

Academia Română  
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

# CERCETĂRI

## FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul III

Nr. 1

ianuarie–iunie 2011



**Academia Română  
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

**Societatea Germano-Română de Filosofie**

**KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI**

## **CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE**

**ISSN: 2066-7566**

**Director:** Acad. Alexandru SURDU

### **CONSILIUL EDITORIAL**

**Redactor șef:** Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

**Secretar de redacție:** C.S. dr. Bogdan DANCIU

**Membri:** Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Adrian NECULAU;  
Prof. univ. dr. Mihai D. VASILE; Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI;  
Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA; Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;  
C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

**Redactori:** Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;  
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

**Responsabili de număr:** Victor Emanuel GICA

### **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);  
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;  
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;  
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);  
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);  
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida, SUA);  
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.filosofico.psihologice@gmail.com

**Website:** <http://institutuldefilosofie.ro>

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

**Anul III, Nr. 1 – ianuarie-iunie 2011**

**Academia Română  
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

**Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie**

**KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI**

## **PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN**

**ISSN: 2066-7566**

**Direktor:** Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

### **EDITORISCHER BEIRAT**

**Chef-Redakteur:** Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ

**Redaktions-Sekretär:** WM Dr. Bogdan DANCIU

**Mitglieder:** Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU;  
Univ. Prof. Dr. Mihai D. VASILE; Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI;  
Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA; Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;  
WM Dr. Ana-Maria MARHAN

**Redakteurs:** Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;  
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

**Verantwortliche für die Ausgabe:** Victor Emanuel GICA

### **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);  
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;  
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;  
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);  
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);  
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida, VSA);  
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.filosofico.psihologice@gmail.com

**Webseite:** <http://institutuldefilosofie.ro>

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

**III. Jahrgang, Nr. 1 – Januar-Juni, 2011**

# CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul III

ianuarie – iunie 2011

Nr. 1

## SUMAR

### STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Teoria generală a sistemelor .....	9
HANS LENK, Maximale Leistung trotz inneren Konflikten .....	15
NIELS ÖFFENBERGER, Die Oppositionstheorie aus der Sicht Tetravalenz .....	23
MIHAI D. VASILE, Divinul în metafizica lui Origen .....	35
VICTOR EMANUEL GICA, Problema non-contradicției în dialogurile platoniciene.....	49
GABRIEL ILIESCU, Argumentare și logică modală.....	65
AUREL PERA, Gândirea matematică – un model de reprezentare, proiectare și creativitate .....	83
GABRIELA FLORENȚA POPESCU, IOANA OMER, Dimensiuni compensatorii ale stresului la nivel organizațional .....	97
MARIA-ELENA OSICEANU, Personalitatea multiplă: disociere psihică sau tulburare de identitate? .....	113
MIHAI POPA, Unitatea stilistică a artei medievale românești .....	135
LUCIAN CHERATA, Etimologia cuvintelor țigan și (r)rom .....	145

### TRADUCERI

EVANGHELOS MOUTSOPOULOS, Despre subiectivitatea funciară a judecății estetice (traducere și prezentare de Rodica Croitoru).....	157
--	-----

### VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național Constantin Noica, Ediția a III-a, „Pagini despre sufletul românesc”, Iași, 2011 ( <i>Victor Emanuel Gica</i> ) .....	175
Centenarul nașterii lui Emil Cioran, Ediția a XVII-a a Colocviului Internațional „Emil Cioran”, Sibiu - Cisnădioara - Rășinari, 2011 ( <i>Marius Dobre</i> ).....	179
Simpozionul Național Emil Cioran, Sensuri metafizice, etice și estetice ale operei, București, 2011 ( <i>Viorel Cernica</i> ) .....	181
Festivalul Național „Lucian Blaga”, Târgu Mureș, 2011 ( <i>Eugeniu Nistor</i> ).....	185

## OPINII DESPRE CĂRȚI

<b>În obiectiv:</b> ALEXANDRU SURDU, <i>Teoria formelor logico-clasice</i> , Editura Tehnică, București, 2008.....	191
VIOREL VIZUREANU, <i>Teoria formelor logico-clasice – pledoarie pentru logică</i> .....	191
DRAGOȘ POPESCU, <i>Noțiunea, judecata și raționamentul ca forme ale gândirii</i> .....	199

## NOTE DE LECTURĂ

Mihai Vinereanu, <i>Dicționar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistică</i> , Editura Alcor Edimpex, București, 2009 (Adrian Rezeanu) .....	203
Adrian Mircea Dobre, <i>Filosofie socială în context interbelic la C. Rădulescu-Motru</i> , București, Editura Academiei Române, 2011 (Mihai Popa) .....	208

# PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 3

january – june 2011

Nr. 1

## CONTENTS

### STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, The general systems theory .....	9
HANS LENK, Maximale Leistung trotz inneren Konflikten .....	15
NIELS ÖFFENBERGER, Die Oppositionstheorie aus der Sicht Tetravalenz .....	23
MIHAI D. VASILE, <i>To Theion</i> in Origen's Metaphysics .....	35
VICTOR EMANUEL GICA, The problem of non-contradiction in Plato's dialogues .....	49
GABRIEL ILIESCU, Argumentation and modal logic .....	65
AUREL PERA, Mathematical thinking – a model of representing, projecting and creativity .....	83
GABRIELA FLORENȚA POPESCU, IOANA OMER, Compensatory dimensions of stress in organizational level .....	97
MARIA-ELENA OSICEANU, Multiple personality: psychological dissociation or identity disorder? .....	113
MIHAI POPA, The stylistic unity of Romanian medieval art .....	135
LUCIAN CHERATA, The etymology of the words „țigan” and „(r)rom” .....	145

### TRANSLATIONS

EVANGHELOS MOUTSOPOULOS, On the fundamental subjectivity of aesthetic judgment (translated and presented by Rodica Croitoru) .....	157
---	-----

### SCIENTIFIC LIFE

National Symposium Constantin Noica, 2nd Edition, „Pages on the Romanian Soul”, Iași, 2011 ( <i>Victor Emanuel Gica</i> ) .....	175
The Centennial of Emil Cioran's Birth, 17th Edition of the International Colloquium „Emil Cioran”, Sibiu – Cisnădioara – Rășinari, 2011 ( <i>Marius Dobre</i> ) .....	179
National Symposium Emil Cioran, Metaphysical, ethical and aesthetical meanings of his work, București, 2011 ( <i>Viorel Cernica</i> ) .....	181
National Festival „Lucian Blaga”, Târgu Mureș, 2011 ( <i>Eugeniu Nistor</i> ) .....	185

*Cercetări filosofico-psihologice*, anul III, nr. 1, p. 1-216, București, 2011

## OPINIONS ON BOOKS

<b>In focus:</b> ALEXANDRU SURDU, <i>The Theory of Logico-Classical Forms</i> , Technical Publishing House, Bucureşti, 2008 .....	191
VIOREL VIZUREANU, <i>The Theory of Logico-Classical Forms – pleading for logic</i> .....	191
DRAGOŞ POPESCU, <i>Notion, judgment and reasoning as forms of thought</i> .....	199

## READING NOTES

Mihai Vinereanu, <i>Etymological Dictionary of Romanian Language backed by the Indo-European studies</i> , Alcor Edimpex Publishing House, Bucureşti, 2009 (Adrian Rezeanu) .....	203
Adrian Mircea Dobre, <i>Social philosophy within the interwar context in C. Rădulescu-Motru’s work</i> , Bucharest, Romanian Academy Publishing House ( <i>Mihai Popa</i> ).....	208



# STUDII ȘI CERCETĂRI

## TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR

ALEXANDRU SURDU

**The general systems theory.** The present study analyses the role of the general systems theory in the broad field of knowledge. It argues that the systems theory is a complex philosophical discipline of a major theoretical and practical importance. Depending on the systems theory type, which might be either substantial or theoretical, its specific problems are of an ontological-gnoseological nature or of a methodological one, respectively.

**Key words:** system, structure, function, model, evolution.

Evoluția actuală a tehnicii și a științelor determină îmbogățirea permanentă a tezaurului conceptual al gândirii teoretice contemporane și al filosofiei în genere. Noțiunea de „sistem”, de exemplu, a devenit expresie curentă, indispensabilă într-o serie întreagă de științe. Se vorbește frecvent despre sisteme de axiome, sisteme numerice, sisteme de referință, de coordonate, informaționale, lingvistice, moleculare și multe altele. În plus, de această noțiune sunt legate și altele, ca: structură, funcție, evoluție, care, la rândul lor, au diferite accepții. Este cu totul altceva structura matematică, despre care vorbește grupul Bourbaki, și structura antropologică, despre care vorbește C. Lévi-Strauss. Noțiunea de „funcție” are și ea accepții biologice, medicale, dar și social-politice, ca și noțiunea de „evoluție”: ontogenetică, filogenetică, economică, socială. Știința actuală se consideră că a reușit să depășească restricția neopozitivistă de a se limita la „câmpul fenomenelor observabile”, ea tinde să devină altceva decât suma acelor „miroirs du Monde”. Lumea trebuie într-adevăr descrisă, dar trebuie și înțeleasă. Avem nevoie de instrumente materiale pentru a o descrie, dar avem nevoie de concepte generale și de teorii pentru a o explica și a o înțelege. Utilizarea fără discernământ a noțiunilor, admiterea lor ca simple *flatus vocis*, duce la serioase dificultăți terminologice. Necesitatea antineopozitivistă a teoriilor științifice determină și necesitatea unei *teorii a teoriilor științifice*, care nu este alta decât *filosofia științelor*.

Filosofia științelor este cu totul altceva decât clasică *Naturphilosophie* – disciplină filosofică în care teoria era aplicată naturii fără intermediul științelor. Este evident că noțiuni ca: sistem, structură, funcție, evoluție nu pot fi obiecte de studiu ale unei anumite teorii științifice. În teoria logicii matematice, de exemplu, sunt studiate numai sistemele axiomatice și nu sistemele în genere, deci nici

noțiunea de sistem. Studiul acesteia trebuie întreprins într-o teorie specială, dar nu una *independentă* de ansamblul teoriilor științifice propriu-zise.

În acest sens, au fost elaborate unele teorii, ca aceea a lui Th. Vogel, care se interesează în mod special de sistemele evolutive, ca și F. Jacob (*vide: Logica viului*); pe L. de Broglie îl interesează teoria sistemelor cuantice, pe F. de Saussure sistemele lingvistice ș.a.m.d. Aceste teorii sunt legate însă prea mult de domenii determinate pentru a putea constitui o *teorie generală a sistemelor*.

Deși pare dificil de susținut că ar exista elemente *istorice* demne de menționat într-o teorie generală a sistemelor, există totuși probleme interesante care au fost dezbătute încă din antichitate și care sunt legate direct de tema în discuție.

S-ar putea vorbi, în primul rând, despre noțiunea de *model*, care a fost preluată de către Platon de la pitagoreici. Este vorba de modelul rudimentar matematic al universului, conceput ca „ordine și armonie”. Apoi, s-ar putea vorbi pe larg despre *sistemele planetare*, care conțin în germene principiile oricărui sistem. Este vorba de anumite *elemente* care pot fi caracterizate prin parametri *spațio-temporali* și care alcătuiesc un *ansamblu* cu o anumită *structură*. În cadrul acestui ansamblu fiecare element are o anumită *funcție*. Apelând și la teoriile cosmogonice, se poate vorbi și despre o *evoluție*, atât a elementelor, cât și a sistemului. Încercările lui Platon de a constitui un stat ideal se bazează și ele pe ideea de *sistem social*, în care structura și funcțiile erau bine precizate.

O caracteristică generală a sistemelor antice o constituie structura lor *macroscopică*. Anticii, care s-au dovedit adesea observatori fini și gânditori rafinați, au manifestat, după cum constată și O. Becker, o teamă vizibilă față de orice disecare a fenomenului natural prin intervenții artificiale, care ar fi dus la desființarea formei originare a fenomenului, conceput ca un întreg indivizibil. Sistemele lor erau sisteme naturale, obținute prin observarea directă a naturii înconjurătoare.

Epoca intervențiilor, a disecărilor cu mijloace obișnuite, a disecțiilor, a determinat apariția *sistemelor organice*. Fenomenul sau corpul începe să fie considerat un sistem, cu structură determinată, cu părți care îndeplinesc funcții și de care depinde evoluția întregului organism. Paralel cu aceste *sisteme analitice*, naturale, apar, în aceeași epocă, *sistemele sintetice*, artificiale, agregatele mecanice, caracterizate și ele prin structură și elemente funcționale.

Este evident că toate aceste „elemente istorice” trebuie să-și găsească un loc determinat într-o teorie generală a sistemelor, deoarece ele nu au fost și nici nu pot fi abandonate. Sistemele planetare există și astăzi în forme tot mai perfecționate, iar cele organice analitice și cele mecanice sintetice sunt în plină dezvoltare. Cu toate acestea, problematica unei teorii generale a sistemelor vizează, în primul rând, studiul sistemelor utilizate în *științele* contemporane.

Caracteristica esențială a acestor sisteme o constituie structura lor *microscopică*. Epoca modernă este epoca disecțiilor artificiale, cu mijloace extrafine. Unul dintre rezultatele principale ale acestor direcții îl constituie faptul că în realitate nu există elemente indivizibile, ci doar sisteme, că diviziunea materiei în adâncime nu este altceva decât o *diviziune a sistemelor în sisteme*, căreia, pe plan *macroscopic*,

îi corespunde *compunerea sistemelor în sisteme*. Abia astăzi noțiunea de sistem a devenit o noțiune fundamentală a oricărei științe și trebuie să devină și o noțiune fundamentală a filosofiei.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat nici faptul că există și altfel de sisteme decât cele amintite. Sistemele lingvistice sunt, într-un sens, tot *sisteme substanțiale*, dacă se face abstracție de conținutul lor noțional, dar ele sunt alcătuite din elemente indivizibile (sunete sau semne grafice). De același tip sunt și sistemele matematice și cele simbolice, ca de altfel și *sistemele teoretice*, cu deosebirea că acestea nu mai sunt substanțiale. Dar, în felul acesta, se poate ajunge la concluzia că însăși filosofia, în calitate de sistem teoretic, trebuie să devină obiect de studiu al unei teorii generale a sistemelor. Ceea ce ar însemna că *teoria sistemelor este mai generală decât filosofia*, că însăși filosofia ar putea să devină obiect de studiu al unei alte științe.

Situația este însă alta. Teoria sistemelor este o teorie a sistemelor științifice, care, la rândul ei, trebuie să se bazeze pe un sistem conceptual, respectiv pe o anumită filosofie. În acest sens, analiza unui sistem filosofic, într-o teorie a sistemelor, ar coincide cu analiza filosofică a filosofiei, care, atunci când ține cont de evoluția istorică, devine *istorie a sistemelor filosofice*, iar când face abstracție de această istorie, devine *sistem filosofic*.

În calitate de disciplină filosofică, teoria sistemelor face parte, așa cum s-a menționat, din filosofia științelor. În ciuda complexității sale, ea nu epuizează acest domeniu. Problemele sale specifice sunt de natură ontologico-gnoseologică, în măsura în care este o teorie a sistemelor substanțiale, și de natură metodologică, în măsura în care este o teorie a sistemelor teoretice. Din această cauză, este de altfel imposibil de vorbit despre o teorie generală *unică* a sistemelor, căci cele două tipuri de sisteme nu au nimic comun.

Sistemul, în teoria generală a sistemelor substanțiale, după cum remarcă și P. Delattre, trebuie gândit *neapărat* în legătură cu noțiunile de structură, funcție și evoluție. Elementele unui sistem substanțial sunt, la rândul lor, sisteme, de a căror structură se face abstracție. Este evident că elementele unui sistem axiomatic, respectiv semnele de bază, nu pot fi concepute drept sisteme. Elementele unui sistem substanțial pot fi alese, ce-i drept, arbitrar, dar numai dintre elementele reale ale unui întreg substanțial. Semnificația ontologică a sistemului rezidă în aceea că precizează structura complexă a substanței. Gnoseologic, sistemul reprezintă un mijloc de investigație a unei porțiuni, decupată oarecum arbitrar din cadrul substanței, dar la o asemenea profunzime încât investigația acelei porțiuni este valabilă pentru orice altă porțiune de același gen. Este suficientă descoperirea unei *singure* particule elementare, pentru ca apoi aceasta să fie descoperită pretutindeni, în medii asemănătoare. În lumea macroscopică lucrurile stau însă altfel, corpurile cerești, în calitate de elemente ale sistemelor astrale, sunt unicate. Teoria modernă a sistemelor substanțiale nu privește însă astfel de sisteme.

O altă noțiune fundamentală pentru orice sistem substanțial este aceea de *interacțiune* a elementelor, care sunt concepute întotdeauna în mișcare. Repausul

lor nu poate fi decât relativ. Aceasta presupune dispoziția lor spațio-temporală. Interacțiunea elementelor determină atât caracteristicile cantitative și calitative ale acestora, cât și ale sistemului în ansamblul său față de alte sisteme. Din punct de vedere gnoseologic, poate fi remarcat faptul că, la acest nivel, elementele sunt caracterizate mai mult prin comportamentul lor decât prin ele însele, ceea ce îl determină pe Delattre (*Système, structure, fonction*, Paris, 1971, p. 19) să considere că, în cadrul acestor sisteme, elementele nu pot fi definite decât funcțional, iar definirea lor esențială nu este nici necesară și nici posibilă. Este vorba de acea caracteristică a cunoașterii contemporane concentrată în dictonul „*Essentiam renuntiando vincimus*”. Cunoașterea contemporană nu mai este contemplativă, ci activă, este însăși acțiunea de transformare a lumii, de învingere a naturii, indiferent de *ceea ce este* sau nu este ea în sine – renunțarea la cunoașterea esenței.

Se înțelege că interacțiunea elementelor din întregul substanțial, interacțiunea lor reală, este altceva decât interacțiunea în sistemul considerat. Sistemul surprinde doar aspectele cele mai *evidente*, mai utile și mai ușor manevrabile, aproximându-le sau ignorându-le total pe celelalte, care s-ar putea să fie esențiale. Concordanța dintre sistem și întregul substanțial este, din această cauză, numai parțială. Confruntarea, de altfel, nu urmărește concordanța, ci avantajele. Sistemul este, plastic vorbind, cel mai subtil *mijloc de înșelare a naturii*, pe care un antic, chiar dacă l-ar fi putut concepe, nu l-ar fi admis drept principiu al cunoașterii, deși, în fond, orice invenție este o înșelăciune de acest gen.

*Structura* unui sistem este determinată de interacțiunile luate în considerație și nu coincide nici ea cu structura reală, pe care o aproximează sau o scindează în funcție de obiectivele sistemului. Structura ar putea fi definită drept dispunerea elementelor în cadrul unui sistem, ales drept *model* aproximativ al unui întreg substanțial. Noțiunea de structură este legată întotdeauna de un anumit sistem. Structuralismul este acea orientare ontologico-gnoseologică în cadrul căreia structura sistemului este considerată structură reală.

Permanentă interacțiune a elementelor face imposibilă surprinderea structurii reale, care este dinamică. Numai în sistemele teoretice structurile sunt rigide, căci aici elementele și relațiile lor sunt determinate de reguli fixe, ca în cadrul sistemelor axiomatice.

Noțiunea de *funcție* este legată de faptul că elementele unui sistem sunt la rândul lor sisteme și, ca atare, se pot comporta ca orice întreg substanțial. Funcția unui element este acțiunea pe care o poate exercita asupra celorlalte. Este de asemenea evident că funcția unui element din cadrul unui sistem reprezintă doar o parte dintre acțiunile reale pe care le exercită elementul în cadrul întregului substanțial. Acțiunile reale sunt practic infinite și diversificate în spațiu și timp. Numai în cadrul sistemelor teoretice unul și același element trebuie să aibă mereu aceeași funcție.

Interacțiunea elementelor, schimbarea funcției lor și a structurii determină *transformarea* sistemului. Una dintre problemele cele mai importante legate de teoria sistemelor se referă la *evoluție*. Evoluția este o noțiune care nu privește direct

sistemul, ci consecințele aplicării lui la întregul substanțial. Sistemul este un model aproximativ al întregului, care poate fi transformat în mod conștient într-un sens sau altul. Nu orice transformare a sistemului determină o transformare reală. Experimentul modern constă în transformarea permanentă a sistemelor, respectiv a interacțiunii elementelor, a funcțiilor și a structurii până când acestea determină transformarea întregului substanțial și, în ultimă instanță, evoluția lui.

Problema evoluției ridică numeroase dificultăți. Evoluția poate fi concepută chiar la nivelul elementelor și la nivelul sistemelor de sisteme. În afară de sistemele organice, în care sensul evoluției este mai evident, în cele anorganice conceptul presupune o analiză subtilă a raporturilor cantitative și calitative caracteristice elementelor. Apare evident și problema involuției, dar nu orice fel de transformări ale sistemelor pot fi astfel clasificate. În cadrul unui sistem se pot ivi situații în care unele elemente evoluează, altele sunt în involuție, iar altele sunt stabile. Cunoașterea acestor determinații înlesnește ceea ce se numește *previziunea* transformărilor sistematice.

Lucrul cel mai curios, din punctul de vedere al gnoseologiei clasice, îl constituie faptul că aceste transformări sunt posibile fără cunoașterea esenței, prin ignorarea ei; mai mult, printr-o cunoaștere aproximativă chiar și a neesențialului. Cunoașterea prin sisteme substanțiale este *cunoașterea în acțiune*, proprie practicii științifice a secolului nostru.

Studiul sistemelor teoretice are mai mult o valoare metodologică. El vizează sistematizarea disciplinelor științifice. Idealul de sistem teoretic este cel axiomatic, practicat în special în matematici și științele exacte. Elementele unui astfel de sistem sunt rigide și adesea admise în mod convențional. Între elemente sunt stabilite relații pe baza unor legi care, la rândul lor, pot fi convenționale. Ceea ce se urmărește, în special, este lipsa de contradicție. Un sistem de acest gen este un model al unei anumite teorii. Între elementele teoriei și elementele arbitrare ale sistemului se stabilește o corespondență. Dacă sistemul astfel coordonat unei anumite teorii se dovedește a fi necontradictoriu, atunci se consideră că teoria respectivă este, la rândul ei, necontradictorie.

Aceste sisteme pur formale, arbitrare, s-au dovedit însă de mare importanță practică. S-a constatat că, după cum ele pot fi modele ale unor teorii, tot așa pot fi elaborate și modele ale lor înșile. Un astfel de model este mașina de calcul. Ea reproduce, prin contacte și relee, relațiile arbitrare care modelează operațiile matematice sau alte relații care pot fi stabilite pe cale combinatorie.

Teoria sistemelor teoretice a devenit o disciplină subordonată logicii matematice, mai ales după apariția așa-numitelor paradoxe logice și după celebra demonstrație a lui Gödel. Acesta a reușit să dovedească faptul că în orice sistem formal există expresii nedecidabile. Studiul sistemelor logice s-a dovedit deosebit de rodnic în special pentru matematici.

Toate acestea dovedesc cu prisosință faptul că o teorie generală a sistemelor este de o mare importanță practică și teoretică. Ea ar determina în primul rând o clarificare terminologică. Într-adevăr, noțiunile amintite, fiind utilizate în discipline

cu totul diferite, ca: astronomie, medicină, psihologie, matematici etc., au o mulțime de semnificații, care nu sunt întotdeauna cele mai potrivite. O teorie generală ar fi importantă pentru cercetătorii acestor domenii deoarece le-ar oferi și alte perspective, pe care ei le ignoră în mod curent datorită specializării. Importanța filosofică (ontologică, gnoseologică și metodologică) a teoriei a fost subliniată deja. Ceea ce merită amintit în plus este faptul că, în ciuda meritelor deosebite și a avantajelor evidente, metoda cunoașterii în acțiune, prin sisteme, nu trebuie considerată a fi cunoașterea însăși, cum se face adesea. Ea ne ajută într-adevăr să *stăpânim* natura, dar ne ajută *prea puțin* să o *înțelegem*. Or, după cum se știe, natura nu este astăzi stăpânită pe deplin. Se pare că stăpânirea ei statornică în anumite domenii o face totuși să se răzvrătească, pricinuind stăpânitorilor numeroase calamități. Este captivant modul în care am reușit să înșelăm natura, dar nu trebuie să uităm că, în ultimă instanță, noi înșine facem parte din natură.

Este demn de menționat, de asemenea, faptul că acest tip de cunoaștere nu are nicio tangență cu disciplinele umaniste, iar tendințele de a-l introduce și aici duc la degradarea acestora. Științele spiritului sunt științe ale rațiunii, de la care, pe plan material, așa cum zicea Jacobi, nu ne putem aștepta la mare lucru. Într-adevăr, rațiunea nu ne oferă nici brațe puternice pentru a munci, nici lipsa de rușine pentru a cerși, dar ne oferă în schimb demnitatea cunoașterii autentice, a umanului, a ceea ce este prin sine mai presus de natură și căruia ar trebui să-i fie închinat fiecare succes științific.

# MAXIMALE LEISTUNG TROTZ INNEREN KONFLIKTEN

HANS LENK

**Maximum performance against the background of inner conflicts.** The following study challenges the broad validity of the theory according to which the only groups that chiefly succeed in contests are the small strongly integrated ones, with low incidence of conflict between members. Various cases drawn from the field of nautical sports are brought up to sustain the author's viewpoint.

**Key words:** sportive performance, low-conflict group, prejudice.

In diesem Kurzbeitrag soll entsprechend dem Untertitel die strenge Allgemeingültigkeit einer These widerlegt werden, die sich in der funktionalistischen Mikrosoziologie als Selbstverständlichkeit zu empfehlen scheint und die auch von anderen Soziologen in verschiedenen Abwandlungen behauptet wird, nämlich die These: Nur konfliktarme oder hochintegrierte Kleingruppen können besonders hohe Leistungen produzieren. Es wurde behauptet, eine kohäsive Gruppe sei produktiver<sup>1</sup>. „Mit allgemein steigenden Leistungen“ steige zwingend auch die Partnerschaftsorientierung ... an.“ „Für die Gruppenleistung“ sei „interner Wettbewerb hemmend.“ „Je stärker die Gruppenbindung“ und Binnenintegration, „desto höher“ sei „die Leistung und vice versa“<sup>2</sup>. „Natürlich wirken sich persönliche Spannungen und Konflikte in jedem Falle leistungsmindernd aus – u. U. zerbricht eine Gruppe an solchen inneren Unverträglichkeiten ... eine disharmonische, konflikt- und spannungsreiche Gruppe aber ist in jedem Falle auf die Dauer wenig leistungsfähig“<sup>3</sup>. „Eine Organisation“ – also auch die kooperative Organisation einer Kleingruppe – sei „um so erfolgreicher, je stärker der Widerhall der formalen Ordnung in der informellen ist“<sup>4</sup>, je stärker sich also der offiziell geplante Zusammenhalt auch in der informellen Beziehungsstruktur ausprägt.

---

<sup>1</sup> Hare, P., *Handbook of Small Group Research*, Glencoe, Ill, 1962.

<sup>2</sup> Luschen, G., „Die gesellschaftliche Funktion des modernen Sports“, in: *Krankengymnastik*, Jg. 1964, S. 2.

<sup>3</sup> Anger, H., „Kleingruppenforschung heute“, in: *Lüschen, G. (Hrsg.), Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport*. Sonderheft 10/1966 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 36 f. Zitat später hinzugefügt.

<sup>4</sup> In: König, R. (Hrsg.), *Soziologie*, Frankfurt 1958, S. 219.

Die hier zu verfechtende Gegenthese ist überraschend und soll zur Diskussion gestellt werden. Sie lautet: Selbst heftige soziale Binnenkonflikte in Höchstleistungsmannschaften bestimmter Art brauchen deren Leistungsstärke keineswegs merklich zu schwächen, falls die Mannschaft trotz der Konflikte fortbesteht. Ja, mit der Entwicklung oder Verstärkung eines Konfliktes kann sogar eine Leistungssteigerung einhergehen.

Die Diskussion über die Gegenthese scheint besonders wichtig. Da in einer vorausgegangenen Veröffentlichung mit anderem Titel die genauen soziometrischen Daten und die Matrix- und Vektorenanalyse bereits dargestellt sind, kann auf die technischen Einzelheiten hier verzichtet werden<sup>5</sup>.

Ein unbeschränkter Allsatz, der wie die zu widerlegende These durch „nur“ oder „alle“, „jede“, „stets“, „zwingend“, „in jedem Falle“ gekennzeichnet ist, läßt sich bereits durch ein einziges Gegenbeispiel widerlegen. Seine Negation, einem Existenzsatz logisch äquivalent, ist schon durch ein einziges Beispiel zu beweisen. Die genannte Gegenthese ist leicht aus einem Existenzsatz herzuleiten. Gibt es eine Mannschaft, die trotz schärfster innerer Konflikte die beste ihr mögliche Leistung zeigt oder deren Leistung sich trotz einer Konfliktentwicklung annähernd soweit wie möglich verbessert, so ist die Gegenthese bereits bewiesen und damit die Ausgangsthese klar widerlegt; denn beide sind unverträglich miteinander. Die zuerst soziometrisch untersuchte und teilnehmend beobachtete Mannschaft, der Olympiasiegerachter von 1960, wies scharfe Untergruppen- und Führungskonflikte auf, die sogar in der Presse kommentiert wurden. Es handelte sich um eine Renngemeinschaft, in der je vier Athleten aus zwei Vereinen ruderten.

