite a prezerva vitalitatea scursă în momentul decesului și a o transfera, temporar, celui care poartă masca, întruchipând astfel sufletul celui mort. Trupul dansatorului se slujește astfel de mască ca de un suport viu și însuflețit, iar aceasta îl transformă, ea fiind astfel un instrument de posedare.

⁵² Vezi J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, ed. cit., p. 273.

⁵³ *Persona* în limba latină înseamnă *mască*.

⁵⁴ *Dicționarul limbii române literare contemporane*, vol al II-lea, ed. cit..

În cultura africană, instituția măștilor este asociată ritualurilor agrare, funerare, inițiatice. Măștile îndeplinesc astfel o funcție socială: ceremoniile cu măști sunt adevărate cosmogonii ce regenerează timpul și spațiul: ele caută astfel să-l sustragă pe om și valorile pe care le întruchipează el de la degradarea ce-și pune pecetea pe toate în timpul istoric. Dar ele sunt și adevărate spectacole cathartice, în cursul cărora omul capătă conștiința locului său în univers și își vede viața și moartea înscrise într-o dramă colectivă și căpătând astfel un sens⁵⁵.

În riturile agrare, procesiunile cu dansuri și măști evocă evenimentele de la origini și organizarea societății și a muncii. Nu doar că le reamintesc pe acestea, ci le reactualizează încercând astfel să le reactiveze, să le reintroducă în realitatea prezentă, deschizând-i orizontul creației originare a zeului ajutat de duhuri. Există astfel rituri în care cei mascați fac gesturi de rotire a capului și a bustului pentru a semnifica gesturile zeului care, creând, a întemeiat spațiul⁵⁶.

În riturile inițiatice, masca are însă un înțeles întrucâtva diferit. Inițiatorul mascat îl întruchipează pe duhul călăuzitor, iar dansul cu măști simbolizează pentru tânărul neofit moartea vechii sale condiții și renașterea în chip de adult.

Măștile au și ele rol protector, apărându-i pe cei care le poartă de răufăcători și de vrăjitori⁵⁷. Pe de altă parte, ele pot stârni teamă și acționa ca instrument autoritar de impunere a forței de către societățile secrete care le folosesc în acest scop.

Măștile de teatru întruchipează un personaj (*prosopon*) – de unde și originile cuvântului *persoană* –, subliniindu-i trăsăturile caracteristice. Există un repertoriu de măști, după cum există unul de piese de teatru sau de tipuri umane. Actorul care-și pune masca se identifică, în aparență sau printr-o apropiere de tip magic, cu personajul reprezentat. Masca este așadar simbolul unei identificări, după cum am arătat și mai înainte. Simbolismul măștii a prilejuit scene dramatice în povestirile, piesele, filmele în care persoana s-a identificat într-atât cu personajul, cu masca, încât nu se mai poate desprinde, nu-și mai poate smulge masca; ea a devenit imaginea reprezentată. Înțelegem astfel de ce psihanaliza se străduiește să dea jos măștile unei persoane, urmărind s-o pună pe aceasta față în față cu realitatea sa profundă⁵⁸.

În Grecia antică folosirea măștilor teatrale, era în mod tradițional asociată cu festivalurile dedicate lui Dionysos. Acesta era celebrat în anumite perioade ale anului și era personificat în cadrul ceremoniilor de personaje mascate. Măștile propriu-zise păreau destul de înfiorătoare. În general aveau trăsături mărite, păr stilizat și guri mari. Gurile mari erau astfel create pentru a amplifica sunetul vocii asemenea unui megafon. Există speculații cum că acest efect de amplificare împreună cu forma amfiteatrului și cu cântecul ritmat și continuu al corului, ajută la crearea unei stări asemănătoare cu stările de transă, în rândul audienței.

⁵⁵ Vezi J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, ed. cit., p. 274.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ După cum am văzut, și labirinturile au rol de protecție atunci când apar pe zidurile caselor sau în jurul orașelor.

⁵⁸ Vezi J. Chevalier, A. Gheerbrant, op.cit., p. 275.

Pe măsură ce avansăm în timpurile romane, există de asemenea dovezi ale existenței măștilor teatrale. Acestea au o foarte fină legătură cu *Commedia dell'arte* de mai târziu. Aici, măștile erau intens stilizate pentru a portretiza fantasticul și grotescul.

În perioada medievală piesele cu intrigi fantastice s-au dezvoltat. Aici, din nou, măștile erau folosite pentru a întruchipa diavoli, demoni, dragoni și cele șapte păcate capitale folosite la punerea în scenă a povestirilor din Biblie. Adesea făcute din hârtie întărită, măștile implicau o realizare tehnică de excepție și includeau falci mobile și sisteme capabile să producă fum și flăcări.

2.3. *De la masca fizică la masca spirituală sau teatrul propriu-zis și „a juca teatru”*

Masca, în timp ce ascunde chipul, revelează intenția ascunderii. De ce ne-am pune măști dacă n-am vrea să fim altceva decât ceea ce suntem, dacă n-am avea nevoie să ocolim propriul chip căutat de celălalt, dacă n-am avea nevoie să-l transfigurăm în și prin altceva? Mascarea în fața celui alt, și poate chiar în fața propriului sine poate fi considerată ca fiind un mecanism de autoapărare. Contextul istorico-social în care trăim ne determină, în anumite momente, să simțim nevoia măștii pentru sine, să ne mințim pe noi înșine pentru a putea merge mai departe, pentru a intra mai adânc în labirint.

Am parcurs până aici traseul istoric al apariției și utilizării măștii ca element fizic de ascundere a chipului unei persoane, utilizată în diverse manifestări ludice sau rituri spirituale. Chiar și această mască, în materialitatea ei, este un obiect care, în sine, împiedică cunoașterea. În primă instanță, așa cum am precizat, face imposibilă privirea chipului celui alt, ceea ce apare ca primă dificultate în des-coperirea lui. Această mascare fizică, considerăm, are un rol numai în ascunderea față de altul. Sau, mai bine spus, acest element *material* al mascării condiționează felul celui alt de a mă vedea pe mine. Există însă un element imaterial, un aspect spiritual al mascării de sine, de care ne vom ocupa în cele ce urmează, și care influențează chiar aspectul sinelui pentru sine.

Între scena propriu-zisă a sălilor de spectacole și expresia, în sens figurat, „a juca teatru” există un decalaj, o translație ilicită a unui comportament specific unui cadru într-un alt context, poate nu la fel de potrivit. Ce înseamnă „a te preface”? „A da sau a lua o formă nouă, un conținut nou; a (se) transforma, a (se) modifica, a (se) schimba, a (se) preschimba. 2. Tranz. A repara, a reface un obiect, schimbându-i (parțial sau total) aspectul, înfățișarea. 3. Repl. A încerca (prin atitudine, comportare) să dea o impresie falsă, pentru a induce în eroare; a simula. —din Pre + face (după sl. *prětvoriti*)”⁵⁹. Deși ni se indică să privim direct la cel de-al doilea sens al prefixului, cel sinonim cu „pe”, nu putem ocoli „pre-”ul latinescului „prae-”: *element de compunere cu sensul „înainte”, „anterior”*⁶⁰. Putem înțelege așadar că înainte de facere se realizează acea pregătire pentru facere care stabilește terenul apariției

⁵⁹ *Dicționarul explicativ al limbii române*, ed. a II-a, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998.

⁶⁰ *Mic dicționar enciclopedic*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 1361.

făuritoare de sens. Deci a pre-face este a crea un context care pregătește pentru înaintarea mascată. În germană, prefacere este „vorgeben”, adică un „înainte de a da”. Astfel că înainte de donația de sens oferită de apariția ca atare există o esență a donației intuită. Intuiția privește înăuntrul structurilor ce configurează devenirea unei înfăptuiri și astfel ea resimte ceea ce este ca pe ceva imuabil. Oricât de „deasă” (sau „densă”) ar fi schimbarea, „dincolo de” (*trans*-formare) ea există întotdeauna o serie de atribute invariabile. De aceea o pre-facere conduce întotdeauna spre o manipulare, o seducție a conștiinței noastre înspre altceva, înspre o minciună. Căci numai astfel ea devine condiție de posibilitate pentru căutarea adevărului, pentru simpla existență a domeniului de veridicitate; posibilitate actualizată. Revenind la primul sens, putem considera simplu că „a se preface” este „a face *pe* altul”, adică a-l juca pe altul, a se *trans*-forma în altcineva. Și iată cum, cu ajutorul acestui „trans” ajungem iarăși la ipoteza anterioară pe care n-ar avea sens să o reluăm.

Așadar, la fel ca în cazul măștii ca element material specific deghizărilor, masca spirituală a sinelui presupune o metamorfoză a celui care „o poartă” într-un (alt) personaj. În teatrul antic, mascarea se realiza în prezența publicului. Viitoarele personaje mergeau în partea din spate a scenei pentru a suferi metamorfoza. Astfel încât, luând parte la transformare, publicul cunoștea imaginea din spatele măștii. Ceea ce se întâmplă în cazul cunoașterii de sine sau cunoașterii celui alt comportă similitudini cu mascarea în teatrul antic. În ceea ce privește propriul sine, mascarea se realizează în spatele scenei, sub privirile mele atente. Dar ea este ascunsă de ochii publicului, aceștia neaccesând imaginile din spatele cortinei. Publicul – a se citi aici „celălalt” – nu este conștient (pentru început) de procesul anterior, astfel încât are pentru început iluzia autenticității. Însă, o dată ce el descoperă prefăcătoria, începe procesul invers de căutare pe firul întoarcerii către sine. Aici nu ne vom ocupa însă de ceea ce se așteaptă celălalt de la noi, de relația sinelui cu celălalt din perspectiva celui de-al doilea, ci doar din perspectiva celui dintâi, și numai în măsura în care celălalt îi poate fi sinelui călăuză întru autocunoaștere – o perspectivă egoistă, trebuie s-o recunoaștem.

3. Labirintul ca mască a cunoașterii de sine

3.1. Mascarea sinelui

Mascarea sinelui față cu sinele se poate identifica cu ignoranța sau i se poate datora acesteia. Șovăiala, nestatornicia – *stultitia* – este starea în care cei mai mulți dintre noi se găsesc și care necesită o scoatere, o tragere în afara ei.

Întoarcerea noastră înșine asupra sinelui este cea mai dificilă pentru că ea se poate realiza numai din interiorul sinelui, cu propriile sale *unelte*. Cel mai bun etnolog al culturii noastre occidentale, spunea Michel Foucault într-un interviu din anul 1966 după lansarea volumului *Les mots et les choses*, ar fi o persoană aparținând unei alte culturi, care să cuprindă imaginea de ansamblu a ceea ce suntem noi, europenii. Nouă ne va rămâne întotdeauna un rest pe care oglindirea nu-l poate surprinde. Dacă trebuie să privim către ceea ce suntem, din interiorul a ceea ce

suntem, există o distanță pe care propria noastră rațiune n-o poate străbate. *Mutatis mutandis*, același lucru se poate spune și despre cunoașterea individuală, despre întoarcerea noastră asupra sinelui. Dar putem fi de acord cu faptul că nu ne vom cunoaște niciodată pe atât de bine pe cât ne-ar (putea) cunoaște cei din jur?⁶¹ Rămâne de văzut dacă și cum anume labirintul cunoașterii de sine poate fi soluționat.

Un (în-)sine mascat este o esență care nu se dă ca atare, ci care apare sub forma unui alt ceva. Este vorba, într-un anume sens, de dispariția autenticității (dacă, vreodată, existente), datorate tocmai contextualizării primordiale ca aruncare-în-lume despre care am mai vorbit înainte. Labirintul prin care suntem nevoiți să trecem – sau labirinturile, să spunem și aici că e vorba de unul interior, imaterial și altul exterior, ca-material, dar că această dualitate va fi lăsată pentru o altă discuție, cu o ocazie ulterioară – favorizează această mascare a sinelui prin elementele sociale, istorice etc. Suntem adesea constrânși la „diplomație” – o ascundere care maschează veridicitatea esenței noastre ca sine pur. Există așadar o obligație față de adevăr, o dintotdeauna-deja dorință de a cunoaște ceea ce este veridic și autentic.

În dogma creștină, obligația față de adevăr se împarte în două: obligația de a considera dogma ca fiind adevărată (fie că este regăsită în cărți sau stabilită de autoritatea bisericii) și obligația cunoașterii adevărului despre sine. Pe cea dintâi o vedem ca fiind corelată cu principiul contemplației dumnezeului adevărat, iar pe cea din urmă cu principiul obedienței. Cele două sunt la rândul lor interconectate, căci nu este posibilă una fără cealaltă, și sunt socotite a fi două tipuri de relații cu adevărul (interior și exterior, omenesc și divin). Se presupune că un creștin este mereu ajutat de lumina credinței în demersul său de autocunoaștere și invers, că accesul la adevărul credinței nu se poate face fără purificarea sufletului. Și dacă în primele secole, gnosticii considerau cele două tipuri de obligații ca fiind unul și același lucru – descifrarea naturii reale și a originii autentice a sufletului era corespunzătoare „venirii la/în lumină” –, în creștinism ele au avut mereu o oarecare autonomie.

Această obligație a scoaterii adevărului din sine are și ea o dublă manifestare, una în care primează manifestarea fizică a căinței și respectiv una care o verbalizează. Adevărul care este mărturisit și adus la lumină prin puterea cuvântului trebuie să fie și demonstrat în sensul în care, în timpul penitenței de pildă (mai exact la finalul perioadei acesteia), vinovatul trebuie să se prosterneze în fața audienței. Această exteriorizare a vinovăției prin diferite gesturi umilitoare – atârănarea de veșmântul preotului, sărutarea picioarelor lui etc. –, această revelare de sine dramatică în momentul reconcilierii penitentului era denumită *exomologesis*. Este vorba despre o „publicare de sine”, somatică și simbolică, un act de maximă teatralitate care revelează două aspecte: păcătosul se arată lumii ca păcătos,

⁶¹ Desigur că și aici există un pliu, un rest: diferența dintre a mă întoarce eu spre mine și a mă deschide în fața celorlalți este una semnificativă: eu mă pot oglindi către mine fără rest (oare?), pe când celorlalți le pot ascunde întotdeauna ceva. Eu mă pot cunoaște pentru că, indiferent dacă înțeleg sau nu, sau dacă vreau să accept sau nu unele lucruri, eu le știu, pentru că sinele meu le conține. În ceea ce privește *demascarea* față de ceilalți, ea este mereu incompletă, cu sau fără știința mea.

recunoscând că a ales moartea spirituală în locul vieții pământești și, drept urmare, păcătosul renunță la sinele păcătos și muribund, *exomologesis* devenind astfel o reprezentare a morții fizice și a dobândirii unei noi vieți spirituale. Astfel că, spre deosebire de tehnica stoică de a suprapune obiectul cunoașterii cu obiectul voinței prin rememorarea continuă a regulilor, tehnica *exomologesisului* caută să suprapună printr-o scindare violentă adevărul despre sine și renunțarea la sine. În gesturile ostentative ale macerării, dezvăluirea de sine în *exomologesis* este, în același timp, autodistrugere⁶².

Cealaltă tehnică de scoatere la lumină a adevărului este materializată, după cum am amintit, prin confesiunea păcatelor, prin verbalizarea actelor vinovate. Această tehnică prezentă în viața monahală încă din primele secole creștine este asemănătoare cu cea filosofică păgână, ceea ce demonstrează un transfer de practici deloc întâmplător, de vreme ce viața monahală era prezentată ca fiind adevărata viață filozofică și mănăstirea ca fiind școala de filosofie.