Die Renngemeinschaft hatte sich jedoch ursprünglich rein kameradschaftlich gebildet, ohne daß offizielle Vereinsvertreter mitgewirkt hätten. Die Ruderer bezeichneten damals die Mannschaft durchweg als kameradschaftliche Sondereinheit zwischen den beiden Vereinen. Konflikte bestanden nicht. Die Vorstände der Vereine x und y trugen in den zwei Jahren, in denen die Mannschaft bestand, zunehmend vereinszentrierte Motive in die Mannschaft hinein. Die Sondereinheit spaltete sich in Vereinscliquen auf, in denen sich die Konflikte ausprägten. Die Fragebogenantworten führten in überwiegender Mehrheit diese Spaltung in zwei gegensätzliche Cliques auf die vereinszentrierte Beeinflussung zurück und bezeichneten die Mannschaft nun fast einhellig als reinen Zweckverband. – Die Konflikte führten mehrmals fast zum Zerfallen der Mannschaft. Sportlich machte sich in diesem Achter kein Leistungsnachteil auf Grund der Gruppenspannungen bemerkbar. Dann hätte sich gegenüber dem Anfangszustand (kameradschaftliche konfliktlose Sondereinheit zwischen den Vereinen) ein Leistungsschwund zeigen müssen, denn das Trainingspensum und die technische Beherrschung der Bewegung hielten sich auf dem gleichen Niveau. Es hätte sich ohnehin nur ein

---

<sup>5</sup> Lenk, H., „Konflikt und Leistung in Spitzensportmannschaften – Soziometrische Strukturen von Wettkampffachern im Rudern“, in: *Soziale Welt*, Jg. 1964–65, S. 307–343; ders., „Renngemeinschaft und Gruppendynamik“, in: *Rudersport*, Jg. 1962, Lehrbeilage I, S. 5–7.



geringer Leistungsanstieg einstellen können. Die Leistungsstärke nahm in den zwei Jahren, in denen der Achter bestand, tatsächlich parallel mit der Schärfe des Konflikts ein wenig zu. Die Leistungsstärke wurde systematisch an den sehr häufig ausgeführten Trainingsfahrten über 8mal 560 m im Renntempo gemessen. Die Mannschaft wurde ungeschlagen Olympiasieger. Eine Sportmannschaft kann also trotz starker innerer Konflikte Höchstleistungen vollbringen. Der Konflikt wirkte nicht merklich leistungsmindernd.

Die zweite Beispielmannschaft, der Weltmeisterachter von 1962, war keine Rengemeinschaft, sondern eine Vereinsmannschaft. Es bildete sich aber in ihm eine *vollständige* Clique von vier Ruderern heraus, in der jeder jeden wählte und die sich von den anderen Ruderern absetzte. Diese wählten dennoch in die Clique hinein. Leistungsneid oder Positionsmißgunst bestimmten ihre Wahl nicht. Sie bildeten keine Gegenclique.

Da die *emotionale* Geschlossenheit einer Teilgruppe eines sozialen Gebildes stets große soziale Distanzen von außen, ja: Ablehnungen und Feindseligkeit bei den Ausgeschlossenen verursacht, so läßt sich hier mit Sicherheit schließen: Die überaus starke Cliquenbildung kann nicht nach Charakterwertungen und Sympathien zustande gekommen sein. Tatsächlich bestand die Clique nach dem Urteil des Trainers und anderer genau aus den leistungsstärksten Ruderern des Achters. Das Image der Leistungsfähigkeit des einzelnen nach dem Urteil der anderen bildete das Vorzugskriterium in dieser Höchstleistungsmannschaft.

Ein bedeutungsvolles Kuriosum zeigt das Soziogramm der Kapitänswahl: Eine völlig symmetrische Struktur in bezug auf die zwei meistgenannten Ruderer. Beide wurden von zwei anderen gewählt und wählten sich selbst. Wegen der gleich starken Führungspole enthielt die Mannschaft einen latenten Führungskonflikt. Uneinigkeiten — auch in sporttechnischen Fragen — müßten entstehen, wenn die Mannschaft sich selbständig entscheiden sollte und die Vorschläge der Leitruderer sich unterscheiden würden. Wie der erste, war auch dieser zweite Achter nicht in der Lage, sich selbständig zu entwickeln und zu leiten. Auch hier konnte nur eine äußere Autorität (wie der Trainer) die Mannschaft führen und als Einheit zusammenhalten.

Auf Grund des ausgeprägten Führungsduals und des extrem starken Sichabsetzens der Clique von den Außenstehenden mußte man 1962 prognostizieren<sup>6</sup>, daß sich die Mannschaft doch noch in zwei Gegensatzgruppen aufspalten würde. Die Ablehnungen müßten sich emotional verschärfen, besonders zwischen den Führungspolen, und die Mannschaft würde scharfen Führungskämpfen ausgesetzt werden.

Der Achter konnte in derselben Besetzung ein Jahr später (1963) wieder befragt werden. Die Außenstehenden setzten sich jetzt nach den soziometrischen Maßzahlen und im Verhalten merklich gegen die Clique ab — doppelt so stark wie

---

<sup>6</sup> Lenk, H., „Soziogramm eines Vereinsachters“, in: *Rudersport*, Lehrbeilage 1963, II, S. 5–7.

1962 –, besonders für die Wohnkameradenwahl: Hier war die Außendistanz fünfmal so groß. Die Außenstehenden schlossen sich nun enger zusammen, die Binnendistanzen waren gegenüber 1962 verschwunden. Es fehlte ihnen nur *eine* Stimme zur Bildung einer vollständigen Clique.

Aus strukturtheoretisch-mathematischen Gründen stach jetzt die emotionale Ablehnung strukturell als besonders geschlossen hervor. Das Diagramm der Ablehnungen bildete einen Supremum – Halbverband. Tatsächlich standen sich nun also im Gegensatz zu 1962 zwei Cliques emotional gegenüber, wie es auf Grund der soziometrischen Struktur und des Führungsdualismus vorausgesagt worden war<sup>6</sup>. Die nun heftig ausgebrochenen Führungskämpfe hatten zur Folge, daß die Leitpersonen beide erheblich deutlicher abgelehnt wurden als 1962. Die Mannschaft hatte das Zutrauen zu den 1962 gewählten Führungspersonen verloren, nachdem die Konflikte offen ausgebrochen waren, wie das Soziogramm der Führungswahl zeigt. Die Mannschaft hatte keine innere Führung mehr. Sie war hierarchisch desorganisiert und konnte nur noch durch die äußere Autorität des Trainers zusammengehalten werden. Dennoch errang der Achter im Befragungsjahr die Europameisterschaft – wiederum gegen den schärfsten Gegner der vorjährigen Weltmeisterschaft. Er war – an den Trainingszeiten gemessen – objektiv sogar etwas leistungsstärker geworden. Die Leistungsstärke litt also nicht unter den Rangkonflikten und Spannungen zwischen den Führungspolen. Da das Trainingspensum und die technische Beherrschung des Bootes gleichgeblieben waren und nur ein geringfügiger Kraftzuwachs durch das Wintertraining erzielt worden war, konnte die Leistungsstärke allem Erwarten nach nur geringfügig zunehmen. Und das trat trotz der Konflikte ein.

Im folgenden Jahr (1964) wurde ein Qualifikationsleistungstest im Skiff (Einer) um die Achtermitgliedschaft durchgeführt und eine innere Konkurrenz offen erzeugt. Auf Grund dieser Qualifikation wurden zwei Ruderer durch andere ersetzt. Die Konkurrenz wirkte sich keinesfalls hemmend auf die Leistung aus, sondern die individuelle Leistungsstärke von fünf der verbliebenen Ruderer (an den Einerleistungen gemessen) stieg an, weil sie vor der Qualifikation noch intensiver trainierten. Die Mannschaft erwies sich in diesem Jahr als geringfügig stärker und errang die olympische Silbermedaille. Auch interner Wettbewerb wirkt also in Rudermannschaften keineswegs notwendig leistungshemmend, wie eine Teilaussage der Ausgangsthese besagt.

Im Vergleich zu anderen untersuchten Mannschaften zeigten diese beiden Mannschaften, also die Achter mit den stärksten, den Zusammenhalt beider Mannschaften gefährdenden Spannungen, jeweils in vier Jahren (1960, 1962, 1963, 1964) die überlegen besten Leistungen der Welt.

Dies und der Umstand, daß die Konfliktentwicklung mit einer optimalen als höchste erreichbaren Leistungsverbesserung parallel ging, zeigt, daß die Gegenthese richtig ist: Selbst heftige soziale Binnenkonflikte in Höchstleistungsrudermannschaften brauchen die Leistungsstärke keineswegs merklich zu schwächen, falls die Mannschaft trotz der Konflikte fortbesteht (am Erhalt der Mann-

schaft und der Leistungsstärke war jedes der ehrgeizigen Mitglieder persönlich interessiert). Mit der Entwicklung oder Verschärfung eines inneren Konfliktes kann sogar eine Leistungssteigerung parallel verlaufen.

Die These, nur konfliktarme Gruppen könnten hohe Leistungen vollbringen, ist nicht allgemeingültig. Ihre strikte Allgemeingültigkeit erweist sich als Vorurteil<sup>7</sup>.

*Anhang: Richtigstellung zur Kritik*

Zu der von *Volkamer*<sup>8</sup> geäußerten Kritik ... an einigen meiner Untersuchungen<sup>9</sup> sind folgende sachliche Richtigstellungen nötig:

1. Es wurde von mir nicht „die Annahme widerlegt, daß konfliktarme Mannschaften besonders leistungsfähig seien“, wie *Volkamer* schreibt (S. 93), sondern widerlegt wurde die Annahme, daß *nur* binnenkonfliktarme Mannschaften Höchstleistungen vollbringen könnten, was logisch einen wesentlichen Unterschied ausmacht. Daß von konfliktarmen Mannschaften Höchstleistungen erreicht werden können, ist angesichts von ebenfalls untersuchten Gegenbeispielen (Meisterachter 1965 und 1966 — auch 1968<sup>10</sup>) nie bestritten worden: Von insgesamt sechs untersuchten Spitzenachtermannschaften (darunter vier internationale Meisterachter) erwiesen sich nur zwei als stark von gruppenspezifischen Konflikten zerrissen.

2. Es ist nicht beansprucht worden, daß ein „bis dahin als zwingend (?) gültig angesehenes Gesetz der Sozialpsychologie widerlegt“ worden sei (S. 94), sondern nur, daß einer Allhypothese, die von manchen Soziologen in der Tat behauptet wird, die von diesen unterstellte strikte Allgemeingültigkeit nicht zukommt. Ein solcher Allsatz ist etwa: „... eine disharmonische, konflikt- und spannungsreiche Gruppe aber ist in jedem Falle auf die Dauer wenig leistungsfähig“

---

<sup>7</sup> Im übrigen führten auch Einstellungsmessungen an 26 amerikanischen Highschool-Basketballmannschaften (die allerdings keine Höchstleistungen vollbringen) überwiegend zu Falsifikationen der Hypothese, „daß enge Beziehungen zwischen den Mannschaftsmitgliedern förderlich dafür wären, viele Spiele zu gewinnen“ (Fiedler, F. E., *Leader Attitudes and Group Effectiveness*, Urbana, Ill. 1958, S. 24).

<sup>8</sup> Volkamer, M., „Stellungnahme zu einem Interview mit Karl Adam“, in: *Die Leibeserziehung*, XVIII (1969), H. 3, S. 93 ff.

<sup>9</sup> I: Lenk, H., „Konflikt und Leistung in Spitzensportmannschaften — soziometrische Strukturen von Wettkampfsportmannschaften im Rudern“, in: *Soziale Welt*, XV (1964), S. 307—343. II: Lenk, H., „Maximale Leistung trotz inneren Konflikten. Eine Gegenthese zu einem funktionalistischen Allsatz.“, in: Lüschen, G. (Hrsg.), *Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport*. Sonderheft 10/1966 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Köln-Opladen, S. 168—172.

<sup>10</sup> Lenk, H., „Zur Sozialpsychologie der Trainingsmannschaften“, in: Adam, K., Lenk, H., Nowacki, P., Rulffs, M., Schröder, W.: *Rudertraining*. Bad Homburg 1976.

(Anger)<sup>11</sup>. Der Ausdruck „in jedem Falle“ zeigt, daß dieser Satz als ausnahmslos gültiger Allsatz und nicht als Wahrscheinlichkeitsaussage, nicht als bloß im statistischen Mittel gültige Hypothese verstanden worden ist. Ein solcher Allsatz ist durch ein einziges Gegenbeispiel zu widerlegen. Und eine derartige Falsifikation hat durchaus einen „zu verallgemeinerten Aussagewert“ – wenn auch einen negativen: Die strikte Allgemeingültigkeit ist widerlegt. – Aus dieser Falsifikation kann gerade auch geschlossen werden, daß die Autoren fälschlich einen deterministischen statt eines probabilistischen Allsatzes zugrunde gelegt haben. Mit anderen Worten: Daß sozialpsychologische Gesetze meist „statistische Wahrscheinlichkeitsangaben“ – genauer wohl: Wahrscheinlichkeitshypothesen oder -gesetze – sind, dies ist von mir nicht übersehen worden, sondern die gegebene Falsifikation kann gerade als Nachweis dafür aufgefaßt werden, daß die angegriffene Allhypothese (höchstens) diesen Wahrscheinlichkeitscharakter hat.

3. Die Begründung dafür (Volkamer, S. 49, 1.), daß die Leistung der Mannschaften ohne die geschilderten Konflikte nicht *noch* wesentlich besser hätte sein können, ist in den Arbeiten I und II angeführt: „Da das Trainingspensum und die technische Beherrschung des Bootes gleich geblieben waren und nur ein geringfügiger Kraftzuwachs durch das Wintertraining erzielt worden war, konnte die Leistungsstärke allem Erwarten nach nur geringfügig zunehmen. Und das trat trotz der Konflikte ein.“ „Allem Erwarten nach“ — das bedeutet: Nach dem recht verlässlichen Wissen der (freilich nicht exakt quantifizierbaren) Trainingslehre. Um aber keine Unsicherheit oder Unexaktheit in die bestätigte These eingehen zu lassen, wurde diese sogar schwächer formuliert — und ist damit von dieser Kritik Volkamers unabhängig: „Selbst heftige soziale Binnenkonflikte in Höchstleistungsrudermannschaften brauchen deren Leistungsstärke keineswegs merklich zu schwächen, sofern sie nicht die Mannschaft ganz zersprengen“.

Im übrigen führten auch Veits Untersuchungen von Ballspielmannschaften zu ähnlichen Ergebnissen<sup>12</sup>: „Geschlossene Mannschaftsleistungen in den meisten

<sup>11</sup> Anger, H., Kleingruppenforschung heute. in: Lüschen, G. (Hrsg.), „Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport“, a. a. O., S. 37. Hinweise auf andere Beispiele vgl. ebendort S. 172, Anm. 1 und 2. Außerdem: König, R. (Hrsg.), *Soziologie*. Frankfurt 1958, S. 219. – Lüschen's Satz: „Bei den Untersuchungen der Sportjugend hat sich – für diese Zusammenhänge durchaus zwingend – erwiesen, daß mit allgemein steigenden Leistungen auch die Partnerschaftsorientierung ansteigt“ („Die gesellschaftliche Funktion des Sports“, In: *Krankengymnastik* 1964, H. 8, S. 4) ist dagegen nur eine fehlerhafte Umformulierung einer ursprünglich statistischen Korrelationshypothese (vgl. Lüschen, G., „Soziale Schichtung und soziale Mobilität bei jungen Sportlern“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XV (1963), S. 86 f.).

<sup>12</sup> Veit, H., „Die Bedeutung sozialpsychologischer Untersuchungen von Sportmannschaften für die Praxis“, in: *Die Leibeserziehung*, 1968 (S. 80–87), S. 83. Zitat später hinzugefügt. Vgl. a. Veit, H., *Sozialpsychologische Untersuchungen von Ballspielmannschaften*. Lehrte 1965–66 (unpubliziert, hektographiert). Desgleichen, Veit, H., *Untersuchungen und Überlegungen zur Dynamik von Hallenhandballmannschaften*. Lehrte 1964 (unveröffentl. Ma-

Spielen kommen nicht nur dann zustande, wenn zwischen den Spielern keine oder nur geringfügige gefühlsmäßige Spannungen und Meinungsverschiedenheiten bestehen, sondern mit fast der gleichen Wahrscheinlichkeit auch dann, wenn innerhalb der Mannschaft erhebliche Antipathien und Meinungsgegensätze vorhanden sind, die Spieler müssen sich lediglich darüber einig sein, welche Mitspieler für die Spielanlage der Mannschaft, für die Spielweise maßgebend sind.“

4. Eine Folgerung des Inhalts, daß die Binnenkonflikte „als solche bereits leistungsstimulierend“ wirkten, ist von mir im Gegensatz zu *Volkamers* Angabe nicht gezogen worden. – *Volkamer* schreibt (S. 94): Wird diese (d. h. konfliktgefährdete; Zusatz: H. L.) Besonderheit der sportlichen Kleingruppe berücksichtigt, dann kann es wohl sein, daß eine Mannschaft trotz vorhandener Binnenkonflikte hoch leistungsfähig ist, diese Binnenkonflikte sind aber *Folge* des leistungssteigernden Konkurrenzkampfes um den Verbleib in der Mannschaft...“ – Genau dies und nicht mehr wird hinsichtlich der Ausgangs these in den Arbeiten I und II an Einzelfällen bestätigt. Daß Binnenkonkurrenz (in sog. „demokratisch“ geleiteten Rudermannschaften der Spitzenklasse<sup>13</sup> leistungssteigernd wirkt, das gesteht *Volkamer* selbst zu. Diese gutbewährte Hypothese führte zu einer bewußten Erzeugung von Binnenkonkurrenz durch ständige Leistungsvergleiche der Mannschaftsmitglieder und -anwärter untereinander. Selbstverständlich können sich dabei Begleiterscheinungen wie Konflikte und auch emotionale Aggression ergeben.

Hingegen scheint auch mir die Gleichsetzung von Binnenkonkurrenz, Binnenkonflikt, Aggression und Haßerregung eine allzu grobe Vereinfachung zu sein. Die interessanten Zusammenhänge zwischen diesen psychischen Phänomenen bedürfen auch in der Sozialpsychologie der Spitzensportmannschaften noch sehr differenzierter Untersuchungen. Daher sprechen die Arbeiten I und II fast ausschließlich von „Binnenkonkurrenz“ und „Binnenkonflikt“ (und selbst dazwischen wird genau unterschieden). Die von *Volkamer* vorgeschlagene, nur einsinnige Lesart der „Gleichung“ „Sport = Aggression“ scheint mir ebenfalls einer allzu groben Simplifizierung verfallen zu sein. Wie es eine „nicht umkehrbare“ *Gleichung* geben könne, bleibt einem wissenschaftslogisch geschulten Leser unverständlich. Übrigens ist über die motivations- und leistungsbestimmende Rolle der Gruppenloyalität bei Spitzenmannschaften auch eine kleine Untersuchung durch-

---

nuskript), Veit, H., *Über Untersuchungen zur Gruppendynamik von Ballspielmannschaften*. Lehrte 1967—68 (unveröffentl. Manuskript).

<sup>13</sup> Vgl. die unter Anm. 3 genannte Arbeit — und: Lenk, H., „Autoritär oder demokratisch geleitetes Training?“, in: *Rudersport*, 1965, S. 521 ff. und in: *Gymnasium*, II (1965), H. 3, S. 13–21.

geführt worden<sup>14</sup>, was die Kritiker übersehen, wenn sie sich ausschließlich auf eine unterstellte Aggressionsthese stützen.

---

<sup>14</sup> Lenk, H., „Aufgabe von Wertbindungen bei westdeutschen Hochleistungsrudern unter soziodramatisch fingiertem Streß“, in: *Soziale Welt*, XIX (1968), S. 66—73.

# DIE OPPOSITIONSTHEORIE AUS DER SICHT DER TETRAVALENZ

NIELS ÖFFENBERGER

**The opposition theory from the standpoint of four-valuedness.** The article examines the changing into a hexagon of the traditional logical square, which takes place as a result of introducing the strict particular affirmative and negative propositions which Albert Menne revealed. Besides contrariety, subcontrariety, contradiction and subalternation, there emerge eight new forms of opposition.

**Key words:** opposition, proposition, logical hexagon, logical square.

Wenn wir nicht nur die SaP, SeP, SiP und SoP - Aussagearten, sondern auch die, die Albert Menne entdeckt hat, d.h. die strikt partikulären - bejahenden (SuP) und verneinenden (Su'P) Aussagearten berücksichtigen, dann wird aus dem sogenannten logischen Quadrat ein Sechseck der Oppositionstheorie entstehen:



Dadurch entstehen, neue Oppositionsbeziehungen; außer den bekannten Oppositionsbeziehungen des klassischen Quadrats – Kontrarität, Subkontrarität, Kontradiktion und Subalternation –, erscheinen folgende neue Oppositionsbeziehungen:

1. Oppositionsbeziehung der Quasi-Subkontrarität zwischen SuP und Su'P.
2. Oppositionsbeziehung der asymmetrischen Subkontrarität zwischen SuP und SoP, bzw. zwischen Su'P und SiP.
3. Oppositionsbeziehung der unmittelbaren Supraalternation zwischen SuP und SiP, bzw. Su'P und SoP.
4. Oppositionsbeziehung der unmittelbaren Subalternation zwischen SiP und SuP, bzw. SoP und Su'P.
5. Oppositionsbeziehung der mittelbaren Supraalternation zwischen SuP und SaP, bzw. Su'P - SeP Aussagearten.

6. Oppositionsbeziehung der mittelbaren Subalternation zwischen den SaP - SuP, bzw. SeP - Su'P Aussagearten.

7. Oppositionsbeziehung der Quasi-Kontradiktion zwischen den SuP - SeP, bzw. Su'P - SaP Aussagearten.

8. Wir dürfen keineswegs die Verneinung der SuP, Su'P Aussagearten selbst unberücksichtigt lassen, die im Sechseck nicht durch eine bestimmte Aussagenart verwirklicht werden kann; während die Verneinung der SaP Aussagenart die SoP Aussagenart ist und umgekehrt, ist die Verneinung der SuP, bzw. Su'P Aussagenart komplizierter. Die Theorie der Verneinung der SuP, bzw. Su'P Aussagearten bildet den Gegenstand einer besonderen Untersuchung.

Die tetravalente Darstellung der Oppositionstheorie setzt die Differenzierung der schlichten Wahrheit -  $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\delta\acute{\eta}\varsigma$  und schlichten Falschheit -  $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma \psi\epsilon\nu\delta\acute{\eta}\varsigma$  - in abgeleitete Wahrheitswerte voraus. Eine Definition der abgeleiteten Wahrheitswerte können wir aufgrund der Textstellen der *An. pr.* II. Kap. 2-4 ausarbeiten. Da die Kommentatoren diese abgeleiteten Wahrheitswerte nicht "unam tantum significationem habens" definiert haben, werden wir aufgrund der erwähnten Textstelle eine Definition dieser Wahrheitswerte wie folgt angeben:

- Die schlichte Wahrheit -  $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\delta\acute{\eta}\varsigma$  - differenzieren wir in universelle -  $\acute{\omicron}\lambda\eta \acute{\alpha}\lambda\eta\delta\acute{\eta}\varsigma$  - und partikuläre Wahrheit -  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \tau\acute{\iota} \acute{\alpha}\lambda\eta\delta\acute{\eta}\varsigma$ .

- Die universelle Wahrheit, abgekürzt Wu definieren wir wie folgt: die Prädikation, die in einer gegebenen Urteilsqualität universaliter wahrheitsgemäß verwirklicht werden kann, ist Träger dieses Wahrheitswertes. Die SaP und SeP Urteilsarten, wenn sie wahr sind, sind Träger dieses Wahrheitswertes, aber auch die "üblich" partikulären Urteilsarten - SiP und SoP - können Träger dieses Wahrheitswertes sein, wenn sie wahr sind und ihre kate-gorematischen Termini, in die universelle Prädikationsart der gegebenen Urteilsqualität eingesetzt, die entsprechende universelle Urteilsart verifizieren. Also: SiP = Wu, wenn die Wahrheit von SiP die Wahrheit von SaP impliziert; SoP = Wu, wenn die Wahrheit von SoP die Wahrheit von SeP impliziert.

- Eine Prädikation ist partikulär wahr, - abgekürzt Wp - wenn sie wahrheitsgemäß nur particulariter vollzogen werden kann. Träger dieses Wahrheitswertes sind in der Regel die strikt partikulären Urteilsarten, aber auch die üblich partikulären Urteilsarten können Träger dieser Wahrheitswerte sein, wenn ihre kate-gorematischen Termini die universelle Prädikation derselben Urteilsqualität nicht verifiziert.

- Die Prädikation ist Träger des Wahrheitswertes partikulär falsch - abgekürzt Fp - die so falsch ist, daß ihre subalterne Aussageart wahr ist. Dieser Wahrheitswert bezieht sich folglich auf eine unerlaubte Verallgemeinerung einer wahren partikulären Prädikation, die Träger des Wahrheitswertes Wp ist. Dieser Wahrheitswert kommt auch strikt partikulären Urteilsarten zu, wenn sie den Wahrheitswert Wu einer universellen Aussage unerlaubterweise einschränken, dem Trugschluß totum pro parte entsprechend.



- Der universell falsche Wahrheitswert - abgekürzt Fu - ist dann gegeben, wenn in der gegebenen Urteilsqualität die wahrheitsgemäße Prädikation überhaupt nicht vollzogen werden kann. Diesen Wahrheitswert führt Aristoteles definitionsgemäß in *An. pr.* II. 54a 4-6 ein.

Aus der Definition der oben angegebenen Wahrheitswerte folgt, daß die universellen Urteilsarten nicht Träger des Wahrheitswertes Wp sein können, da die universelle Aussageform bereits syntaktisch eine universelle Prädikation verwirklicht, der Wahrheitswert Wp jedoch die wahrheitsgemäße Prädikation auf die Partikularität beschränkt; die üblich partikulären Aussagen können nicht Träger des Wahrheitswertes Fp sein, weil dann, wenn sie falsch sind, via contradictionis die universellen Aussagen entgegengesetzter Qualität wahr sind und via contrarietatis aus diesen Aussagen auch die supraalternen Aussagen zu den falschen partikulären Aussagen falsch sind. Sicherlich differenziert Aristoteles die Falschheit der partikulären Aussagen aus diesem Grunde nicht.

Man kann unschwer feststellen, daß alle sechs Urteilsformen jeweils Träger von drei, nicht von vier abgeleiteten Wahrheitswerten sein können: die universellen Aussagearten können Träger der Wahrheitswerte Wu, Fp, Fu sein, können aber nicht Träger des Wahrheitswertes Wp sein, die üblich partikulären können Träger des Wahrheitswertes Wu, Wp, Fu sein, aber können nicht Träger des Wahrheitswertes Fp sein; die strikt partikulären Urteile können Träger des Wahrheitswertes Wp, Fp, Fu sein, aber können nicht Träger des Wahrheitswertes Wu sein. Man kann wiederum feststellen, daß die vierwertigen Wahrheitswerttafeln der Oppositionsbeziehungen nicht zwölf, sondern neun Zeilen haben werden.

Im Folgenden werden wir die vierwertigen Wahrheitswerttafeln der Oppositionsbeziehungen darstellen. Die Fälle, die nicht vorkommen können, bezeichnen wir mit "0"; die die vorkommen können, aber nicht schlußkräftig sind, bezeichnen wir mit "1"; die die schlußkräftig sind, werden wir mit einem Sternchen \* bezeichnen. Um den Unterschied zwischen den zwei- und vierwertigen Wahrheitswerttafeln der Oppositionsbeziehungen hervorzuheben, werden wir jeweils auch die zweiwertigen Wahrheitstafeln angeben.

Zweiwertige Wahrheitswerttafel der Kontrarietät:

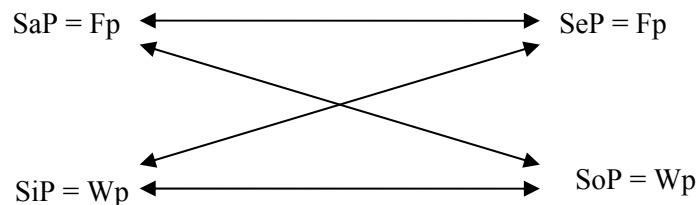
SaP	SeP	SaP * SeP	bzw.	SeP	SaP	SeP * SaP
W	W	0		W	W	0
W	F	1*		W	F	1*
F	W	1		F	W	1
F	F	1		F	F	1

Durch „\*“ bezeichnen wir die oppositionsteoretische Beziehung der in Frage kommenden Urteilsarten.

Vierwertige Wahrheitswerttafel der Kontrarietät:

SaP	SeP	SaP * SeP	bzw.	SeP	SaP	SeP * SaP
Wu	Wu	0		Wu	Wu	0
Wu	Fp	0		Wu	Fp	0
Wu	Fu	1*		Wu	Fu	1*
Fp	Wu	0		Fp	Wu	0
Fp	Fp	1*		Fp	Fp	1*
Fp	Fu	0		Fp	Fu	0
Fu	Wu	1*		Fu	Wu	1*
Fu	Fp	0		Fu	Fp	0
Fu	Fu	0		Fu	Fu	0

Die erste Zeile dieser Wahrheitswerttafel zu kommentieren ist unnötig; die zweite Zeile kann nicht stattfinden, weil dann, wenn eine universelle Aussage wahr ist, ihre Konträre nicht so falsch sein kann, daß ihre Subalterne wahr sei; wäre sie aber Träger des Wahrheitswertes Fp, dann müßte ihre Subalterne wahr sein, was aber bereits wegen der kontradiktorischen Oppositionsbeziehung unmöglich ist. Die dritte Zeile ist schlußkräftig. Die vierte Zeile kann nicht vorkommen, cfr. den Beweis der zweiten Zeile. Die fünfte Zeile ist schlußkräftig und verwirklicht eine Folgerungsmöglichkeit, die in der Bivalenz nicht möglich wäre, da aus der Falschheit einer universellen Aussage kein bestimmter Wahrheitswert der zu ihr konträren Aussage abgeleitet werden kann. Aber, wenn SaP = Fp ist, dann ist SiP = Wp - SaP ist ja Fp wegen einer unerlaubten Verallgemeinerung von SiP - und folglich ist via contradictionis SeP = Fp, da ihre subalterne, wegen der Kontradictionsbeziehung zwischen SaP und SoP, Träger des Wahrheitswertes Wp ist.



Die sechste Zeile kann nicht vorkommen. Wenn SaP = Fp ist, dann ist SiP=W bereits in der Bivalenz, folglich kann SeP nicht Träger des Wahrheitswertes Fu sein, da dieser Wahrheitswert überhaupt eine wahrheitsgemäße Prädikation in der gegebenen Urteilsqualität ausschließt. Die siebte Zeile ist schlußkräftig, cfr. die Definitionen von Wu und Fu. Die achte Zeile kann nicht vorkommen, per analogiam zur sechsten Zeile. Die neunte Zeile ist augenscheinlich unmöglich, cfr. die Definitionen von Wu und Fu.