Principiul contemplației însuși, la care am făcut referire mai devreme, impune această autoanaliză a conștiinței care se finalizează cu mărturisirea păcatelor. De vreme ce toate gândurile călugărului trebuie să fie îndreptate către Dumnezeu, acesta trebuie să-și asume răspunderea pentru ele, nu doar pentru acțiunile sale, precum filosoful stoic. Examinarea *logismoi* sau a *cogitationes* – a fluxului gândirii și a schimbărilor aproape imperceptibile produse în acesta – înseamnă preocuparea pentru natura, calitatea, originea și esența gândurilor sale din obligația de a se asigura permanent că inima și sufletul individului sunt suficient de curate pentru a putea primi lumina divină.

Confesiunea verbală nu este posibilă în singurătate, ci numai în prezența părintelui spiritual, ca reprezentare a divinității. Prezența acesteia din urmă face ca gândurile să se arate în autenticitatea lor, trecând testul rostirii⁶³. Mărturisirea păcatelor – denumită *exagoreusis* – este așadar un mijloc de convertire, de transformare, o *metanoia*, prin care sinele se sacrifică pe el însuși pentru a putea intra în comuniune cu Dumnezeu.

Tehnica sinelui în creștinism este mult mai complicată decât cea a filosofiei antice grecești sau latine, fiind alcătuită din două elemente corelate, dar adesea autonome: *exomologesis* și *exagoreusis* - tehnici de scoatere a adevărului din sine prin manifestarea ființei păcătosului și respectiv prin analiza discursivă permanentă a gândului. Ea menține diferența între cunoașterea ființei, cunoașterea cuvântului, cunoașterea naturii și cunoașterea sinelui și această cunoaștere a sinelui ia naștere în

⁶² Vezi Michel Foucault „About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, in *Political Theory*, Vol. 21, No. 2, 1993, p. 215.

⁶³ Se credea adesea că gândurile rele sunt mai dificil de a fi rostite și că seninătatea în exteriorizare este caracteristică numai gândurilor curate.

constituirea gândului ca un câmp al datelor subiective care urmează să fie interpretate⁶⁴.

După cum am observat, în creștinism tehnicile sinelui caută să descopere ceea ce este ascuns în adâncul sinelui care trebuie descifrat, nicidecum ceva care trebuie construit de suprapunerea voinței cu adevărul, precum în cazul practicilor stoice.

3.2. Cunoașterea de sine ca demascare sau ieșirea din labirint

Problematica cunoașterii de sine are un istoric îndelungat, regăsindu-și izvoarele încă în inscripția delfică *gnothi seauton*, continuată și dezvoltată prin dialogurile platoniciene sub forma preocupării de sine. Cunoașterea de sine trebuie să fie un prim pas în dezvoltarea propriei persoane, a intelectului și, de aceea, un aspect primordial în urmărirea acestui parcurs.

Rolul preocupării de sine are valență dublă. În primul rând, ca valență pozitivă, ea permite o ulterioară dezvoltare a sinelui în maniera proprie naturii caracterului fiecăruia. Apoi, ca valență așa-zis negativă, cunoașterea de sine permite întâlnirea cu răul dinăuntru nostru și totodată dezicerea de el. „De ce ne amăgim? Răul de care suferim nu-i în afara, ci înăuntru nostru, în măruntaiele noastre chiar. Tocmai fiindcă nu știm că suntem bolnavi, de aceea ne însănătoșim atât de greu.”⁶⁵ Așadar, importanța cunoașterii de sine își are temeiul nu doar în posibilitatea dezvoltării adecvate naturii proprii a virtuților, ci și a înlăturării viciilor care se află deja în sufletul nostru. Dacă nu știm că ele sunt acolo, nu vom ști de unde vin problemele noastre spirituale și deci, nu le vom putea înlătura.

Chiar dacă modelarea propriei persoane presupune, cum vom vedea, o *călăuză*, important este să acorzi cât mai mult timp reflecției asupra propriei persoane: „Dar nimic nu este mai de folos decât să stai liniștit, să vorbești cât mai puțin cu alții și cât mai mult cu tine”⁶⁶. Aceste spuse privitoare la reducerea interacțiunii cu ceilalți și la focalizarea interesului înspre propria persoană, fac referire și la retragerea în sine ca practică morală.

Aceasta însă nu trebuie să intre în contradicție cu necesitatea dialogului social, ci din contră „gestul retragerii în practica morală stoică nu este un refuz al vieții sociale, ci o asumare a ei”⁶⁷. Astfel, dialogul interior al sufletului este necesar pentru o revenire autentică la viața activă, iar o întoarcere spre sine de manieră augustiniană ar putea fi premisa unei ieșiri din sine către exterior, în virtutea unei practici morale. Apoi, prin faptul de a deveni un tip de relație socială, dezvoltarea practicii de sine dezvoltă o nouă etică, nu una – teoretică – a discursului, ci una – metateoretică – a raportului verbal cu celălalt. Aceasta va funcționa pe baza noțiunii fundamentale de *parrhesia* care poate fi

⁶⁴ Vezi M. Foucault, „About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, în *Political Theory*, Vol. 21, No. 2, 1993, p. 222.

⁶⁵ Seneca, „Scrisoarea a L-a”, în *Scrisori către Luciliu*, Edit. Științifică, București, 1967, p. 121.

⁶⁶ Idem, „Scrisoarea a CV-a”, în *Scrisori către Luciliu*, ed. cit., p. 408.

⁶⁷ Gh. Vlăduțescu, *Filozofia în Roma antică*, Edit. Albatros, București, 1991, p.167.

tradusă prin *franchețe, sinceritate* și care naște o nouă regulă a jocului ca principiu de comportament verbal⁶⁸.

3.2.1. Ieșirea din labirint pe calea întoarcerii către sine cu ajutorul unui maestru – Tezeu

Datoria constituirii de sine ca subiect, a obținerii unui statut care îi este necunoscut, spre dobândirea unei cunoașteri care să se substituie ignoranței necesită intervenția celuilalt. Ea dă naștere unei teme semnificative pentru istoria practicii de sine și a subiectivității în gândirea occidentală. Maestrul devine astfel un operator al reformei de sine a individului și al formării individului ca subiect.

Necesitatea apariției *celuilalt*, a îndrumătorului, în procesul formării sinelui se naște adesea din ignoranță. Cel neinițiat nu se știe într-un labirint al cunoașterii decât în momentul în care este întrebat de maestru dacă știe încotro este ieșirea. Intervenția celui din urmă nu trebuie să-i substituie neofitului ignoranța cu o cunoaștere, ci, înainte de toate, să-l ajute să se constituie ca subiect, deci să-i fie condiție de posibilitate pentru deschiderea către sine. Iată deci că preocuparea de sine impune prezența, inserția altuia, diferit – a celuilalt.

Transformarea *hexis*-ului, a felului de a fi al individului, necesită îndrumarea unui profesor.

Stultitia este nestatornicia în gândire, șovăiala și totodată materia primă a practicării sinelui. Pentru a fi salvat din această stare, individului trebuie să i se întindă mâna și să fie tras afară, nimeni nefiind într-atât de „sănătos” încât să poată ieși singur. Această stare labirintică a *stultitiei* e primejdioasă din punct de vedere a sănătății psihice, am spune astăzi. Dar această nehotărâre este adesea determinată de necunoaștere, de neștiutul de după colț, de orice ar putea exista într-un pliu, într-un coridor întunecat al labirintului. Neștiind, ne e teamă de posibilul aflat în pliu, dar imaginația noastră nu se abține de la presupuziții, neîncetând să ne joace feste în cele mai inoportune momente.”În *stultitia*, între voința și sine există o de-conectare, o non-apartenență, care este în același timp efectul ei cel mai manifest. A ieși din starea de *stultitia* înseamnă implicit că se tinde spre sinele propriu, înțeles ca singurul obiect care poate fi voit în mod liber, absolut și permanent.”⁶⁹

Ieșirea din *stultitia* nu poate fi operată de subiectul însuși, ci, în vederea constituirii sinelui, se impune intervenția celuilalt. Dar ne vom întreba în continuare: în ce constă acțiunea celuilalt necesară constituirii de sine a subiectului? Seneca nu ne răspunde explicit, însă ne oferă termenul cheie: *educere* – a întinde mâna, a scoate de undeva, a călăuzi spre afară. E vorba deci, nu de un transfer tradițional de informații sau cunoștințe, ci de o acțiune efectiv operată asupra subiectului. Iar călăuză care intermediază această trecere este, nu doar în viziunea lui Seneca, ci și în

⁶⁸ Vezi M. Foucault, *Hermeneutica subiectului*, Edit. Polirom, Iași, 2004.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 142.

multe alte curente filosofice, filosoful. Epicur însuși spunea că „doar filosoful este capabil să-i conducă pe ceilalți”.

Stultitia este polul opus practicii de sine. Materia primă a practicării sinelui este această *stultitia*, iar obiectivul acestei practici îl constituie ieșirea din această stare. *Stultus* este cel care nu se preocupă de sine, deschis spre toate reprezentările pe care i le oferă lumea exterioară, pe care le primește fără să le prelucereze, fără să întreprindă o *discriminatio*⁷⁰ asupra conținutului acestor reprezentări. Ca o consecință a acestui prim fapt, *stultus* este risipit în timp, nu-și amintește de nimic, își schimbă neîncetat părerile și modul de viață.

În cultura sinelui de la începutul epocii imperiale, arta sinelui se identifică cu arta de a trăi (*tekhne tou biou*). Practica sinelui se desprinde astfel de pedagogia tradițională, iar această întoarcere către sine introduce conceptul *conversiei* (*epistrophe*). Acest termen are înțelesuri diferite în culturile greacă și romană. Dacă pentru Platon, acesta se leagă de o opoziție între lumea de aici și cea de dincolo, pentru romani ea marchează din contră o întoarcere în imanența lumii, o eliberare față de ceea ce nu putem controla și domina pentru a putea ajunge la ceea ce putem controla și domina⁷¹.

În cadrul discuției despre conversie trebuie amintită *metanoia* creștină. Acest termen are două sensuri fundamentale pentru discuția noastră: primul dintre acestea este *penitență*, iar al doilea este *schimbarea, transformarea radicală a gândirii și a minții*⁷².

La Seneca, conversia este transformată în convertirea la sine, (*se*) *convertere ad se*, prin răsucirea spre sine însuși. Aceasta este mai degrabă o schemă practică, având relevanță nu doar datorită rolului jucat în creștinism, ci și pentru filosofia moralei⁷³.

Iată cum apare metaforic această răsucire către sine într-una dintre scrisorile senecane: „În vreme ce oamenii aceștia le răscoleau pe toate, erau și ei răscoliiți ca de vârtejuri de vânt: vârtejurile amestecă ce au smuls, dar mai înainte se răsucesc ele însele și tocmai de aceea se avântă cu o furie și mai mare.”⁷⁴ Atât aici, cât și în alte scrieri ale filosofului⁷⁵ se întâlnesc expresii care fac trimitere la o aparentă ruptură între sine însuși și sine, o mutație, o transformare, precum *fugere a se* – a fugi de tine însuși, a-ți scăpa ție însuși. În *Scrisoarea a VI-a* către Lucilius, se spune „e teribil cum simt că sunt pe cale să fac progrese în momentul de față. Nu este doar o îndreptare (*emendatio*). Nu mă mulțumesc doar să mă îndrept, mi se pare că sunt pe cale să mă transfigurez (*transfigurări*)”.

⁷⁰ Termenul de *discriminatio* la Seneca desemnează operația de triere a reprezentărilor după testarea lor în cadrul examenului de conștiință.

⁷¹ Vezi M. Foucault, *Hermeneutica subiectului*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Seneca, *Scrisori către Lucilius*, *Scrisoarea XCIV*, 67.

⁷⁵ *Ibidem*, *Scrisoarea XI*, 8, *Scrisoarea LIII*, 11.

Această eliberare a sinelui este relevantă în contextul discuției noastre nu doar prin cele deja arătate, ci mai mult, la apariția unei expresii senecane precum *adcelera et evade*, în *Scrisoarea a XXXII-a*, 3, când se spune „Grăbește-te dragul meu Lucilius,...zorește și fugi”. Acest îndemn poate fi înțeles deopotrivă ca fugă de ceea ce înrădăcează individul în cotidian, dorința de a fi „departe de oameni, ci departe de orice treburi”⁷⁶, dar și ca ruptură de sine, ieșire din sine pentru a se apleca asupra sinelui însuși. La o analiză atentă, cele două sunt complementare. Cotidianitatea noastră ne este imanentă, deci poate fi privită ca parte a sinelui nostru; însă de ea trebuie să ne rupem, din ea trebuie să *evadăm*, precum dintr-un labirint, pentru a putea să ne *întoarcem*, pe *firul* răsucit, către propriul sine.

În *Despre Furie* Seneca povestește despre felul în care, în fiecare seară, se întoarce asupra lui însuși, cercetându-se. Este aceasta o mișcare de întoarcere la sine ca urmare a parcursului îndelungat al practicii filosofice? Este sinele punctul spre care ne întoarcem pentru că ne-a fost dat sau este un țel spre care trebuie să tindem, ne vom întreba o dată cu Foucault ulterior întâlnirii cu metaforele senecane precum „sinele-fortăreață”, „sinele-port” etc.: „Separă-te așadar de gloată, dragul meu Paulinus, și prea frământat în privința duratei existenței tale, retrage-te în sfârșit într-un port mai liniștit”⁷⁷.

La fel ca Sfântul Augustin, a cărui „întoarcere către interior” este la fel de discutată precum „întoarcerea către sine” a lui Seneca, acesta din urmă pare a gândi că aplecarea spre propriul suflet nu este suficientă, ci mai departe trebuie să ne întoarcem către Zeu. În orice caz, pentru Seneca, studiul naturii și al divinității pare a fi motivate tocmai de îngrijirea propriului suflet. În *Questiones Naturalis* Seneca sugerează că reflectarea asupra propriului suflet este numai primul pas. Chiar dacă facem abstracție de emoțiile violente și de distragerile vieții publice, încă nu vom fi scăpat de noi înșine, adică de o prea mare preocupare de nevoile și dorințele noastre. Trebuie să ne aplecăm asupra sinelui nostru interior, dar apoi trebuie să ne retragem din noi înșine. Dintr-o grijă a noastră cu privire la probleme de morală trebuie să ajungem la studiul naturii și al teologiei. Însă cum ne eliberează un astfel de studiu? Sustrăgându-ne din problemele noastre și oferindu-ne o perspectivă de la distanță asupra lor. În fond, este ceea ce ne propune în genere filosofia: o perspectivă de ansamblu, din exterior și de deasupra a problemelor fundamentale. O viziune care le înglobează pe cele de dinaintea ei, le critică și oferă noi orizonturi, noi deschideri spre o soluționare a ei.

„Firul Ariadnei nu rezolvă taina, ci renunță la ea. Tezeu a ieșit din labirint pe același drum pe care intrase”.⁷⁸ Pentru Tezeu misterul labirintului rămâne intact, chiar dacă firul Ariadnei îl pune în lumina reflectorului scenic. Labirintul e, pentru

⁷⁶ *Ibidem*, *Scrisoarea a VIII-a*, 2.

⁷⁷ *Despre viața scurtă*, XVIII, 1, în Seneca, *Scieri filosofice alese*, traducere de Elena Lazăr, București, Ed. Minerva, 1981, p. 68.