In dieser Wahrheitswerttafel haben wir folglich drei schlußkräftige Fälle, während in der zweiwertigen Wahrheitswerttafel der Kontrarietät nur ein Fall sich als schlußkräftig erwies.

Wahrheitswerttafel der Subkontrarietät in der Bivalenz:

SiP	SoP	SiP * SoP	bzw.	SoP	SiP	SoP * SiP
W	W	1		W	W	1
W	F	1		W	F	1
F	W	1*		F	W	1*
F	F	0		F	F	0

Vierwertige Wahrheitstafel der Subkontrarität:

SiP	SoP	SiP * SoP	bzw.	SoP	SiP	SoP * SiP
Wu	Wu	0		Wu	Wu	0
Wu	Wp	0		Wu	Wp	0
Wu	Fu	1*		Wu	Fu	1*
Wp	Wu	0		Wp	Wu	0
Wp	Wp	1*		Wp	Wp	1*
Wp	Fu	0		Wp	Fu	0
Fu	Wu	1*		Fu	Wu	1*
Fu	Wp	0		Fu	Wp	0
Fu	Fu	0		Fu	Fu	0

Zur 1. und 2. Zeile: wenn SiP Träger des Wahrheitswertes Wu ist, dann ist auch die supraalterne Aussage (SaP) Träger des Wahrheitswertes Wu. Bereits der Bivalenz entsprechend, ist dann die SoP Aussage falsch, d. h. sie kann nicht Träger des Wahrheitswertes Wu oder Wp sein. - Zur dritten Zeile: wenn SiP = Wu, dann auch SaP = Wu und folglich SoP = F. Da eine partikuläre Aussage, die falsch ist, gleichzeitig Fu ist, (sie kann nicht Träger des Wahrheitswertes Fp sein) ist diese Zeile schlußkräftig. Zur Zeile 4: wenn SiP = Wp ist, dann ist SaP = Fp, (per def., als Ergebnis einer unerlaubten Verallgemeinerung); dann ist aber SoP = W - bereits der Bivalenz entsprechend aber nicht Wu, sondern Wp, da ihre Prädikation wahrheitsgemäß auf die Partikularität beschränkt ist, wegen der Falschheit ihrer supraalternen (SeP) Aussage, die via contradictionis - bereits aufgrund der Bivalenz, als eine kontradiktorische Aussage zur wahren SiP-Ausgangsaussage, falsch ist. Sie kann folglich nicht Wu sein. - Die 5. Zeile ist schlußkräftig, cfr. den Beweisgang zur Zeile 4; Z. 6 kann nicht stattfinden, da SoP nur Wp sein kann; Z. 7 ist schlußkräftig, cfr. Beweis zur Zeile 3; Z. 8 unmöglich, cfr. Beweis zur Zeile 6; Zeile 9 ist unmöglich, cfr. die Definition von Fu.

Die oben dargestellte Beschreibung ist mutatis mutandis auch dann gültig, wenn die Ausgangsaussage eine SoP Aussageart ist.

Bemerkung: in der vierwertigen Wahrheitstafel der Subkontrarität haben wir 3 schlußkräftige Fälle, während man in der Bivalenz nur aus der Falschheit einer Ausgangsaussage auf die Wahrheit der anderen subkonträren schließen kann.

Zweiwertige Wahrheitstafel der Kontradiktion:

SaP	SoP	SaP * SoP
W	W	0
W	F	1*
F	W	1*
F	F	0

Vierwertige Wahrheitstafel der Kontradiktion:

SaP	SoP	SaP * SoP
Wu	Wu	0
Wu	Wp	0
Wu	Fu	1*
Fp	Wu	0
Fp	Wp	1*
Fp	Fu	0
Fu	Wu	1*
Fu	Wp	0
Fu	Fu	0

Die kontradiktorische Oppositionsbeziehung ist vom Exklusor beherrscht, sowohl in der Bivalenz wie auch in der Tetravalenz, d.h., daß sich eine Oppositionsbeziehung zwischen Aussagen, die Träger von verschiedenen abgeleiteten Wahrheitswerten desselben grundlegenden Wahrheitswertes nicht in einer kontradiktorischen Opposition befinden können. Daraus folgt, daß die Zeilen 1, 2, 6 und 9 nicht vorkommen können. Zur 4. Zeile: wenn SaP Träger des Wahrheitswertes Fp ist, dann ist auch SeP Träger dieses Wahrheitswertes; die subalterne Aussage zur SeP = Fp-Aussage kann folglich nicht Träger des Wahrheitswertes Wu sein, weil die wahrheitsgemäße Prädikation dieser Aussage auf die Partikularität beschränkt ist. Sie ist daher Träger des Wahrheitswertes Wp, der schlußkräftigen 5. Zeile entsprechend. Die 7. Zeile ist schlußkräftig, cfr. die Definition von Wu und Fu. Zur 8. Zeile: wenn SaP = Fu ist, dann ist SeP = Wu und daher ist via subalternationis SoP = Wu, nicht Wp.

Zweiwertige Wahrheitstafel der Supraalternation:

Sip	SaP	SiP * SaP	SoP	SeP	SoP * SeP
W	W	1	W	W	1
W	F	1	W	F	1
F	W	0	F	W	0
F	F	1*	F	F	1*

Vierwertige Wahrheitstafel der Supraalternation:

SiP	SaP	SiP * SaP	SoP	SeP	SoP * SeP
Wu	Wu	1*	Wu	Wu	1*
Wu	Fp	0	Wu	Fp	0
Wu	Fu	0	Wu	Fu	0
Wp	Wu	0	Wp	Wu	0
Wp	Fp	1*	Wp	Fp	1*
Wp	Fu	0	Wp	Fu	0
Fu	Wu	0	Fu	Wu	0
Fu	Fp	0	Fu	Fp	0
Fu	Fu	1*	Fu	Fu	1*

Die erste Zeile ist schlußkräftig, cfr. def. von Wu. Die zweite und dritte Zeile ist unmöglich, cfr. def. von Wu. Zur Zeile 4-6: wenn eine partikuläre Aussage Träger des Wahrheitswertes Wp ist, dann ist ihre supraalterne Aussage per def. Träger des Wahrheitswertes Fp. Daher ist die 5. Zeile schlußkräftig, die Zeilen 4 und 6 sind unmöglich. Zur Zeile 7 – 9: ist eine Aussage Träger des Wahrheitswertes Fu, dann sind alle Aussagen in der gegebenen Urteilsqualität Träger des Wahrheitswertes Fu. Daher ist die 7. und 8. Zeile unmöglich, die 9. schlußkräftig.

Bemerkung: die erste und fünfte Zeile ermöglichen die Entscheidung des Wahrheitswertes der universellen supraalternen Aussage, auch dann, wenn die partikuläre Aussage Träger eines wahren Wahrheitswertes ist.

Zweiwertige Wahrheitstafel der Quasi-Subkontrarietät:

Die Oppositionsbeziehung zwischen den SuP und Su'P Aussagen ist nicht identisch mit der Beziehung der Subkontrarietät, da sie gleichzeitig falsch sein können.

SuP	Su'P	SuP * Su'P	Su'P	SuP	Su'P * SuP
W	W	1*	W	W	1*
W	F	0	W	F	0
F	W	0	F	W	0
F	F	1*	F	F	1*

Vierwertige Wahrheitstafel der Quasi-Subkontrarietät:

SuP	Su'P	SuP * Su'P	Su'P	SuP	Su'P * SuP
Wp	Wp	1*	Wp	Wp	1*
Wp	Fp	0	Wp	Fp	0
Wp	Fu	0	Wp	Fu	0
Fp	Wp	0	Fp	Wp	0
Fp	Fp	0	Fp	Fp	0
Fp	Fu	1*	Fp	Fu	1*

Fu	Wp	0	Fu	Wp	0
Fu	Fp	1*	Fu	Fp	1*
Fu	Fu	0	Fu	Fu	0

Die erste Zeile ist schlußkräftig, cf. die def. von Wp; die zweite und dritte Zeile sind folglich unmöglich; zu den Zeilen 4 – 6: die Ursache der Fp- Falschheit einer strikt partikulären Aussage geschieht dem Trugschluss totum pro parte gemäss; Wenn sie also Träger des Wahrheitswertes Fp ist, dann ist ihre supraalterne Aussage Wu; alle Aussagen in der entgegengesetzten Urteilsqualität sind folglich Träger des Wahrheitswertes Fu; daher ist die 4. und 5. Zeile unmöglich, die 6. schlußkräftig. Zur 8. Zeile: sie ist schlußkräftig; wenn eine strikt partikuläre Aussage Träger des Wahrheitswertes Fu - ist, dann sind alle Aussagen in der gegebenen Urteilsqualität Fu; dann ist die strikt partikuläre Aussage der entgegengesetzten Urteilsqualität Träger des Wahrheitswertes Fp, wegen des Trugschlusses totum pro parte. Die 7. und 9. Zeile ist folglich unmöglich. In der vierwertigen Wahrheitstafel der Quasi- Subkontrarität sind die SuP und Su'P Aussagen nicht äquivalent, weil sie Träger eines unterschiedlichen abgeleiteten Wahrheitswertes der Falschheit sind.

Zweiwertige Werttafel der asymmetrischen Subkontrarität:

SuP	SoP	SuP * SoP	Su' P	SiP	Su'P * SiP
W	W	1*	W	W	1*
W	F	0	W	F	0
F	W	1	F	W	1
F	F	1	F	F	1

Vierwertige Wahrheitstafel der asymmetrischen Subkontrarität:

SuP	SoP	SuP * SoP	Su' P	SiP	Su'P * SiP
Wp	Wu	0	Wp	Wu	0
Wp	Wp	1*	Wp	Wp	1*
Wp	Fu	0	Wp	Fu	0
Fp	Wu	0	Fp	Wu	0
Fp	Wp	0	Fp	Wp	0
Fp	Fu	1*	Fp	Fu	1*
Fu	Wu	1*	Fu	Wu	1*
Fu	Wp	0	Fu	Wp	0
Fu	Fu	0	Fu	Fu	0

Zu Zeile 1: Wenn SuP = Wp ist, dann ist SaP Fp, und folglich ist SoP via contradictionis Wp, nicht Wu, was die zweite Zeile bestätigt. Zu Zeile 3: sie ist unmöglich, cf. Zeile 1 und 2. Zu Zeile 4: sie ist unmöglich. Wenn SuP = Fp, dann ist SaP = Wu; folglich ist SoP = Fu, der schlußkräftigen Zeile 6 entsprechend. Zu Zeile 5: sie ist unmöglich, cf. Zeile 4. Zu Zeile 7: sie ist schlußkräftig: wenn SuP =

Fu, dann ist auch SaP = Fu und via contrarietatis SeP = Wu, woraus folgt, daß SoP = Wu ist. Zu Zeile 8 und 9: sie sind unmöglich, cf. def. von Fu. Die oben dargestellte Beschreibung ist auch dann gültig, wenn die Ausgangsaussage eine Su'P-Aussagenart ist.

Zweiwertige Wahrheitstafel der unmittelbaren Supraalternation:

SuP	SiP	SuP * SiP	Su P	SoP	Su'P * SoP
W	W	1	W	W	1
W	F	0	W	F	0
F	W	0	F	W	0
F	F	1	F	F	1

Vierwertige Wahrheitstafel der unmittelbaren Supraalternation:

SuP	SiP	SuP * SiP	Su P	SoP	Su'P * SoP
Wp	Wu	0	Wp	Wu	0
Wp	Wp	1*	Wp	Wp	1*
Wp	Fu	0	Wp	Fu	0
Fp	Wu	1*	Fp	Wu	1*
Fp	Wp	0	Fp	Wp	0
Fp	Fu	0	Fp	Fu	0
Fu	Wu	0	Fu	Wu	0
Fu	Wp	0	Fu	Wp	0
Fu	Fu	1*	Fu	Fu	1*

Zu Zeile 1: Wenn SuP = Wp ist, dann ist die wahrheitsgemäße Prädikation auf die Partikularität beschränkt: folglich kann SiP nicht Träger des Wahrheitswertes Wu sein, da sie ja Wp ist, der schlußkräftigen 2. Zeile entsprechend. Zeile 3 ist unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 4 ist schlußkräftig, cf. def. von Fp; wenn SuP = Fp ist, dann ist per def. SaP = Wu und via subalternationis auch SiP = Wu. Zeile 5 ist unmöglich wie auch die 6. cf. def. von Fp und Fu. Zeile 7 und 8 sind unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 9 ist schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Zweiwertige Wahrheitstafel der unmittelbaren Subalternation:

SiP	SuP	SiP * SuP	SoP	Su' P	SoP * Su' P
W	W	1*	W	W	1*
W	F	0	W	F	0
F	W	0	F	W	0
F	F	1*	F	F	1*

Vierwertige Wahrheitstafel der unmittelbaren Subalternation:

SiP	SuP	SiP * SuP	SoP	Su'P	SoP * Su'P
Wu	Wp	0	Wu	Wp	0
Wu	Fp	1*	Wu	Fp	1*
Wu	Fu	0	Wu	Fu	0
Wp	Wp	1*	Wp	Wp	1*
Wp	Fp	0	Wp	Fp	0
Wp	Fu	0	Wp	Fu	0
Fu	Wp	0	Fu	Wp	0
Fu	Fp	0	Fu	Fp	0
Fu	Fu	1*	Fu	Fu	1*

Zu Zeile 1: Wenn SiP = Wu ist, dann ist auch SaP = Wu. Wenn SuP = Wp sein könnte, dann könnte sie die universelle wahrheitsgemäße Prädikation in derselben Urteilsqualität einschränken; sie kann daher nicht Träger des Wahrheitswertes Wp sein, der schlußkräftigen 2. Zeile entsprechend. Zeile 3: unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 4: schlußkräftig, da aus SiP = Wp. SuP = Wp folgt. Zeile 5-8: unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 9: schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Zweiwertige Wahrheitstafel der mittelbaren Supraalternation:

SuP	SaP	SuP * SaP	Su'P	SeP	Su'P * SeP
W	W	0	W	W	0
W	F	1*	W	F	1*
F	W	1	F	W	1
F	F	1	F	F	1

Vierwertige Wahrheitstafel der mittelbaren Supraalternation:

SuP	SaP	SuP * SaP	Su'P	SeP	Su'P * SeP
Wp	Wu	0	Wp	Wu	0
Wp	Fp	1*	Wp	Fp	1*
Wp	Fu	0	Wp	Fu	0
Fp	Wu	1*	Fp	Wu	1*
Fp	Fp	0	Fp	Fp	0
Fp	Fu	0	Fp	Fu	0
Fu	Wu	0	Fu	Wu	0
Fu	Fp	0	Fu	Fp	0
Fu	Fu	1*	Fu	Fu	1*

Zu Zeile 1: ist unmöglich, da dann, wenn SuP = Wp ist, dann SaP = Fp ist, daher ist die 2. Zeile schlußkräftig. 3., 6. und 7. Zeilen sind unmöglich, cf. def. von Fu. 4. Zeile schlußkräftig, cf. def. von Fp. 5. Zeile unmöglich, da dann, wenn SuP = Fp, SaP = Wu ist. 9. Zeile schlußkräftig, cf. def. von Fu.



Zweiwertige Wahrheitstafel der mittelbaren Subalternation:

SaP	SuP	SaP * SuP	SeP	SuP	SeP * SuP
W	W	0	W	W	0
W	F	1*	W	F	1*
F	W	1	F	W	1
F	F	1	F	F	1

Vierwertige Wahrheitstafel der mittelbaren Subalternation:

SaP	SuP	SaP * SuP	SeP	SuP	SeP * SuP
Wu	Wp	0	Wu	Wp	0
Wu	Fp	1*	Wu	Fp	1*
Wu	Fu	0	Wu	Fu	0
Fp	Wp	1*	Fp	Wp	1*
Fp	Fp	0	Fp	Fp	0
Fp	Fu	0	Fp	Fu	0
Fu	Wp	0	Fu	Wp	0
Fu	Fp	0	Fu	Fp	0
Fu	Fu	1*	Fu	Fu	1*

Zu Zeile 1: unmöglich, cf. def. von Wu. Zeile 2: schlußkräftig, cf. def. von Fp. Zeile 3, 6, 7 und 8: unmöglich, cf. def. von Fu. Zeile 4: schlußkräftig, cf. def. von Fp. Zeile 5: unmöglich, cf. def. von Fp. Zeile 9: schlußkräftig, cf. def. von Fu.

Zweiwertige Wahrheitstafel der Quasi-Kontradiktion:

Diese Oppositionsbeziehung ist nicht identisch mit der Opposition der Kontradiktion, da SuP und SeP gleichzeitig falsch sein können.

SuP	SeP	SuP * SeP	Su' P	SaP	Su' P * SaP
W	W	0	W	W	0
W	F	1*	W	F	1*
F	W	1	F	W	1
F	F	1	F	F	1

Vierwertige Wahrheitstafel der Quasi-Kontradiktion:

SuP	SeP	SuP * SeP	Su' P	SaP	Su' P * SaP
Wp	Wu	0	Wp	Wu	0
Wp	Fp	1*	Wp	Fp	1*
Wp	Fu	0	Wp	Fu	0
Fp	Wu	0	Fp	Wu	0
Fp	Fp	0	Fp	Fp	0
Fp	Fu	1*	Fp	Fu	1*
Fu	Wu	1*	Fu	Wu	1*
Fu	Fp	0	Fu	Fp	0
Fu	Fu	0	Fu	Fu	0

Zu Zeile 1: sie ist unmöglich, da dann, wenn  $SuP = Wp$  ist,  $SaP$  nicht  $Wu$  sein kann, sie ist vielmehr  $Fp$ , daher ist die 2. Zeile schlußkräftig. Zeile 3, 6, 8 und 9 sind unmöglich, cf. def. von  $Fu$ . Zeile 4 und 5: cf. def. von  $Fp$ . Zeile 6: schlußkräftig, wenn  $SuP = Fp$ , ist  $SaP = Wu$  und via contrarietatis ist  $SeP = Fu$ . Zeile 7: schlußkräftig, cf. def. von  $Fu$ .

Bemerkungen:

1. Während in der Zweiwertigkeit einige Fälle möglich aber nicht schlußkräftig sind, sind in der Vierwertigkeit alle Fälle, die möglich sind, gleichzeitig auch schlußkräftig.

2. In den oben dargestellten Oppositionsbeziehungen fehlt die Verneinung der  $SuP$  von  $Su'P$  Aussagearten.

## DIVINUL ÎN METAFIZICA LUI ORIGEN

MIHAI D. VASILE

**To Theion in Origen's Metaphysics.** The author tries to put the Christian metaphysician and dogmatist, Origen, in the Platonist philosophical tradition of Alexandria, at least with respect to the great topic about divinity.

**Key words:** early Christian patristics, Origen's theology, Christian divinity, Plato's Demiurge, the ancient Greek *to theion* vs the Christian one.

Metafizica lui Origen este una din cele mai importante întemeieri în istoria învățaturii creștine cu privire la dumnezeire, deoarece Origen a fost unul dintre primii teologi cu opera păstrată și cunoscută ca încercare de interpretare și expunere sistematică a adevărului de credință. Doctrina sa a fost edificată pe Sfânta Tradiție, prezentă în cutuma Bisericii, și pe *Sfânta Scriptură* necanonizată încă în întregime, dar pe care Origen și-a pus amprenta, dându-le o formulare proprie, dogmatică chiar, în Περὶ Ἀρχῶν, dar și în *Comentarii la Evanghelia după Ioan*, și nu mai puțin în *Contra lui Celsus* și *Despre Rugăciune*.

Întemeindu-și întreaga concepție pe învățătura Bisericii transmisă prin succesiunea apostolică și rămasă în Bisericile creștine ale Imperiului Roman până în vremea sa, Origen a început prin a expune în rezumat regula de credință așa cum a fost ea exprimată în *Scripturi*, precizând că nu există nimic secret, ezoteric sau păstrat numai pentru unii dintre creștini, și că, dimpotrivă, oricine poate dobândi esența „misterului creștin”, pas cu pas, prin texte și argumente, fie din *Sfânta Scriptură*, fie printr-o întrebuintare corectă a metodei deducției:

a. „din clipa în care ne întoarcem spre Domnul, unde se află și Cuvântul lui Dumnezeu și unde Însuși Duhul Sfânt descoperă știința duhovnicească, vălul se ridică și atunci «cu fața descoperită» privim în Scripturile Sfinte «ca în oglindă mărirea Domnului»” (*Peri Arhon*, I. 1. II). Henri Crouzel a observat că atât Origen, cât și alți comentatori ai vremii sale, nu făceau distincție între discursul conceptual despre dumnezeire, pe de o parte, și abordarea spirituală, intuitivă și mistică, pe de altă parte, astfel că „vălul” – metaforă preluată de Origen din *II Corinteni*, 3: 15–17 – semnifică pentru Origen când înțelegerea literală a *Scripturii*, când corporalitate, când păcat<sup>1</sup>, fapt care a creat ambiguitate și confuzii în exegeza origeniană.

b. „Mintea noastră își dă seama așadar că prin puterile ei ea nu este în stare să vadă ce este Dumnezeu în Sine însuși, așa cum este El în ființa Sa; în schimb,

---

<sup>1</sup> Henri Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1961, p. 157.

din frumusețea lucrării Sale și din măreția fapturilor, ea deduce pe Părintele lumii întregi” (*Peri Arhon*, I. 1. VI). Expresia „Părinte al universului acesta” este preluată de la Platon, din dialogul *Timaios*, 28 c, trecută pe la platonicii eclecticici ca Albinos, Plutarh și Filon, și utilizată și de primii scriitori creștini, ca Sfântul Clement Romanul<sup>2</sup>, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful<sup>3</sup>, Clement Alexandrinul<sup>4</sup>.

În consecință, Origen procedează la expunerea doctrinei despre Dumnezeu, despre creație și Providență, despre om și mântuire, iar în concluzie, în Cartea a patra din *Peri Arhon*, Origen examinează problema inspirației și a interpretării *Bibliei*<sup>5</sup>.

În interpretarea pe care o dă revelației creștine, Origen pleacă de la concepția filosofică pe care Platon și neoplatonicii au dezvoltat-o sub titlul raportului dintre Unu și Multiplu, în sensul că numai Unu reprezintă existența reală și izvorul tuturor ființelor: „*Materia există sub atâtea forme și în cantități atât de mari încât poate fi suficientă pentru toate corpurile din lume, pe care Dumnezeu le-a chemat la viață, și a stat la dispoziția Creatorului sub toate mărimile și formele dorite atunci când i s-au dat calitățile pe care voința Lui i le-a impus. În schimb, nu pricep cum atâția oameni mari au fost în stare să creadă că materia ar fi necreată, adică n-ar fi fost lăsată de Dumnezeu, Creatorul a toate, ci au spus că existența și acțiunea ei s-ar datora întâmplării. Și mă mir cum de sunt în stare să acuze pe cei ce tăgăduiesc că Dumnezeu a creat acest univers, acuzându-i de nelegiuire pentru că susțin că o operă atât de uriașă, cum este crearea și orânduirea lumii, ar putea exista fără un creator și fără un purtător de grijă*” (*Peri Arhon*, II. 1. IV).

Multiplul, după cum se poate lesne observa, reprezintă universul cu toate variatele sale forme de ființe aparente, deoarece nici una dintre ele nu are existență reală în afara Unului (Dumnezeu), din care toate își trag existența. Toate izvorăsc și se reîntorc în Unu, și numai prin ele, Unu poate fi înțeles, fiindcă Unu, ca autoexistență și izvor al tuturor celor ce cu adevărat sunt, este o Persoană vie. În esența Sa absolută ca ființă, Unu (Dumnezeu) este incognoscibil de către om – ca și de către oricare alt Multiplu – dar este relativ cognoscibil atunci când este revelat de către Fiul Său – în calitate de mediator între Unu și universul actual – care își

<sup>2</sup> Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 19, 2, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. preot dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 63.

<sup>3</sup> Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, 63, trad. pr. prof. Olimp N. Căciulă, în: *Apologeți de limbă greacă*, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 68–69.

<sup>4</sup> Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, 5, 21. 1; I, 6, 42. 1, în: Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea întâia, trad. pr. D. Fecioru, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 4, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 178; p. 190.

<sup>5</sup> Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1986, p. 139–143.

derivă ființa din El – deoarece sunt „de o ființă” (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ) – și reflectă ființa Unului și atributele Sale.

O astfel de cunoaștere relativă, dobândită numai prin revelație, îl descrie pe Dumnezeu ca fiind nu numai Unul, dar și fără origine, și cauză a toate celor ce sunt precum sunt: „*Iată acum și ce fel de adevăruri au fost transmise cu siguranță prin propovăduire apostolică. Mai întâi că există un singur Dumnezeu, care a creat și a rânduit toate și într-o vreme când nu exista nimic a adus la viață totul, cel ce este Dumnezeu dinainte de a fi existat făpturile și Care a plăsmuit lumea*”<sup>6</sup>.

Dumnezeu este spirit (duh) etern, ființă simplă, „*monadă absolută*”, „*ființă cugetătoare simplă*”, „*o unitate în sine, o rațiune absolută, care e izvorul oricărei ființe cugetătoare, însăși rațiunea de a fi a lumii întregi*” (*Peri Arhon*, I. 1. VI). Rațiunea umană însăși ajunge în mod natural la cugetarea Unului ca „*fire simplă și numai rațiune*”, deoarece, în caz contrar, ar ajunge la contradicții ruinătoare pentru gândire: „*În schimb pe Dumnezeu, Care e principiul sau începutul a tot ce există, nu trebuie să ni-L închipuim ca și cum ar fi ceva compus, căci, dacă am crede așa ceva, elementele din care s-ar compune tot ceea ce numim «compus» ar fi mai vechi decât principiul sau începutul însuși*” (*ibid.*).

Mai presus de toate, însă, Unul este, din punctul de vedere al rațiunii, bun în ființa Sa, argumentează Origen, citând din *Marcu*, 10: 18, „*nimeni nu este bun decât numai Dumnezeu Tatăl*”, deoarece bunătatea este culmea virtuților, atât pentru păgâni – după cum a arătat, în special, Platon care a exprimat-o cel mai clar – cât și pentru Unul comun *Vechiului și Noului Testament*: „*După cum, dar, în Vechiul Testament Dumnezeu e numit adeseori bun, tot așa este numit bun și în Evangheliile Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos*” (*Peri Arhon*, II. 5. IV). Spre deosebire de cei vechi, însă, revelația *Evangheliei* lui Hristos descoperă că esența lui Dumnezeu este iubire, subliniază Origen utilizând metaforele *Cântării Cântărilor*, unde vinul este simbolul bucuriilor, iar parfumul, simbolul calităților, ca și ungera „*Mirelui*” cu arome care astfel este iubit datorită calităților Sale: „*Căci mai bună-i iubirea ta decât vinul, în miros plăcut bogate sunt aromele tale*”<sup>7</sup>.

Charles Bigg rezumă doctrina lui Origen despre natura lui Dumnezeu, clasificând atributele lui Dumnezeu în pozitive și negative<sup>8</sup>. Astfel, spre deosebire de Platon care comparase ideea de *Dumnezeu* cu Soarele adevărului, Origen afirmă că învățătura creștină oferă o mai bună cunoaștere a lui Dumnezeu prin revelația

<sup>6</sup> *Prefața* lui Origen la *Peri Arhon*, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, în col.: „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 8, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 38.

<sup>7</sup> Origen, *Omilia la Cartea Cântarea Cântărilor*, I. II, trad. pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea întâia, în col.: „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 6, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 311.

<sup>8</sup> Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 194–197.

Cuvântului întrupat care este Iisus Hristos. Luând, aşadar, *Evanghelia* drept normă şi model (κανών) de cunoaştere a lui Dumnezeu, Origen trece în clasa atributelor pozitive ale lui Dumnezeu, definiţiile: „Dumnezeu este spirit”, „Dumnezeu este lumină”, „Dumnezeu este o natură intelectuală simplă”, „Dumnezeu este monadă, unitate, izvor al tuturor fiinţelor cugetătoare”. În clasa atributelor negative, Origen enumeră definiţiile: „Dumnezeu nu este trup, ci este incorporeal”; „ca incorporeal, Dumnezeu este independent de legile spaţiului şi timpului”, „Dumnezeu este, deci, omniscient, omnipotent, neschimbabil, incomprehensibil”, „judecăţile Sale sunt de necercetat, iar căile Sale dincolo de descoperire”, „acoperişul Lui este întunericul”. Din acest punct de vedere, Dumnezeu nu are nici un atribut şi singurul nume care I se potriveşte este „Cel Ce Este”. Cu toate acestea, Origen consideră că, deşi cunoştinţele omeneşti despre dumnezeire tind către inconceptibil, totuşi ele se originează în calităţile pozitive ale Lui Dumnezeu; deşi numele de „bun”, „înţelept”, „drept” pe care omul le atribuie lui Dumnezeu sunt inadecvate, totuşi nu sunt neadevărate. Dumnezeu este incomprehensibil, nuanţează Origen, dar nu din cauza Sa, ci datorită capacităţii limitate a omului de a înţelege; acoperişul Său este întunericul, dar El este lumină; Dumnezeu se revelează, deşi imprecis şi parţial, în Creaţie, astfel că ordinea şi frumuseţea naturii sunt licăriri ale bunătăţii divine – este drept inferioare izvorului divin tot aşa precum razele sunt faţă de soare. Faptul că Dumnezeu este neschimbabil şi etern conduce la concluzia că El este fără pasiuni, deşi *Scripturile* îi atribuie mânie, ură, căinţă, dar numai din condescendenţă faţă de infirmităţile omului de a înţelege dumnezeirea altfel. El este drept şi bun, şi nu doreşte moartea păcătosului. Pedepsa nu este opera lui, ci o consecinţă necesară a păcatului. În fiinţa Sa – Origen este convins, deşi nu distinge cu claritate deosebirea dintre bunătate şi justiţie, pe de o parte, şi iubire, pe de altă parte – Dumnezeu este îndelung răbdător, caritabil şi milos, şi mai presus de toate, Dumnezeu este iubire.

De pe poziţiile acestei concepţii etice, care îi întemeiază întreaga metafizică, Origen argumentează că Unu trebuie să se facă cunoscut împărtăşindu-se, aşa cum dragostea nu poate fi gândită decât ca dăruire, iar bunătatea nu doreşte altceva decât ca toate să participe la cea mai înaltă cunoaştere. Însă, pentru a intra în relaţie cu lumea spre a se face cunoscut, Unu a avut nevoie de un intermediar, de o „cale” prin care să săvârşească revelaţia preoprii Sale fiinţe, şi în acest scop, Unu a ales Logosul. În acest scop – cu adevărat propriu, al revelării lui Dumnezeu – există Logosul: „*În vrerea Sa, Tatăl nu foloseşte altă cale decât voinţa pe care o enunţă în sfatul Său. Aşa ia naştere din El fiinţa de sine stătătoare (consubstanţială) a Fiului... Întrucât, într-adevăr, Fiul e Cuvântul – Λόγος – nu trebuie să înţelegem nimic sensibil în El... Aşadar, Mântuitorul nostru este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut», al Tatălui; în raport cu Tatăl, El este Adevărul; în schimb, în raport cu noi, cărora ne descoperă pe Tatăl, El e chipul cu ajutorul căruia cunoaştem pe Tatăl, Cel pe care «nimeni nu-L cunoaşte, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere». Descoperirea Lui se face prin aceea că Însuşi se face cunoscut. Căci Cel*

care L-a cunoscut, Acela Îl și recunoaște pe Tatăl, potrivit propriului Său cuvânt: «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (Peri Arhon, I. 2 VI).

De aceea și pentru acest motiv, Cuvântul ca Fiu are o subzistență personală de o ființă cu Tatăl: „Acesta-i temeiul pentru care, din clipa în care L-am cunoscut pe Dumnezeu, L-am cunoscut ca Tată al Fiului Său cel Unul născut, căci Fiul S-a născut din Tatăl și din El Și-a primit ființa, desigur fără ca acest lucru să se fi petrecut într-un anume răstimp, fie că am gândi lucrurile cronologic, fie că mintea și le-ar putea imagina cumva, așa zicând, teoretic ca având o existență logică. Așadar trebuie să credem că Înțelepciunea – identică Λόγος-ului – S-a născut înainte de orice început, în orice chip ar putea fi conceput acesta” (Peri Arhon, I. 2. II). Ca o digresiune, Origen menționează că „în ființa de sine stătătoare a Înțelepciunii se cuprindeau virtual toate forțele și toate tiparele creațiilor viitoare fie că avem în vedere ființele primare, fie, realitățile secundare sau întâmplătoare, toate fiind stabilite și rânduite de mai înainte prin purtarea de grijă a providenței” (ibid.). Astfel Origen se distanțează de Platon, deoarece „ființele primare”, care formează lumea ideilor, nu mai au o existență independentă ci sunt cuprinse în Fiul, care este Înțelepciunea însăși. În același timp, faptul că „realitățile secundare sau întâmplătoare”, care este lumea fapturilor create, au un model divin cuprins în Dumnezeu-Cuvântul, lansează în germene doctrina rațiunilor seminale – λόγοι σπερματικοί – cuprinse în natura lucrurilor create, doctrină ce va fi dezvoltată și canonizată de către Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Deoființimea Fiului cu Tatăl este exprimată de Origen în numeroase locuri din *Peri Arhon*. Astfel, Origen spune:

a. „După cum am mai spus-o mai înainte, aici vorbim de înțelepciunea lui Dumnezeu, Care-Și are existența de sine stătătoare nu în altcineva, ci în Cel care e începutul tuturor și din Care S-a și născut. Iar această Înțelepciune, întrucât e identică cu Cel care e singurul Fiu după fire, e numită și Fiul Unul-Născut” (I. 2. V);

b. „Prin Înțelepciune, adică prin Hristos, are Dumnezeu stăpânire peste toate lucrurile și nu numai prin autoritatea Lui de Stăpân, ci și prin supunerea de bunăvoie a supușilor Săi. Tatăl și Fiul au una și aceeași atotputernicie, după cum și Mântuitorul este El însuși unul și același Dumnezeu împreună cu Tatăl... înțelepciunea lui Dumnezeu, Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru că este cu totul statornic și neschimbător, întrucât are bunătate deplină sădită în însăși ființa Sa, pentru toate acestea slava Lui poate fi numită curată și limpede” (I. 2. X);

c. „Iar întrucât Fiul nu se deosebește, nici nu diferă întru nimic de Tatăl când e vorba de puterea lucrărilor Lui și întrucât lucrarea Fiului nu este alta decât cea a Tatălui, ci e – ca să zicem așa – una și aceeași mișcare în amândouă, Fiul este numit «oglină fără de pată» ca să ne dea să înțelegem că nu există nici o neasemănare între Fiu și Tată” (ibid., I. 2. XII).

Fiul este astfel, în metafizica lui Origen, imaginea sau chipul perfect al lui Dumnezeu, rațiunea înțelepciunii lui Dumnezeu, el însuși Dumnezeu adevărat.

Pentru a face înțeles un adevăr dogmatic atât de profund, Origen utilizează metafore de lungă carieră în omiliile și catehezele creștine. Astfel, nașterea Fiului din Tatăl are loc așa cum voința purcede din minte; așa cum strălucirea însoțește lumina, din veci și pentru totdeauna, așa că nu se poate spune că a exista o vreme când Fiul să nu fi fost. Nu se poate concepe nici un început al nașterii Fiului din Tatăl, astfel că procesul este continuu și etern: „*Cum am putea crede – întreabă retoric Origen – că Dumnezeu-Tatăl ar fi putut să existe chiar și o clipită mărunță fără să nască din veci această Înțelepciune (care este Fiul Său Unul născut)?*” (*Peri Arhon*, I. 2. II). În viziunea lui Origen, întemeiată pe *Scriptură*, Înțelepciune, Logos și Hristos sunt Unul și „suflul puterii lui Dumnezeu”, „o putere de-sine-stătătoare și, după cum zice *Scriptura*, «suflul puterii» primare și nenăscute a lui Dumnezeu, menținând din ea tot ce are și ce este, căci n-a existat nici o clipită în care acest suflu să nu fi existat” (*ibid.*, I. 2. X). Această concepție despre procesul intemporal și continuu al nașterii din veci a Fiului de către Tatăl, pe care doctrinarii timpurii ai învățaturii creștine au exprimat-o ca realitate vie, este contribuția majoră și definitivă a lui Origen la doctrina despre Persoana lui Hristos<sup>9</sup>.

Fiul este născut prin voința Tatălui, „așa cum voința izvorăște din cugetare” (*Peri Arhon*, I. 2. VI), dar în ființa Tatălui nu poate fi gândită nici o contradicție, fiindcă voința Lui este totuna cu ființa Lui, astfel că, deși este un act de voință, nașterea din veci a Fiului de către Tatăl este, de asemenea, o necesitate internă pentru Dumnezeu datorită scopului Tatălui de a se revela pe Sine lumii, și, de aceea, este egal de adevărată afirmația că Fiul este născut din ființa Tatălui. Desigur, se poate obiecta că, încă de la începutul tratatului *Despre principii*, Origen face distincția între Dumnezeu-Tatăl, numit ὁ Θεός, iar Fiul numai Θεός, și că în *Despre Rugăciune*, 15, Origen afirmă că rugăciunea trebuie înălțată numai către Tatăl. Totuși, Fiul este, în aceeași măsură ca și Tatăl, obiect al adorației omului, Tatăl și Fiul fiind două actualități, dar o singură ființă în armonie și asemănare ca scop de voință<sup>10</sup>, după cum însuși Origen afirmă în *Contra lui Celsus*, 8, XII: „*Tatăl și Fiul sunt două ipostaze... De aceea ne închinăm Tatălui Adevărului, precum și Fiului, Care și El este Adevărul, întrucât, din punct de vedere ipostatic, Ei formează două realități sau două persoane distincte, dar Ei există, sunt una prin sfat, prin înțelegere, prin unitate de voință, încât cine a văzut pe Fiul, Care este «strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu», acela a văzut în el pe Dumnezeu, al cărui chip este*”. De aceea, adorația prin rugăciunea adresată lui Hristos este legitimă fiindcă Hristos este una cu Tatăl, și este cu adevărat, spune

<sup>9</sup> J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, London, Methuen & Co., 1903, p. 148.

<sup>10</sup> Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, p. 92–94.



Origen, cea mai înaltă formă de rugăciune înălțată către Tatăl numai în numele Fiului Său<sup>11</sup>.

Actul revelației se produce, de asemenea, prin Sfântul Duh – și astfel Origen introduce a treia persoană în dumnezeire: „Toată cunoștința pe care o avem despre Tatăl prin descoperirea Fiului se face cunoscută în Duhul Sfânt, după cum și unul și celălalt din cei numiți de prooroc «viețuitori» sau «căi» sunt temeieri ale cunoștinței despre Dumnezeu Tatăl. Precum s-a zis despre Fiul că «nimeni nu cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul și cei cărora va voi Fiul să descopere», tot așa vorbește Apostolul despre Duhul Sfânt: «nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu»” (*Peri Arhon*, I. 3. IV). Și deși nu întrebuințează expresia ὁμοούσιος τῷ sau ὁμοίωσιν τῷ pentru a desemna deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl și Cu Fiul, totuși Origen afirmă cu claritate că: „Duhul Sfânt se bucură de aceeași cinstire și mărire ca și Tatăl și Fiul”<sup>12</sup>. Este drept că Origen adaugă cu privire la Duhul Sfânt, „doar atât nu reiese limpede: dacă S-a născut ori nu S-a născut, dacă trebuie să-L socotim Fiul al lui Dumnezeu sau nu”<sup>13</sup>.

Dreapta judecată îl face pe Origen să atenueze premisele unei doctrine tranșante cu privire la natura creată a Duhului Sfânt, precizând că raportul dintre Tată și Fiul, pe de o parte, și Duhul Sfânt, pe de altă parte, „trebuie cercetat desigur nu numai după mărturiile Sfintei Scripturi, ci și adâncit prin studii temeinice”<sup>14</sup>. Este ceea ce Origen întreprinde în capitolul 3 din cartea întâi a tratatului său *Despre principii*, consacrat cercetării cinstirii Duhului Sfânt. În mod magistral, utilizând raționamentul logic numit *reductio ad absurdum*, Origen demonstrează coeternitatea și consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, altfel spus, deoființimea celor trei persoane divine în dumnezeire: „Dar nu trebuie să ne închipuim că Duhul ar cunoaște numai în urma descoperirii aduse de Fiul. Căci dacă Duhul ar cunoaște pe Tatăl numai prin descoperirea Fiului ar însemna că El ar trece de la neștiință la știință. Or, ar fi un lucru necuviincios și nebunesc să mărturisești că pe de o parte crezi într-un Duh Sfânt, iar pe de alta să Îl faci ignorant. Nu trebuie să credem că El a fost altceva înainte de a fi Duh Sfânt și că ar fi progresat până a ajuns să fie Duh Sfânt. Dacă am crede așa ceva ar fi tot una să spunem că într-o vreme când nu exista Duh Sfânt, nu era nici cine să-L cunoască pe Tatăl, că abia după ce a ajuns la cunoaștere ar fi devenit Duh Sfânt. Dacă așa ar fi stat lucrurile, atunci El niciodată n-ar fi fost înțeleș în unitatea Treimii împreună

<sup>11</sup> Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 227.

<sup>12</sup> Prefața lui Origen la *Peri Arhon*, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 8, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 39.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

cu Tatăl cel neschimbat și cu Fiul Său. Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt a existat din tot timpul” (*Peri Arhon*, I. 3. IV).

Cele trei existențe personale – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt – constituie împreună Treimea care, în ființa sa reală, transcende orice gândire, fiind în mod esențial o singură dumnezeire, coegală, coeternă și consubstanțială. „Am lămurit cele privitoare la unitatea Tatălui cu Fiul și cu Duhul Sfânt” (*Peri Arhon*, I. 3. VIII), deoarece „între persoanele Sfintei Treimi nu poate fi vorba de una mai mare și alta mai mică, întrucât un singur izvor al dumnezeirii este Cel care ține în puterea Lui totul, sfințind prin cuvântul și judecata gurii Sale toate ființele vrednice de a fi sfințite” (*Peri Arhon*, I. 3. VII).

În universul creat există totuși diferențe de manifestare între Persoanele Sfintei Treimi. Origen sesizează, însă, și precizează și diferențele specifice dintre Persoanele trimice. El spune în acest sens că „puterea Sfintei Treimi este una singură, una și aceeași... dar lucrările sunt felurite” (*ibid.*), și citează ca argument de sprijin cuvintele Apostolului din I *Corinteni*, 12: 4: „Darurile sunt felurite, dar e același Duh. Și slujirile sunt diferite, dar e același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu care lucrează toate în toți”.

În istoria Bisericii creștine, Origen a fost acuzat de subordinaționism, anatematizat și expulzat din sânul Bisericii, sub motivul că a introdus gânduri eretice în dogmatica creștină, stricând mințile necoapte ale teologilor ulteriori. Din cercetarea atentă și bine intenționată a scrierilor lui acuzația nu se susține. După cum apreciază Charles Bigg<sup>15</sup>, l-am falsificat pe Origen dacă am încerca să-i deducem subordinaționismul din rațiuni pur metafizice. De fapt, lui Origen i s-ar putea reproșa cel mult un subordinaționism pur scriptural, întemeiat în întregime pe cuvintele lui Hristos: „Tatăl este mai mare decât Mine”; „Și ei te vor cunoaște ca adevăratul Dumnezeu”; „Nimeni nu este bun, decât numai Unul”. De aceea, dominantă la Origen este să limiteze relațiile intratrinitare la atributele pe care Hristos însuși le delimitează.

În ceea ce privește pe Fiul, este clar că Origen afirmă și menține personalitatea Sa distinctă, dumnezeirea lui esențială – κατ’οὐσίαν ἐστὶ Θεός – și co-eternitatea lui cu Tatăl – ἅει γενναταί ὁ σωτήρ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς – deși îl plasează, ca funcție, intermediar între Dumnezeu și lume (κόσμος), și afirmă unitatea dintre Tată și Fiu cu accent pe planul moral, și insistă asupra preeminenței (ὑπεροχή) Tatălui ca sursă și izvor al dumnezeirii în astfel de termeni încât i-a făcut pe mulți, dintre cei care l-au urmat și i-au acceptat autoritatea, să accentueze pe nedrept subordonarea Fiului în raport cu Tatăl.

Modul în care Origen vorbește despre raporturile intratrinitare dintre Tată și Fiu încalcă, însă, logica riguroasă a discursului platonice despre unu și multiplu, deoarece susține că Dumnezeu și Logosul sunt existențe reale și distincte, și argumentează împotriva acelor care cred că distincția dintre ei nu este în număr

<sup>15</sup> Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 223–224.

(ἐν ἀριθμῷ) ci numai din punctul de vedere al cugetării (ἐπίνοιας) numelor, dar crede în mod paradoxal că deși Dumnezeu și Logosul sunt numeric distincți și multiplu, totuși fiecare dintre ei este numeric Unu. Harry Austryn Wolfson încearcă să soluționeze paradoxul lui Origen sugerând<sup>16</sup> că, pentru a exprima raporturile intratrinitare în special dintre Tată și Fiu, Origen a avut la dispoziție formulele deja consacrate de Aristotel în discursul despre substanțe. Astfel, expresia „numeric Unu” – ἐν ἀριθμῷ – a fost utilizată de Aristotel ca descriere a ceea ce el numea „individual” – ἄτομον. Tot pentru „individual”, Aristotel a utilizat și expresia „τόδε τι” (*acesta*, cu sensul de lucru particular), dar și „natura primă”<sup>17</sup> – πρῶτη οὐσία – și „persoană”<sup>18</sup> – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) – pentru a califica fără discriminare termenii „primul” (πρῶτον) și „ultimul” (ἔσχατον), fiecare dintre ei înțeles în sensul de „vecinătate”, astfel că „persoană” (ὑποκείμενον-*hypokeimenon*) înseamnă, la Aristotel, materia întinsă în general, înțeleasă ca substrat comun al diferitelor substanțe individuale. În mod corespunzător, având la dispoziție acești termeni, Origen îi putea folosi pe oricare dintre ei, pentru a denumi pe oricare dintre persoanele trinitare, fie prin „individual”; fie prin „lucru particular”; fie prin „ousia” în sensul de „prima ousia”; fie prin „persoană” în sensul de *hypokeimenon de proximitate*. Din lista lui Aristotel, Origen a ales termenii „natura primă” – πρῶτη οὐσία – și „persoană” – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) pe care i-a aplicat la fiecare component al Treimii. Astfel, Origen spune: „Fiul este diferit de Tatăl după natură – οὐσίαν – și după persoană – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*)”<sup>19</sup>. Origen folosește aici termenul „ousia” în sensul de „prima ousia”, și termenul de „hypokeimenon” în sensul de „hypokeimenon de proximitate” pe care Aristotel îi utilizase în sensul de „individual”. În plus, față de termenii „ousia” și „hypokeimenon”, Origen folosește ca descriere, pentru fiecare component al Treimii, termenul de „hypostasis” (ὑπόστασις). Astfel, într-un pasaj deja clasic, Origen îl descrie pe Hristos preexistent prin termenul de „hypostasis” (ὑπόστασις): „Fiul lui Dumnezeu este Înțelepciunea Lui, care-și are ca substanță o existență de sine stătătoare, atunci cugetarea noastră niciodată nu se va mai putea rătăci, bănuind cumva că ipostasul („hypostasis” – ὑπόστασις) Său sau substanța Sa ar fi ceva corporal” (*Peri Arhon*, I. 2. II).

<sup>16</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1956, p. 317–322.

<sup>17</sup> Aristotel, *Despre categorii*, 5, 3 b, 10–13.

<sup>18</sup> *Idem*, *Metafizica*, V, 8, 1017 b, 23–24.

<sup>19</sup> Origen, *De Oratione*, 15, în: *P. G.* 11, 465 A; trad. rom. pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a doua, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești” vol. 7, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 232, reține numai: „Fiul este deosebit de Tatăl numai ca persoană”.

Într-un alt loc, unde argumentează împotriva celor care nu-i consideră pe Tată și pe Fiul ca fiind numeric distincți, ci una în „hypokeimenon” (ὕποκειμενον) și distincți numai după cugetarea (ἐπίνοιας) numelor, Origen le reproșează că neagă faptul că Tatăl și Fiul sunt diferiți ca „hypostasis” (ὕπόστασις)<sup>20</sup>. Într-un alt loc, Tatăl și Fiul sunt descriși de Origen ca fiind „*Tatăl Adevărului precum și Fiul, Care, din punct de vedere ipostatic, formează două realități sau două persoane distincte*”<sup>21</sup>. Primul sens al termenul „hypostasis” (ὕπόστασις) este, din punct de vedere etimologic, similar sensului termenului „hypokeimenon” (ὕποκειμενον), astfel că, în timp ce „hypostasis” înseamnă „a sta sub”, „hypokeimenon” desemnează starea de „a fi întins sub”. Dar, spre deosebire de termenul „hypokeimenon” care este utilizat în sens tehnic din punct de vedere filosofic, atât de Platon cât și de Aristotel, termenul „hypostasis” a dobândit semnificație filosofică în neoplatonism. Analizând diferitele utilizări filosofice ale termenului „hypostasis”, în vremea lui Origen, se observă că el stă ca sinonim al termenului „hypokeimenon” în utilizare aristotelică, și anume cu sensul de „individual”, „lucru particular”, „prima ousia”. Un alt sens aristotelic al termenului „hypokeimenon” este de lucru real în afara cugetului omenesc ce produce o senzație în receptorul uman, astfel că, în timp ce *hypokeimenon* are existență reală în afara cugetului omenesc, senzația cauzată de el în receptorul uman nu are nici o existență în afara cugetului uman<sup>22</sup>. Corespunzător celor două sensuri ale lui „hypokeimenon”, există două sensuri pentru „hypostasis”, pe care Origen le utilizează alternativ și sinonim, și anume, ca existență reală în afara cugetului uman, și ca existență individuală, ambele folosite cu scopul, în primul rând de a nega concepțiile acelor care afirmau că Tatăl și Fiul sunt diferiți numai cu numele, și, în al doilea rând împotriva acelor care negau că Tatăl și Fiul sunt diferiți ca ipostas și numeric distincți. De asemenea, nu este fără importanță că, aproape în aceeași vreme, Plotin își formula propria-i doctrină despre „nașterea din veci” utilizând același termen de „hypostasis” pentru a descrie pe fiecare din membrii trinității lui, anume Unu (τὸ ἕν), Intelectul (ὁ νοῦς), Sufletul (ἡ ψυχή)<sup>23</sup>.

Diferența dintre componenții Treimii, la Origen, constă, deci, în faptul că fiecare Persoană este un individual real. Mai trebuie explicat, însă, în ce constă unitatea lor. Pe baza teoriei aristotelice referitoare la substratul comun al individualilor, unitatea Persoanelor poate fi afirmată ca fiind o unitate de substrat denumit cu termenul de „hypokeimenon”, nu în sensul de „individual”, ci în sensul de „materie care este așezată sub”. Pentru a evita confuziile, Origen a preluat termenul de „ousia” pentru a desemna „materia care este așezată sub”, sau „fîrea”,

<sup>20</sup> Origen, *Comm. in Joan.* X, 21, în: *P. G.* 14, 376 B.

<sup>21</sup> Origen, *Contra lui Celsus*, VIII. XII, trad. pr. prof. T. Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 9, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 513.

<sup>22</sup> Aristotel, *Metafizica*, IV, 5, 1010 b, 31–35.

<sup>23</sup> Plotin, *Enneads*, V, 1, 10.

„natura”, „ființa”, „substanța”, care dă unitate Persoanelor treimice. După Origen, alți comentatori creștini – greci și latini – au utilizat alte cupluri terminologice pentru a desemna raporturile intratrinitare, ca de exemplu: *hypostasis*, *ousia*, *homoousios*, *proson*, *persona*, *substantia*, *subsistentia*, *consubstantialis*, *status*, *gradus*, *forma*, *potestas*, *species* etc.

Astfel, Origen a adoptat termenul „ousia” pentru a desemna ființa dumnezeirii, comună celor trei Persoane din Sfânta Treime, ceea ce i-a dat posibilitatea să formuleze obiecții precise la adresa acelor care negau orice distincție reală între Persoanele trinitare, susținând că Tatăl și Fiul sunt una<sup>24</sup> nu numai în „ousia” (*ființă*), dar și în „hypokeimenon” (*individ*). El voia astfel să spună că detractorii distincției dintre Tată și Fiul nu-i considerau pe Tatăl și pe Fiul ca Persoane distincte, a căror unitate rezidă în ființa („ousia”) lor comună, ci îi gândeau ca formând un „hypokeimenon”, altfel spus, un singur individual.

Consecințele concepției lui Origen erau majore, deoarece Origen propunea astfel o relație – de tip aristotelic – ca de la gen real existent la specie individuală reală, între ființa și Persoanele Sfintei Treimi, în sensul că cele trei ipostasuri sunt individuali reali în raport cu ființa („ousia”) lor comună la fel de reală. În acest sens, Origen a utilizat termenul de „de-o-ființă” (*homoousios*) ca descriere a consubstanțialității Fiului cu Tatăl. Problema unității Sfintei Treimi a fost soluționată de Origen prin considerarea celor trei Persoane treimice drept trei specii individuale distincte a căror unitate rezidă într-un gen real specific. Formula trinitară consacrată de Origen a fost „trei Persoane (*hypostases*) dar o singură ființă (*ousia*)”, deși pentru „hypostasis” Origen a întrebuițat și alți termeni sinonimi. Alături de doctrina despre deoființimea Persoanelor, Origen a teoretizat și concepția despre unitatea de lucrare a Persoanelor trimice, ca o consecință a versetului „*Eu și Tatăl una suntem*” (*Ioan*, 10: 30), în sensul că voia (θέλημα) lui Dumnezeu este în voia Fiului care este totuna cu voia Tatălui. Origen afirmă explicit că Tatăl și Fiul „*formează două realități sau două persoane distincte, dar Ei există, sunt una prin sfat, prin înțelegere, prin unitatea de voință*”<sup>25</sup>. Prin urmare, în concepția lui Origen, unitatea dumnezeirii treimice rezidă, de asemenea, în unitatea scopului Său, fiindcă unitatea de „voință” înseamnă unitate de „acțiune”, iar unitatea de acțiune înseamnă unitatea de „scop”.

Influența teologiei origeniste asupra urmașilor a fost imensă, din păcate, însă, în cele din urmă, defavorabilă lui Origen care, la 300 de ani de la epoca sa, a fost condamnat la Sinodul V (553) de la Constantinopol, la comanda împăratului Iustinian. Printre concepțiile și teoriile anatematizate – pe lângă acuzația de subordinaționism adusă doctrinei sale asupra Sfintei Treimi – a fost aceea cu

<sup>24</sup> G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, SPCK, 1952, p. 37–50.

<sup>25</sup> Origen, *Contra lui Celsus*, VIII. XII, trad. pr. prof. T. Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 9, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 513.

privire la originea și natura răului<sup>26</sup>, o temă îndelung dezbătută în vremea lui Origen. În conformitate cu doctrina expusă de Origen în Cartea a treia din *Peri Arhon*, răul moral este negativ, este o stare din care binele lipsește, nefiind o forță pozitivă activă. Toate pedepsele – inclusiv cele divine, sau mai ales acestea – sunt disciplinare, intenționate să-l reformeze pe păcătos. Hristos a făcut ispășire pentru păcatele tuturor, astfel că toți, în cele din urmă, vor fi mântuiți, chiar și Satan.

Pentru a justifica o astfel de afirmație incomodă, în contradicție cu litera *Evangeliei*, Origen a elaborat doctrina preexistenței și a căderii sufletelor. Astfel, după Origen, nu există nici o ruptură în continuitatea moală a ființei. Toate sufletele au fost create la început, în starea paradisiacă, în condiția de spirite angelice, dar sufletele omenești au păcătuit și, ca atare, au fost închise în corpuri materiale, iar existența lor mundană a devenit un proces disciplinar de purificare și tămăduire a sufletelor păcătoase care are loc în eoni și eoni temporali. Învierea generală va fi pur spirituală, deoarece Dumnezeu este spirit, iar toate reprezentările despre El sub formă sau cu atribute umane sunt false și nu reflectă adevărata Sa natură.

Unele segmente ale doctrinei origeniste au fost amendate, corectate sau atacate curând după moartea autorului lor<sup>27</sup>, de către teologi fără prejudecăți față de dogmatica creștină, ca de exemplu, Metodiu de Olimp – martir în persecuția lui Maximin – Eustatiu al Antiohiei, Teofil al Alexandriei, Apolinarie. Apărătorii lui Origen, mult mai numeroși și mai subtili metafizicieni, s-au ridicat, în primul rând, dintre succesorii imediați la conducerea Școlii, ca de exemplu, Pieriu și Teognost, Grigorie Taumaturgul, dar mai ales Pamfil și Eusebiu de Cezareea, care, împreună, au compus o *Apărare a lui Origen*, foarte elaborată și judicioasă – din care numai o carte s-a păstrat în traducerea latină a lui Rufin – bazată pe distincția dintre învățătura creștină ortodoxă și speculația metafizică înțeleasă ca libertate a minții omenești de a cerceta adevărul de credință. Ei au arătat că, în punctele esențiale, în care învățătura Bisericii era sigură, Origen a fost ortodox, iar libertatea lui de speculație s-a manifestat numai în legătură cu probleme controversate, necanonice.

În controversa ariană, numeroși episcopi origeniști de mare forță intelectuală în Palestina s-au dovedit susținători ai arianismului și autoritatea numelui său a fost deseori invocată de arieni<sup>28</sup>. Sfântul Atanasie cel Mare i-a combătut pe arieni și interpretarea ariană a textelor origeniste, citând lungi pasaje din lucrările lui Origen pentru a demonstra că autorul lor a fost mai degrabă nicean decât arian, subliniind că multe din scrierile lui Origen au fost doar ipoteze speculative și că numai ceea ce el afirmă tranșant trebuie luat ca definitoriu pentru gândirea sa metafizică, spre

---

<sup>26</sup> Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 312–314.

<sup>27</sup> L'Abbé Freppel, *Origène*, 2 vols., Paris, Ambroise Bray, Librairie-Éditeur, 1868, vol. II, p. 426–447.

<sup>28</sup> T. E. Pollard, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, în: „*Studia Patristica*”, II, 1957, p. 282–287.

exemplu, doctrina despre Sfânta Treime căreia îi dă o înaltă apreciere. Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nazianz i-au acordat o atât de mare considerație lui Origen încât au editat un florilegiu din opera sa cu titlul de *Filocalia*, în care au inclus pasaje întinse din *Peri Arhon*, în timp ce Sfântul Grigorie de Nyssa a adoptat multe din speculațiile platoniciene ale lui Origen chiar în celebrele sale *Cuvântări teologice*.

Pe de altă parte, Epifanie l-a inclus pe Origen între marii eretici creștini, dezvoltând și accentuând acuzele pe care Metodiul de Olimp le formulase împotriva lui Origen<sup>29</sup>. Dar Epifanie era simpatizantul călugărilor egipteni reprezentați de Sfântul Pahomie care fuseseră afectați cu deosebire de repudierea origenistă a concepțiilor antropomorfe. Astfel, Epifanie, mergând în Palestina în anul 394, l-a convins pe Fer. Ieronim, în pofida admirației acestuia pentru Origen, de caracterul neortodox al scrierilor origeniste<sup>30</sup>, incitându-l la un conflict amar cu mai vechiul său prieten, Rufinus, până la a-l face să se solidarizeze cu condamnarea lui Origen, pronunțată de episcopul Anastasius al Romei, la puțin timp după ce Rufinus tradusese în latină *Apologia lui Pamfil* și *De Principiis*. După nenumărate condamnări în sinoade locale, admirația pentru opera lui Origen a cunoscut, în secolul al VI-lea, o renaștere entuziastă care a produs tulburări printre călugării din Palestina, astfel că între anii 541–543 a avut loc un sinod la Constantinopol, în obediență față de împăratul Iustinian, care a elaborat un inventar al erorilor lui Origen, în temeiul cărora sinodul le-a respins și a anatematizat pe toți susținătorii lor<sup>31</sup>. Faptul că numele lui Origen a fost sau nu pronunțat în condamnarea origenismului la Sinodul al V-lea ecumenic din 553, nu a mai avut nici o importanță. Convingerea că „a fost” a prelevat de timpuriu, astfel că Origen a fost inclus de cutumă printre alți unsprezece eretici nominalizați în Sinod, și deși Origen și-a găsit susținători în toate timpurile, origenismul a dispărut<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Sfântul Epifanie de Salamina, *Panarium*, I. xiv, în: Sancti Patri Nostri Epiphani Constantiae, sive Salaminis in Cypro, Episcopi, *Opera omnia* in duos Tomos distributa. Dionysius Petavius Aurelianensis, Societatis Jesu, Theologus ex veteribus libris recensuit, Latine vertit R. Animadversionibus illustravit. Parisiis, Sumptibus Michaelis Sonni, Claudii Morelli, et Sebastiani Cramoisy, 1622, Tomus I, *Adversus LXXX. Haeresis Opus, Quod Panarium, Sive Arcula inscribitur*.