⁷⁸ Octavian Paler, *Mitologii subiective*, Ed. Polirom, București, 2008, p. 60.

erou, doar închisoarea minotaurului. El nu intră pentru a găsi soluția labirintului, ci doar pentru a omorî bestia. Ne confruntăm așadar cu un travaliu al cunoașterii de sine inițiat și călăuzit de un maestru. Drumul *interior* nu ar fi presupus nicidecum propria demascare, ci numai omorârea demonului din sine, însă tot acest parcurs are un *telos* superior. Tezeu găsește drumul înapoi cu ajutorul ghemului desfășurat, fiind ca ghidat de pașii maestrului ce-i deschid calea întoarcerii la sine.

3.2.2. Ieșirea din labirint prin înălțare – Dedal

„[...] prin labirint Dedal a devenit constructorul propriei sale închisori”, spune O. Paler⁷⁹. Ne gândim astfel că Dedal și-a construit propria mască pe care a reușit s-o scoată numai cu ajutorul zeilor. Ceea ce construiește Dedal ca labirint este o eroare logică, o neclaritate, o dezordonare de coridoare. Labirintul este deci o răvășire a drumurilor, o încălcire a acestora, foarte necaracteristică lumii grecești. Tezeu descurecă dilema, dar nu poate „repara” eroarea deja construită, astfel că ea rămâne ca atare până când prin zidirea ieșirilor labirintului, ea devine paradox. Rezolvarea acestuia este posibilă numai schimbând paradigma, eliminând un principiu al logicii clasice, astfel că Dedal, propriul ei autor, trebuie să se înalțe pentru o perspectivă de ansamblu – să zboare – pentru libertate.

Existența labirintului a avut ca scop victoria asupra lui însuși. Marele arhitect Dedal a fost atât de iscusit încât nu doar că a construit un labirint din care nicio ființă umană - până la el, neluându-l în considerare pe Tezeu, căruia i-a oferit ajutorul – nu a putut ieși, dar a fost într-atât de luminat încât să-și poată recăpăta libertatea chiar după zidirea ieșirii, după distrugerea singurei șanse de a-l soluționa.

Să fie vorba dintru început numai de constituirea unei identități precum a regelui borgesian din „Oglinda și masca”? Să fi avut Dedal numai sarcina îngrată a poetului borgesian de a-l încânta pe regele său, de a-i crea un nume care să dăinuie? – un nume care, sub furia zeilor înșelați, îi mută faima în persoana supusului Dedal.

Pe lângă procedeul dificil, laborios și îndelungat al cunoașterii de sine cu ajutorul maestrului există posibilitatea autorevelării. Aceasta este prezentă mai degrabă în „filosofia” orientală decât în cea europeană. Totuși, pentru a realiza o apropiere de viziunea noastră ne vom folosi de această perspectivă privită printr-un singur unghi: cel al ascensiunii mentale în doctrina victorină.

În doctrina victorină, ascensiunea mentală este considerată a se realiza în trei stadii: *dilatatio mentis*, *sulevatio mentis* și *alienatio mentis*. În primul stadiu, ascensiunea mentală se realizează pe baza dezvoltării și înălțării sufletului datorate exclusiv activității umane. Este vorba astfel de o reușită cognitivă prin forțe proprii, dar care nu va ajunge niciodată la nivelul cunoașterii oferite de grația divină. *Sulevatio mentis* presupune existența celor două forțe – umană și divină – și conlucrarea lor: activitatea umană este văzută și susținută de divinitate. Înțelegerea omenească, sub influență divină, depășește stadiul contemplației prin *dilaltatio*, dar nu ajunge la cel de *alienatio mentis*. Acesta din urmă este cel care realizează saltul: cunoașterea nu mai ține de omenească, de ceea ce este

⁷⁹ *Ibidem*, p. 38.

posibil în această lume, ci este în totalitate de inspirație divină. *Alienatio mentis* este uitarea lucrurilor lumești și transmutarea divină a sufletului într-un stadiu inaccesibil activității omenești. Cele revelate sunt astfel acoperite de un văl al uitării tocmai pentru că nu pot fi accesibile memoriei omenești ca atare (sau tocmai de aceea nu sunt accesibile, pentru că sunt *învăluite?*...) ⁸⁰.

Printr-un racursi – poate, ilicit – se întrevede înălțarea lui Dedal din labirint drept consecință a unei posibile *sulevatio mentis*. Labirintul devenit închisoare nu mai este a fi rezolvat prin găsirea spărturii în zid, a ieșirii, ci printr-o „fentare”, printr-o păcălire, inaccesibilă ca atare minții umane. Însăși ideea zborului, a înălțării, a elevației, a *sulevatio*, este neomenească, de inspirație divină; mai mult, „asamblarea” răspunsului care deschide poarta spre libertate pare, de asemenea, neaccesibilă ca atare unui om, indiferent de excelența sa formare profesională. Crearea unor aripi din penele păsărilor care erau sacrificate minotaurului și lipirea lor de spatele său cu ceara lumânărilor care distrugeau, pe alocuri, întunericul coridoarelor, pare a fi o idee de inspirație providențială. Sperăm astfel să putem aduce, în siajul descrierii contemplației din doctrina victorină, evadarea lui Dedal din labirintul-închisoare, prin *sulevatio mentis*.

Concluzii

Cunoașterea de sine nu trebuie să fie privită ca fiind un act narcisic, ci, din contră, în linie foucaultiană, ca unul juridic al posesiunii complete, al unui control total al sinelui.

Foucault opune tehnicile filosofiei antice de îngrijire a sinelui celor creștine de cunoaștere a sinelui, considerându-le pe cele din urmă acte de obiectivare a sinelui și de obediență, iar pe cele dintâi ca dezvoltări morale ale sinelui. Ca procedeu de scoatere a adevărului din sine, mărturisirea este, după Foucault, numai o renunțare la sine. A te „da pe mâinile celuiilalt”, respectiv a-i spune lui ce anume și cum gândești, înseamnă a te încredința unei căi pe care el ți-o propune, deci unui alt mod de a gândi și de a acționa. Ca practică creștină, confesiunea este unul dintre pașii cei mai importanți și absolut necesari în vederea mântuirii, căci aceasta presupune într-o primă instanță, recunoașterea unei greșeli. Dar pentru a mărturisi o greșală, trebuie să fii conștient că ceea ce ai făcut este realmente eronat. Ceea ce înseamnă deja o mutație, înseamnă să devii adeptul unei concepții conform căreia unele acțiuni sunt în esență bune, iar altele rele. E vorba, la limită, de a deveni adept al unei teorii, de a te alătura mai degrabă unei părți decât alteia. Ni se ridică însă întrebarea: să fie această alăturare, concomitent, și o renunțare la sine? Sau chiar această alăturare să fie parte a unei autocunoașteri?

Dacă ne întoarcem la ipoteza noastră conform căreia sinele ne apare mascat și deci care necesită un proces de dez-văluire (ipoteză cu care, credem, Foucault n-ar fi de acord), atunci nu putem trage ca atare perspectiva foucaultiană de partea noastră. Aceasta însă luminează parcursul întunecat al procesului îngrijirii de sine, ajutându-ne

⁸⁰ Richard de St. Victor, *The Twelve Patriarchs: The Mystical Ark ; Book Three of The Trinity*, Paulist Press, New Jersey, 1979, p. 310.

să clarificăm cum ar trebui, în opinia noastră, să arate problema mascării și demascării sinelui.

Așadar, trebuie menționat că nu suntem de acord cu ideea foucaultiană conform căreia mărturisirea implică obediență. Sau, mai bine spus, dacă, la limită, cele două pot comporta o oarecare echivalență, acest lucru nu este a fi privit într-un mod negativ. Confesiunea este o manieră de a recunoaște, pentru sine și pentru celălalt – maestrul, preotul în doctrina creștină -, adeziunea la o doctrină. A spune că am greșit într-o anumită privință înseamnă a recunoaște că ceea ce am făcut constituie un act eronat conform teoriei al cărei adept suntem. Înseamnă mai apoi o eliberare – nu o dezicere de sine, cum ar spune Foucault – de ceea ce a fost nepotrivit în comportamentul nostru. Înseamnă mai apoi o promisiune față de sine și față de cel care ne susține moral că vom încerca să nu repetăm faptele pe care le mărturisim și le recunoaștem ca fiind greșite. Considerăm așadar că o astfel de manieră de a ne întreba „Cine suntem (de fapt)?” este una deopotrivă corectă și necesară îngrijirii de sine precum cea stoică – „Ce facem cu viața noastră?”. Dacă cea dintâi este de textură diferită din punct de vedere al profunzimii și interiorității, cea din urmă are mai degrabă aspecte etice și sociale. Însă ele sunt, din perspectiva noastră, complementare și interdependente. „Cine sunt?” este primul pas în cunoașterea de sine, în dezvăluirea mea față de mine însumi, un proces prin care eu devin conștient de ceea ce sunt. „Ce fac eu cu viața mea?” voi putea întreba după ce mă cunosc și mă accept, căci cea din urmă depinde de cea dintâi. Felul în care sunt nu poate și nu trebuie să fie contrastant acțiunilor mele cotidiene. Ceea ce sunt pentru mine, ceea ce știu despre mine și încă, ceea ce descopăr în mine trebuie să se reflecte în comportamentul meu social.

Parcurgerea unui labirint către sinele interior ca centru al acestuia poate echivala, după cum am încercat să demonstrăm, unei demascări a propriei *persoane*, unui travaliu de cunoaștere a sinelui. Aceasta se poate realiza, considerăm, prin două modalități diferite, respectiv: întoarcerea către sine cu ajutorul firului călăuzitor oferit de maestru sau cunoașterea spontană, prin revelație sau prin *sulevație mentis*, așa cum apare ea în doctrina victorină. Soluționarea⁸¹ labirintului interior se realizează, în primul caz, cu ajutorul firului desfășurat de Tezeu⁸², iar în al doilea, printr-un salt revelator – prin zborul lui Dedal.

⁸¹ Poate ar fi mai bine să spunem simplu „ieșirea din labirint”, căci după cum am văzut, nu poate fi vorba despre soluționare în adevăratul sens al cuvântului în niciunul dintre cazuri.

⁸² Sau, mai corect spus, așa cum am arătat deja, al maestrului Dedal.

CE S-A-NTÂMPLAT CU *TRICKSTERUL* LUI JUNG? *JOKER* (2019) ȘI *BATMAN* (1989): O COMPARAȚIE ÎN CHEIE JUNGIANĂ

LIDIA IVAN CALCIU

„Ai dansat vreodată cu diavolul în lumina palidă a lunii ?”
(Replică a personajului Joker, în filmul *Batman*, 1989)

What Happened to Jung's Trickster? *Joker* (2019) and *Batman* (1989): A Comparison from the Jungian Point of View. Exceedingly somber, exaggeratedly depressive, containing too many morbid scenes and annoyingly realistic, *Joker* (2019) proposes an entirely different kind of villain. Whereas Tim Burton's Joker from the 1989 *Batman* is an unambiguous Trickster figure with all its madness, unconsciousness, dark humor and dangerous mischievousness, Todd Phillips' is a textbook pathological case study of trauma related mental illness. The following essay is a comparison between the two characters, in line with analytical psychology and focusing on the features and destinies of each of these beautifully portrayed representations of the Trickster archetype.

Key words: *Trickster*; psihologie analitică; posesie; *complex*, *arhetip*.

Prea sumbru, prea depresiv, prea marcat de scene de o violență morbidă și enervant de realist... *Joker* (2019) sparge în mod brutal cadrul filmelor cu super eroi inspirați din benzile desenate și rescrie sfârșitul eternei confruntări dintre Bine și Rău. Prin comparație, filmul lui Tim Burton – *Batman* (1989) – este liniștitor de stereotipic: eroul cu pelerină neagră reușește să-l înfrângă pe răufăcător și să restabilească ordinea în întunecatul oraș Gotham. Ceea ce au în comun cele două pelicule este fascinantul personaj Joker, care însă ni se înfățișează în două ipostaze diferite. Vom încerca în cele ce urmează să comentăm în cheie jungiană geneza, caracteristicile și destinul celor doi Jokeri, ca ipostazieri ale arhetipului Tricksterului, așa cum l-a gândit și descris C.G. Jung¹.

În creația cinematografică din 1989, cavalerul negru al orașului Gotham își începe războiul împotriva Răului cu primul său inamic major: ucigașul cu față de clovn. Destinul personajului pozitiv este oarecum previzibil: martor neputincios al asasinatului părinților săi, milionarul Bruce Wayne, interpretat de Michael Keaton, devine la maturitate un apărător al dreptății. Într-una dintre aventurile sale justițiare

¹ C.G. Jung, *Despre psihologia figurii Tricksterului* – OC 9/1, Editura Trei, București, 2014, pp. 285-306.

nocturne, el se luptă cu Jack Napier, care sfârșește într-o cuvă cu substanțe chimice toxice. Deși supraviețuiește, Jack rămâne desfigurată: i se așterne pe chip un rânjel bizar și amenințător, asemănător celui supradimensionat și caricatural al clovnilor. Acest accident reprezintă debutul carierei de infractor de anvergură a Jokerului, care reușește să otrăvească și să ucidă o parte din locuitorii orașului aflat sub teroare și s-o răpească pe fermecătoarea parteneră a lui Bruce Wayne, fotografatul Vicky Vale. Bineînțeles, finalul peliculei aduce cu sine victoria forțelor justițiare și recunoașterea oficială a eroului salvator.

Filmul regizat de Todd Phillips – *Joker* (2019) – relatează tristul parcurs al lui Arthur Fleck, un clovn din Gotham City, cu o istorie de viață traumatică. Deși visează la o carieră de comic de stand-up și este fascinat de emisiunea de televiziune a unui celebru prezentator, interpretat de Robert De Niro, destinul său este eminent tragic. După o serie de dezamăgiri – își pierde locul de muncă, tratamentul medical și consilierea psihologică, este agresat în repetate rânduri și face descoperiri cumplite legate de trecutul său – Arthur Fleck se transformă în Joker, un personaj diabolic și violent. Până la finalul tragicei povestiri, Arthur își ucide mama, idolul din lumea televiziunii și câteva dintre personajele care l-au atacat sau l-au rănit, provocând o adevărată mișcare socială de protest împotriva establishmentului oligarhic din Gotham.

Ambele creații cinematografice aduc în prim plan personaje negative ce se încadrează cu succes în pleiada figurilor de tip Trickster: Arthur și Jack întruchipează conștiințe barbare, primitive, fundamentale opuse ordinii prestabilite și nepreocupate de ceea ce este bine sau rău, corect sau incorect, legal sau ilegal. Jung argumenta că Tricksterul este o figură ambivalentă, reminiscență a unei dezvoltări psihologice, primitive, exprimând o atitudine puerilă și inferioară, trăire plenară și animalitate nestăpânită.² El este „o copie fidelă a unei conștiințe omenești încă nediferențiate”, care „corespunde unui psihic ce abia dacă a depășit nivelul animalic”³. Nebunul regelui, Păcală cel tont, Puck⁴ cel răutăcios sau rebelul și poznașul Bart Simpson⁵ sunt reprezentări ale acestui arhetip⁶, definit prin grosolanie, comportament infantil, neevoluat, necenzurat, dar și energie debordantă și creativitate.