<sup>30</sup> Preot prof. dr. Ioan Gh. Coman, *Patrologie*, 3 vol., București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984–1988, vol. III, 1988, p. 576.

<sup>31</sup> Pr. prof. M. P. Șesan, *Controversele origeniste. Sinodul V ecumenic Constantinopol (553)*, în: preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Șesan, preot prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 377–387.

<sup>32</sup> Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în: „Biserica Ortodoxă Română”, XLIV (1926), nr. 7, p. 378–383; nr. 10, p. 580–586; nr. 11, p. 631–635.





# PROBLEMA NON-CONTRADICȚIEI ÎN DIALOGURILE PLATONICIENE

VICTOR EMANUEL GICA

**The problem of non-contradiction in Plato's dialogues.** The following study presents the development and impact of ancient concerns with the issue of contradiction. The author reassesses Presocratic and Sophistic views on the matter, as well as the analysis to be found in Plato's logical dialogues, especially in the *Sophist*.

**Key words :** dialectics, contradiction, supreme genus

## Accepțiuni tradiționale ale dialecticii

Dialectica este un termen a cărui utilizare, de-a lungul epocilor, a variat constant în istoria filosofiei, în funcție de concepțiile sau sistemele filosofice în care apare. Aristotel considera că dialectica ar fi o invenție a lui Zenon eleatul, menită să vină în sprijinul antinomiilor ipotetice ale lui Parmenide, un fel de tehnică verbală pe care Platon ar fi numit-o „eristică” sau dispută (*Sofistul*, 224e-226a, *Republica* 499a, *Phaidros*, 261c). Tehnica socratică de argumentare sub formă de dialog (*Cratylus*, 390c), constând din întrebări și răspunsuri simple, folosită în căutarea definițiilor etice, este numită de Platon dialectică. La Platon însă, rolul dialecticii este amplificat, în cadrul teoriei ideilor aceasta constituind-se drept veritabilă metodă filosofică. Ea cuprinde ansamblul operațiilor prin care se stabilesc relațiile între idei. Fără a detalia aici sensurile pe care dialectica le are în scrierile de logică ale lui Aristotel<sup>1</sup> sau la Kant<sup>2</sup>, alături de semnificația platoniciană mai pot fi reținute încă două mari sensuri distincte, în cadrul sistemelor filosofice ale lui Hegel, respectiv Marx.

Perspectiva dialectică surprinde unitatea lucrurilor și a gândirii în cadrul unui proces unic de auto-transformare, în devenirea lor, schemă logică pe care gândirea o urmează în chip necesar. Pentru Hegel, gândirea este realitate, iar legile pe care le respectă cu necesitate sunt legi ale realității. Marxiștii împrumută perspectiva hegeliană despre schema căreia i se conformează cu necesitate gândirea

---

<sup>1</sup> În scrierile de logică ale lui Aristotel „dialectica” se referă la raționamentul din premise care sunt probabile în sensul de a fi îndeobște acceptate.

<sup>2</sup> Kant considera că, în Antichitate, „dialectica” era un tip specios de argumentare, prin care un raționament falacios era prezentat într-o formă pseudologică. În *Critica rațiunii pure* „Dialectica transcendențială” se constituie într-o parte distinctă a lucrării cuprinzând o critică a argumentelor avansate pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

și realitatea însă, retrăgând gândirii rolul de realitate fundamentală, disting între o dialectică „obiectivă”, inerentă naturii, și o dialectică „subiectivă” care este reflexul în gândire al dialecticii obiective – distincție de inspirație hegeliană. Dialectica este, în acest caz, știința legilor cele mai generale ale oricărei mișcări, iar legile ei trebuie să fie valabile atât pentru devenirea din cadrul naturii și societății, cât și pentru cea a gândirii.

Cele trei sensuri de mai sus ale dialecticii permit identificarea unor corespondențe, dar și a unor deosebiri semnificative. Considerarea ideii pure ca suport al dialecticii reprezintă o premisă comună lui Platon și lui Hegel. Atât la nivelul gândirii, cât și al naturii și spiritului, avem de-a face, la Hegel, cu ipostaze diferite ale aceluiași proces, dialectica Ideii. Astfel, logica însăși este știința Ideii în și pentru sine, filosofia naturii este știința Ideii în ființarea ei în altul, iar filosofia spiritului – știința Ideii care, din ființarea ei în altul, se reîntoarce la sine<sup>3</sup>.

Numită de Marx dialectică tradițională „ideală”, această perspectivă va fi supusă unei „răsturnări”; astfel realitatea naturală, materia, este pusă la fundamentul dialecticii. Altfel, chiar dacă o fac de pe premise diferite, Hegel și Marx, accentuează *mișcarea* realității (ideală sau materială), ceea ce ar fi opus caracterului imuabil și inalterabil al Ideii în sistemul platonician. O distincție strictă în acest sens este însă oarecum problematică, întrucât și Platon admite o mișcare dialectică la nivelul gândirii umane, aspect care rămâne deschis analizei în continuare.

O dată cu dialectica subiectivă care, departe de a fi reflectarea dialecticii obiective, prescrie și impune lumii reale legi și scheme ale gândirii pure, Hegel extinde terminologia specifică a dialecticii la domeniul studiului lumii reale, al naturii și al societății. Este vorba de termeni proprii logicii (identitate, negație, contradicție; teză, antiteză, sinteză; reflexie și raportare; singular, particular, universal; concept, judecată și silogism), neutilizați până atunci în aceste domenii și cu semnificațiile impuse propria sa perspectivă<sup>4</sup>.

Semnificația originară de *contradicție* a termenului „dialectică” (*dia-legein* în limba greacă, respectiv *contra-dicere* în latină) plasează dialectica în domeniul logico-lingvistic; extinderea acesteia la nivelul realității naturale sau sociale este, în acest sens, o extindere ilicită. Introducerea, de către Hegel, a terminologiei logice la studiul realității obiective se regăsește apoi la Marx, fiind perpetuată și extinsă în aceeași manieră de către filosofii marxiști.

În cazul studiului dialecticii înseși și a formelor sale istorice, utilizarea terminologiei necesită însă o adecvare la domeniile în care este aplicată, astfel încât, atunci când domeniul de studiu o face necesară, terminologia logico-lingvistică poate fi înlocuită cu una real-ontologică. În acest sens, Al. Surdu, pornind de la teza conform căreia *contradicția* este sursa oricărei dialectici, iar

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea întâi, *Logica*, Editura Academiei Române, București, 1962, p. 59

<sup>4</sup> Al. Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, București, 2000, p. 32.

contradicției îi corespunde în domeniul realității obiective *opoziția*, consideră, prin analogie, că perechii de termeni *contradicție-dialectică* (lat. - gr.), i-ar corespunde într-un mod adecvat cuplul *opoziție-antitetici* (din gr. *antithesis*: opoziție), opoziția fiind sursa oricărei antitetici. Cele două cupluri ar face evidentă delimitarea de planuri printr-o terminologie adecvată fiecăruia: dialectica – teoria contradicției, antitetica – teoria opoziției. Contradicția ar fi reflexul pe plan logico-lingvistic al opoziției din planul realității obiective, și, ca atare, dialectica – reflexul logic al antiteticii din domeniul ontic (al naturii și societății)<sup>5</sup>.

Dincolo de deosebirile de semnificație pe care dialectica le capătă în fiecare dintre sistemele filosofice amintite, precum și de problemele terminologice pe care utilizarea termenului le pune, trebuie reținut, în primul rând, sensul de *metodă specific filosofică* al dialecticii și care, hegelian vorbind, dă seama asupra legăturilor dintre o epocă sau alta în procesul istoriei gândirii. În cele trei interpretări principale amintite mai sus, notele comune permit subsumarea acestora termenului de dialectică. Este vorba în primul rând de presupoziția unei situații universale exprimată pe planul logic, respectiv că existența presupune *unitate în diversitate*, continuitate în discontinuitate și o așa numită „coincidență a opușilor”. În acest sens, dialectica este o încercare de transpunere în plan logic a structurii generale și complexe a obiectelor reale, precum și a relațiilor dintre aceste realități, având ca funcție exprimarea prin gândire a structurii lucrurilor. Noțiunea de totalitate, implicată în noțiunea de comunitate, continuitate și relație, este constitutivă pentru dialectică, fiind, la Platon, substratul ideii de „sinteză”, de identitate a opoziției.

O a doua notă presupusă de dialectică este noțiunea de *diversitate*. Sub acest aspect noțiunile, care alcătuiesc o unitate sau o continuitate, sunt diferite până la opoziție contrară sau chiar contradictorie, fiind corelative. Se regăsește aici sensul antic al termenului „dialectică”, cel de *artă a discuției*, prin întrebări și răspunsuri, adevărul fiind urmărit prin dialog sau prin *confruntarea* părerilor. Pe de altă parte, diversitatea implică și un rol distinct rezervat contradicției. Hegelian vorbind, dialectica nu acceptă principiul contradicției formale, potrivit căruia orice lucru este numai într-un fel, nu și în felul opus. De altfel, din această perspectivă, dialectica nu acceptă nici celelalte principii ale logicii formale. În realitate, privite în relațiile dintre ele, lucrurile au atât anumite proprietăți, cât și proprietăți contrare. Prin condițiile de timp, loc și raport pe care le impune, principiul noncontradicției face inconceptibilă unirea opușilor sau contrarilor în timp ce, în cazul dialecticii hegeliene, prin noțiunea de *Aufhebung* (suprimare prin depășire și, deci, conservare) opoziția este păstrată. Rolul contradicției în cadrul dialecticii este unul fundamental și, în același timp, aspectul cel mai discutat. Continuitatea, comunitatea, unitatea, și, pe de altă parte, diversitatea, alteritatea până la opoziția contrară și contradictorie sunt componente corelative ale gândirii și realității, pe care dialectica le presupune în toate interpretările sale istorice.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*. p. 36.

O a treia notă caracteristică dialecticii presupune considerarea tuturor lucrurilor din perspectiva procesualității, a devenirii și schimbării lor perpetue. Devenirea este progresivă, îndreptată către o modificare ce asigură un salt calitativ. Ca proprietate esențială a lumii sensibile, devenirea este o temă comună abordată de filosofia greacă încă de la începuturile ei. Prin abordarea temei devenirii, modelul dialectic platonice se distinge de cel hegelian. Dialectica platonice este disciplina supremă care urmărește descoperirea continuității, comunității și relațiilor dintre idei, a căror lume însă, spre deosebire de modelul hegelian, se sustrage devenirii și procesului.

### Accepțiuni preplatoniciene ale dialecticii

În istoria gândirii antice, dialectica nu apare pentru prima dată în filosofia lui Platon. Termenul, este utilizat în diferite accepțiuni, încă din perioadele timpurii ale filosofiei grecești. Încă de pe atunci, înțelesurile sale, subtil nuanțate, trimit în direcții diferite: atât către logică, unde apare ca primul termen tehnic, cât și către filosofia lui Platon, unde va juca un rol special<sup>6</sup>. Menționarea lui Zenon de către Aristotel (conform relatărilor lui Diogenes Laertios și Sextus Empiricus) ca inventator al dialecticii (*euretes tes dialektikes*) este pusă de unii comentatori pe seama utilizării raționamentelor prin *reductio ad impossibile* de către gânditorul eleat, căruia par să-i fi fost sugerate de folosirea metodei în matematica pitagoreică<sup>7</sup>. Procedul este un model tipic de *argumentare de tip negativ*, prin respingere, în care, din afirmarea ipotezei, sunt derivate consecințe incompatibile, care duc la respingerea ei. La rândul său, Hegel, fără să menționeze afirmația lui Aristotel, consideră că dialectica este o particularitate a lui Zenon<sup>8</sup>. Deși mecanismul argumentării practicate de Zenon se baza pe contradicție, argumentele sale erau îndreptate împotriva multiplicității și mișcării, ceea ce nu înseamnă însă că era adeptul dialecticii. La Zenon, mișcarea este contestată *nu pentru că este contradictorie*, ci pentru faptul că ea conține ceva care face ca *exprimarea ei lingvistică să fie contradictorie*; ceea ce înseamnă, așa cum observă și Al. Surdu, că și în acest caz, modul de gândire specific hegelian operează o transpunere a contradicției în domenii extralingvistice<sup>9</sup>. Conform terminologiei propuse de Al. Surdu, atât Zenon, cât și Heraclit se înscriu pe linia pitagoreică a descoperirii opozițiilor de la nivelul realului. La Zenon trebuie distins între nivelul *antitetic* – atunci când se referă la astfel de opoziții, și cel *dialectic* – pe care se regăsesc enunțurile corespunzătoare respectivelor opoziții și relațiile contradictorii dintre aceste enunțuri. Demonstrațiile indirecte practicate de Zenon sunt o metodă de

<sup>6</sup> W. și M. Kneale, *op. cit.*, p. 15.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, București, 1963, p. 240.

<sup>9</sup> Al. Surdu, *op. cit.*, p. 37.

respingere atât a enunțurilor contradictorii, cât și a enunțurilor din care decurg astfel de contradicții, ceea ce reprezintă o *utilizare în sens negativ a dialecticii*. Mai mult, același sens negativ poate fi atribuit și antiteticii. Pornind de la o anumită opoziție sunt puse în discuție enunțurile contradictorii care îi corespund. Prin demonstrație indirectă, unul dintre aceste enunțuri este respins (ca fiind cel care implică contradicții) ceea ce duce la concluzia că nici opoziția pe care o exprimă nu poate avea loc, fiind iluzorie. Admiterea pe plan antitetic a opoziției, în ciuda respingerii contradicției, rămâne la filosoful eleat o problemă deschisă.

Note comune ale dialecticii se regăsesc și în concepția lui Heraclit, considerat cel care a absolutizat mișcarea, suprimând repausul și stabilitatea din Univers (datorate iluziei simțurilor și nedemne de crezare). Considerațiile pe care Heraclit le face în lucrarea sa, *Despre natură (Peri physeos)*, despre mecanismul antitetic (opozițional) al mișcării sunt semnificative în acest sens. Trebuie specificat însă că referirile sale privesc obiectele și nu enunțurile. El vorbește despre lucruri opuse, nu despre opoziție și, ca atare, Heraclit nu poate fi considerat propriu-zis un dialectician, ci un filosof al naturii. În cadrul concepției sale, *Logosul* ocupă un loc central, fiind un principiu unificator al *contrariilor*, care guvernează totul și stă la baza tuturor lucrurilor. Ideea unității contrariilor în cadrul Unului (*to hen*) și infinitului (*apeiron*), cărora le atribuie un caracter transcendent, precum și ideea *armoniei contrariilor*, cu semnificații muzicale în acest caz, apar și la pitagoreici. Schemele antiteticе ale lui Heraclit, diferite calitativ de cele numerice ale pitagoreicilor, nu au semnificația antitetică a perechilor originare de opoziții. În schemele pitagoreice numerice și geometrice, reprezentative pentru natură și viața socială, pot fi găsite corespondențe ce conduc la considerații speculative despre transcendență. Acestea au însă un caracter static, propozițional sau geometric, fără să cuprindă referințe la mecanismul opozițional al declanșării lor ca procese<sup>10</sup>.

Universalitatea opoziției, armonia contrariilor diferite, concordanța pe fundalul luptei dintre contrarii care sugerează unitatea lor, trecerea contrariilor unul în altul, bazată pe identitatea lor, sunt caracteristici ale opoziției contrariilor la Heraclit, dintre care unele au fost enunțate și de către pitagoreici, și pe baza cărora s-ar putea constitui, după cum remarcă Al. Surdu, două serii de *scheme antitetic-speculative*. Acestea ar fi de genul:

oricărui  $A$  îi corespunde  $non-A$ ,  
 orice  $A$  conține sau se dedublează în  $B$  și  $non-B$ ,  
 $B$  și  $non-B$  se reunesc în  $A$ ,  
 orice  $A$  și  $non-A$  sunt identice,  
 $A$  trece în  $non-A$ ,  
 $AB$  trece în  $A non-B$ , etc.

În manieră hegeliană, acestea ar putea fi considerate chiar scheme generale dialectico-speculative, valabile în orice domeniu. De altfel, referindu-se la Heraclit,

<sup>10</sup> Al. Surdu, *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, București, 2000, p. 19.

Hegel îl numește precursor al dialecticii, iar despre tezele sale spune că ar fi integral încorporate în logica sa<sup>11</sup>. Este vorba însă de generalizări bazate pe „identificarea ilicită a dialecticii cu opoziția, a gândirii cu existența, respectiv cu natura”, de care însă Heraclit nu se face vinovat<sup>12</sup>.

Poziția sofștilor, fără de care tabloul accepțiunilor dialecticii până la Platon nu ar fi complet, reprezintă o perspectivă aparte. Sextus Empiricus relatează că Protagoras ar fi afirmat că materia este curgătoare. Ceea ce interesează aici este că, pentru Protagoras, nu numai lucrurile se găsesc în permanentă curgere, în opoziție unele cu altele și chiar cu ele însele, ci și enunțurile despre lucruri se află în aceleași raporturi de opoziție și, ca atare, opoziției lucrurilor trebuie să-i corespundă, la nivelul enunțurilor, contradicția. Acest raport dintre planuri poate fi interpretat în sensul că antiteticii pozitive ar trebui să-i corespundă și o dialectică pozitivă, în care domnește contradicția. Admiterea caracterului antitetic al existenței produce în acest caz o dialectică pozitivă cu caracter distructiv, care conduce atât la subminarea științei, bazată pe distincția adevăr-fals și respingerea falsului, cât și a oricărui comportament moral, social și pozitiv.

Problema pusă de sofști, pentru care ideile nu erau decât niște nume iar știința imposibilă, este reluată de către Socrate, la care însă rezultatele vor fi radical opuse sofisticii. Pentru Socrate, noțiunile generale au o existență bine definită. Adevărul nu poate fi găsit în lucruri, ci în conceptele care îl conțin. Fiind esența conceptului și principiul lucrului, adevărul este ceea ce trebuie căutat. În cadrul demersului socratic, modelul de argumentare practicat de Zenon este adaptat pentru propriile scopuri, fiind de această dată unul constructiv. În plus, operațional vorbind, examinarea de tip socratic prezintă diferențe față de schema de argumentare zenoniană. În cazul ei, consecințele derivate prin ipoteze nu trebuie să fie auto-contradictorii, ci pot fi, în unele împrejurări, empiric false. Prin arta de a defini, conceptele pot fi reconstruite în mod rațional. Fixate în unitatea lor logică, dincolo de contradicțiile aparente, conceptele sunt fundamentul certitudinii pierdute odată cu sofistii. Socrate nu urmărește numai o știință utilă, ci una adevărată, iar adevărul poate fi descoperit în „general”. Întreprinderea socratică este continuată și dezvoltată până la ultimele ei consecințe de către discipolul său, Platon.

### Dialectica la Platon

Dezvoltarea platonice a demersului socratic nu se încheie cu o teorie a definirii noțiunilor, indispensabilă de altfel pentru faza de constituire a oricărei științe. Trecerea de la individual la general, de la fenomenal la esențial, vor fi surprinse de gândirea platonice într-o veritabilă *teorie a ființei*, o teorie a trecerii de

---

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 260.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 23.

la existența în devenire la ființă, în care rezidă măreția filosofiei lui Platon<sup>13</sup>. În mod fundamental, în perspectiva lui Platon, ființa este distinctă și separată de existență, iar cercetarea ideilor are loc în sine și pentru sine. Ideea că există ipostaze ale realității separate de realitatea însăși, idee care nu apare la Socrate și care va întemeia teoria Ideilor, este formulată pentru prima dată în dialogul *Phaidon*. Cronologic, dialogul ar ocupa o poziție intermediară, între seria dialogurilor de tinerețe, care se încheie cu *Gorgias*, și seria dialogurilor de maturitate, deschisă de *Republica*. *Cratylus*, *Phaidon* și *Symposion* conțin primele indicii ale formării unei doctrine independente de socratismul original. Dialogul aparține perioadei pitagoreice a evoluției gândirii lui Platon. În cadrul lui pot fi regăsite nuanțe ale influenței modelului matematic al pitagoreicilor; modelul cunoașterii elaborat în continuare este unul original care depășește orice influență.

La nivelul cunoașterii, dubla configurare a lumii, așa cum este ea prefigurată în ontologia platonice, se regăsește în teza epistemologică a unei duble cunoașteri, prin opinie – la nivelul lumii sensibile, respectiv știință – la nivelul lumii inteligibile. Opinia (*dóxa*) și știința (*epistémē*) au, fiecare, modalități de raportare specifice. În cazul opiniei este vorba de *credință* (*pístis*) – când se referă la obiecte, și *conjectură* (*eikasdi*) – când se referă la imaginile lucrurilor sensibile. În cazul științei, avem *facultatea de a raționa* (*diánoia*) respectiv *intuiția intelectuală* (*nóesis*). Față de *diánoia*, care este o descindere, pe calea rațiunii, de la idee către toate consecințele ei, *nóesis* are un caracter neipotetic, fiind act pur și simplu, nemijlocit, prin care se contemplă „teoretic” inteligibilul. Modul în care subiectul cunoscător poate depăși lumea sensibilă pentru a avea acces la cea inteligibilă este o problemă de natură pur rațională, a cărei rezolvare implică inteligența (*nous*). Mîntea noastră caută o rațiune pentru ordinea pe care o descoperă în tot ce formează lumea sensibilă. Diversitatea manifestată în datele sensibilității trebuie să presupună un principiu comun, care este „ideea”.

Ideea are o existență autonomă; fiecărei multitudini îi corespunde o idee distinctă care, în mod esențial, este *unul într-o multitudine* și care constituie o lume de unități diverse, existând tot atâtea unități diverse câte multitudini diverse există. Ideea are caracteristica realității, fiind universalul prin care diversitatea sensibilă este surprinsă într-o unitate rațională. Exprimarea ideii prin definiție presupune parcurgerea mai multor etape de unificare a diversității în unități raționale din ce în ce mai vaste, până la surprinderea esenței, care echivalează cu definirea ideii. Ierarhia ideilor ajunge la o ultimă unitate rațională, presupusă de toate celelalte idei, dar care nu mai presupune altceva, respectiv Binele – idee unificatoare, temei al existenței, Adevărului și Frumosului. Ideile sunt eterne și imuabile, principii ale lucrurilor care există și principii ale întregii cunoașteri. Știința presupune depășirea lumii sensibile și cunoașterea lumii ideilor printr-un act de natură intuitivă a cărui posibilitate este indusă prin *teoria anamnezei*. Cunoașterea principiilor este

<sup>13</sup> Al. Surdu, *Sistemul logico-filosofic al lui Platon*, în vol. *Cercetări logico-filosofice*, Editura Tehnică, București, 2008, p. 246.

înnăscută, prin anamneză sufletul intră din nou în posesia a ceea ce a cunoscut cândva. Cunoașterea ideilor nu este rezultatul unei cunoașteri de tip *dianoetic*, ci este directă, posibilitatea ei există în mod latent în fiecare om și nu presupune decât o stimulare a ei. Legătura dintre cele două lumi este realizată prin conceptul de *participație* a lucrurilor sensibile la principiile lor ideale – ideile sau esențele, un concept destul de vag în filosofia platonice. Între esențe, care compun lumea superioară, eternă și imuabilă, și aparențele de la nivelul lumii inferioare, a devenirii, există un raport de asemănare. Modelele, prototipurile (*paradeigmata*) nu sunt complet străine de imitațiile lor. Genul are o existență ideală, iar relațiile dintre ideile generale sunt de asemenea ideale; reflectarea lor în lumea sensibilă este imperfectă și are loc printr-o imitație. Ideea formează o unitate extensivă căreia îi aparțin indivizii singulari, ca părți care nu pot reprezenta totalitatea în întregul ei.

În cadrul teoriei ideilor, dialectica are un caracter preponderent *metodologic*, în sensul că nu utilizează operațiile logice în sensul descoperirii legilor logice, ci este o metodă de a atinge adevărul încorporat în idei. Prin dialectică Platon înțelege *ansamblul operațiilor prin care se stabilesc relațiile între idei*. Contemplarea principiilor presupune parcurgerea unor etape metodologice distincte: respingerea teoriilor false, care este o purificare intelectuală (*kátharsis*); compararea senzațiilor, care dau naștere la contradicții (același lucru poate să apară unul și multiplul, mare și mic); cultivarea științelor, nu pentru ele însele, ci pentru a sesiza raporturile inteligibile. Prin acest exercițiu al facultății raționale (*nóesis*), sufletul intră în contact direct cu ceea ce a cunoscut odată, o lume pe care poate acum să o contemple prin *nous*.

Natura dialecticii platoniciene a dat naștere la numeroase interpretări și pare să rămână încă o problemă deschisă. A. Dumitriu menționează interpretarea lui Pierre Aubenque<sup>14</sup>, conform căruia din dialogurile platonice reiese că dialectica ar fi concepută ca o artă supremă capabilă să utilizeze toate celelalte arte fără a produce nimic. Dialecticianul este acela care își îndreaptă privirile spre unitate, și care, din posesiunea unității, scrutează totalitatea. Este de menționat, de asemenea, și distincția dintre sensurile verbului grecesc *dialégein* – a dialoga, care însă, la diateza activă, are și sensul de a pune de-o parte, a alege a tria, a distinge. Platon asociază în mod frecvent dialectica cu metoda diviziunii, *diáiresis* (*Sofistul* 253cd, *Phaidros* 266bc). În *Phaidros* dialectica apare și ca metodă de reunire, dar în mod corelativ. Aubenque remarcă faptul că aceste semnificații ale dialecticii nu sunt deduse din semnificația primitivă, care este arta de a întreba și a răspunde (*Cratylos*, 390c), ceea ce ar indica existența unei concepții deja constituite a dialecticii, ca artă supremă sau știință universală. Rezumând, A. Dumitriu concluzionează că „termenul *dialectică*, când apare sau pare să apară pentru prima oară în istoria filosofiei, este deja moștenitorul unei întregi preistorii” iar utilizarea socratică și platonice „departe de a fi naivă, trimite în mod aluziv la o constelație

<sup>14</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, ed. a II-a, Paris, 1972.



semantică ce nu a putut să se constituie decât printr-un uz anterior, în care ideea de totalitate și de dominare se găsește asociată obscur cu aceea de dialog<sup>15</sup>.

Definirea clară și distinctă a ideii în relațiile ei cu celelalte idei presupune două procese dialectice, unul de natură sintetică – *synagogé*, celălalt de natură analitică – *diairesis*, prin care dialecticianul poate intra în posesia esenței lucrurilor. Este vorba despre o *dialectică ascendentă* – cu ajutorul căreia se formează conceptele, prin descoperirea generalului în multitudinea indivizilor, respectiv de o *dialectică descendentă* – operația de diviziune logică a conceptelor, care are ca scop analiza genului în speciile lui, păstrându-i unitatea logică. Esența lucrurilor este accesibilă în ultimă analiză doar intelectului pur.

În ipostaza descendentă are loc o împărțire sau diviziune (*diairesis*) a ideii în speciile sale, ceea ce ține de domeniul logicii clasice. Spre deosebire de sensul tradițional al diviziunii, în care specia și genul sunt raportate pe bază de sferă (extensional), raportarea la lucruri are la Platon un caracter comprehensiv (genul este *gen-formă*, iar specia *specie-idee*). Caracterul *dihotomic* al diviziunii – împărțirea genului în specii care, fiind *contrare*, se exclud una pe cealaltă – conferă acesteia un specific dialectic. Alegerea uneia dintre alternative are la bază respectarea, cu strictețe a *principiului noncontradicției*: o specie care este *aceeași* nu poate fi considerată *alta* și nici *alta* nu poate fi considerată *aceeași*. În legătură cu principiul noncontradicției trebuie spus că acesta nu este menționat în mod explicit. La fel stau lucrurile și cu celelalte principii logice, pe care Platon le-a utilizat în dialoguri, ca și cum ar fi fost de la sine înțelese.

Diviziunea este frecvent utilizată în dialoguri, mai ales în *Sofistul* și *Omul politic*; numite și dialoguri logice, Platon tratează despre aceasta în mod special. Diviziunea nu are ca scop doar împărțirea genurilor în specii, ci ea stă la baza definiției (*chorismos*). În diviziune Aristotel va recunoaște un fel de silogism slab, însă va omite să menționeze că scopul acesteia nu era demonstrația (*apódeixis*), ci definiția. Diviziunea este uneori considerată ca aflându-se la originea silogismului, fără a exista însă un consens. A. Dumitriu este de părere că, oricâte reproșuri s-ar putea aduce diviziunii în comparație cu silogismul raportul dintre acestea ar fi mult mai strâns<sup>16</sup>.

### Contradicție și contrarietate în teoria ideilor

În opoziție cu sofistii, a căror concepție făcea imposibilă știința, Platon, acordă existență universalului – ideilor, și face din știința universalului – cunoașterea ideilor, adevărata știință (*epistéme*). Cunoașterea la nivelul lumii ideilor presupune că acestea nu pot fi izolate unele în raport cu altele, ci intră în anumite raporturi (*míxis eidōn*) care fac posibile judecățile și vorbirea. Discursul este posibil doar prin unirea conceptelor (*Sofistul*, 259e), iar gândirea este un fel de

<sup>15</sup> A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 149.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 153.

discurs interior. Între gândire și expresie există un paralelism. Așa cum, în discurs – exprimarea gândirii, se afirmă și se neagă, se unesc și se opun termeni, tot astfel gândirea *unește și opune, afirmă și neagă* idei (*Theaitetos*, 189e). Ideile sunt reale și adevărate, și, prin intermediul lor, știința este posibilă ca știință a raporturilor reale dintre ideile generale.