Cel mai șocant aspect ce creionează atitudinea și comportamentul celor doi Jokeri este primitivismul brutal. Incapacitatea de a-și stăpâni instinctele primare și cruzimea extremă a cele două personaje constituie dovezi relevante în acest sens. Diferența constă însă în motivația subiacentă crimelor. Jack otrăvește sute de oameni și se autointitulează un „artist ucigaș”, doar pentru că este consumat de fantasma de

² *Ibidem*, pp. 285-306.

³ *Ibidem*, p. 293.

⁴ Puck, personaj din piesa lui Shakespeare, *Visul unei nopți de vară*, este un spirit ce stârnește conflicte în mod intenționat și se arată imun la suferința umană. El pare să se distreze pe seama situațiilor și conflictelor pe care le generează.

⁵ Bartholomew JoJo “Bar” Simpson este un personaj ficțional, din serialul animat de televiziune *Familia Simpson*.

⁶ Arhetipurile sunt definite de Jung ca elemente fundamentale, structurale ale psihicului uman, sau predispoziții înnăscute, ce aparțin inconștientului colectiv.

putere nelimitată. De asemenea, își ucide iubita doar pentru că a identificat o înlocuitoare mai dezirabilă, pe Vicky Vale, partenera lui Bruce Wayne. Singura crimă ce pare motivată de o emoționalitate inteligibilă din punct de vedere uman este uciderea șefului său mafiot, care încercase la rândul lui să-l omoare. Arthur însă, interpretat magistral de Joaquin Phoenix, este mobilizat de fantasme vindicative: își ucide mama pentru că nu l-a protejat de iubitul abuziv în copilărie, îi împușcă pe starul de televiziune deoarece l-a ironizat în mod public și pe colegul de serviciu pentru că îl trădase.

Al doilea aspect puternic reliefat de parcursul psihologic al celor două personaje este energia debordantă a Tricksterului. Jung susține că acest arhetip este cunoscut pentru „poznele glumețe și malițioase”, precum și „inteligenta scăzută”, care însă „nu-l împiedică să obțină ce alții nu reușesc să realizeze nici cu cel mai mare efort”⁷. Jack reușește să devină cel mai temut criminal într-un oraș caracterizat de criminalitate prolifică, iar Arthur devine, fără intenție, simbolul unei mișcări sociale de revendicare a drepturilor cetățenilor. Este evident modul în care energia arhetipală dinamizează comportamentul personajelor și rescrie două parcursuri de viață triste și marcate iremediabil de violență. Nu știm cum a decurs copilăria Jokerului interpretat de Jack Nicholson – *Batman* (1989) – dar putem intui că inserția sa prematură în grupurile infracționale indică un mediu familial puțin securizant și incapabil să asigure transmiterea regulilor și valorilor prosociale. În ceea ce-l privește pe Arthur, nu există niciun dubiu că o copilărie mutilată de traume, abuz și incertitudine fundamentală a obstrucționat consolidarea unui Eu rezilient și matur. Pentru ambele personaje, momentul transformării în Joker echivalează cu un rit sacru de inițiere într-o nouă existență. Urmare a acestei transformări, Jack devine un lord al crimei, iar Arthur își depășește timiditatea patologică și starea depresivă cronică. Tradusă în cheie religioasă, o astfel de transformare este similară asumării unei vocații mistice – „vocația unui vrac sau a unui șaman”⁸ – prin magnitudinea metamorfozei și caracterul sacru⁹. La nivel individual însă, psihopatologia trimite către delirul maniaco-depresiv: Jack își vrea chipul imprimat pe toate bancnotele, iar Arthur își glorifică execuțiile de la metrou în fața unei audiențe tv impresionante.

Din punct de vedere al psihologiei analitice, putem explica cele două transformări radicale prin intermediul inflației¹⁰, simptom al posesiei psihologice¹¹. Ce se întâmplă mai exact în cazul celor doi Jokeri? Atunci când Eul nu este îndeajuns de flexibil și matur, iar un complex de inferioritate se manifestă în mod pregnant și

⁷ C.G. Jung, *Despre psihologia figurii Tricksterului – OC 9/I*, Editura Trei, București, 2014, p. 288.

⁸ E. Mircea, *Nașteri mistice*, Editura Humanitas, București, 2013.

⁹ Să nu uităm cuvintele revelatoare ale lui Jack: “Am fost deja mort. Este foarte eliberator.”

¹⁰ Inflația reprezintă o stare mentală caracterizată printr-un simț exagerat al propriei importanțe, adesea generat în scopul compensării inconștiente a sentimentelor de inferioritate.

¹¹ Posesia psihologică reprezintă identificarea Eului imatur și fragil cu unul dintre complexe sau cu material arhetipal.

chinuitor, se constelează, ca revers al medaliei, o atitudine megalomană. Or, cât de convenabil este în acest caz, apelul la material arhetipal aparținând sferei Tricksterului! Căci acesta transformă, conferă forță și redefinește: ceea ce era handicap devine punct forte, ceea ce era defect devine virtute. În urma accidentului de la fabrica de substanțe chimice toxice, Jack rămâne mutilat iremediabil, iar chipul său se transformă într-o caricatură înfricoșătoare. Dar, sub influența energiei transformatoare a Tricksterului, el nu se prăbușește în auto-compătimire și regret, ci se redefinește ca Joker și își ridică trăsăturile diforme la nivel de artă. Practic, reformează criteriile ce circumscriu frumusețea fizică, încercând chiar să-și transforme iubita în „operă de artă”, prin intermediul operațiilor estetice menite să-i construiască un rânjet similar celui dobândit de el însuși în urma accidentului. Același efect îl are și gazul său otrăvitor – Smylex – asupra locuitorilor din Gotham: apariția unui rânjet sinistru, oglindire a trăsăturilor sale monstruoase.

În cazul lui Arthur, transformarea majoră se operează la nivel mental și comportamental, masca de clown nefiind decât o metaforă sinistă a metamorfozei psihice. Energia Tricksterului preface timiditatea în îndrăzneală, introversia în extraversie, submisivitatea în dominanță, răbdarea în intoleranță și blândețea astenică în cruzime explozivă. Dintr-un simptom supărător al sindromului pseudobulbar¹², râsul său sinistru devine o simplă reacție idiosincrazică, de care nu se mai rușinează. Modul stângaci în care merge, vorbește și interacționează cu ceilalți dispăre odată cu timidul Arthur, sufocat de energia arhetipală. Dintr-o dată, fragilul clown capătă puteri supraumane și se împotrivesc atacatorilor din metrou. În plan cognitiv, trece de la un discurs disforic – „Nu am decât gânduri negative!” – la unul restructurat – „Credeam că viața mea este o tragedie. Acum îmi dau seama că este o comedie.” Într-una dintre scenele cu deosebită încărcătură emoțională, Arthur, transformat în Joker, dansează pe trepte, în stradă: transfigurat, corpul său scheletic își leapădă hidoșenia și devine un instrument extravagant, implicat într-un dans bizar, dar plin de forță vitală. Acesta este Tricksterul în deplinătatea potenței sale: straniu, fascinant, hipnotic și înspăimântător.

De altfel, atmosfera de veselie incontrollabilă însoțește ambele transformări, ceea ce ne duce cu gândul la acea *festum stultorum*, sărbătoarea nebunilor, invocată de Jung¹³ atunci când vorbește despre capacitatea compensatorie a energiei Tricksterului. În astfel de ocazii, „preoții și clericii alegeau un arhiepiscop sau un episcop sau un papă și îl numeau Papa Proștilor”, iar ulterior dansau, cântau în cor cântece indecente, mâncau mâncăruri grase într-un colț al altarului și jucau zaruri.¹⁴ Aceeași frenezie și exuberanță domnea în celebrarea saturnaliilor antice sau în procesiunile dionisiace, festivități ținute în cinstea zeului Dionysos, ce urmăreau eliberarea de reguli și constrângeri sociale și instaurarea temporară și regeneratoare a haosului. Sărbătoarea

¹² Afectul pseudobulbar este o afecțiune neurologică caracterizată prin episoade involuntare și necontrolate de râs și/sau plâns, ce apare în cazul unor tulburări și leziuni neurologice, care afectează modul în care creierul controlează emoțiile.

¹³ C.G. Jung, *Despre psihologia figurii Tricksterului – OC 9/1*, Editura Trei, București, 2014, p. 289.

¹⁴ *Ibidem*, p. 290.

dezinhibată, comportamentul amoral și destrăbălarea sunt indisolubil legate de vigoarea Tricksterului. În *Joker* (2019), anarhia are mai puțin aer de sărbătoare și mai degrabă caracter revendicativ: întregul oraș se revoltă împotriva unei clase conducătoare tiranice. În *Batman* (1989), acest tip de celebrare este manifest în două instanțe: scena în care Joker vandalizează Muzeul Fluegelheim și scena carnavalului, ce precede finalul peliculei. Aflat în fruntea unui convoi de care alegorice, însoțite de baloane gigantice în formă de clovn, Joker aruncă bancnote în stânga și-n dreapta și incită oamenii la desfrânare și exces. Întreaga paradă se desfășoară pe acordurile melodiei lui Prince – Partyman¹⁵, ale cărei versuri anunță supremația Joker-ului, cu alte cuvinte, posesia Tricksterului: *All hail – the new king in town/Young and old, gather around*¹⁶. Din punct de vedere psihopatologic, scena relevă un inventar consistent de simptome specifice unui episod maniacal: dispoziție exagerat de euforică și expansivă, sentiment de grandoare, angajarea în distracții foarte costisitoare, distractibilitate, comportament sexual necuviincios.¹⁷ Jung ar fi descris o astfel de trăire maniacală drept excesiv de extravertă, debordând de energie imposibil de conținut. Analistii jungieni John Beebe și Donald Sandner vorbesc despre faptul că energia de tip Trickster, dominantă în manie, este „creatoare de nebunie”¹⁸, iar persoana posedată încearcă adesea să înnebunească și persoanele din jurul său¹⁹.

În scena din Muzeul Fluegelheim, Joker este un agent al haosului: în mod metaforic, el răstoarnă ierarhia valorilor - vandalizează produse culturale unanim apreciate și recunoscute. Singurul obiect de artă ce supraviețuiește euforiei lui dezlănțuite este tabloul *Figură cu carne*, al lui Francis Bacon. Această operă de artă controversată, caricatură a *Portretul Papei Inocențiu al X-lea*, de Diego Velázquez, prezintă figura zbuciumată a Pontifului, schingiuită într-un urlat mut și flancată de hoitul unui animal măcelărit. Iată o minunată expresie a dualității, în perfect consens cu semnificația Tricksterului: sfințenie și păcat, cruzimea măcelarului și inocența victimei, credință și nihilism, beatitudine și chin etern.

În aceeași direcție a ambiguității, Marie-Louise von Franz afirmă că Tricksterul reunește în mod simbolic viața și moartea, inteligența și prostia, fericirea și tristețea²⁰. În cuvintele Jokerului din *Batman*: „Râd doar la exterior. Zâmbetul meu este de fațadă. Dacă ai putea să vezi în interiorul meu, ai vedea că plâng.” Acesta este probabil unul dintre motivele pentru care spectatorul nu poate să urască niciunul dintre cele două personaje. Crud și nestăpânit, Jokerul lui Jack Nicholson este adesea simpatic prin

¹⁵ Petrecărețul.

¹⁶ Mărire noului rege/ Tineri și bătrâni adunați-vă.

¹⁷ DSM-5, *Manual de Diagnostic și Clasificare Statistică a Tulburărilor Mintale*, American Psychiatric Association, Editura Callisto, 2016, pag. 124.

¹⁸ *Crazy-maker*.

¹⁹ D. Sandner, J. Beebe (1982), *Psychopathology and Analysis*, in M. Stein (ed), *Jungian Analysis*, La Salle, Open Court, pp. 294 - 334.

²⁰ M-L von Franz, *Archetypal Patterns in Fairy Tales*, Inner City Books, Toronto, Canada, 1997, p. 184.

replicile pline de umor sau prin energia vitală debordantă. Mult mai uman și mai tragic, Jokerul lui Joaquin Phoenix emoționează prin realismul poveștii de viață și prin suferința fizică și emoțională la care suntem martori. Același personaj feroce și implacabil, ce își justifică execuția de la metrou prin faptul că victimele „erau groaznice”²¹, înduioșează prin strigătul mut de durere: îi spune asistentei sociale, chinuit de suferință acută – „Nu mă ascuți... cea mai mare parte a vieții mele, n-am știut nici măcar dacă exist sau nu.”

Iată un element esențial în interpretarea evoluției și destinului interiorității lui Arthur Fleck, spre deosebire de cea reliefată în *Batman* (1989): Jokerul lui Joaquin Phoenix suferă de izolare endemică. Din această perspectivă, universurile psihice relevate de cele două creații cinematografice sunt complet diferite. În *Batman* (1989), lumea interioară este alertă și bogată. Complexul Eului²², reprezentat de Bruce Wayne, este suficient de puternic și are destule resurse. Metaforic vorbind, el a moștenit o avere emoțională impresionantă de la cuplul parental, adică ambele complexe – matern și patern²³ – sunt pozitive. În plus, să nu uităm că, în ciuda morții premature a părinților săi, majordomul Alfred constituie un substitut parental foarte eficient. În viața reală, o astfel de persoană s-a confruntat cu decesul prematur al părinților, însă din fericire avea deja consolidat un complex al Eului funcțional, iar trauma nu a reușit să destructureze întregul eșafodaj al personalității. Totuși, o reminiscență importantă a acestei traume infantile este sedimentarea unei Umbre²⁴ definite prin agresivitate, furie și violență și reprezentate de Batman, alter-egoul lui Bruce. Rezultă de aici că una dintre sarcinile psihologice ale lui Bruce Wayne este tocmai confruntarea cu Umbra care, deși justițiară și motivată și legitimată de precepte morale, reunește totuși conținuturi psihice potențial patogene. Să nu uităm că iubita lui Bruce surprinde foarte bine aspectul de agresivitate, atunci când îi spune lui Batman: „Mulți cred că ești la fel de rău ca Joker.”

Există în acest univers interior și o dinamică psihopatologică evidentă, atestată de prezența protagonistului diabolic, afișând un rânjet neliniștitor - Joker. Dacă ținem seama de observația lui Jung, și anume că „Tricksterul este o figură colectivă de Umbră”²⁵, putem concluziona că asistăm la splitarea unui complex. În acest fel, Batman se structurează ca aspect pozitiv al Umbrei, în timp ce Joker devine contraponderea negativă. În această cheie înțelegem afirmația personajului negativ, care-i reproșează eroului cu capă: „Tu m-ai creat.” Iată o persoană care s-a îndepărtat atât de mult de impulsurile agresive, primitive, încât a refuzat orice astfel de manifestări, iar energia repudiată în inconștient nu poate decât să germineze, devenind din ce în ce mai activă,

²¹ *I killed those guys because they were awful.* (I-am omorât pe acei băieți pentru că erau groaznici).

²² Complexul central al conștiinței.

²³ Complexul patern reprezintă un grup de idei cu ton emoțional comun, asociate experienței și imaginii paterne. Complexul matern reprezintă un grup de idei cu ton emoțional comun, asociate experienței și imaginii materne.

²⁴ Umbra reunește aspecte inconștiente, pozitive și negative, respinse de Eu sau nedezvoltate.

²⁵ C.G. Jung, *Despre psihologia figurii Tricksterului* – OC 9/1, Editura Trei, București, 2014, p. 304.

mai solicitantă și cu potențial de a izbucni fulminant în conștient. Putem explica o astfel de splitare și prin geneza diferită a celor două aspecte de Umbră: Batman este un alter-ego rezonabil, cu care Bruce Wayne poate să conviețuiască, el reprezentând acea parte a complexului ce ține de inconștientul personal; Joker este material arhetipal pur, Umbră colectivă și energie cu potențial patologic deosebit de primejdios. Dacă Batman, în ciuda agresivității sale, respectă legile și este un apărător al dreptății, pentru Joker regulile nu există și psihicul este un teren de joacă propice haosului și inconștienței.

Prin comparație, universul psihic din *Joker* (2019) este sterp și dezolant. În afara mamei sale debile, cu multe episoade psihotice la activ, Arthur nu are niciun sprijin: colegii îl ocolesc, lumea se teme de bizareriile sale, potențialul tată – Thomas Wayne – îl respinge dezgustat, iar asistenta socială nu este capabilă de compasiune și empatie autentice. Ambele complexe parentale sunt negative: mama psihotică nu i-a oferit niciodată oglindirea necesară pentru a-și forma o identitate stabilă și coerentă²⁶; figurile paterne sunt reci, îndepărtate și ineficiente. Iubitul mamei sale îl abuzează într-un mod abominabil, Thomas Wayne nici măcar nu îl recunoaște, iar idolul său, prezentatorul de televiziune Murray Franklin, îl ironizează fără milă într-un talk show cu milioane de telespectatori. Cel mai îngrijorător este însă faptul că nu remarcăm prezența unui Eu coerent și rezilient: copilul Bruce Wayne apare fugitiv în film, în scena cutremurătoare în care părinții săi sunt uciși de furia nestăpânită a protestatarilor. Avem de-a face prin urmare cu un Eu infantil, blocat iremediabil la vârsta traumei.

Tema călătoriei psihologice a ambelor personaje este prin urmare confruntarea cu materialul arhetipal de tip Trickster, care asediază Eul și luptă pentru supremația absolută. Jung observa în acest sens că unele complexe ce nu conțin doar material de natură personală, au surse mai obscure, provenind „din percepțiile și impresiile inconștientului colectiv”²⁷. Când astfel de complexe, dominate de material arhetipal, se asociază Eului, rezultatul este „o stare de alienare”: „pacienții sunt invadați de gânduri ciudate și monstruoase, întreaga lume pare schimbată, oamenii au trăsături oribile, distorsionate”²⁸. Singura soluție în acest caz, argumentează Jung, este reîntoarcerea conținuturilor arhetipale în inconștient²⁹.

Ce fac eroii noștri în acest sens? În *Batman* (1989), Bruce Wayne găsește calea potrivită să-l înfrunte pe Joker. În prima etapă a dezvoltării sale psihice, el reușește să relaționeze cu Anima – Vicky Vale, ceea ce rezolvă problema Umbrei individuale. În cuvintele lui Jung, „în cazul individual, problema ridicată de Umbră își găsește răspuns pe planul animei”³⁰. Ulterior, alături de această Anima extrem de feminină și silfidă,

²⁶ Arthur îi spune asistentei sociale că nu se simte văzut de către cei din jur și, prin urmare, nu are conștiința existenței sale, nu știe dacă există cu adevărat.

²⁷ C.G. Jung, *Collected Works, Volume 8: Structure & Dynamics of the Psyche 2nd Edition*, Kindle Edition, 1975, par. 594.

²⁸ *Ibidem*, par. 590.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ C.G. Jung, *Despre psihologia figurii Tricksterului* – OC 9/1, Editura Trei, București, 2014, p. 306.

dar și curajoasă, energică și perspicace, susținut de energia asumată a lui Batman – Umbra individuală – și protejat de costumul, mașina și armele fantastice inventate de majordomul său fidel, Bruce se confruntă cu Joker într-o luptă pe viață și pe moarte. Confruntarea se finalizează cu căderea în gol, prăvălirea în întuneric a clovnului, adică reîntoarcerea în inconștient a materialului arhetipal.

În cazul peliculei *Joker* (2019) însă, deznodământul este unul cutremurător: Arthur dispare cu totul, înghițit de energia copleșitoare a Tricksterului. Nu există aici nicio stavilă în calea materialului arhetipal; până și încercarea de a relaționa cu Anima – vecina lui Arthur, Sophie – nu este decât o întâlnire fantasmată. Cum ar putea Arthur de altfel să stabilească o legătură verosimilă cu feminitatea, de vreme ce viața sa emoțională este un cumul de emoții năvalnice, nenumite, neînțelese și nemetabolizate?

Geneza celor două personaje constituie un indiciu destul de clar în sensul destinului celor doi. Jack Napier cade într-o cuvă cu substanțe chimice și emerge transformat în Joker, ceea ce ne face să ne gândim la natura sa mercurială. El este un alchimist priceput³¹, asemeni Tricksterului divin. Energia sa reunește prin urmare și aspecte sanogene, transformatoare. Prin contrast, Arthur Fleck nu este decât un clovn trist cu aspirații de comediant, un individ lipsit de importanță, sau, în concordanță cu etimologia numelui său – Fleck³² – o pată, un semn de murdărie. În timp ce în *Batman* (1989), Bruce doar „dansează cu diavolul în lumina palidă a lunii”, în *Joker*, Eul este înghițit de acesta. Natura bestială, primitivă a energiei Tricksterului contaminează în *Joker* (2019) întregul psihic: locuitorii orașului Gotham își pun măștile de clovn și ies în stradă, angajându-se într-un protest violent și primitiv, iar materialul arhetipal înghite personalitatea fragilă și generează haos, inconștiență și anomie, într-o personalitate infantilă, fragilizată iremediabil, infimă și infirmă.

³¹ Prepară gazul Smylex.

³² Numele Fleck provine din germana veche și înseamnă pată, urmă pe piele.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU” Ediția a IV-a

(Tîrgu Mureș, 19–22 septembrie 2019)

OANA VASILESCU

Simpozionul Național *Constantin Rădulescu-Motru*, ca manifestare științifică anuală a Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, a ajuns, în toamna anului trecut, la cea de-a IV-a ediție. Alături de Simpozionul național *Constantin Noica* (ajuns la cea de-a IX-a ediție în 2019), aceste conferințe anuale reprezintă, poate, unele dintre cele mai interesante și mai de anvergură evenimente științifice organizate de Institut.

Păstrându-se tradiția inaugurată în urmă cu patru ani, manifestările simpozionului dedicat patronului spiritual al institutului nostru (filosoful Constantin Rădulescu-Motru) s-au desfășurat tot la Târgu Mureș. Sub egida Academiei Române, evenimentul din toamna anului trecut a avut ca organizatori (pe lângă, firește, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române) Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” din Târgu Mureș, Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie (UMFST) din Târgu Mureș, Societatea scriitorilor mureșeni și, nu în ultimul rând, primăria municipiului Târgu Mureș. Au mai fost implicate direct în calitate de gazde, ca de fiecare dată, Editura Ardealul din Târgu Mureș și Studioul de radio Târgu Mureș, în a cărui sală s-au și ținut comunicările științifice ale Simpozionului. Au mai fost coopțați, în calitate de parteneri media, Televiziunea Română din Târgu Mureș și ziarul „Cuvântul Liber”.

Prima zi a Simpozionului (joi, 19 septembrie 2019) a fost rezervată primirii și cazării invitaților participanți la evenimente la Hotel Tineretului și în camerele de oaspeți ale UMFST, în vreme ce ultima zi (duminică, 22 septembrie 2019) a fost dedicată vizionării expoziției de ediții ale operei lui Constantin Rădulescu-Motru, precum și (re)descoperirii principalelor obiective culturale și turistice ale Municipiului Târgu Mureș – periplu care a și închis, de altfel, seria de evenimente ale Simpozionului Constantin Rădulescu-Motru, ediția a IV-a.

Sesiunile de comunicări științifice propriu-zise s-au desfășurat pe parcursul a două zile pline (20 și 21 septembrie 2019). Programul zilei de vineri, 20 septembrie,

este, în mare parte, și programul primei zile a comunicărilor științifice, care sunt precedate, conform tipicului și tradiției, de alocuțiunile introductive ale celor mai de seamă invitați, susținute fix de la ora 10.30 în Sala Mare a Studioului de Radio din Târgu Mureș.

Dintre cei care au rostit cuvinte alese și foarte potrivite evenimentului deosebit la care am fost cu toții parte, nu putem să nu îi amintim aici pe academicianul Alexandru Surdu, președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române, directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, președinte de onoare al simpozionului, pe academicianul Alexandru Boboc, pe prof. univ. Leonard Azamfirei, rectorul UMFST, pe prof. univ. Călin Enăchescu, prorectorul aceleiași universități din Târgu Mureș, pe prof. univ. Mircea Buruian, membru al Academiei Oamenilor de Știință din România, pe conf. univ. Giordano Altarozzi, decan al Facultății de științe și litere din cadrul UMFST (Târgu Mureș). Această deschidere oficială și solemnă a fost moderată de CS I, lect. univ. Eugeniu Nistor, președintele executiv al acestui proiect cultural.

După o scurtă pauză de cafea, sesiunea propriu-zisă de comunicări științifice a acestei zile, partea I, a început la ora 12.00. Sesiunea a fost moderată de academicianul Alexandru Surdu, iar cei care au prezentat comunicări sunt cu precădere cercetători și colaboratori ai Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

Seria de conferințe a fost deschisă cum nu se poate mai nimerit de academicianul Alexandru Boboc, decanul de vârstă al cercetării filosofice românești, care, la cei aproape 90 de ani de viață și aproape 70 de ani dedicați studierii și predării filosofiei (în cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București), a propus o inedită paralelă ideatică între filosofia kantiană și unele elemente ale gândirii lui C. Rădulescu-Motru. Grație culturii (nu numai) filosofice deosebite și îndelungatei sale experiențe de predare, profesorul Alexandru Boboc încearcă nu mai puțin decât o cuprindere, într-un arc peste timp, a gândirii moderne, în concepte-paradigmă (rațiune, metodă, adevăr, valoare) care centrează creația științifică și teoretico-filosofică, având semnificația de fenomen cultural hotărâtor în afirmarea modernității în cultura europeană. Gândirea modernă străbate un drum destul de lung, propunându-se prin dimensiunea *raționalității*, un generic pentru facultățile de cunoaștere: *intelect*, *rațiune*, *spirit* – acestea având funcția de a întemeia, de a da *rațiunea de a fi* a ceea ce avem în ordinea cunoașterii, acțiunii și creației. Definierea mai exactă a raportului dintre *sensorial* și *logic*, *rațional* în cunoaștere o aflăm încă la marii raționaliști (Descartes, Spinoza, Leibniz), cu toate că în denumirea facultății de cunoaștere ei folosesc fie *intelect*, fie *rațiune*. Aceasta până la Kant, care introduce deosebirea de esență (de „natură”) dintre *sensibilitate*, *intelect* (*Verstand*) și *rațiune* (*Vernunft*). Este vorba, în primul rând, despre mutarea de la *experiență* la „condițiile experienței”, dar nu numai ale experienței în genere, ci, în principal, ale experienței științifice. Kant aduce o nouă ordine a facultăților de cunoaștere, marcând hotărât deosebirea de natură funcțională dintre ele: natura noastră este astfel făcută încât *intuiția* nu poate fi niciodată altfel decât sensibilă, adică nu poate conține decât modul în care suntem afectați de obiecte, în vreme ce capacitatea de *a gândi* obiectul intuiției sensibile este dată de *intelect*.

Intelectul însuși își are astfel limitele sale, în măsura în care tot ceea ce intelectul scoate din el însuși, fără a împrumuta din experiență, nu îi poate servi totuși în alt scop decât la folosirea experienței, căci intelectul nu poate face *a priori* niciodată mai mult decât să anticipeze forma unei experiențe posibile în genere. Nici *Rațiunea*, care în cunoaștere nu este „constitutivă”, ci numai „regulativă”, nu ne învață să cunoaștem prin toate principiile ei *a priori* nimic altceva decât obiecte ale experienței posibile și despre acestea nimic mai mult decât poate fi cunoscut prin experiență. Dar această îngrădire nu împiedică rațiunea să ne călăuzească până la *limita* obiectivă a experienței și anume până la relația ei cu ceva ce nu este el însuși obiect al experienței. Se anunță astfel o posteritate semnificativă a marilor creații teoretice din filosofia modernă sub semnul „Rațiunii” care, dincolo de formele diferite al cuprinderii în sisteme de gândire, rămâne un concept-paradigmă în reconstrucțiile filosofice ale secolelor următoare. Are loc treptat, încă de la romantici și de la Schopenhauer, fenomenul numit „pluralizarea rațiunii”. Nu este vorba însă despre o multiplicare structurală, întrucât *ratio* rămâne ca *raționalitate* în diversele forme ale înțelegerii termenului de „rațiune”. „Pluralizarea” este funcțională, în funcție de contextul istoriei culturii și, bineînțeles, de concepția pe care o propun diferiți filosofi. Exemplul îl dăduse tot Kant, cu deosebirea instituită între „rațiunea pură teoretică” și „rațiunea pură practică”, precizând că, în cel din urmă caz, este vorba despre o nouă „întrebuințare” (Gebrauch) a rațiunii (Vernunft), anunțând totodată „primatul rațiunii practice”. Kant declanșa astfel prima critică (de fond) a modernității și deschidea calea unei abordări a *raționalității ca raționalitate*, consacrand ceea ce adusesse gândirea modernă (prin empirism, dar și prin raționalism) ca *formă pozitivă* a raționalității (de fapt, raționalitatea științifică) și ceea ce propunea criticismul însuși ca alte „tipuri” de raționalitate: a teoretico-valabilului, a acțiunii și a creației. Numai aparent scăpate de sub „cârmuirea” (formularea lui Kant) *rațiunii*, sfera practicului („filosofia practică”) și a sentimentului se propune însă valoric-valabil, cu deschiderea spre reconstrucția teoretico-metodologică în etică, în estetică, în filosofia culturii. Kant anunța chiar mai multe *tipuri* de raționalitate, precum „rațiunea tehnică” sau „rațiunea istorică”, într-o sistematică filosofică ce rămâne una dintre cele mai reușite configurări valorice ale *modernității* culturii europene, sesizată îndeosebi după ce Max Weber a introdus o dezbatere specifică despre *raționalitate și raționalizare*. Astăzi însă, mai mult ca oricând, se pune problema (re)considerării tradiției într-o nouă încercare de readucere a unor „permanente” din ceea ce s-a numit „moștenirea spirituală a Europei” în orientarea spre viitor și, contrar viziunii europocentriste, spre *celălalt*, spre pluralitatea lumilor. Așadar, un „spirit european” trebuie format treptat și numai astfel se vor așeza toate: tradiția și contemporaneitatea, universalitatea și specificitatea, unitatea și diversitatea ș.a. Dar această înțelegere își asociază o înaltă conștiință a timpului, o conștiință istorică. Fără unitate cu istoria *noastră*, totul rămâne suspendat în căutări ce afectează adesea mersul normal al acestei istorii. Poate că învățăm ceva de la felul în care s-au armonizat, într-o pluralitate sui generis, *raționalitatea științifică* (cea mai favorizată de istorie în condițiile înnoirilor tehnice și civilizatorii) cu alte tipuri de raționalitate, armonizare în care rațiunea considerată ca raționalitate nu mai angajează doar opoziția, ci și complementaritatea perspectivelor și

a modelărilor, în funcție de noile experiențe ale vieții științifice și istorice. Oricum, trebuie să ne obișnuim cu faptul că modernitatea trăiește în „postmodernitate”, că este în „spiritul timpului” și să înțelegem raționalitatea și prin *tipurile* de experiență (a științei, a artei, a tehnicii, a istoriei ș.a.). Ceea ce conduce la un concept de știință definit în teoria reconstruită modern a științei înseși – concept mult mai larg decât cel de *scientia* conținut în *scientism*: și aceasta pentru că proiectata teorie a științei ar trebui să mai cuprindă, în afară de scientism, și hermeneutica și critica ideologică. Aceasta ar fi însă o temă de tratat mai amplu, menționarea de aici fiind doar un îndemn spre o mai bună cunoaștere a epocii noastre, deosebită cumva de chiar tradiția ei europeană, dar care nu se poate lipsi de marile înfăptuiri teoretico-filosofice și culturale în genere din epoca numită adesea „vârsta rațiunii”. Căci nici o „critică a modernității” nu trebuie să uite ceea ce a fost și este „modernitatea” ca semnificație și valoare în universul culturii, unde, pentru om, timpul însuși, venit prin „vârste”, este orizontul căutării unui sens al vieții.