În cazul teoriei ideilor se poate vorbi de o evoluție a concepției platoniciene. Inițial, posibilitatea raporturilor dintre idei nu apare, ideile fiind concepute ca *izolate, stabile și imuabile*, trăsături care asigură fundamentarea științei. Dificultățile, pe care această viziune asupra ideilor le implică, îl fac pe Platon să reia teza în dialogurile ulterioare, aducându-i modificări. Admițând multiplicitatea ideilor, Platon este nevoit să introducă ordinea în lumea acestora<sup>17</sup>. Având în vedere comunicarea ideilor între ele, Platon stabilește cinci genuri supreme, menite să ducă la îndeplinire organizarea ei. Există o necesitate a introducerii genurilor supreme de către Platon; fără ele, lumea ideilor ar fi haotică. Platon menține o *ființă totală*, conținând întregul tablou al celor cinci genuri supreme<sup>18</sup>.

Genurile supreme nu sunt categorii în sensul obișnuit al termenului. Ele nu se spun despre ceva anume, nu sunt predicate universale, ci evocă, mai degrabă, postpredicamentele enumerate de Aristotel în finalul *Categoriilor*. Cele cinci genuri supreme (*ta megista ton genon*) sunt: ființa, repausul, mișcarea, același (identitatea) și altul (diferitul, alteritatea). Între ele, ființa are un statut special. Referindu-se la relațiile dintre cele cinci idei, E. Bréhier scria: „Imposibilitatea de a gândi ființa în ea însăși și fără relație cu alți termeni asemănători scoate în evidență o necesitate, aceea a comunicării și amestecului între termeni ca ființa, mișcarea, repausul etc. Ceea ce gândirea receptează nu sunt niciodată elemente izolate, sunt totdeauna amestecuri. Obiectul gândirii, aidoma cuvântului, care e compus din vocale și consoane (...) este alcătuit din concepte care se unesc unele cu altele”<sup>19</sup>. Amestecul (*mixis*) genurilor supreme nu este analog amestecurilor din lumea sensibilă. Mai mult, el impune respectarea unor reguli, prescrise de genurile în cauză: mișcarea și starea, aflate în relație de contrariedade, nu comunică. Identicul și diferitul, de asemenea, nu comunică. Lăsând la o parte ființa, care are un statut special, celelalte patru genuri sunt asociate în câte două cupluri dialectice.

Statutul special al ființei constă în aceea că poate comunica cu fiecare din celelalte patru. S-a conchis, observându-se aceste raporturi, că avem de-a face, la Platon, cu o dialectică speculativă<sup>20</sup>, încercându-se să se găsească, în tabloul

<sup>17</sup> Cu privire la aceasta, E. Bréhier, în *Histoire de la philosophie*, tome première, Alcan, Paris, scrie: „...Platon face o revizuire critică a opiniilor filosofilor asupra definiției ființei. Dar această critică duce la un rezultat surprinzător: este imposibil să definim ființa în ea însăși, separat de orice alt lucru”.

<sup>18</sup> Al. Surdu, *op. cit.*, p. 29.

<sup>19</sup> E. Bréhier, *op. cit.*, p. 131.

<sup>20</sup> D. Bădărău, *Categoriile lui Aristotel*, în: „Revista de filosofie”, tom 12, nr. 1, 1965, p. 13-27.

platonice, originea categoriilor aristotelice. Era o tentativă riscantă, căci la Platon nu este vorba despre categorii propriu-zise: genurile platonice participă unele la altele, nu se predică unele despre altele. Lucrurile nu participă la aceste genuri supreme<sup>21</sup>, care sunt la Platon examinate în sine și pentru sine. Nu este vorba, ca la Aristotel, de a predica ceva despre unul sau mai multe lucruri.

Platon se referă pe larg la cele cinci genuri supreme în dialogul *Sofistul*. Coordonatele exterioare ale dialogului, constau în determinarea naturii sofistului, prezentat ca o făptură cu aspecte multiple, greu de prins într-o definiție. Personajul central al dialogului, Străinul din Elea, discipol al „marelui Parmenide”, apare ca cel mai îndreptățit să vorbească „despre ceea ce ființează”. Așa cum obișnuiește în mai toate dialogurile sale, Platon începe prin căutarea definiției, în cazul de față a definiției sofistului. Toate definițiile obținute sunt însă circumscrise unei probleme locale și au în comun procedeul de apropiere succesivă de esența sofistului. Adevărata problemă se ivește însă atunci când protagoniștii trebuie să elucideze natura falsului. Platon este obligat să lege falsul de neființă, „medierea” îndeplinind-o „meșteșugul redării imaginilor”. Problema falsului are, așadar, la Platon, o *semnificație ontologică*. Falsul, legat de neființă, îl va determina pe Platon să dezvolte o atitudine de respingere față de născocitorii de imagini. Aceștia „introduc acum, în imaginile lor, nu pe cale reale, ci pe cele care sunt aparente” (236a). Spre deosebire de redarea întocmai, aceasta este ceva care falsifică realitatea. Întrucât falsifică realitatea, nu are ființă. Străinul din Elea remarcă surprins că a ajuns la o poziție opusă celei eleate: „Gândul de mai sus a cutezat să ne ducă la presupunerea că neființa există. Căci altminteri falsul nu s-ar ivi” (237a).

Pornind de la faptul că „ce nu este” nu se poate aplica celor ce nu sunt (237c), Străinul arată că în continuare că „ce nu este” nu se poate spune despre „ceva”, „ceva anumit”, „ceva și altceva”, „niște”. Toate aceste expresii nu convin unui discurs depre nimic. „Nimicul”, la care „ce nu este” se aplică, nu aduce însă nimic în plus. „Nimicului” nu i se poate aplica unitatea sau pluralitatea (238b), fiind „de neconceput, ca și de nerostit, de neproclamat și irațional” (238c). Ceea ce era irațional a ajuns totuși, prin determinare, să fie afirmat ca unu, semănând cu ființa, despre care știam că e singura care ar putea avea acest atribut. În schimb, ființa îl pierde pe cel de totalitate.

Străinul se vede nevoit să accepte că „într-un fel, este ceea ce nu este și, la rândul său, ceea ce nu este este” (241d). Astfel, dispune de capacitatea de a parcurge și concepțiile diferite de cele eleate, bazându-se pe o convenție terminologică: folosește doi termeni pentru ființă. Ființa lucrurilor (*to on*) se referă la ființările anumite și are un sens mai restrâns. Ființa în general, ființa privită în sine, este desemnată prin termenul *ousía*.

Dar ființa lucrurilor nu mai îndeplinește condiția Unului. Numai *ousía* este menită să îndeplinească condițiile eleate. Platon este obligat să admită că ființa (*ousía*) trebuie acceptate mișcarea (249b). Este vizibil aici efortul lui Platon de a

<sup>21</sup> Cf. Al. Surdu, *op. cit.*, p. 43.

revizui concepția eleată fără a-i evidenția eventuale scăderi. Platon se dovedește în continuare un eleat, deși nu unul ortodox.

Acceptarea mișcării și repaosului, simultan, alături de ființă, nu simplifică lucrurile. Clarificarea relațiilor dintre ființa cu o sporită generalitate (*ousía*) și mișcare, pe de o parte, și ființă (*ousía*) și repaos pe de alta (251d) ar putea oferi soluția problemei. Deoarece este evident că mișcarea și starea nu acceptă să se îmbine laolaltă, Străinul din Elea și interlocutorul său sunt siliți să inventeze un model care să permită aceasta: „Atunci, acela care este în stare să facă așa ceva, anume să vadă o singură Idee în mai multe care subzistă fiecare separat, să o vadă îndeajuns extinsă peste tot mai multe (...); iată ce înseamnă a ști să deosebești (...) ce anume pot avea în comun felurite lucruri și ce nu” (253c). În modelul propus pentru a explica pe „ce nu este”, în sfera ființei totale, Platon înfățișează pe „ce nu este” ca fiind altul, diferitul, alteritate pur și simplu. „Ce nu este” poate fi înțeles prin ființă, fără să fie altceva decât ființă, deoarece ființa are genuri. Prin înstăpânirea asupra a ceea ce nu este, Străinul din Elea se apropie decisiv de definiția sofistului, cea de-a șaptea și ultima.

Referindu-se la interpretarea hegeliană a genurilor supreme, Al. Surdu consideră că aceasta nu este întru totul îndreptățită, deoarece simplifică substanțial doctrina platonice, reducând-o, cel puțin formal, la cea primitiv pitagoreică (*tabula oppositorum*), care este de natură antitetică<sup>22</sup>; ori, genurile supreme nu sunt nici lucruri sau fenomene care se opun, nici gânduri simple, respectiv cuvinte care se contrazic. Cele cinci genuri supreme nu sunt propriu-zis „categorii” (în accepțiune aristotelică ulterioară) iar expunerea lor nu constituie o teorie a categoriilor, despre care A. Dumitriu consideră că apare „în embrion” în filosofia lui Platon și va forma o adevărată teorie la Aristotel<sup>23</sup>. Ceea ce ne interesează în cazul lucrării de față este natura și caracteristicile acestor genuri supreme, precum și modelul specific al raporturilor dintre ele. Rolul pe care îl au în doctrina platonice a ideilor, este unul distinct și are în vedere comunicarea ideilor. Nivelul la care sunt plasate genurile supreme, nu este cel judicativ și nici prejudicativ (de raportare a cuvintelor direct la lucrurile sensibile, fără ca relația cuvânt-lucru să alcătuiască o judecată). Genurile supreme nu se referă la cele subordonate lor, ele sunt *idei-forme* la care participă orice lucru, forme de reproducere a lucrurilor, și nu de reflectare a lor. Acest *raport de participare* nu este nici de natură expresivă și nici enunțiativă, ci de *reproducere* (oglindire), caracteristică ce le plasează la nivelul speculativ.

În doctrina platonice lipsește un mecanism al procesualității propriu dialecticii în accepțiune generală. Lumea ideilor ci este deja constituită, ideile nu se produc una pe alta, ci sunt de la început mai multe. De asemenea, între lumea ideilor și cea a lucrurilor sensibile sunt separate, relația dintre ele fiind una de *oglindire*, ceea ce înseamnă că, la Platon, este vorba de *antitetică*, iar dialectica ar

<sup>22</sup> Al. Surdu, *Gândirea speculativă ...*, p. 50.

<sup>23</sup> A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 152.

avea numai sens negativ<sup>24</sup>. Introducerea genurilor supreme și caracteristicile acestora vor plasa din nou soluția platonice între cele două tendințe ale gândirii sale, respectiv între heraclitism și eleatism. Pe de o parte, ca oglindire, modelul acestora trebuie să fie asemănător cu antitetica lucrurilor sensibile, iar, pe de altă parte, vor avea și caracteristici ale dialecticii negative (unicitate, identitate, imobilitate, etc.). În plus, încercarea de a plasa în mod adecvat modelul genurilor la nivelul dialecticii sau antiteticii implică unele probleme, în primul rând de ordin terminologic. Neavând caracter expresiv enunțiativ, relațiile dintre ele nu pot fi considerate raporturi între *dicții*, așa cum ar presupune dialectica. Ele nu sunt însă nici de genul relațiilor dintre lucrurile sensibile nu sunt supuse devenirii, nu se opun, nu se transformă unele în altele, și, ca atare, nu pot fi încadrate în domeniul antiteticii. În acest sens domeniul speculativului platonice nu ar putea fi numit nici dialectic și nici antitetic, și nici modalitatea raportării genurilor supreme nu ar putea fi catalogată ca dialectică speculativă sau antitetică speculativă. Contextul discuției din *Sofistul* este inclus în tema mai largă a justificării actului judicativ și a posibilității falsului ce ține de dialectica negativă, însă raporturile genurile supreme, nu sunt stabilite de dialectician, ca cele judicative, ele mijlocesc dialectica negativă, nu o justifică. La rândul său, diviziunea (*diairesis*) genurilor, chiar dacă ține de dialectica negativă, nu are legătură cu genurile supreme.

După cum am remarcat, între cele cinci genuri supreme, ființa are un statut special, celelalte patru genuri pot fi asociate în câte două cupluri dialectice. Având în vedere raportul dintre primele trei (ființa, mișcarea și repausul), constatăm că, deși diferite unele de altele, între mișcare și repaus are loc o relație de comunitate (*koinoia*) cu ființa, numită *amestec* (*mixis*) sau *participare* (*methexis*), fără a fi subordonate acesteia. Pe de altă parte, mișcarea și repausul se află una față de cealaltă într-un *raport de contrarietate*. Astfel că, diferite una de cealaltă, atât *mișcarea* cât și *repausul* participă în aceeași măsură la ființă, fără ca participarea unuia dintre cele două genuri să excludă sau să infirme participarea celuilalt la *ființă*. Excluderea are loc în cazul enunțurilor contradictorii care sunt unul adevărat și celălalt fals. Transpuse în plan lingvistic enunțurile „mișcarea participă la ființă sau este” și „repausul participă la ființă sau este” nu se află în raport de contradicție, ci într-un raport de contrarietate ce nu ține de domeniul dialecticii. Analog, aceste raporturi nu pot fi plasate nici în domeniul antiteticii. *Mișcarea* este diferită de *repaus*, dar nu este opusă acestuia. Participarea fiecăruia dintre ele două genuri supreme la *ființă* nu se opune și nici nu împiedică participarea celuilalt. În cazul celuilalt cuplu de genuri supreme, *același* și *altul*, are loc același gen de raport de contrarietate, cu deosebirea că ființa participă la acestea, raportul fiind invers direcționat. Având în vedere caracteristicile raporturilor de contrarietate dintre genurile supreme în modelul platonice Al. Surdu consideră că o denumire adecvată pentru acesta în domeniul speculativului, analogă dialecticii și antiteticii

---

<sup>24</sup> Al. Surdu, *op. cit.*, p. 52.

este *antiologia*<sup>25</sup> – o teorie a contrarietății (prin prescurtarea termenului grecesc *ention* = contrar). Cu aceasta, dacă sunt luate în considerare relațiile specifice celor trei domenii: al lucrurilor sensibile, al ideilor-gânduri și al genurilor supreme, s-ar putea vorbi de trei discipline distincte: antitetică (relații de *opozitie*), dialectică (*contradicție*) respectiv antiologie (*contrarietate*).

Prin perspectiva raporturilor (de contrarietate și participare) care au loc între cele cinci genuri supreme la Paton, modelul acestora poate fi schematizat astfel: (1) fiecare gen suprem este diferit de celelalte; (2) *mișcarea* și *repausul* sunt contrare, ca și *același* și *altul*; (3) *mișcarea* și *repausul* participă la *ființa*, sau le revine *ființa*; (4) *ființa* participă la *același* și *altul*, sau îi revin *același* și *altul*; (5) *mișcarea* și *repausul* participă la *același* și la *altul*, dar *același* și *altul* nu participă la *mișcare* și *repaus*. Participarea în cazul genurilor supreme nu are nimic în comun cu participarea lucrurilor sensibile la idei. Genurile supreme sunt ceea ce sunt numai în raportarea lor unele la altele, iar caracterizarea unui gen suprem are loc numai în raport cu celelalte patru, independent atât de domeniul lucrurilor sensibile cât și al ideilor-gânduri, pe care le justifică fără să le determine în mod direct. Tabloul oferit de cele cinci genuri platonice supreme conține atât nuanțe de heraclitism cât și de eleatism, fără a fi o reproducere a nici uneia dintre cele două orientări filosofice.

### Concluzii

În lumina celor de mai sus, putem constata în filosofia platonice prezența frecventă a temei noncontradicției, aceasta având semnificații și utilizări specifice în domeniile care apare. Lipsa, la Platon, a preocupărilor pentru logica în sine și, ca atare, a unui sistem de logică propriu-zis în sensul tradițional al termenului nu înseamnă însă că acesta nu a avut o logică, ci mai degrabă, s-ar putea spune că a „îmbrățișat prin aceasta toate orizonturile logicului”. În acest sens, cercetarea problemei noncontradicției trebuie îndreptată, în primă instanță, spre circumscrierea domeniilor, instanțelor și rolului pe care noncontradicția îl joacă în sistemul filosofiei platonice.

Fără a neglija semnificația noncontradicției în cadrul dialecticii ca artă socratică a discuției, tema este identificată ca una din notele comune ale dialecticii în filosofia lui Platon. Este de reținut aici, în primul rând, caracterul preponderent metodologic al utilizării dialecticii. Pe de altă parte, la Platon, dialectica pare să aibă mai multe semnificații, ce pot fi puse în legătură cu diferitele stadii ale concepției sale filosofice. Se disting astfel sensurile: de metodă de argumentare prin respingere, metodă de investigație filosofică ce urmărește căutarea definițiilor, iar, în perioada târzie, dialectica capătă sensul diviziunii și reunirii. În plus, în filosofia lui Platon și nu numai, sensurile dialecticii necesită anumite clarificări terminologice pentru a putea fi aplicate în mod adecvat domeniul în care ele sunt

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 53.

utilizate, uneori constatându-se așa cum am arătat extinderi terminologice ilicite de la un domeniu în altul. Astfel cele trei domenii, diferite prin obiectul de studiu (lumea sensibilă, domeniul ideilor-gânduri și domeniul genurilor supreme), dar și prin metodele de investigație alcătuiesc la Platon discipline distincte care necesită denumiri adecvate. *Antitetica*, *dialectica negativă* și *antiologia*, propuse de Al. Surdu în acest sens, ar corespunde terminologic aplicării lor în domeniile respective, găsindu-și totodată o justificare concretă, atât pe baza textelor platonice și a distincțiilor dintre *opoziție*, *contradicție*, și *contrarietate*, cât și pe baza tradiției filosofice și a exegezelor de istoria filosofiei<sup>26</sup>.

În ceea ce privește importanța filosofiei platonice pentru logică, este evident că fără o concepție fundamentală despre natura gândirii, despre funcția ei în cunoaștere, așa cum este cea elaborată de Platon, nu se putea ajunge la o formulare a unui sistem de logică. După cum constată și A. Dumitriu, „Platon împreună cu magistrul său Socrate, a fost acela care, desigur, a făcut posibilă explicitarea prin Aristotel a logicii ca logică, prin autoexamenul pe care și-l face gândirea, luându-se pe sine însăși ca obiect”<sup>27</sup>. În plus, interpretarea sistemului platonice din perspectivă speculativă deschide posibilitatea de a vedea în Platon nu numai un precursor al lui Aristotel ci poate chiar pe „părintele logicii speculative, pe care Aristotel nici măcar nu a întrezărit-o”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>27</sup> A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 141.

<sup>28</sup> Al. Surdu, *Sistemul logico-filosofic al lui Platon...*, p. 261.





# ARGUMENTARE ȘI LOGICĂ MODALĂ

GABRIEL ILIESCU

**Argumentation and modal logic.** The present study starts from a hypothesis according to which there is possible to connect two distinct fields as those of argumentation theory and modal logic, a fact that would contradict both the idea that there is no link between logic and argumentation, and the idea that the latter is reducible to the former. This implies a sharp distinction between reducibility and connection. According to my initial hypothesis, the deductive meta-schemes and the modal theorems provided by the argumentation theory are more general than some already established theorems of the aforementioned logic. There are two final consequences I inferred: first, the argumentation theory provides modal logic with theorems; and second, these theorems could be interpreted in terms of argumentative situations.

**Key words:** consequence, inference, argument, proto-scheme meta-scheme, modal theorem.

## 1. Context general

În cele ce urmează, voi formula o întrebare privind raportul dintre teoria argumentării și logica modală propozițională. Întâi originez această întrebare în ceace am numit componente ale teoriei argumentării și ale logicii modale. Apoi detaliez aspectele logice specifice acestei întrebări, după care răspund la acea întrebare.

Dar întâi caut să încadrez această întrebare în contextul mai general al raportului dintre Teoria Argumentării și Logică.

Nici chiar cel mai mare maestru în mânuirea bisturiului nu ar putea efectua cea mai banală operație – să zicem de apendicită – unui pacient care joacă golf în curtea spitalului. Chiar și un asemenea maestru chirurg ar avea nevoie ca pacientul să primească o pregătire pentru operație, între altele o anestezie. Exprimările limbii naturale cotidiene la nivel propozițional sunt atât de diferite de cele câteva tipuri de propoziții standard cu care operează cele două limbajede bază ale logicii<sup>1</sup>. La rândul lor, argumentele folosite în mod natural diferă atât de mult de raționamentele pe care le întâlnim în logică. Încât pentru a putea aplica metodele sale, logica “anesteziază” exprimarea naturală. Odată aplicată decizia nimic nu împiedică “reanimarea” simbolismului prin reinterpretarea lui în aceeași limbă naturală și prin destandardizarea-detipizarea acesteia.

---

<sup>1</sup> logica propozițională și logica predicatelor de ordinul 1.

Aproximativ trei ar fi punctele de referință la care pot raporta demersul prezent: lucrarea lui Chaïm Perelman și Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traite de l' Argumentation*, filosofi analitici precum Gylbert Ryle și P. F. Strawson, și logica informală prin Stephen Edelston Toulmin *The uses of argument* și Alec Fisher, *The Logic of real Arguments*<sup>2</sup>. Deși am enumerat patru mă refer doar la trei dintre ele.

*Traite de l' Argumentation* este lucrarea în care autorii arată că practica raționamentului este slab relevantă pentru domenii precum științele umane, practica juridică și pentru viața de fiecare zi, dar este foarte prezentă în matematică<sup>3</sup>. Acest punct de vedere este similar cu cel exprimat de Perelman în *Argumentation* din *Enciclopedia Universalis*. Abandonată de dragul orientărilor raționaliste și pozitivistă, de la Renaștere încoace<sup>4</sup> și de către Logica direcționată de Kant spre raționament și formalism, argumentarea rămâne în arealul de competență al psihologiei. Ori noi argumentăm și convingem de diferite concluzii, inclusiv în domeniul culturii și luăm decizii. Cultura asigură întreaga viață spirituală, și statornicia unei comunități. Acum, dacă totul este de competența psihologiei, atunci toate aceste conținuturi de gândire ar fi doar interese, pasiuni, emoții. Totul s-ar reduce la o întreagă iraționalitate. În plus aceste propoziții nu sunt nici tautologii și nici verificabile empiric. Iar argumentarea prin care se exprimă acestea, doar maschează în formă rațională niște iraționalisme. Prin urmare, toate acestea nu ar trebui luate în serios din moment ce dincolo de forma rațională conținutul e irațional. Pentru a nu fi așa, logica trebuie să se întregească cu teoria argumentării<sup>5</sup>.

Concluzionez că dacă aceasta este situația raportului dintre cele două domenii atunci logica și argumentarea erau separate, cel puțin la acea dată (1958).

*The uses of argument* a lui Stephen E. Toulmin, apare prima dată în 1958, dar este reeditată. Prefața la ediția updatată este datată de către autor în iulie 2002 și localizată în Los Angeles. În capitolul al – III – lea, Toulmin abordează patternul unui argument<sup>6</sup>. Astfel, introduce pe larg componentele argumentului analitic și apoi ale celui substanțial pe care le menționez într-o singură listă: date factuale, justificare, garanții suplimentare care întemeiază justificarea însăși, apoi calificatori modali și excepții<sup>7</sup>.

Folosind această unică schemă care nu seamănă cu nici una dintre schemele de raționare cunoscute, și nu e vorba neapărat de cele deductive, Toulmin pare a tinde să separe logica de teoria argumentării. De altfel el este menționat în lista logicienilor informali de către Alec Fisher.

---

<sup>2</sup> Stoianovici, Drăgan, *Argumentarea și gândirea critică*, Editura Universității București, 2005, p. 17.

<sup>3</sup> Idem, p. 17.

<sup>4</sup> Idem, p. 18.

<sup>5</sup> Idem, p. 17.

<sup>6</sup> Toulmin, Stephen, *The uses of argument*, Cambridge University Press, 2003, pp 89-93

<sup>7</sup> *Ibidem*, p, 93

Încă de la primul paragraf al prefeței la prima ediție a lucrării *The Logic of real Arguments*, Alec Fisher deplânge inaplicabilitatea metodelor logicii precum: diagrame Venn, tabele de adevăr, tablouri semantice, la argumentele cu care studenții săi se confruntau la alte cursuri. Dar el mărturisește și speranța în existența unei metode de evaluare pe care o voia non formală deși sprijinită pe logică clasică. El accentuează că nici nu este singurul profesor de logică și perioada de timp la care se referă nu este foarte scurtă – sunt ultimii douăzeci de ani – în mintea căruia care s-a decantat ideea a ceea ce s-a numit până la urmă o mișcare pentru logică informală și gândire critică. Printre cei situați pe aceeași poziție și menționați de către el sunt: Monroe Beardsley cu lucrarea *Practical logic*, Stephen Toulmin cu *The Uses of Argument* și Michael Scriven, cu *Reasoning*. Abia în capitolul doi autorul expune propriu-zis metoda generală de analizare a argumentelor însoțind-o de prezentarea unor indicatori ai prezenței concluziei și ai raționării. De menționat în trecut: el arată că expresii precum: *necesar, imposibil, nu se poate*, sunt așazis modale și că ele de fapt doar semnalizează raționarea<sup>8</sup>. Și aici este cel puțin destul de lesne de concluzionat asupra separării logicii de argumentare.

Pe acest fundal de referință, în care logica este separată de argumentare urmează să formulez întrebarea anunțată, într-un sens un pic mai precis și mai tehnic.

## 2. Întrebare

Consider două expresii simbolice de logică modală propozițională și două metascheme corespunzătoare lor:

$$L((t \supset q) \& (u \supset \sim q)) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)) \quad L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \equiv L(p \supset \sim p)$$

$$T \vdash Q$$

$$P \vdash Q$$

$$\underline{U \vdash \sim Q}$$

$$\underline{P \vdash \sim Q}$$

$$T, U \vdash \sim(T \& U)$$

$$P \vdash \sim P$$

În legătură cu acestea, întrebarea de la care pornesc este următoarea: *Care dintre cele două formule modale, respectiv metascheme de raționare este mai generală și care îi este celeilalte un caz particular? Care din care se deduce?*

Formula de deasupra din dreapta este o teoremă cunoscută din sistemul de logică modală propozițională normală T. La fel și schema de inferență asociată ei. Formula din stânga este o descoperire personală și este neconsacrată. La fel și schema de inferență asociată ei.

Asociez două ipoteze întrebării de mai sus:

<sup>8</sup> Fisher, Alec, *The Logic of real Arguments*, Cambridge University Press, second editon, 2004, p18

*Ipoteza 1.* Formula și metaschema din stânga sunt mai generale. Ceea ce înseamnă că din formula din stânga se deduce cea din dreapta, respectiv din metaschema din stânga se deduce metaschema din dreapta.

*Ipoteza 2.* Formula și metaschema din dreapta sunt mai generale. Adică din formula din dreapta se deduce cea din stânga, respectiv din metaschema din dreapta se deduce metaschema din stânga.

Drumul către întrebarea inițială se compune din drumul către aceste două componente.

### 3. Drumul către întrebarea inițială

#### 3.1. Componenta argumentativă

Această componentă constă în faptul că argumentele pot fi standardizate sau și completate, pe scurt reconstruite, astfel încât să devină raționamente. Invers, raționamentele pot fi descompletate sau și destandardizate, pe scurt deconstruite, încât din ele să se obțină argumente. Astfel, discuția despre argumentare se mută în teritoriul logicii. Urmează să explicitez acest paragraf. Ceea ce cred că s-ar putea constitui și într-un răspuns la obiecția lui Alec Fisher.

Pornesc de la câteva noțiuni, pe care deși le presupun cunoscute, revin asupra lor pe scurt și de la o observație informală.

Presupun cunoscute noțiunile: inferență sau raționament, de schemă de inferență sau de raționare și de protoschemă de raționare. De aceea revin asupra lor doar pe scurt.

*Inferența sau raționamentul* poate fi privit(-ă) ca *schemă* de raționare sau de inferență exemplificată print conținuturi de gândire naturală. În cadrul *schemei* se face abstracție de conținutul de gândire păstrând exact structura acesteia. Dar în cadrul *protoschemei* se face abstracție chiar de această structură sau de limbajul în care este exprimată, reținând doar ideea de premisă și de concluzie. Mai jos în coloana din stânga avem un raționament iar în mijloc o schemă de raționare. Aceasta redă simbolic raționamentul. Coloanele din dreapta expun două variante de *protoschemă* de raționare.

1. Oamenii sunt muritori	<u>1. <math>\forall x(O(x) \supset M(x))</math></u>	$P_1$	<u>P</u>
2. Prin urmare dacă toți sunt oamen atunci toți sunt muritori.	2. $\forall x O(x) \supset \forall x$ $M(x)$	<u><math>P_2</math></u>	Q
		Q	

*Protoschemele* expuse arată că se pornește de la scheme de inferență cu două premise însemnând:  $P_1, P_2$  prin urmare Q. Alteori poate fi vorba fie de o singură premisă, fie că de fapt se face abstracție inclusiv de numărul de premise. Astfel, nu interesează câte premise sunt ci doar că ele alcătuiesc un set de premise notat cu P.

De la protoschema artată se vor deriva *protoschemele de argumentare*.

*Observația informală* anunțată înaintea paragrafului despre inferență, se referă la două proprietăți ale protoschemei: de a fi *completă* și *standard*. Dintre cele trei nivele<sup>9</sup> la care se pot defini acestea rețin doar nivelul schemei de inferență.

Numesc o protoschemă *Completă* ( $C$ ) atunci când sunt date explicit atât toate premisele necesare obținerii concluziei cât și concluzia. Dacă cel puțin o premisă sau concluzia nu sunt menționate explicit, atunci schema este noncompletă ( $\sim C$ ).

Numesc o protoschemă *Standard* ( $S$ ) atunci când ordinea ei este următoarea: aceasta începe cu premisele și se termină cu concluzia. Dacă fie nu se începe cu premisele, fie nu se termină cu concluzia, atunci schema este nonstandard ( $\sim S$ ).