Dintre cercetători, CS I Marius Dobre (coordonatorul sectorului de logică și ontologie din cadrul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române) a susținut, cu o argumentare solidă și convingătoare, necesitatea și „actualitatea” (pentru fiecare epocă în parte) dezbaterii referitoare la „principiul specializării”. La o privire superficială, problema specializării, a competenței în context social și economic, ar putea părea una banală, omenirea având încă de la începuturi să-și dea seama că, pentru eficientizarea rolurilor sociale, ar fi necesară o împărțire a sarcinilor în societate. Astfel încât, intervenția filosofiei în dezbaterile diviziunii muncii ar părea inutilă și poate chiar caraghioasă într-o problemă ce pare rezolvabilă și rezolvată ușor în practică. Totuși, încă din Grecia antică această chestiune a intrat în discuția filosofică. Socrate a fost primul filosof care a atras atenția cu insistență asupra respectării principiului specializării, invocându-l chiar și la propriul proces ca argument în apărarea sa. Platon a continuat pe această cale nu doar în lupta lui contra sofistilor, ci, mai mult, punând principiul specializării la baza organizării cetății sale ideale. Cercetându-i competențele, Platon îl vede pe sofist fie ca pe un vânător de câștig prin intermediul educației vândute tinerilor bogați, ca pe un negustor de învățătură prin răspândirea informațiilor din diferite arte și discipline, fie ca pe un profesionist al contradicției prin promovarea artei de a fi capabil de a răspunde contradictoriu la orice (conform principiului sofist că adevărul este relativ). În dialogul *Republica*, credința în eficiența specializării îl va conduce pe Platon la fundamentarea cetății ideale pe acest pilon; oamenii vor îndeplini un rol în cetate conform priceperii lor, conform statutului lor bine precizat: agricultorul va face agricultură, negustorul negustorie, soldatul va apăra cetatea etc., iar filosofii, cei mai elevați fii ai cetății, vor conduce cetatea (idee care, după cum se știe, va atrage mai târziu multe critici). Mai aproape de zilele noastre, teoria specializării a fost revalorificată de logicianul J.M. Bochenski. Elaborând o teorie logică asupra autorității, Bochenski discută alături de autoritatea deontică (concept deja analizat în logica deontică a timpului) și despre autoritatea epistemică. În logica lui Bochenski, autoritatea este o relație cu trei termeni instituită între un purtător de autoritate, un subiect al autorității și un domeniu în care purtătorul este o autoritate pentru subiect. În ceea ce privește distincția dintre

autoritatea deontică și cea epistemică, autoritatea deontică este autoritatea celui care comandă, dă ordine, directive subiectului, în timp ce autoritatea epistemică este autoritatea celui competent, expert, specialist, care oferă informații subiectului. Astfel, ofițerul este o autoritate deontică pentru soldat; profesorul de fizică este o autoritate epistemică pentru elev în domeniul fizicii. Cele două autorități pot coincide, după cum se poate lesne observa: ofițerul este și o autoritate deontică, poate da ordine soldatului, dar și una epistemică, poate oferi informații de încredere în domeniul militar. În orice caz, nu există autorități universale, trebuie respectat domeniul autorității; ofițerul nu poate da ordine sau informații oricui, ci numai celui pe care îl are în subordine. Deși există savanți foarte respectați ce par autorități în mai multe domenii, nici măcar ei nu-și pot depăși aria de competență, altfel petrecându-se un abuz de autoritate. Fizicianul rămâne un specialist în domeniul fizicii și atât. Deci, așa cum se vede, teoria lui Bochenski asupra autorității (mai ales în punctul referitor la autoritatea epistemică) întemeiază teoria diviziunii muncii. Constantin Rădulescu-Motru, subliniind că munca are un rol decisiv în „înălțarea” omului în istorie de la starea de natură la starea de personalitate (concept central în filosofia profesorului, după cum se știe) va respecta implicit principiul specializării. Omul se fixează pe o profesie și se va dezvolta doar pe această direcție, chiar dacă uneori prestează activități străine de profesia sa (cum ar fi cel ce devine politician, spre exemplu, venind dinspre altă profesie).

O comunicare interesantă a avut CS III dr. Mihai Popa. În „Morală omului de creație în *Personalismul energetic*”, acesta examinează condițiile de ordin etic ale creatorului, așa cum apar acestea în lucrarea lui Constantin Rădulescu-Motru. Ritmul istoric este o realitate conceptualizată sub forma ciclurilor, având ca model ciclul cosmic sau ciclul organic, biologic; modelele temporale s-au diversificat în secolul al XIX-lea (secolul posthegelian, al dialecticii), când s-au dezvoltat și teoriile științifice asupra istoriei. Modelele ciclice includ, în circularitatea devenirii universale, ritmuri și deveniri periodice, atât naturale, cât și sociale (istorice). Științele și filosofia dezvoltate la noi, începând de la Cantacuzino Stolnicul și Dimitrie Cantemir, continuând cu majoritatea istoricilor și teoreticienilor fenomenelor sociale din secolul al XIX-lea, în special prin sistemele filosofice ale lui Vasile Conta și A. D. Xenopol, până la Vasile Pârvan, Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Gh. I. Brătianu au făcut din ritm și serii categorii ale devenirii ce au fost continuate în perioada interbelică. „Soluțiile istorice”, ca modele de rezolvare a unor probleme sociale, au fost „verificate” în timp, sunt rezultate ale vârstelor lungi sau ritmurilor de lungă durată, care pun în legătură formele social-istorice aparent fără nicio legătură în devenirea istorică generală, dar a căror *cronotropie* este evidentă și substanțială atât în marile centre de cultură, cât și la periferie. Există o tendință de sincronizare generală atunci când o civilizație își impune „punctul de vedere” fundat pe o structură politică și economică destul de coerentă, dar care nu poate rezista fără un set de valori culturale bine definit. În desfășurarea acestor adevărate „sinonimii” culturale se poate integra fiecare societate, dar nu trebuie ignorate semnificațiile propriilor valori și creații prin care orice cultură își definește existența. Istoria nu este o structură unică, ci una care se diferențiază și integrează, iar

jocul determinismelor în sincronizarea civilizației trebuie să împlinească propriile ritmuri de creștere.

CS III dr. Henrieta Anișoara Șerban a susținut, în comunicarea sa intitulată *Etnicul românesc – naționalism și spiritualitate*, că „românismul”, ca parte a unei concepții filosofice globale, nu poate fi separat de contextul filosofico-psihologic privind „personalitatea energetică” și „vocația”, dezvoltat de gânditor. Totodată, românismul nu este atât o pledoarie pentru naționalism, cât pentru necesitatea unui program național de dezvoltare și modernizare pe multiple planuri. În lucrarea *Românismul*, Constantin Rădulescu-Motru avea să dovedească faptul că în creația originală a gândirii continuată cu perseverență și demersurile de cunoaștere și într-o raportare științifică la realitate avem singura fundație durabilă pe care se clădește dezvoltarea socio-economică reală. În acest sens, *Românismul* marchează o primă preocupare fundamentată pentru dezvoltare durabilă în România. În consecință, dacă în filosofia lui Constantin Rădulescu-Motru ființa umană este o personalitate, iar această personalitate este rezultanta unei direcții evolutiv energetice, și atunci, ființa umană este o personalitate corectă și plenar dezvoltată numai ca „situație” corectă, urmând acele direcționări „naturale”, acele determinații energetice și psihologice care se dovedesc a fi și morale și spirituale, care conduc la realizarea „personalității energetice” (*Personalismul energetic*), precum și a „vocațiilor” individuale (*Vocația*), de a căror realizare este pe de o parte, dovedită, iar, pe de altă parte, indisolubil legată.

O altă contribuție aparține cercet. asoc. dr. (în filologie și în filosofie) Oana Vasilescu, bibliotecara Institutului „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române. Aceasta a argumentat în legătură cu importanța conceptului de vocație în zestrea ideatică a *Personalismului energetic* și a propus o perspectivă inedită asupra temei, în măsura în care a reușit să pună în evidență o surprinzătoare (la prima vedere) corespondență între, pe de o parte, maniera în care omul de vocație își poate atinge potențialul de umanitate și de performanță (înțeleasă în termeni de competență actualizată) în timpul și la locul potrivite și, pe de altă parte, modalitatea așa-zicând *maieutică* (originar socratică, dar recuperabilă și dinspre alte orizonturi de reconfigurare filosofică) de *autocunoaștere* și de *autodesăvârșire* (realizare de sine ca om).

Dinspre zona psihologiei, arie unde C. Rădulescu-Motru și-a dat măsura staturii de deschizător de noi orizonturi în cercetarea românească, au comunicat, printre alții, CS II conf. univ. Bogdan Danciu, pe o temă referitoare la unele *Contribuții ale lui C. Rădulescu-Motru la dezvoltarea psihologiei muncii*. În aceeași perspectivă, de aducere la lumină a noi posibilități teoretice roditoare, care își au obârșia în cercetările autorului *Personalismului energetic*, CS II Mihai Ioan Micle a vorbit despre anumite *Elemente de psihologie judiciară la C. Rădulescu-Motru* (titlu pentru o cercetare dezvoltată de vorbitor în colaborare cu CS III Doina Săucan și cercetător asociat dr. Gabriel Oancea). Această a doua zi a simpozionului s-a încheiat cu o festivitate de decernare a unor premii și diplome de excelență celor mai de seamă participanți, care au avut contribuții notabile la descoperirea, promovarea și continuarea cercetărilor lui Constantin Rădulescu-Motru.

În comunicarea sa intitulată *De la metafizica sufletului la psihotehnică*, CS III dr. Marian Nencescu a făcut referire la primele concluzii ale experimentului de studiere

pe baze și cu instrumente științifice a „inteligenței la români”, publicate de Rădulescu-Motru în 1948. Cercetarea, prima de la noi de acest gen, nu mai pornea de la însumarea „reflecțiilor” de natură morală, ci viza „descifrarea caracterelor corporale și sufletești ale colectivității românești”, pe baza aplicării „metodei experimentale și a măsurătorii directe”. Experimentul științific, derulat pe o perioadă de mai bine de 10 ani de Laboratorul de psihologie experimentală al Universității bucureștene, a cuprins un lot de 143.857 de indivizi, cărora li s-au aplicat *teste psihologice* pentru a determina *tipul de inteligență la români*. Dintre subiecți, aproape 60.000 au fost elevi, inclusiv ucenici, dar și absolvenți. Interesante sunt, de pildă, *tipurile* de inteligență preponderente în mediul românesc. Au fost avute în vedere în mod prioritar calitatea și viteza inteligenței, plecând de la premisa că cei care gândesc *lent* nu gândesc, obligatoriu, și *prost*. Rezultatele studiului conduc la ideea că în mediul preponderent românesc gradul de inteligență și rapiditate a gândirii variază în jurul cifrei de 50%, dominând tipul „normal ca inteligență și rapid în gândire”. De asemenea, în principalele medii profesionale, domină indivizii *normali*. Semnificativ, atrage atenția C. Rădulescu-Motru, aceste rezultate trebuie corelate și cu alte aspecte care țin, spre exemplu, de *relief*, de sol ori de altitudine. Pretutindeni, însă, întâlnim atât indivizi „excepționali”, dar și indivizi sub linia inferioară a inteligenței. Motivele degradării sunt determinate mai puțin de condițiile geografice, cât mai ales de cele sociale neprielnice (alcoolism, subnutriție, etc.). Materialul, brut și provizoriu, impune și câteva *explicații*. Existența individuală este determinată de diverși factori (geografici, sociali, medicali); dar la momentul apariției acestui studiu nu se putea vorbi cu certitudine despre un criteriu *biotipologic* imbatabil. Rezumând, problema *psihotehnicii* despre care vorbea Rădulescu-Motru nu reprezintă doar o nevoie a școlii românești (valabilă și astăzi), cât o soluție la dezideratul, mereu amânat, al armonizării sufletului național cu școala în particular și cu sistemul de educație în general.

Ziua de 21 septembrie (cea de-a treia zi a simpozionului, dar a doua în ceea ce privește strict desfășurarea lucrărilor și a dezbaterilor științifice) a avut drept cadru spațiul pus la dispoziție de Editura Ardealul. Moderatorul acestei sesiuni de comunicări a fost CS I lect. univ. Eugeniu Nistor, cel care a și deschis lucrările cu o comunicare intitulată *Ioan Maiorescu, Titu Maiorescu și descendenții „maiorescieni”*. L-a urmat la pupitru, din partea UMFST, lect. univ. Marius Pașcan (actual deputat), cu un titlu ce dezvăluie o latură mai puțin cunoscută a influentului filosof român: *Constantin Rădulescu-Motru – profesor de doctrine politice*.

Această ultimă zi a sesiunilor științifice a fost încheiată cu două intervenții ale unor participanți mai puțin cunoscuți, dar foarte apreciați la Târgu Mureș: prof. dr. Constantin Nicușan (de la Gimnaziul Nicolae Bălcescu), care a susținut comunicarea intitulată *Politică și politicianism în accepția lui C. Rădulescu-Motru* și dr. Mihai Suciuc, jurnalist, care s-a referit la *Satul românesc transilvan după „saltul” interbelic*. Acesta argumentează că în atenția psihologului C. Rădulescu-Motru stă *majoritatea* poporului român, nu individul. Și cum, la vremea cercetării și a elaborării concluziilor, majoritatea românilor o constituiau țărani, locuitori ai satului și lucrători ai pământului, de care erau legați indisolubil, dându-le nume ocupației (nu ar fi chiar greșit să fie

numită „profesie”) și înțeles țării, țăranul-sătean devine referent, țara și țarina având aceeași rădăcină lexicală. Numai că, spre deosebire de abordarea elogioasă a unor mari creatori, precum Liviu Rebreanu sau Lucian Blaga, fixând țăranul în aură luminoasă în variantă afectivă, omul de știință îl situează într-o lumină care nu exclude nici umbra, nici clar-obscurul. Nu este vorba despre o lipsă de respect, ci mai degrabă despre regret și compasiune. Constantin Rădulescu-Motru considera că este sigur de viitor numai poporul care își descoperă finalitatea spirituală, adică acele condiții prielnice pentru munca și pentru dezvoltarea sufletească a majorității membrilor săi. Prin urmare, important este să ne valorificăm potențialul și să știm ce vrem, atât ca indivizi, cât și ca popor, rămânând atașați valorilor certe care ne-au asigurat identitatea și continuitatea.

„LUCIAN BLAGA – SPAȚIUL MIORITIC, SATUL ȘI SUFLETUL ROMÂNESC”

(Fărcașa, Maramureș, 26–29 septembrie 2019)

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI

În toamna lui 2019, la finele lunii septembrie, a avut loc prima ediție a Simpozionului Național „Lucian Blaga” la care Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române a fost co-organizator¹. Locul ales a fost comuna Fărcașa din Maramureș, unde, în colaborare cu Biblioteca Județeană Maramureș „Petre Dulfu”, compania Eaton, Primăria Fărcașa și Școala gimnazială „Lucian Blaga”, s-a desfășurat majoritatea evenimentelor importante și s-au ținut lucrările științifice ale simpozionului.

Localitatea-gazdă, comuna Fărcașa, a devenit astfel un punct pe harta țării noastre adunat multor altora care decodifică, într-o așa-numită „tradiție recentă” a Institutului, „locuri” și „toposuri” de românitare. În aceste (mici) localități sau (mari) orașe, în zone de o rară frumusețe (precum oazele de natură virgină unde Schituri sau Mănăstiri binecuvântate, lăcașuri de tradiție spirituală românească parcă se ascund de scrutarea civilizației) poposește, an de an, fie Simpozionul dedicat lui Constantin Noica, fie cel cu prilejul evocării personalității și operei lui C. Rădulescu-Motru, și, acum, cel închinat filosofului poet Lucian Blaga. Locurile alese sunt semnificative pentru marii gânditori români și valorile pe care aceștia le împărtășeau. Este o tradiție care, inspirată de la filosoful Constantin Noica și inițiată odată cu primul simpozion dedicat acestuia (Brașov, 2009), ne îndeamnă la evocarea și aducerea în actualitate a memoriei marilor spirite românești prin prezența, în diferite locuri reprezentative pentru acești gânditori, pentru cultura și spiritualitatea noastră în general a manifestărilor științifice din cadrul unui simpozion.

Simpozionul a debutat încă din seara de 26 septembrie, când invitații au fost întâmpinați, în cadrul mesei festive dedicate începutului acestui eveniment, cu o reprezentație de excepție a Ansamblului Folcloric de copii și elevi „Plaiuri Someșene” condus de profesoara Amalia Mureșan. Conferințele științifice s-au ținut pe două zile, pe diferite secțiuni, și au avut loc în clădirea Școlii gimnaziale „Lucian Blaga” din localitate, edificiu ridicat recent după toate standardele internaționale de funcționalitate

¹ Desigur, au mai fost simpozioane științifice sau festivaluri dedicate operei și personalității lui Lucian Blaga la care Institutul a participat, însă doar în calitate de invitat (de exemplu, „Festivalul Internațional Lucian Blaga”, Sebeș).

și infrastructură școlară. Nu trebuie uitată biblioteca din localitate, găzduită într-o clădire de asemenea nouă, care deține aproape 20.000 de titluri.

Prima zi a lucrărilor a fost deschisă de cuvintele rostite de organizatorii simpozionului (dr. ing., dr. ec. Nicolae Bud inițiatorul evenimentului, primarul comunei Fărcașa Ioan Stegeran și directoarea școlii, prof. Viorelia Vele). Au mai luat cuvântul cu alocuțiuni introductive acad. Emil Burzo, președintele filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, președinte al Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a aceleiași instituții și reprezentantul Episcopiei Maramureșului și Sătmarului.

Prima sesiune a comunicărilor l-a avut ca moderator pe academicianul Alexandru Surdu, care a și deschis această secțiune cu o comunicare intitulată „Satul și sufletul românesc”. În aceeași notă tematică s-a înscris majoritatea prezentărilor, greutatea științifică fiind asigurată prin calitatea dezbaterilor și modalitatea de problematizare a chestiunilor puse în discuție. Reținem dintre titluri: „Spațiul mioritic între fatalism și transfigurarea condiției adamice” (prof. univ. Ștefan Vișovan), „Interferențe Mihai Eminescu – Lucian Blaga” (prof. univ. Nicolae Georgescu), „Satul românesc – izvor milenar de civilizație și spiritualitate” (C.S. I Eugeniu Nistor) și interesanta temă intitulată „Isihia satului românesc și lumina Dumnezeiască în arealul spiritualității din opera blagiană – o abordare teologică” a Pr. dr. Florin Codrea.

După binemeritata pauză de masă a urmat ce-a de-a doua sesiune, moderator C.S. I Eugeniu Nistor. De subliniat este, aici, prezentarea prof. univ. Ioan Biriș cu titlul „Despre natura categoriilor abisale la Lucian Blaga”. Prin urmare, facem un scurt popas la cuvântul de introducere din prezentarea profesorului Ioan Biriș. Acesta pornește de la ideea că primele decenii ale secolului XX au cunoscut, între principalele orientări filosofice, o afirmare de forță a filosofiei abisalului (inconștientului), domeniu în care întâlnim teoretizarea psihanalitică (marcată de ideile lui Freud), morfologia culturii (în frunte cu Spengler și Frobenius), dar și studiul arhetipurilor culturale (prin studiile lui Jung). În acest cadru, I. Biriș va încerca să arate că, „în foarte mare măsură, filosofia lui Blaga se înscrie în acest domeniu, reprezentând o alternativă de primă mărime la teoriile amintite.”

A doua zi a comunicărilor se concentrează într-o singură sesiune, a treia și ultima a simpozionului, al cărei moderator a fost preotul dr. Florin Codrea. Menționăm două contribuții despre cartea de memorialistică a lui Blaga *Hronicul și cântecul vârstelor*, a pr. drd. Ionel Pop cu „Veșnicia reînființării prin Logosul creator și mântuitor în *Hronicul și cântecul vârstelor*”, și a pr. prof. dr. Vasile Nechita cu „Arhaic românesc oglindit în *Hronicul și cântecul vârstelor*. Ne mai oprim la comunicarea prezentată de C.S. asoc. dr. Oana Vasilescu („Lucian Blaga – C.G. Jung. Elemente pentru o posibilă analogie”). Aceasta susține *posibilitatea* unei asemenea analogii, doar schițată aici, urmând ca o a doua parte a cercetării să ofere întregul articulat al acestei idei. Ne mulțumim să spunem, deci, că filosoful român Lucian Blaga, pentru a identifica și a pune în lumină factorii determinanți ai unității stilistice a unei culturi, face apel la datele psihologiei abisale, așa cum ne sunt acestea cunoscute dinspre orizontul configurării jungiene, dar completate și cu date suplimentare survenite

dinspre ceea ce el numește o „noologie abisală”. Într-o filiație oarecum morfologico-fenomenologică, Blaga numește „matrice stilistică” totalitatea factorilor inconștienți care determină, prin „personanță”, o anumită unitate stilistică și care pot fi caracterizați prin intermediul categoriilor stilistice sau abisale. În încheiere autoarea arată că cele expuse în prezentarea sa „...ar putea constitui deja un ansamblu de elemente suficiente menite să pledeze pentru *posibilitatea* unei analogii între concepția cultural-psihologică a lui Carl Gustav Jung și viziunea filosofică a lui Lucian Blaga în ceea ce privește circumscrierea, determinarea și investigarea orizontului domeniului creațiilor spirituale, în sens larg, ale umanității”.

Diversitatea comunicărilor a inclus și alte teme. O comunicare inedită, dintr-un registru diferit (al conectării arhaicului la era societății informaționale), a fost cea a lui Anton Mihiș („Rural «5G». Perspective pentru satul românesc de atragere a tinerei generații urbane, în era vitezei și a conectivității”); o alta, la care au contribuit mai mulți autori de psihologie (C.S. II Mihai Micle, C.S. III Doina Săucan, C. asoc. Gabriel Oancea) a avut o temă abordabilă multidisciplinar: „Conștiință și intuiție în viziunea lui Blaga”. În aceeași notă de diversitate, circumscribilă, totuși, ideii de tradiție și ethos popular a fost tema celebrei *Miorița*. Se înscriu, aici, contribuțiile prof. Filipciuc („*Miorița* sub teroarea propagandei politice”) și C.S. II Ștefan Dominic Georgescu („*Miorița*: poem al inocenței sau concepție metafizică fondatoare?”).

A doua parte a zilei a fost rezervată prânzului, și, o surpriză plăcută, cei prezenți au fost invitați să participe la un adevărat periplu cu miză culturală și de voie bună: o excursie cu autocarul la Muzeul Satului Codrenesc din localitatea Oarța de Sus, apoi în localitatea Băsești la Casa Memorială „Gheorghe Pop de Băsești” (cel care, ca decan de vârstă, a condus Marea Adunare Națională de la Alba Iulia din 1 Decembrie 1918), ziua încheindu-se cu o cină vânătorească în aer liber și foc de tabără într-un peisaj mirific lângă localitatea Asuaju de Sus (gazdă fiind ing. Vasile Dulfu, care ne-a primit în casa sa înconjurată de dealuri împădurite cu un heleșteu chiar unde se termină curtea din fața intrării principale).

Ultima zi a simpozionului s-a încheiat la amiază, după participarea la liturghia duminicală ținută la biserica cu hramul „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril” din localitatea Buzești. Vizita la mica biserică din lemn de stejar ridicată prin 1799 de meșteri ai locului, o frumoasă mostră de arhitectură bisericască locală, a desăvârșit estetic și spiritual aceste zile speciale, petrecute pe meleagurile binecuvântate maramureșene.

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *De la Marea Unire la România Mare*, București, Editura Moroșan, 2019, 135 p.

Într-o notă din amplul capitol intitulat *Războiul pentru Întregirea Neamului*, din *Enciclopedia României* (vol. I, *Statul*, București, Imprimeria Națională, 1938), filosoful, sociologul și ideologul creștin Mircea Vulcănescu (1904-1952), cel „pedepsit” pentru evlavie sa cu o moarte martirică, făcea câteva observații esențiale despre „norocul” românesc, respectiv: „Înșușirea unui neam care nu face din stăpânirea lui un mijloc de apăsare al altora, ci de *înălțare spirituală* (s.n.), de dezvoltare liberă, în starea sa lăuntrică” (București, Ed. Saeculum, I.O., 1999, p. 138). Desigur, „norocul” este și puterea de a te pleca împrejurărilor, dar și de a „pândi vremea” favorabilă, ori „neastâmpărul de a cădea cu greutate în cumpăna clipei hotărâtoare”. Privite astfel, însușirile neamului nostru „firea” românului, îmbinate cu unitatea geografică, și cu identitatea etnică a formelor de viață și ale limbii, au căpătat valoare în împrejurări excepționale și au mobilizat neamul, „la ceasul potrivit” pentru înfăptuirea „idealului național”. „Viața e o încercare”, observa Mircea Vulcănescu, iar o încercare fără luptă nu este „la înățișea misiunii asumate”. În aceste condiții, „norocul” românesc, proiectat în lumina veșniciei, este „un act de dreptate dumnezeiască”, o „îndurare a Proniei” față de jertfele săvârșite pentru împlinirea unității lui.

Recitită astăzi, pledoaria lui Mircea Vulcănescu pentru justificarea *morală* a actului Unirii, este mai degrabă o operă de sociologie socială, o *cercetare* filosofică, decât o reconstituire istorică propriu-zisă. Aceasta și în condițiile în care, încă din epocă, glasul istoricilor, al martorilor și al înfăptuitorilor Marii Uniri se făcuse auzit. Cărți precum *Istoria Războiului pentru Întregirea Neamului*, de Constantin Kirițescu (3 volume, Casa Școalelor, 1923), ori *Povestea vieții mele* (3 volume, București, Tipografia Adevărul, 1933), scrisă de Regina Maria, laolaltă cu *memoriile* unor cunoscuți oameni politici, de la Marghiloman, la I.G. Duca (*Amintiri politice*, Munchen, Editura Jon Dumitru, 1981, reeditată în 1992, la Editura Machiavelli), ori Radu Rosetti, totul culminând cu cartea lui Nicolae Iorga *Sub trei regi. Istoria unei lupte pentru un ideal moral și național* (Vălenii de Munte, Editura Datina, 1932), păreau să fie spus tot ce era esențial pe acest subiect. Și totuși... În anul centenar, 2018, în locul unor convenite sinteze menite să consolideze, cu argumente și date suplimentare, ceea ce străbunicii noștri au desăvârșit prin jertfa lor de sânge, istoriografia noastră aproape că a tăcut.

Atent la glasul vremii, și hotărât să umple de unul singur, un „gol istoric” inventat cu perfidie de adversarii Unirii, profesorul-academician Alexandru Surdu a continuat demersul socio-filosofic al lui Mircea Vulcănescu, publicând, la sfârșit de an

Cercetări filosofico-psiologice, anul XI, nr. 2, București, 2019, p. 145-150.

2019, o sinteză culturală și istorică unică în peisajul publicistic contemporan, intitulată *De la Marea Unire, la România Mare* (București, Editura Moroșan, 135 p.). Totodată, cartea desăvârșește ciclul eseistic *Vocații filosofice românești*, fiind (deocamdată) cea de-a zecea, dintr-o serie, inaugurată în 1995, cu o lucrare purtând chiar acest titlu (reeditată în 2013, la Ed. Ardealul, din Tg. Mureș).

Privită sub aspect strict istoric, cartea respectă „canoanele” istoriografiei tradiționale, fără a se îndepărta, fundamental, de cadrul instituțional stabilit, cu aproape un secol în urmă, de Constantin Kirițescu (citat și comentat pe larg în capitolul *România după 1 Decembrie*). Fundamental, ni se reamintește un adevăr ignorat cu bună știință de adepții „căii europene”, atât de clamată azi, anume că România Mare, visată de români, dobândită cu jertfe de sânge și consfințită ulterior cu acordul Marilor Puteri, n-a fost deloc atât de „mare” cum am fi meritat, ci din contră a fost puternic „grănițuită”, rămânând în afara statului național și unitar, nou constituit, teritoriile întinse, precum Crișana de Vest, cu bazinul celor trei Crișuri, până la Tisa, apoi Maramureșul de dincolo de Tisa, ținuturile din Transnistria, până în nordul Mării Negre, apoi cele din sud, din Balcani, de la Istria și până la Peloponez, și, în fine, Banatul, tot până la Tisa. Asta pentru că, ne spune profesorul Al. Surdu: „România era statul înconjurat din toate părțile de români și nu cuprindea, în ciuda multelor exterminări și asimilări forțate ale românilor (s.n.) decât un sfert din romanitatea orientală” (*Op.cit.*, p. 72). Și, tot ca un *memento* prevestitor de tragediile ce ne așteaptă, suntem avertizați că soarta românilor rămași în afara spațiului național va fi aceea a autohtonilor din cele două Americi, sau din Australia „care au sfârșit prin a fi închiși în rezervații” (*Ibidem*, p. 73). Concluzia: „Față de Moldova și Muntenia, noua Românie putea fi numită, într-adevăr Mare, dar în decembrie 1918, Unirea nu era încă desăvârșită”.