Cum ambele proprietăți își au opusul lor, formez perechile:  $C$ ,  $\sim C$  și  $S$ ,  $\sim S$ . Pe baza acestora construiesc un produs cartezian ale cărui elemente sunt perechi de asemenea proprietăți. Fiecare dintre acestea conturează câteva mulțimi de *protoscheme de argumentare*:

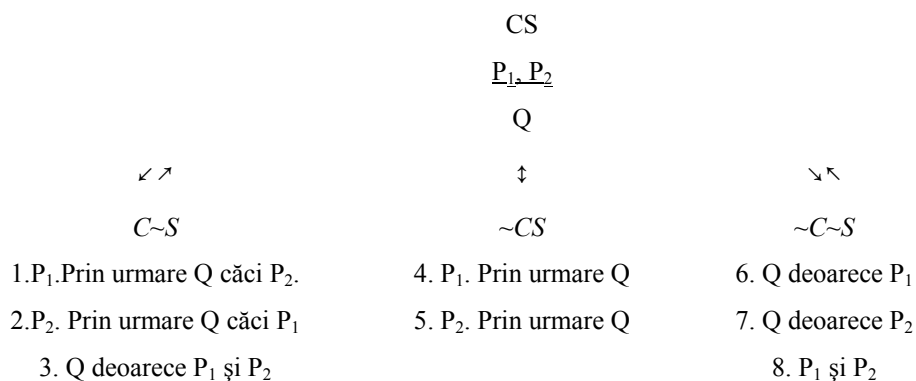
$(C, S)$  este protoschema de raționare;

$(C\sim S)$  este mulțimea de protoscheme argumentative numerotate: 1, 2 și 3;

$(\sim C, S)$  este mulțimea de protoscheme argumentative numerotate: 4, 5;

$(\sim C\sim S)$  este mulțimea de protoscheme argumentative numerotate: 6, 7, 8.

Pe acestea le ordonez în forma unui arbore al cărui vârf este protoschema de inferență  $C, S$  din care pornesc trei ramuri care sunt protoschemele argumentative:  $C\sim S$ ,  $\sim C, S$ ,  $\sim C\sim S$ .



*Parcurgerea* arborelui este posibilă atât ascendent cât și descendent. Aici este avută în vedere doar cea ascendentă. Aceasta poate fi făcută atât de către un logician cât și de către receptorul argumentației. Dar foarte posibil că aici va fi

<sup>9</sup> Acestea pot fi definite la (cel puțin trei) nivele: a) al *propozițiilor* (premise, concluzie); b) al *protoschemei* sau schemei de inferență sau de argumentare; c) al *metaschemei* de inferență (schemă ale cărei premise și concluzii sunt tot inferențe).

intervenit logicianul. Acesta fără a fi neapărat adresantul argumentației, eșantionează dialogul celor doi argumentatori, pe care îl reconstruiește în laboratorul său în mai multe trepte: întâi fiecare replică în parte este reconstituită ca inferență. Apoi inferențele fiecăruia sunt unificate în câte o bază de cunoștințe proprie fiecăruia. Fiecare dintre cele două baze de cunoștințe este simbolizată. Interesul logicianului este doar unul teoretic, între altele de a vedea cum din baze de cunoștințe diferite se deduc valid concluzii opuse  $Q$  și  $\sim Q$ .

Se observă că dintr-o astfel de protoschemă cu *doar două premise și o concluzie*, cu aceste *două proprietăți* (completă și standard), se obțin opt *protoscheme argumentative*. Pentru cazuri cu mai mult de două premise sau concluzii, numărul celor opt se multiplică doar cantitativ nu calitativ.

Interpretate în limba naturală, protoschemele argumentative sunt chiar fragmente ale conduitelor celor doi agenți argumentatori care se contrazic.

Din cele de mai sus urmează inclusiv că teoria argumentării pe care mă bazez aici nu este doar pentru domeniul unui limbaj anumit. Ea poate fi exemplificată prin toate schemele silogistice, stoiciene, de logica predicatelor și din oricare limbaje modale, dar nu numai în logica deductivă ci și în cea inductivă. Astfel că raționamentul și schema în logica predicatelor asociată acestuia este doar o exemplificare din mulțimea celor posibile și lista de exemplificări nu putea fi una exhaustivă.

Astfel, parcurgerea ascendentă a acestui arbore de la una dintre pozițiile argumentative, spre inferență, prin completare și standardizare este ceea ce mută discuția despre argumentare în teritoriul logicii modale<sup>10</sup>.

### 3.2. Componenta modală

Introducerea acestei a doua componente revine la câteva idei generale și simple. **Prima** este aceea că implicația necesară și relația de deductibilitate, altfel spus relația de consecință logică sunt echivalente:  $L(A \supset B) \equiv A \vdash B$  așa cum considera Clarence Irving Lewis<sup>11</sup>. Ideea este reluată și de Hughes și Cresswell<sup>12</sup>. Dintre logicienii români a reluat și folosit din plin această idee Cornel Popa<sup>13</sup>.

A doua idee simplă își află originea parțial în ideea anterioară. Relația de consecință logică între un set de premise  $P$  și o concluzie  $Q$  se poate scrie atât orizontal după cum deja reiese de acolo:  $P \vdash Q$ , dar și vertical.

<sup>10</sup> Iliescu, Gabriel, *Schemele de inferență și gândirea naturală*, Analele Universității Spiru Haret, Seria Studii de Filosofie, Nr. 3, București, 2001, pp. 81-85

<sup>11</sup> Clarence Irving Lewis, *Implicație și deductibilitate*, în *Logică și Filosofie*, Editura Politică, București, 1966, p. 263.

<sup>12</sup> Hughes, G. E și Cresswell, M. J., *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968, p. 27.

<sup>13</sup> Popa, Cornel, *Logică și metalogică*, vol II, Editura Fundației România de Măine, București, 2002, p. 242.

$$P \vdash Q \qquad \frac{P}{Q}$$

**A treia** idee este că operatorul necesitate,  $L$  este pe de o parte *distribuibil* față de conjuncție. Ceea ce înseamnă că dacă este în *prefix*, adică  $L(p \& q)$  se poate rescrie distribuit pe lângă fiecare membru al conjuncției, adică  $Lp \& Lq$ . Dar și de la forma aceasta *distribuită* se poate trece la cea *prefixată*. Pe scurt avem următoarea teoremă de echivalență în logica modală propozițională și ea aparține sistemului de logică modală propozițională K:  $L(p \& q) \equiv Lp \& Lq$ <sup>14</sup>.

**A patra** idee derivă din unele anterioare. Întâi, echivalențele materiale sunt decompozabile în conjuncții de implicații reciproce. Ca urmare, și echivalențele necesare sunt la rândul lor decompozabile în conjuncții de implicații necesare.

Apoi conform primei idei urmează:  $L(A \equiv B) \equiv (A \vdash B) \& (B \vdash A)$ . În final, tocmai din aceasta urmează și că  $L(A \equiv B) \vdash ((A \vdash B) \& (B \vdash A))$  și  $((A \vdash B) \& (B \vdash A)) \vdash L(A \equiv B)$ . Iar conform ideii a doua avem dreptul de a scrie:

$$L(A \equiv B) \vdash ((A \vdash B) \& (B \vdash A)) \qquad ((A \vdash B) \& (B \vdash A)) \vdash L(A \equiv B)$$

$$\frac{L(A \equiv B)}{A \vdash B} \qquad \frac{A \vdash B}{B \vdash A}$$

$$\frac{B \vdash A}{L(A \equiv B)} \qquad \frac{B \vdash A}{L(A \equiv B)}$$

Cea de a **cincea** idee provine din alte două teoreme și din a doua idee simplă menționată aici. Două teoreme modale din același sistem  $T$ <sup>15</sup> arată că:

$$L((\sim p \supset p) \equiv Lp) \qquad L((p \supset \sim p)) \equiv L \sim p$$

Ambele fiind teoreme de echivalență, se înțelege că în orice context întâlnesc unul dintre membrii uneia, îl pot înlocui cu celălalt. Ceea ce spune mai specific prima este că necesitatea unei formule,  $Lp$ , este echivalentă cu necesitatea implicării de către negația sa. Iar cea de a doua arată că necesar falsul,  $L \sim p$ , echivalează cu implicația necesară a unei formule asupra propriei negații. Acum, pornind de la echivalența  $L(A \supset B) \equiv A \vdash B$ , parcurg următorii pași deductivi:

$$\begin{array}{llll} 1. L(A \supset B) \equiv A \vdash B & B/A, 1 & B/A, 1 & 5. L(A \supset B) \equiv A \vdash B \\ 2. L(A \supset A) \equiv A \vdash A & B/A & p/A, q/\sim A & 6. L(A \supset \sim A) \equiv A \vdash \sim A \\ 3. L((\sim A \supset A) \equiv LA & A/\sim A B/A & p/A & 7. L((A \supset \sim A)) \equiv L \sim A \end{array}$$

<sup>14</sup> Idem, p247.

<sup>15</sup> Hughes, G, E și Cresswell, M, J, *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968, pp. 38-39.

$$4. \sim A \vdash A \equiv LA \qquad 2, 3, RE \qquad 6, 7, RE \qquad 8. A \vdash \sim A \equiv L \sim A$$

Iar conform ideii anterioare, celor două echivalențe le corespund două câte două (meta)scheme de inferență:

$$\begin{array}{cc} \sim A \vdash A \equiv LA & A \vdash \sim A \equiv L \sim A \\ \frac{\sim A \vdash A}{LA} & \frac{LA}{\sim A \vdash A} \qquad \frac{A \vdash \sim A}{L \sim A} & \frac{L \sim A}{A \vdash \sim A} \end{array}$$

Ceea ce înseamnă că o formulă necesar adevărată,  $LA$ , este echivalentă, deci înlocuibilă cu relația de consecință,  $\sim A \vdash A$ . Iar o formulă necesar falsă,  $L \sim A$ , la rândul său e înlocuibilă cu faptul că aceasta are consecința propria ei negație,  $A \vdash \sim A$ . În același sistem T întâlnim teoremele:

$$L((p \supset q) \ \& \ (p \supset \sim q)) \equiv L \sim p \qquad L((p \supset q) \ \& \ (\sim p \supset q)) \equiv Lq^{16}$$

Prin înlocuirile bazate pe schimbul de echivalente de mai sus acestor teoreme li se poate aduce o mică modificare.

$$\begin{array}{cc} L((p \supset q) \ \& \ (p \supset \sim q)) \equiv L(p \supset \sim p) & L((p \supset q) \ \& \ (\sim p \supset q)) \equiv L(\sim q \supset q) \\ ((P \vdash Q) \ \& \ (P \vdash \sim Q)) \equiv P \vdash \sim P & ((P \vdash Q) \ \& \ (\sim P \vdash Q)) \equiv (\sim Q \vdash Q) \end{array}$$

Conform aceleiași idei anterioare cele două echivalențe se pot rescrie fiecare prin câte două (meta)scheme de inferență:

$$\begin{array}{cc} ((P \vdash Q) \ \& \ (P \vdash \sim Q)) \equiv P \vdash \sim P & ((P \vdash Q) \ \& \ (\sim P \vdash Q)) \equiv (\sim Q \vdash Q) \\ \begin{array}{cc} P \vdash Q & \frac{P \vdash \sim P}{P \vdash \sim P} \\ P \vdash \sim Q & P \vdash Q \\ P \vdash \sim P & P \vdash \sim Q \\ 1 & 2 \end{array} & \begin{array}{cc} P \vdash Q & \frac{\sim Q \vdash Q}{\sim Q \vdash Q} \\ \sim P \vdash Q & P \vdash Q \\ \sim Q \vdash Q & \sim P \vdash Q \\ 3 & 4 \end{array} \end{array}$$

Conform coloanei 1 dintr un set de premise  $P$  derivă pe de o parte  $Q$  și pe de altă parte  $\sim Q$ . De unde urmează că  $P$  are drept consecință propria lui negație. Dar este valabilă și reciproca (conf coloanei 2). Apoi conform coloanei 3 concluzia  $Q$

<sup>16</sup> Hughes, G., E. și Cresswell, M., J., *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968, p 39 și Popa, Cornel, *Logică și metalogică*, vol II, Editura Fundației România de Măine, București, 2002, pp. 251-252.



derivă atât din setul de premise  $P$  cât și din opusul acestuia  $\sim P$ . De unde urmează că  $Q$  derivă din propria sa negație. Este valabilă și aici reciproca (conf coloanei 4).

Aceste idei generale de calcul alcătuiesc cadrul generic pe fundalul căruia apare întrebarea inițială. Acum folosesc aceste idei pentru a arăta propriu zis cum am ajuns la problema expusă mai sus. Ele sunt în comun utilizabile atât pentru aspectul de teoria argumentării cât și pentru cel de logică modală.

#### 4. Îmbinarea celor două componente

Acum arăt că cele două componente pot fi apropiate în mod reciproc.

Pornesc *de la componenta argumentativă spre cea modală*. Ținta este obținerea metaschemei din coloana 1.

Întâi, arborele celor opt protoscheme argumentative poate sta pentru opt lumi posibile distincte în care un agent uman argumentează în unul dintre cele opt variante, toate provenite prin deconstrucție din aceeași inferență.

Apoi, oricare replică într-un dialog de argumente exemplifică una dintre cele opt protoscheme argumentative. Asemenea replică-argument este standardizată sau-și completată ca inferență, aici presupusă, deductiv validă. Aceeași procedură se aplică tuturor replicilor agentului argumentator. Cu alte cuvinte pentru fiecare secvență argumentativă a unui asemenea agent parcurg drumul ascendent în arborele celor opt protoscheme arătat mai sus. Din astfel de inferențe deductiv valide ce provin din reconstrucția argumentelor, compun o singură deducție. Aceasta conține: lista de premise sau baza de cunoștințe:  $P_1, \dots, P_n$ , a acestui agent argumentator pentru care convin că:  $P_1, \dots, P_n = P$ ; lista de concluzii, anterior deductibile din inferențe separate,  $Q_1, \dots, Q_m$ , acum deductibile din această unică listă de premise; convin că:  $Q_1, \dots, Q_m = Q$ . Astfel că are loc trecerea de la situația în care un agent argumentator  $h$  argumentează prin premisele  $P$  concluzia  $Q$ ,  $Arg(h, P, Q)$ , la situația în care din  $P$  se deduce  $Q$ :  $P \vdash Q$ . Conform celei de a doua idei simple din secțiunea despre componenta modală, adaptată la cele de aici:  $L(P \supset Q) \equiv P \vdash Q$ . Ținând cont de prima idee simplă din aceeași secțiune scrierea poate fi și una verticală. Așadar avem următoarea tranziție:

$$\begin{array}{ccccc}
 1 & & 2 & & 3 \\
 & \rightarrow & \underline{P} & \rightarrow & \\
 Arg(h, P, Q) & & Q & & L(P \supset Q) \\
 & \rightarrow & P \vdash Q & \rightarrow & 
 \end{array}$$

Astfel am parcurs în plan metateoretic și rezumativ drumul de la forma argumentativă de exprimare la o metaschemă inferențională rescrisă ca teoremă modală precum cea arătată în grila imediat anterioară în coloana 1. Mai scurt spus, am parcurs drumul de la componenta argumentativ naturală la cea de logică modală.

Drumul se poate parcurge și invers de la componenta modală la cea argumentativă. Teorema modală se poate rescrie ca metaschemă inferențională. Iar lanțul de inferențe care o alcătuiesc se poate descompune în inferențe separate. Fiecare dintre acestea se poate deconstrui la rândul său în mai multe variante, conform grilei cu metascheme argumentative prezentate în secțiunea despre componenta argumentativă.

### 5. Situația vizată în teoria argumentării

Situația presupus reală de la care pornesc este că doi agenți argumentează din premisele diferite, concluzii opuse, folosind seturi de premise diferite. După procedura invocată mai sus, argumentările sunt reconstruite ca inferențe deductiv valide. Încât consider că ambii argumentatori de fapt deduc valid concluzii opuse.

Replicile din dialog ale fiecăruia din cei doi sunt standardizate sau-și complete ca inferențe presupus deductiv valide. Din astfel de inferențe provenite din reconstrucția argumentelor compun o singură deducție.

Pentru  $h_1$  aceasta conține: lista de premise sau baza de cunoștințe,  $T_1, \dots, T_n$ , pentru care convin că:  $T_1, \dots, T_n = T$ ; lista de concluzii, anterior deductibile din inferențe separate,  $Q_1, \dots, Q_m$ , ulterior deductibile din această unică listă de premise, din care rețin o unică concluzie finală:  $Q$ . Astfel că pentru  $h_1$  are loc trecerea de la situația în care acesta argumentează prin premisele  $T$  concluzia  $Q$ ,  $Arg(h_1, T, Q)$ , la situația în care din  $T$  se deduce  $Q$ :  $T \vdash Q$ . Conform celei de a doua idei simple din secțiunea despre componenta modală, adaptată la cele de aici:  $L(T \supset Q) \equiv T \vdash Q$ .

Apoi pentru  $h_2$  avem ceva similar: lista de premise sau baza de cunoștințe,  $U_1, \dots, U_\ell$ , pentru care convin că:  $U_1, \dots, U_\ell = U$ ; lista de concluzii, anterior deductibile din inferențe separate,  $Q_1, \dots, Q_k$ , ulterior deductibile din această unică listă de premise, din care rețin o unică concluzie finală:  $\sim Q$ . Astfel că și pentru  $h_2$  are loc trecerea de la situația în care acesta argumentează prin premisele  $U$  concluzia  $\sim Q$ ,  $Arg(h_2, U, \sim Q)$ , la situația în care din  $U$  se deduce  $\sim Q$ :  $U \vdash \sim Q$ . Conform celei de a doua idei simple din secțiunea despre componenta modală, adaptată la cele de aici:  $L(U \supset \sim Q) \equiv U \vdash \sim Q$ . Așadar aplicând cele din secțiunea anterioară, avem și aici, următoarea tranziție:

1	2	3
$Arg(h_1, T, Q)$	$\rightarrow T \vdash Q$	$\rightarrow L(T \supset Q)$
$Arg(h_2, U, \sim Q)$	$\rightarrow U \vdash \sim Q$	$\rightarrow L(U \supset \sim Q)$

Acum, în coloana 2 există două relații de deductibilitate deci două implicații stricte. Nu reiese ce concluzie se poate deduce de acolo. Astfel că cele două deducții sunt asimilabile la cele două implicații necesare (pașii 1-3). Continui calculul pentru a afla atât ce consecințe derivă cât și dacă relația este reversibilă,

deci dacă teorema modală asociată este o echivalență sau doar o implicație unilaterală:

- |  |   |
|--|---|
| 1. $T \vdash Q, U \vdash \sim Q$   |   |
| 2. $L(t \supset q) \ \& \ L(u \supset \sim q)$   | $L(A \supset B) \equiv A \vdash B, T/t, U/u, 1$ |
| 3. $L((t \supset q) \ \& \ (u \supset \sim q)) \dots$  | $L(p \ \& \ q) \equiv Lp \ \& \ Lq, 2$          |
| 4. $L(\sim(t \vee q) \ \& \ (\sim u \vee \sim q))$   | $A \supset B \equiv \sim A \vee B, 3$           |
| 5. $L((\sim u \vee \sim t \vee q) \ \& \ (\sim t \vee \sim u \vee \sim q)), A \vdash (A \vee B), 4$  |   |
| 6. $L \sim(t \ \& \ u)$  | Rezoluție în $q, 5, \text{ De Morgan}$          |
| 7. $L \sim(T \ \& \ U)$  | $T/t, U/u$                                      |
| 8. $L((t \ \& \ u) \supset \sim(t \ \& \ u))$  | $L((p \supset \sim p)) \equiv L \sim p, 6$      |
| 9. $T, U \vdash \sim(T \ \& \ U)$  | $L(A \supset B) \equiv A \vdash B, 7$           |
| 10. $L((t \ \& \ u) \supset \sim(t \ \& \ u))$   | 8   |
| 11. $L(\sim(t \ \& \ u) \vee \sim(t \ \& \ u))$  | $A \supset B \equiv \sim A \vee B, 10$          |
| 12. $L(\sim t \vee \sim u \vee \sim t \vee \sim u)$  | De Morgan, Asociativ, 11                        |
| 13. $L(\sim t \vee \sim u)$  | Idempotența, 12                                 |
| 14. $L(\sim t \vee \sim u) \vee (q \ \& \ \sim q)$   | Introducerea disjuncției, 13                    |
| 15. $L(\sim t \vee \sim u \vee q) \ \& \ (\sim t \vee \sim u \vee \sim q), \text{ Distribuție, } 14$ |   |

Concluzia, de fapt deducția concluzivă este la pasul 9:  $T, U \vdash \sim(T \ \& \ U)$ . După pasul 9 reiau succesiv pașii anteriori acestuia în ordine inversă pentru a vedea dacă este vorba despre o echivalență. Ei pot fi recuperați până la punctul 15 omologul punctului 5. De aici nu se mai poate trece la un punct 16 care să fie omologul lui 4. Ceea ce înseamnă că teorema așa zis nouă *nu este una de echivalență ci de implicație unilaterală*.

Așadar, din situația argumentativă menționată prin calculul modal la care am asimilat-o am obținut metaschema de inferență de jos-stânga. Procedura s-a bazat pe scurtcircuitarea relației dintre pașii 1 și 7. Pe de altă parte substituind în echivalența  $A \vdash \sim A \equiv L \sim A$ , pe  $A$  cu  $T \ \& \ U$  se obține metaschema de jos-dreapta, cu cele două variante de sub ea (pașii 6-8):

- |  |   |
|--|---|
| 1. $T \vdash Q$                        | <u>1. <math>L \sim(T \ \&amp; \ U)</math></u>           |
| <u>2. <math>U \vdash \sim Q</math></u> | 2. $T, U \vdash \sim(T \ \& \ U)$                       |
| 3. $L \sim(T \ \& \ U)$                | ↓   |
|  | <u>1. <math>L \sim(T \ \&amp; \ U)</math></u>           |
|  | 2. $T, U \vdash \sim(T \ \& \ U)$                       |
|  | ↓   |
|  | <u>2. <math>T, U \vdash \sim(T \ \&amp; \ U)</math></u> |
|  | 1. $L \sim(T \ \& \ U)$                                 |

Dacă din două seturi de premise  $T$  și  $U$  decurg concluzii opuse conjuncția acestor seturi de premise este necesar falsă (pașii 6, 7)<sup>17</sup>.

Din cele două metascheme de mai sus, prin schimb de echivalente, obținem o a treia metaschemă mai jos. În coloanele 1 și 2 avem metaschemele-premise iar în 3 avem metaschema-concluzie:

1	2	3
1. $T \vdash Q$	<u>1. <math>L \sim(T \&amp; U)</math></u>	1. $T \vdash Q$
<u>2. <math>U \vdash \sim Q</math></u>	2. $T, U \vdash \sim(T \& U)$	<u>2. <math>U \vdash \sim Q</math></u>
3. $L \sim(T \& U)$		2. $T, U \vdash \sim(T \& U)$

Metaschema 3 de imediat mai sus poate fi interpretată astfel: dacă din două seturi de premise  $T$  și  $U$  derivă concluzii opuse  $Q$  și non  $Q$  atunci din conjuncția acestor seturi derivă negația acestei conjuncții.

Așadar, prin intermediul ideilor referitoare la cele două componente, cea argumentativă și cea logic modală arătate anterior, avem o tranziție între trei puncte:

1. o situație argumentativă în care:  $h_1$  argumentează prin argumentele  $T$ , teza  $Q$  ( $Arg(h_1, T, Q)$ );  $h_2$  argumentează prin argumentele  $U$  teza  $\sim Q$ , ( $Arg(h_2, U, \sim Q)$ ).

2. o metaschemă inferențională 3 cu premisele  $T \vdash Q$  și  $U \vdash \sim Q$  din care se concluzionează  $T, U \vdash \sim(T \& U)$  și care captează situația argumentativă arătată la punctul 1;

3. o formulă de logică modală propozițională care redă la rândul său metaschema inferențională prin:  $L((p \supset q) \& (r \supset \sim q)) \supset L((p \& r) \supset \sim(p \& r))$ .

Și mai scurt spus, este vorba despre o tranziție de la *situația argumentativă*, prin intermediul metaschemei inferenționale, la formula de *logică modală*. Ceea ce redau prin grila de mai jos:

Arg( $h_1, T, Q$ )	→	1. $T \vdash Q$	
Arg( $h_2, U, \sim Q$ )	→	<u>2. <math>U \vdash \sim Q</math></u>	↔ $L((p \supset q) \& (r \supset \sim q)) \supset L((p \& r) \supset \sim(p \& r))$
		3. $T, U \vdash \sim(T \& U)$	

Acum procedura de construcție a argumentelor ca inferențe prin care trec de la situația argumentativă  $Arg(h, P, Q)$  la deducția  $P \vdash Q$  poate fi aplicată și invers în cazul deducției concluzive a acestei metascheme: de la  $T, U \vdash \sim(T \& U)$  pot trece de la situația argumentativă  $Arg(h_3, \{T, U\}, \sim(T \& U))$ . De fapt trecerea este de la

<sup>17</sup> Nu este valabilă și reciproca, deoarece în trecerea de la pasul 2 la 3 este antrenată schema de consecință logică  $A \vdash (A \vee B)$ , aceasta nefiind reversibilă.

formula modală rescrisă prin metaschema de inferență ale cărei deducții pot fi deconstruite ca argumente. Din punctul de vedere al situației argumentative rezultă:

$$\begin{aligned} & \text{Arg}(h_1, T, Q) \\ & \text{Arg}(h_2, U, \sim Q) \\ & \text{Arg}(h_3, \{T, U\}, \sim(T \& U)) \end{aligned}$$

Ceea ce avem în penultima grilă mai sus este: o trecere de la situații argumentative la deducții-premise, de la deducții-premise la deducții concluzive și de la acestea la situații argumentative acestora din urmă. Deși în penultima grilă figurează un continuum de aici nu urmează că în ultima grilă, stiva de scheme referitoare la situații argumentative ar semnifica o deducție. Din primele două situații argumentative  $\text{Arg}(h_1, T, Q)$  și  $\text{Arg}(h_2, U, \sim Q)$ , nu se deduce cea de a treia:  $\text{Arg}(h_3, \{T, U\}, \sim(T \& U))$ . Adică între situațiile argumentative asociate deducțiilor-premise și situația argumentativă asociată deducției concluzive nu este prezentă relația de consecință logică.

În grila din secțiunea *Întrebarea*, o presupusă teoremă modală este comparată ca grad de generalitate cu aceasta, deja cunoscută ca aparținând sistemului T:  $L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \equiv L(p \supset \sim p)$

De la aceasta, prin pași de același gen cu cei din secțiunea despre componenta modală și cea argumentativă, se poate ajunge la metaschema și de aici la situații argumentative precum cele de mai jos:

	$P \vdash Q$	$\rightarrow$	$\text{Arg}(h, P, Q)$
$L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \supset L(p \supset \sim p) \leftrightarrow$	<u><math>P \vdash \sim Q</math></u>	$\rightarrow$	$\text{Arg}(h, P, \sim Q)$
	$P \vdash \sim P$	$\rightarrow$	$\text{Arg}(h, P, \sim P)$
	<u><math>P \vdash \sim P</math></u>	$\rightarrow$	$\text{Arg}(h, P, \sim P)$
$L(p \supset \sim p) \supset L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \leftrightarrow$	$P \vdash Q$	$\rightarrow$	$\text{Arg}(h, P, Q)$
	$P \vdash \sim Q$	$\rightarrow$	$\text{Arg}(h, P, \sim Q)$
1	2	3	4

Primei metascheme de inferență îi corespunde situația argumentativă conform căreia un agent argumentator susține atât o teză cât și contradictoria acesteia pe baza aceluiași set de premise. De aici nu rezultă că același agent sau un altul argumentează opusul setului de premise pe baza setului însuși. Ceea ce metaschema deductivă are ca deducție concluzivă.

Celei de a doua metascheme de inferență îi corespunde invers, situația argumentativă conform căreia un agent argumentează negația unei teze pornind de la teza însăși. Nici de aici, nu rezultă că se va găsi un agent argumentator care să susțină că din acea formulă decurge concluzii contradictorii. În timp ce metaschema deductivă are două asemenea deducții concluzive.

În aceste ultime două cazuri relația este mai simplă. Din deducții-premisă ca și din deducția concluzivă derivă situații argumentative. De aici nu rezultă că între cele două tipuri de situații argumentative - cele derivate de la deducțiile-premise și cele derivate de la deducțiile-concluzive - ar fi prezentă cumva relația de consecință. În genere între situațiile argumentative nu sunt posibile metascheme inferenționale așa cum sunt posibile între deducțiile asociate acestora.

Așadar acesta este contextul în care apare problema, la care încerc să răspund.

### 6. Care dintre cele două formule modale se deduce din care?

Abia acum încerc să răspund la întrebarea inițială. Răspunsul ar trebui să susțină una dintre ipoteze din care să decurgă unele consecințe. Întâi rețin un rezultat anterior conform căruia noua teoremă și metaschema asociată ei este una de implicație, respectiv de consecință unilaterală, nu bilaterală, adică nu de echivalență. Acum, deduc întâi din formula din stânga (1) pe cea din dreapta (2).

$$\begin{array}{ccc} 1 & & 2 \\ L((p \supset q) \& (r \supset \sim q)) \supset L((p \& r) \supset \sim(p \& r)) & & L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \equiv L(p \supset \sim p) \end{array}$$

*O primă variantă* prescurtează drumul. La pasul 2 de mai jos se substituie  $r/p$ . Transpus în termenii situației argumentative ar însemna ca setul de premise al celui de al doilea agent argumentator,  $h_2$  să fie înlocuit cu setul de premise al primului argumentator. Or în situația argumentativă la care mă refer, lucrurile nu se întâmplă de loc așa. Apoi majusculele folosite pentru seturile de premise sunt nu atât metavariabile, cât metaconstante. Dacă metaconstantele sunt o specie de constante atunci ca și acestea din urmă, nu sunt substituibile. Deși preferabilă prin scurtime, varianta aceasta nu este preferabilă prin inadecvarea la situația argumentativă reală. Simplificarea menționată ar fi aceasta:

$$\begin{array}{ll} 1. L((p \supset q) \& (r \supset \sim q)) \supset L((p \& r) \supset \sim(p \& r)) & \\ 2. L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \supset L((p \& p) \supset \sim(p \& p)) & r/p \\ 3. L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \supset L(p \supset \sim p) & \text{Idemp, 2} \end{array}$$

O a doua variantă, deși mai lungă, este mai adecvată situației argumentative:

$$\begin{array}{ll} 1. L((t \supset q) \& (u \supset \sim q)) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)) & \\ 2. L((\sim t \vee q) \& (\sim u \vee \sim q)) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)), & A \supset B \equiv \sim A \vee B, 1 \\ 3. L((\sim t \vee \sim u \vee q) \& (\sim t \vee \sim u \vee \sim q)) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)), & A \supset (A \vee B), 2 \\ 4. L((t \& u) \supset q) \& ((t \& u) \supset \sim q) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)), & \text{Asoc, } A \supset B \equiv \sim A \vee B, 3 \\ 5. L((p \& p) \supset q) \& ((p \& p) \supset \sim q) \supset L((p \& p) \supset \sim(p \& p)), & t/p, u/p, 4 \\ 6. L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \supset L(p \supset \sim p), & \text{Idp, 5} \end{array}$$

Pașii 2-4 arată că dacă dintr-un set de premise se deduce o concluzie atunci și dintr-o versiune extinsă a aceluiași set de premise este deductibilă aceeași

concluzie. Extinderea bazelor noastre de cunoștințe conservă consecințele deductibile din vechile cunoștințe.