În unsprezece capitole, tot atâtea trepte din „Drumul eroilor Patriei Române”, cartea cuprinde o sinteză a eforturilor neamului (și, mai puțin decât ar fi trebuit, a diplomației și a factorului politic) pentru desăvârșirea Unirii, astăzi, cum ar spune Poetul, un „ideal pierdut în noaptea unei lumi ce nu mai este”, zădărnicit de o generație politică „moleșită de chermeze”... „De parcă toate căpeteniile intraseră în luna pisicilor” (*Op.cit.*, p. 9). Acești politicieni venali au ignorat „marile calamități ce vor urma”, lăsând țara, prevăzută cu „una din cele mai democratice Constituții din Europa vremii” (cea din 1923 - n.n.) la îndemâna „șobolanilor”, care, precum în povestea lui Camus, au invadat, pe dedesupt, „cetatea” fericită, aducând cu ei bacilul ciumei „celelor negre, roșii ori portocalii”, după caz.

Și, cum orice poveste/istorie/*mit* are un început, profesorul Al. Surdu pornește „apostolește” de la Calea/Drumul/*he hodós* dezvoltat de Mântuitor ucenicilor săi, și care nu este altul decât *Drumul eroilor Patriei Române* (după titlul primului capitol al cărții). Care este, așadar, Drumul dreptei noastre credințe? Este Drumul urmat cu un entuziasm de *catharsis*, în sensul aristotelic al termenului, respectiv un amestec de *plăcere*, *frică* și *milă*, de ostașii eroi? Este drumul Dreptei Credințe, prezent și pe stindardul (reînviat) al vechilor Cavaleri Marmațieni (*Vera Fides usque ad Mortem*), recompus, cu evlavie și speranță în Adevăr, de profesorul Al. Surdu. Iar Drumul (unii îi zic *Calvarul oștirii noastre*, și, prin extindere, al întregii romanități orientale) a trecut

pe acolo pe unde nu se așteptau inamicii noștri, pe la Bartolomeu, lângă Brașov, unde 400 de ostași, înșiruiți de-a lungul căii ferate, au întârziat, *cu prețul vieții*, înaintarea germană pe culoarul Timiș-Predeal, ori pe la Bran-Rucăr-Dragoslavele, locul unde germanii, ca să se răzbune pe locuitorii nevinovați, i-au închis într-un lagăr, lăsându-i să moară de foame, apoi pe la Târgu Jiu, unde s-a remarcat Ecaterina Teodoroiu și unde a murit eroic generalul Ion Dragalina, pe la Prunaru, localitate teleormăneană în care 300 de roșiori călare au format cu trupurile lor o „piramidă a morții”, ultima „șarjă” de cavalerie a Marelui Război, întârziind ocuparea Bucureștilor, și în fine, la Mărășești, unde Armata Română s-a luptat „ca la Verdun”, dovedind mareșalului Mackensen, vestitul „cap de mort”, că „pe aici nu se trece”. Cu ocoluri și coborâri, cu suișuri și victorii, Drumul Eroilor Patriei s-a oprit, ne mai spune profesorul Al. Surdu, la finalul unei evocări *epopeice*, la București, unde s-a ridicat Arcul de Triumf, și unde, după un secol de la Mântuire, se înalță „podoabele de aur ale Catedralei Eroilor Patriei Române” (*Op.cit.*, p. 23). Fiecare evocare în sine, fiecare „treaptă”, o „poveste” ce merită cuprinsă, sintetic, ori *în extenso*, în cărțile de istorie, ori în manualele de școală, asta pentru că: „Mai sunt câteva luni până când se va împlini un secol de la petrecerea evenimentelor, și se mai poate face ceva pentru ca totul să nu fie dat uitării” (în numele *căii europene*, desigur- n.n.). Dar, ne avertizează „narratorul”: „Tare mă îndoiesc (deci cuget), că ceea ce nu s-a făcut într-o sută de ani se mai poate face în câteva luni...” (*Op.cit.*, p. 89). Amin! spunem și noi, într-un glas!

Scrisă „sfătos”, cu răsuciri meșteșugite de fraze, cu pauze și uimiri „ingenu”, ce ne duc cu gândul la un nou Ion Neculce, cartea profesorului Al. Surdu este un memento. Ce s-a întâmplat, se va repeta dacă românii nu vor înceta să cedeze: teritorii, zăcăminte, populație, suveranitate. Cândva, Mircea Vulcănescu vorbea despre o „comunitate de destin” comună oltenilor și maramureșenilor, bănățenilor și basarabenilor. Astăzi, milioane de români „au fugit care pe unde au apucat”, fiind pe cale a sfârși „uitați de lume și de zei”. Fenomenul „despărțirii” se arată cu pregnanță în Basarabia, unde „frații de-o mamă, de-o făptură și de-o samă” se declară orice, numai *români*, nu. De vină nu sunt doar „dușmanii”, care ne-au adus soviete, deportări ori importuri de populație străine (ba mai nou, și *calea europeană*, a înstrăinării! – n.n.), ci chiar propriul/propriile guverne, care, în vremuri de pace, au cedat, de *bunăvoie*, părți din teritoriul național, „fără măcar a fi amenințați cu agresiunea” (*Op.cit.*, p. 55). Așa se face că *sufletul românesc*, de care vorbea cândva și Lucian Blaga, ce ar fi trebuit să lumineze fiecare colțșor din „Marele tărâm al Romanității Orientale”, a ajuns să se stingă treptat, precum „casă văduvă și tristă de la margine de Prut”, despre care, ne reamintește tot profesorul Al. Surdu, a scris Grigore Vieru un „tulburător poem”: *Și vei tace lung cu mine / Cu văz tulbur și durut / Casă văduvă și tristă / De la margine de Prut.*

A fost o vreme, ne mai spune profesorul Al. Surdu, când *terranul*, adică „omul pământului” era la casa lui, când preoții, ca „părinți” ai obștilor, își redobândiseră încrederea enoriașilor, când „fantoma capitalismului nu-și arătase încă colții”, iar intelectualii gustau încă din *bucuriile simple* ale păcii. Pe atunci Orientul latin era încă un „azil al sârmanilor”, al dezmoșteniților soartei. Azi, din contră, exportăm lemn, sare,

petrol, dar și „sânge proaspăt”, lucrători în toate domeniile posibile, uitând un adevăr fundamental: „Câtă vreme îi vom lăsa în afara țării pe alți frați ai noștri îi vom pierde pentru totdeauna” (*Op.cit.*, p. 123).

Privită din această perspectivă lucrarea *De la Marea Unire, la România Mare* este și un avertisment: dacă vorbim despre *sufletul românesc* (căci sufletul este, ne învața cândva Aristotel desăvârșirea trupului, *entelecheia*) ar trebui să-i avem în vedere pe toți românii. Dacă unul singur ar fi rătăcit pe undeva, ar trebui să-i simțim lipsa, „după pilda Mântuitorului, care și-a lăsat turma, pentru a găsi oaia cea rătăcită” (ibidem, p. 120). Cu totul, într-o vreme când „nu se știe pe mâna cui vom nimeri”, cartea profesorului Al. Surdu, este o *călăuză*, este Drumul Crucii Noastre, luminată de voința Divină.

Marian Nencescu

Mihai Golu, *Introducere în conflictologie*, Colecția „Paradigme ale cunoașterii umane”, București, Editura Fundației România de Măine, 2019, 196 p.

Mihai Golu, autorul acestei lucrări, este și coordonatorul Colecției „Paradigme ale cunoașterii umane”, inițiată pentru a valorifica bibliografiile noi și interdisciplinare, documentarea aprofundată și interpretările interesante cu relevanță în domeniul Psihologiei, urmărind și zonele de mare actualitate, precum neuropsihocibernetica, rețelele neuronale, consilierea carierei, psihodrama, semiologia psihiatrică pentru psihologi, psihologia marketingului, adaptarea copilului la exigențele școlii, psihologia jocului. Se urmărește clarificarea conceptuală pentru specialiști, dar și pentru publicul larg.

Introducere în conflictologie pornește de la ideea naturii dual-antagonice a personalității umane și de la realitatea înrădăcinării conflictului în parcursul existențial uman. Exprimarea și afirmarea indivizilor și a grupurilor nu s-a emancipat de umbra conflictului în niciuna dintre etapele istorice ale umanității. Mary Esther Harding (1888-1971), prima ca importanță între specialiștii psihoanalizei jungieni americani, aprecia: „Conflictul este începutul conștiinței”. Cartea este structurată în nouă capitole – „Conflictologia – disciplină de graniță”; „Noțiunea de conflict”; „Natura conflictelor și sursele posibile care le generează”; „Proprietățile și clasificarea conflictelor”; „Potențialul conflictogen, metode de investigare-evaluare la nivel grupal și organizațional”; „Conflictul intrapersonal”; „Conflictul interpersonal”; „Conflictul intraorganizațional” și „Gestionarea conflictelor intraorganizaționale”.

Lucrarea definește o arie disciplinară specializată în psihologie, *conflictologia*, de natură interdisciplinară, cu abordări relevante și pentru domenii umaniste conexe psihologiei cum ar fi istoria, economia, sociologia, politologia etc. Conceptele și metodele conflictologiei sunt, de asemenea, cu valențe interdisciplinare, prezentând „împrumuturi” legitime din domeniile umaniste menționate. Aceste realități epistemo-

logice sunt pe deplin justificate; așa cum observa și Serge Moscovici în 1988 fenomenul conflictual se derulează între purtători de credințe, reprezentări, atitudini și aspirații constituite istoric, economic, social, politic, cultural educațional, religios etc. Conturarea domeniului de studiu al conflictologiei a fost favorizată de factori socio-economici (cum ar fi factorii etnorasiali, factorii religioși, factorii economici etc.) și factori epistemologici (de ordin metodologic-procedural și de ordin teoretic-conceptual).

Analiza fenomenelor conflictuale impune clarificarea cauzelor, identificabile în contexte biosociale, biogenetice, în istoricul relațiilor, aspect primordial și în dezvăluirea formelor de manifestare ale conflictelor și în identificarea modalităților optime de gestionare și prevenire a conflictelor, a potențării aspectelor pozitive și constructive, atunci când este cazul, sau, cel puțin, de diminuare a efectelor distructive. „După finalitatea sa, *Conflictologia trebuie considerată o disciplină mixtă, teoretică și aplicativă*. Latura teoretică rezidă în preocuparea de elaborare a unui sistem conceptual și a unei teorii generalizate a conflictului; latura aplicativă își găsește expresia în încercarea de a elabora modalități concrete de diagnosticare, gestionare și rezolvare a conflictelor” (p. 26).

Autorul recomandă ca în definirea conflictului să ne orientăm după cinci coordonate importante: semnificativă, psihologică, psihosocială, dinamică și instrumentală (importanță, rol). Orice conflict se dezvoltă în jurul unei probleme (de natură cognitivă, afectivă, motivațională sau axiologică) cu implicații motivațional-afective în conștiința oamenilor sensibili la problema în cauză și care sunt stimulați să desfășoare un comportament de conflict condiționat biologic, psihologic și social. Un aspect interesant este legat de dualitatea conflictului, astfel că „unul și același conflict poate fi apreciat ca negativ și indezirabil de către o parte (un observator) și ca pozitiv, constructiv și necesar de către o altă parte (alt observator)” (p. 49).

Complexitatea conflictelor a împiedicat constituirea unei teorii explicative unitare și satisfăcătoare a conflictelor. În prezent, constatăm natura fragmentară a teoretizărilor și relevanța a patru categorii de teorii explicative: biologice, psihologice, psihosociologice și sociologice. Analizele contemporane tind să pună accentul pe studierea stilurilor comportamentale agresive, întemeiate pe modele familiale, subculturale sau simbolice. Socializarea și școala conturează o cultură a conflictualității cu un specific și o dinamică indetificabile prin studiul relaționărilor, al percepțiilor și implicărilor și al interacțiunilor interumane. Comunicarea, motivația, stima de sine, conformarea la norme, agresivitatea etc. joacă un rol deosebit de important în incidența, desfășurarea și gestionarea conflictelor. Absența sau nivelul scăzut al unor competențe sociale pot avea un impact determinant în privința abordării-gestionării situațiilor psihosociale (p. 78).

Proprietățile cele mai importante ale conflictelor se referă la modul lor de producere, durata acestora, intensitatea, efectul asupra părților implicate, frecvența și forma de exprimare. Modul de percepere a adversarului dă seama de o serie de aspecte caracteristice conflictelor, de asemenea, spre exemplu conflictele putând fi apreciate din această perspectivă drept reconciliabile sau ireconciliabile. Remarcăm a fi deosebit de actuale și utile analizelor curente categoriile de conflict identificate

după gradul de intensitate al conflictului: disconfortul, incidentul, neînțelegerea (tensiunea și criza). În astfel de analize eficiente un rol important îl joacă ceea ce nu este întru totul manifest, potențialul conflictogen. „Potențialul conflictogen are un caracter latent și se formează prin acumularea în timp a nemulțumirilor, insatisfacțiilor, eșecurilor, neînțelegerilor, opozițiilor etc., întinzându-se astfel, din punct de vedere valoric, între un minim, când probabilitatea activării și trecerii efective în conflict este apropiată de zero, și un maxim, când această probabilitate se apropie de unu. Creșterea potențialului conflictogen își pune amprenta pe relațiile interpersonale și pe climatul psihosocial general, apărând focare tensionale și stări de disconfort la membrii grupului sau organizației” (p. 89).

Interacțiunile umane sunt marcate de stări motivaționale legate de prestigiu, poziție socială, carieră, experiență profesională, vechime în organizație, toate acestea fiind în mod potențial surse confrontaționale sau conflictuale. „Fiecare membru [al unui grup sau al unei organizații] apare ca purtător al întregului complex de probleme sociale, politice, ideologice, axiologice, preluate și asimilate în cadrul mediului socio-cultural primar în care s-a format ca personalitate – mediul familial, mediul educațional-școlar, mediul comunitar (urban-rural, etnic, religios etc.)” (p. 127). S-au identificat nouă tipuri de personalități accentuate, care pun în general probleme în interacțiunile sociale: tipul agresiv, tipul negativist, tipul perfid, tipul atotștiutor, tipul jeluitor, tipul taciturn, tipul serviabil, tipul nehotărât, tipul „grenadă” (p. 150-153).

Conflictele pot fi și intrapersonale, nu doar interpersonale, spre exemplu, atunci când intervin situații de frustrare, de concurență și opoziție a motivelor și scopurilor, situații de disonanță cognitivă, situații de contrarietate, situații de ambiguitate de rol și situații de opoziție interstadială în evoluția ontogenetică. Corelația dintre specificul conflictelor intrapersonale și evoluția personală, particulară a individului este fascinantă. Dacă limba este casa ființei, conflictul este un redutabil antrenor personal.

Literatura bogată valorificată în mod sintetic în această lucrare include cercetări de maximă importanță conduse de nume de referință în psihologia modernă și contemporană, precum A. Adler, G. Allport, A. Bandura, L. Berkowitz, Z. Bogathy, J.B. Chapelier, L. A. Coser, M. Deutsch, H. Eysenck, A. Neculau, G. Ferréal, L. Festinger, S. Freud, E. Fromm, R. Harre, Tr. Herseni, K. G. Jung, K. Lewin, S. Moscovici, J. Piaget, Th. Ribot, J. Sheley și mulți alții. Menționăm spre final o observație foarte potrivită pentru o provizorie încheiere a discuției introductive despre conflictologie: „Calitatea vieții depinde nu de prezența sau absența conflictului, ci de modul în care răspundem la conflict”. (Thomas Crum, *The Magic of Conflict. Turning a Life of Work into a Work of Art*, 1987, 1998)

Henrieta Anișoara Șerban

Publicație finanțată cu sprijinul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase,
Universitatea „Titu Maiorescu”, București