Prin intermediul pașilor 5-6 am figurat situația că două seturi de premise din care se deduce o concluzie sunt unificabile sau se poate considera că ar compune un al treilea set de premise. Acești pași sunt cei care lungesc demersul.

Chiar și așa, nu am obținut teorema de echivalență ci o implicație care este doar o parte a echivalenței inițiale. La punctul 1 nu am decât o teoremă de implicație, deci era firesc ca rezultatul de la 6 să fie tot o teoremă de implicație. Nu poate fi dedusă și reciproca teoremei de la punctul 1. Ca atare nu se poate deduce nici reciproca formulei de la 6. De aceea, din teorema de la punctul 1 al actualului calcul, nu se poate deduce echivalența anunțată inițial.

Pe de altă parte ținta este de a verifica dacă vreuna dintre formulele anunțate inițial este mai generală decât cealaltă și care anume. Fie și în limitele a ceea am obținut, rămâne de verificat dacă e posibilă și deducția inversă: de la 6 spre 1.

*Deducerea inversă, din formula din dreapta, a celei din stânga, revine la parcurgerea ascendentă a calculului în șase pași anterior. Ceea ce nu este posibil, întâi de la pasul 5 la 4 și apoi de la pasul 3 la 2. Astfel trecerea ascendentă reluată mai jos ar fi posibilă printr-o substituție greșită: o apariție a lui  $p$  ar trebui substituită cu  $t$  și altă apariție a aceluiași substituită cu  $u$ . Ceea ce ar încălca ideea de substituție uniformă.*

$$4. L((t \& u) \supset q) \& ((t \& u) \supset \sim q) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)), \quad \text{Asoc, } A \supset B \equiv \sim A \vee B, 3$$

$$5. L((p \& p) \supset q) \& ((p \& p) \supset \sim q) \supset L((p \& p) \supset \sim(p \& p)), \quad t/p, u/p, 4$$

Apoi tranziția de la 3 la 2 ar necesita eliminarea lui  $t$  dintr-o parte și a lui  $u$  din altă parte, pentru care nu avem o procedură.

$$2. L(\sim t \vee q) \& (\sim u \vee \sim q) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)),$$

$$3. L(\sim t \vee \sim u \vee q) \& (\sim t \vee \sim u \vee \sim q) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)),$$

Într-o perspectivă mai amplă pașii 2 și 3 fac legătura pasului 1 cu este pasul

4. Scurtcircuitând relația dintre 1 și 4 avem:

$$1. L((t \supset q) \& (u \supset \sim q)) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u))$$

$$4. L((t \& u) \supset q) \& ((t \& u) \supset \sim q) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u)), \quad \text{Asoc, } A \supset B \equiv \sim A \vee B, 3$$

Inferențional vorbind, 4 arată că din două seturi de premise  $t$  și  $u$  derivă atât  $q$  cât și  $\text{non } q$ . Iar 1 exprimă ideea că doar din  $t$  derivă  $q$  și doar din  $u$  derivă  $\text{non } q$ . Ori nu rezultă că dacă dintr-un set de premise, aici  $t \& u$  derivă o concluzie, fie  $q$ , (4) aceeași derivă și dintr-un set de premise mai sărac, de exemplu  $t$  (1). Același comentariu se poate face și pentru  $\sim q$ .

Dacă însă această deducție ar fi reușit atunci cele două formule respectiv metascheme ar fi avut grade egale de generalitate. În realitate s-au găsit două locuri în care deductibilitatea inversă nu este posibilă. Deductibilitatea de la partea implicativă a teoremei modale consacrate (din dreapta grilei inițiale):  $L((p \supset q) \&$

$(p \supset \sim q) \supset L(p \supset \sim p)$ , la formula modală din stânga (aceleiași grile inițiale)  $L((t \& u) \supset q) \& ((t \& u) \supset \sim q) \supset L((t \& u) \supset \sim(t \& u))$  și între metaschemele omoloage ale acestora nu este posibilă.

Astfel, formula din stânga este mai generală decât componenta implicativă a celei din dreapta. Ceea ce exclude ambele ipoteze inițiale.

## 7. Concluzii

Cu referire la fundalul inițial anunțat, exceptând filosofia analitică la care nu m-am referit aici, cred că demersul acesta este consonant doar cu Ch Perelman dar nu și cu Stephen E. Toulmin, nici cu Alec Fisher.

Ch. Perelman remarca despărțirea dintre logică și argumentare, ca stare de fapt chemând la depășirea acestei situații, ceea ce se poate. Am concluzionat deja din afirmațiile lui Perelman că logica și argumentarea erau separate, cel puțin la acea dată (1958).

În secțiunea privitoare la componenta argumentativă propun ideea că atât argumentatorului cât și receptorului le este constitutivă aceeași multitudine de scheme de inferență, fiecare dintre ele fiind deconstruibilă sub forma mai multor argumente. Invers, fiecare argument poate fi reconstruit ipotetic în mai multe variante de inferențe. Putem spera că una dintre reconstrucții coincide cu patternul inferențional activat în gândirea argumentatorului. Din aceste motive pe de o parte, nu este corect să ne așteptăm ca argumentelor naturale expuse ca atare, să li se aplice metode precum diagrame Venn sau tabele sau tablouri (Fisher). Acestea însă, pot fi aplicate argumentelor reconstruite: standardizate și completate și apoi simbolizate în vreun limbaj logic. Încât logica nu trebuie și mai mult despărțită de teoria argumentării decât este deja.

Adaug doar două remarci referitoare la Toulmin. Prima este privitoare la emitent. Cum emitentul argumentează pe baza unui unic asemenea pattern, atunci receptorul are de reconstruit o singură asemenea structură. În funcție de circumstanțe receptorul se va confrunta cu lipsa când a unora când a altora dintre elementele acestui unic pattern. Toulmin descoperă astfel o unică structură argumentativo-inferențională în funcție de care argumentele (doar) incomplete pot fi completate. El propune astfel reorientarea argumentării spre ceva diferit de logică<sup>18</sup>. În ceea ce privește punctul de vedere privind argumentarea propus aici, completarea părților lipsă ale unui argument este, ce e drept, partea cea mai dificilă, fie și măcar prin caracterul său noneuristic.

A doua remarcă privește problema convingerii, care, în fond, este scopul oricărei argumentări, prin definiție. Iar dacă după expunerea argumentelor menite să convingă de teza Q, o prefixez pe aceasta cu un operator de excepție:

<sup>18</sup> Stoianovici, Drăgan, *Argumentarea și gândirea critică*, Editura Universității București, 2005, p 17.



“exceptând cazul în care”, “dacă un cumva”, efectul se întoarce chiar împotriva scopului de a convinge.

Din modul în care au fost verificate ipotezele inițiale, nu neapărat din confirmarea uneia dintre ele, urmează unele consecințe privind raportul dintre situațiile argumentative, teoremele de logică modală și metaschemele asociate lor.

Revin asupra următoarei idei. Două situații argumentative  $Arg(h1, T, Q)$  și  $Arg(h2, U, \sim Q)$  se pot construi ca deducții:  $T \vdash Q$ , respectiv  $U \vdash \sim Q$ . Din aceste deducții derivă deducția concluzivă  $T, U \vdash \sim(T \& U)$ . Aceasta poate fi deconstruită ca situația argumentativă  $Arg(h3, \{\{U, T\}, \sim\{U \& T\}\})$ . Din acestea nu urmează că situațiile argumentative  $Arg(h1, T, Q)$  și  $Arg(h2, U, \sim Q)$  au ca *urmare*  $Arg(h3, \{\{U, T\}, \sim\{U \& T\}\})$ . Cu alte cuvinte nu rezultă că acestei deducții concluzive îi corespunde în mod real o conduită a vreunui agent argumentator. Se poate foarte bine întâmpla ca primele două situații argumentative să aibă loc și cea de a treia să lipsească. Altfel spus, situația deductivă dintre deducțiile-premise și deducția – concluzivă nu se transmite asupra situațiilor argumentative. Situația creată nu este, deci nu trebuie interpretată ca un fel de tranzitivitate care s-ar închide pe de o parte între situațiile argumentative  $Arg(h1, T, Q)$  și  $Arg(h2, U, \sim Q)$ , prin intermediul metaschemei de inferență, și pe de altă parte, deconstrucția acestei concluzii care este  $Arg(h3, \{\{U, T\}, \sim\{U \& T\}\})$ .

Dincolo de aceasta, situațiile argumentative sunt o sursă de teoreme modale. Ceea ce în termenii de aici, ai secțiunii privitoare la componenta argumentativă, înseamnă că argumentele se pot reconstrui în ultimă instanță ca metascheme de inferență. Iar conform secțiunii privind componenta modală, metaschemele pot fi rescrise ca teoreme modale.

Apoi, teoremele modale sunt o sursă de posibile situații argumentative. Acestea sunt conținute ca niște cazuri particulare în interpretările teoremelor. Ceea ce în termenii de aici, din secțiunea privitoare la componenta modală, înseamnă că teoremele modale pot fi rescrise ca metascheme de inferență. La rândul lor, metaschemele pot fi deconstruite ca argumente, conform ideilor din secțiunea despre componenta argumentativă. Și aceasta se întâmplă chiar dacă, cel puțin unele teoreme, modale nu provin dintr-o anumită situație argumentativă în mod explicit cum ar fi cazul celei din dreapta grilei inițiale de aici.

Ceea ce nu are cum să reiasă prea bine de aici<sup>19</sup> este faptul, altminteri cunoscut, că *Teoria argumentării* și *Logica* au genuri de probleme și discursuri diferite.<sup>20</sup> Încât cele două nu sunt reductibile reciproc. Pe acest fond se impun aceste *precizări*.

*Prima precizare* este distincția între *a reduce* și *a conecta* cele două domenii. Este posibilă conectarea acestora, pe care sper că am ilustrat-o.

<sup>19</sup> nu am fost interesat de analizarea unor exemple concrete de argumente.

<sup>20</sup> Discurs simbolic în cazul logicii și discurs natural în cazul argumentării.

A doua precizare amănunțește această posibilitate. Disting între două moduri de a decide posibilitatea/imposibilitatea de a conecta cele două domenii: decizia *anterioară* respectiv decizia *ulterioară* oricărei încercări. Imaginez că între cele două domenii sunt posibile o multitudine de fire de legătură prin care încerc să le conectez. Pentru oricare asemenea fir ar trebui să decid dacă el poate conecta sau nu cele două domenii. Există atât conexiuni posibile cât și altele, imposibile între argumentare și logică. Nu se poate trata în mod global și apriori această unificare și este cam greu de trasat granița între conexiunile realizabile și cele irealizabile. O astfel de conexiune am arătat că se poate stabili între două componente ale celor două domenii:

a) o componentă din *domeniul argumentării* și anume argumentarea de concluzii opuse din seturi diferite de argumente – premise;

b) a doua componentă din *domeniul logicii modale*, fiind vorba despre teorema:  $L((p \supset q) \& (p \supset \sim q)) \equiv L \sim p$  din sistemul de logică modală normală T.

Astfel încât, conexiunea argumentării nu este doar cu logica în general dar cu logica modală în special.

Lista inițială de ipoteze a fost excedată de situația reală care s-a ivit. Fără a infirma vreuna dintre ipoteze, se poate spune că este confirmată o a treia, neinclusă în lista inițială de ipoteze. Formula din stânga este mai generală decât o parte sau o variantă a celei din dreapta. Ceea ce apropie de ipoteza 1.

### Bibliografie

1. Stoianovici, Drăgan, *Argumentarea și gândirea critică*, Editura Universității București, 2005
2. Toulmin, Stephen, *The uses of argument*, Cambridge University Press, 2003
3. Fisher, Alec, *The Logic of real Arguments*, Cambridge University Press, second editon, 2004
4. Ilescu, Gabriel, *Schemele de inferență și gândirea naturală*, Analele Universității Spiru Haret, Seria Studii de Filosofie, Nr. 3, București, 2001
5. Clarence Irving Lewis, *Implicație și deductibilitate*, în *Logică și Filosofie*, Editura Politică, București, 1966
6. Popa, Cornel, *Logică și metalogică*, vol II, Editura Fundației România de Măine, București, 2002
7. Hughes, G, E și Cresswell, M, J, *An introduction to modal logic*, Spottiswoode, Ballantyne and Co Ltd, 1968

# GÂNDIREA MATEMATICĂ – UN MODEL DE REPREZENTARE, PROIECTARE ȘI CREATIVITATE

AUREL PERA

**Mathematical thinking – a model of representing, projecting and creativity.** The following study is a theoretical approach to the relationship between thinking, design and creativity, built on the idea that the forming of cognitive structures in order to enable effective regulation of business thinking is a goal of the contemporary education. Achieving this goal means to stimulate research and creativity heuristics.

Analyzed in terms of creative potential of some neurophysiological substrate structure, full activation requires the three spheres of psychism: cognitive, intuitive and emotional.

The reached conclusion is that the divergent thinking closely associated with the representation and projection is the main means of creative achievement. Convergence induces the idea of conformity, while divergence induces the idea of originality. Creativity is a procedural measure that can not be considered outside the integrative structure of creative personality.

**Key words:** mathematical thinking, design, creativity, convergence and divergence.

## 1. Problematika cercetării euristice

Un desiderat al educației contemporane îl reprezintă dirijarea activității elevilor astfel încât, în procesul de învățământ, să formăm la elevi acele structuri cognitive care îi permit să-și regleze din ce în ce mai eficient propria sa activitate de gândire: să găsească informația necesară, să o transforme, să elaboreze pe baza ei planuri și rezolvări, chiar în condiții nestereotipe.

Analiza psihologică a structurilor euristice a demonstrat că există posibilitatea de a distinge un «nou nivel al cercetării» - *nivelul proceselor informaționale* care cuprind cel puțin trei verigi:

- obținerea unei anumite informații în ceea ce privește situația problematică;
- transformarea informației într-un plan inițial de rezolvare pe baza căruia se va acționa; pentru satisfacerea acestuia există anumite mijloace de prelucrare a informației, mijloace stereotipe, standardizate (sub formă de algoritmi) și mijloace neșablonizate, originale sau necunoscute subiectului;

- rezolvarea, construită prin prelucrarea informației inițiale, trebuie reținută sub formă de plan sau de program, pe baza căruia se va desfășura succesiunea acțiunilor. Rezolvarea mai poate fi prezentată și ca model ce reflectă ipoteza

cercetătorului asupra proceselor informaționale care stau la baza activității creierului, așa cum aveau să demonstreze E. Feigenbaum și G. Feldman (2007).

În euristică, activitatea de gândire este din nou reconstruită sub forma modelelor operaționale. Dacă L.N. Landau (1979) a ajuns la concluzia că problema algoritimizării are o importanță deosebită pentru învățare, în condiții de nestereotipie oferă o problemă specifică: necesitatea descoperirii modului concret de rezolvare, de a construi sistemul necesar de operații sub forma unui plan de rezolvare. Aceste metode sunt numite euristice, adică metamijloace sau metaplanurile, în terminologia lui Miller (1996), Galantar și Pribam (1965). Indiferent de unghiul de abordare, aceste mijloace reprezintă obiectul propriu-zis al euristicii.

Din punct de vedere funcțional, euristica prezintă două funcții:

- una de orientare, metodele și procedeele euristice sunt momente preliminare în procesul rezolvării de probleme; scopul euristicii, spunea Polya constă în a studia metodele și regulile descoperirii și ale invenției. Raționamentul euristic are doar scopul de a descoperi soluția problemei și nu este bine să-l confundăm cu demonstrația riguroasă;

- a doua funcție este cea reductivă și se referă la reducerea diverselor căi posibile în «labirintul» căutării. Cu alte cuvinte, elemental principal îl reprezintă căutarea metodelor optime de conducere a proceselor rezolvării unor probleme nestereotipice complexe.

În elaborarea metodelor euristice ca problemă pedagogică, meritul îi revine lui D.Polya (1998) care a urmărit două obiective:

- înțelegerea mijloacelor prin care poate fi găsită o soluție matematică viabilă;

- demonstrarea acelei laturi a matematicii în care ea ni se înfățișează nu ca sistem deductiv deja construit, ci ca ceva care se creează și se construiește.

El formulează o serie de reguli generale care stau la baza căutării metodelor de rezolvare a unei probleme și de care, în concepția sa, profesorul trebuie să țină seama atunci când îl îndrumă pe elev spre descoperire independentă:

- înțelegerea problemei;
- întocmirea unei schițe;
- introducerea semnelor convenționale corespunzătoare;
- studierea atentă a cerințelor și condițiilor problemei;
- fragmentarea condițiilor în părți;
- întocmirea planului de rezolvare.

El descrie structura diferitelor procedee euristice concrete dând și câteva exemple. Reproducem una dintre metode numită de el *particularizarea problemei*, prin care înțelege trecerea de la considerarea unui șir de elemente dat, la studiul unui șir mai restrâns sau chiar a unui singur element din șirul respectiv.

De exemplu, într-un triunghi, fie  $r$  - raza cercului înscris,  $R$  - raza cercului circumscris și  $H$  - înălțimea cea mai mare. Să configurăm sau să informăm că:

$$r + R \leq H$$

Dacă nu putem demonstra teorema în forma ei generală, ne vom limita la un caz particular, de exemplu, la triunghiul echilateral, uzând de procedeul euristic al particularizării.

Pentru triunghiul echilateral,

$$r = \frac{H}{3} \text{ și } R = \frac{2}{3} \cdot H$$

În acest caz, afirmația este corectă.

Dacă avem în vedere triunghiul isoscel va trebui să ținem seama de mărimea unghiului său la vârf care poate varia de la  $0^\circ$  până la  $180^\circ$ . Dacă la vârf unghiul este egal cu  $0^\circ$ , baza triunghiului isoscel dispare.

Astfel:

$$r = 0 \text{ și } R = \frac{1}{2} \cdot H$$

Deci, afirmația se confirmă. Dacă la vârf unghiul ,  $r = 0$ ;  $R = \infty$  și  $H = 0$  are  $180^\circ$ . Demonstrația este infirmată, fapt ce dovedește că teorema nu este corectă.

Aceste procedee euristice nu sunt valabile numai pentru matematică ci și pentru alte discipline.

Cu toate acestea, demonstrațiile lui Polya nu mai sunt satisfăcătoare. I. N. Kuliutkin (1974, p.13) îi reproșează că «nu au o fundamentare experimentală suficient de riguroasă» și nu constituie mijloace eficiente de divizare a activității de gândire. În acest sens, autorul de mai sus a descris mecanismele de reglaj de tipul confruntării ipotezelor cu rezultatul operațiilor; coordonarea diverselor operații în structuri complexe, *reglarea afectorie* a proceselor gândirii, modul în care sunt organizate și controlate procesele elaborării și adaptării soluțiilor. Încearcă, de asemenea, să construiască un model operațional al căutării euristice, care să servească drept bază de lucru în elaborarea programelor concrete de reglare a activității de gândire și în clasificarea metodelor și procedeele euristice folosite în învățare. În concluzie, examinează modul în care diferitele metode euristice se pot realiza în programele de învățare.

## 2. Insight și creativitate

Literatura de specialitate stipulează că în funcție de conținutul problemelor, procedeele de simplificare a sistemelor analizate se realizează pe două direcții:

- prin separarea interacțiunilor concomitente și a le face să fie *divergente*;
- prin convergența prealabilă a unui șir de situații.

Procedeele euristice de tipul I (*divergente*) sunt legate, de obicei, de *particularizarea problemei*, adică de stabilirea unei anumite dependențe generale, într-o serie de cazuri și exemple particulare. În acest context, un interes deosebit îl reprezintă cazurile extreme, deoarece dependențele căutate se manifestă sub

*aspectul lor critic*. Specificul operațiilor de bază care formează structura procedeelelor euristice se determină așadar prin conținutul situațiilor problematice.

În psihologia experimentală există numeroase teste a căror rezolvare presupune renunțarea la limitele impuse de formularea problemei. Analizând acest tip de teste, Guilford (1967) ajunge la următoarea concluzie: dacă subiectul își impune el însuși niște limite, încercările de a rezolva problema rămân fără rezultat. Se știe că descoperirile științifice se fac adesea în momentul în care savantul depășește cadrul limitelor obișnuite, fapt ce se manifestă pregnant în cazul folosirii analogiilor, după cum demonstrase și Șt. Odobleja (1982).

Pe baza analogiei de concordanță, Rutherford a transferat relațiile care există între componentele sistemului solar la cele ale atomului, fapt care a dus la crearea modelului planetar al atomului. Prin aceleași procedee a fost transferată cea de-a doua lege a termodinamicii într-un domeniu în care s-ar părea că-i este complet străin, anume *teoria informației*.

Este cunoscută și analogia lui Euler dintre relațiile existente în silogism și relațiile intuitive ale cercurilor. Deci, între două clase de obiecte A și B există o relație în care fiecare A este B, această relație se poate imagina astfel: cercul A se află în întregime în cercul B. Dimpotrivă, dacă nici un A nu este B, cercul A se situează complet în afara cercului B. Dacă o parte din A este B, cele două cercuri se intersectează. Analogia intuitivă ne ajută să surprindem imediat relațiile dintre noțiuni, ceea ce este extrem de important în activitatea didactică.

Unul dintre principiile fundamentale ale creației și inovației se referă la punerea în relație (Gilovich, T., Griffin, D., 2002).

Mari personalități științifice care s-au ocupat de creativitate, arată că aceasta constă în «combinarea de concepte» (Leclerc), aptitudinea de rearanjare și relaționare a elementelor câmpului conștiinței într-un mod original (A. Moles), «asocierea unor concepte relaționate îndepărtat» (Mednick), «relaționarea unor concepte, idei care aparțin unor planuri diferite ale cunoașterii sau bisociația» (Koestler). După Einstein, caracteristica esențială a gândirii creatoare este «jocul combinatoric». Gutemberg a inventat tehnica tipografului prin combinarea a două elemente nerelaționale anterior. Astfel, el a combinat tehnica preseii de struguri cu tehnica gravării în lemn (M.Roco, 2001, p.31-32).

Unii autori au încercat să elaboreze metode pentru stimularea creativității bazate pe acest principiu al combinării și necombinării: metoda morfologică (Zwicky), introducerea matematicii și informației în modelarea proceselor euristice (G. Kaufmann, 1979).

Până la C. Bernard, gândirea rațională s-a aflat la baza creației. După Descartes, descoperirea este o problemă care ține exclusiv de rațiune. Pascal aprecia că imaginația, considerată stăpâna erorii și falsității, nu face decât să întârzie sau să compromită procesul de creație. Claude Bernard a sesizat că sentimentul are întotdeauna inițiativă, în cazul invenției, el este acela care generează intuiția, atât de importantă pentru creație. Freud (1992), Jung (1998),

Adler (1995) au meritul de a releva rolul fenomenelor «iraționale» (cele care nu sunt raționale, care nu depind de gândirea logică) în creație. Bergson a subliniat rolul intuiției în creație, după cum H.Poincaré a evidențiat aportul esențial al inconștientului în creație. Reflecțiile asupra importanței inconștientului și intuiției au fost preluate de Lewin, Rogers și Muchielli și extinse la tehnicile de grup pentru optimizarea și eficientizarea relațiilor în interiorul grupului.

R.Sternberg și J.Davidson (1999) coordonează o lucrare amplă consacrată *insight*-ului și importanței acestuia pentru creație. În cadrul acestei cărți, R. Finke (1995) deosebește două forme de *insight*: unul *convergent* (descoperirea unei structuri creative sau soluții care dă sens unor fapte aparent nelegate) și altul *divergent* (căutarea de noi implicații ale unei structuri prin explorarea unor posibilități noi).

Termenul *insight* înseamnă «vedere în interior» (*seeing inside*), semnificație care îl apropie de un alt termen controversat, *intuiție* (R. Grallo, 2007). Pentru moment vom preciza că la nivelul *insight*-ului se intersectează cele trei planuri ale desfășurării activității psihice: *conștient*, *inconștient*, *subconștient*, ceea ce îngreunează mult analiza acestui fenomen psihic chiar și din perspectiva psihologiei cognitive contemporane. *Insight*-ul este implicat în creativitate, având forme mai mult sau mai puțin inovatoare: *insight* ca rezolvare de probleme descoperite și *insight* ca rezolvare de probleme prezentate, în prima situație fiind vorba de crearea unui nou câmp sau domeniu de activitate (M. Csikszentmihalyi, 1999 și K.Sawyer,1995); *insight* înțeles ca structură preinventivă, moment de construire a reprezentărilor mentale necesare pentru rezolvarea unor probleme și *insight* conceput ca structură explorativă legată de căutarea și apariția ideilor noi (R. Finke,1996).

*Insight*-ul este în strânsă legătură cu analogiile și metaforele (D.K. Simonton, 1990), perspectivă care îl pune într-o relație apropiată cu motivația.

După C. Rogers (1991), principalul motiv al creativității îl constituie tendința omului de a se actualiza pe sine, de a deveni ceea ce este potențial. Credința lui C. Rogers, psihoterapeut și creativist de renume, este că fiecare individ are această tendință de auto-actualizare a sinelui, care așteaptă condiții optime pentru a fi eliberată și exprimată. Această tendință este motivația primă a creativității, tendință organismului de a forma noi relații cu mediul, în strădania acestuia de a fi mai plinar «sinele» însuși.

Rollo May (1980) consideră creativitatea ca fiind manifestarea fundamentală a omului care își împlinește ființa în lume. Primul lucru care se poate observa într-un act creator este faptul că el este o întâlnire. Astfel, artiștii întâlnesc peisajul pe care și-l propun să-l picteze, îl privesc, îl observă din unghiuri diferite, sunt total absorbiți în el. În cazul pictorilor abstracti întâlnirea poate fi cu o idee, cu o viziune interioară, care poate fi însoțită de culorile strălucitoare de pe paletă sau albeața dură a pânzei. Pictura, pânza și celelalte materiale devin atunci partea secundară a întâlnirii creative, reprezentând doar limbajul ei. Același lucru se întâmplă și în

cazul oamenilor de știință, însă diferă numai aspectele materiale ale întâlnirii. Întâlnirea creatoare poate să implice efort voluntar, așa – zisa «putere a voinței», însă definitoriu pentru ea este gradul de absorbție, gradul de intensitate sau de implicare a persoanei în activitatea creatoare (Glymour, G., 2001, p. 63). Aceeași idee este împărtășită și de E. Goetz, P. Alexander, M. Ash (1992).

R. May diferențiază creativitatea reală sau autentică de pseudo-creativitatea sau creativitatea escapistă (*escapist creativity*). În primul tip de creativitate, persoana își găsește recompensa în realizarea și finalizarea unei anumite activități creatoare (de exemplu, scrierea unui roman pentru situația unui scriitor). Deci, este vorba de o puternică și autentică *motivație intrinsecă*. Crearea unei opere literare din dorința de a impresiona pe alții (părinți, rude, prieteni etc.), din interes pentru recompense materiale sau premii, din dorința de a semăna cu cineva, cu un model anume, nu reprezintă motive ale unei creativități autentice, în asemenea împrejurări nu se poate realiza o «întâlnire reală».

Psihanalist celebru cu înclinații autentice pentru pictură, el preia definiția creativității din dicționarul Webster, fiind de acord că aceasta constituie un «proces al facerii», *al aducerii la ființă*. Astfel, el se opune cu înverșunare viziunii psihanalitice a creației, arătând că *procesul creativ trebuie explorat nu ca un produs al bolii, ci reprezentând gradul cel mai înalt al sănătății afective, ca expresie a oamenilor normali în actul propriei actualizări*.

Demersul freudian în analiza operei de artă urmează același traseu, în linii generale, cu cel privind visul, vorbindu-se în acest sens de un conținut latent al operei de artă, conținut care însumează o serie de dorințe refulate învestite de artist în mesajul operei sale.

Psihaliștii au meritul de a fi analizat dinamica procesului creativ, interacțiunea conștient – inconștient în creație.

Relativ la rolul inteligenței emoționale în actul de creație facem următoarele precizări.

În primul rând, Steve Hein (1996) încearcă o prezentare a inteligenței emoționale pe baza consultării celor mai recente lucrări. În opinia sa, există mulți oameni care oferă propriile lor definiții inteligenței emoționale. Peter Salovey și John Mayer au publicat prima definiție precisă a inteligenței emoționale în 1990, 2001. Tot atunci, Mayer și Salovey împreună cu M. Di Paolo (2001) au publicat primul test de aptitudini pentru inteligența emoțională. De atunci, Mayer și Salovey s-au plasat în fruntea abordării științifice a acestei probleme, numele lor fiind adesea asociat cu acest concept.

În cartea sa, Daniel Goleman (2005), și-a formulat definiția inteligenței emoționale pe baza lucrării lui Mayer și a lui Salovey din 1990. Totuși, Goleman a adăugat multe lucruri la ceea ce el a prezentat ca fiind inteligența emoțională. În mod evident, el a făcut aceasta singur, fără sprijinul sau acordul comunității academice. Astfel, el a adăugat câteva variabile care ar putea fi mai bine numite «trăsături de personalitate sau de caracter» decât componente ale inteligenței



emoționale. De exemplu, a prezentat optimismul, perseverența și capacitatea de a amâna satisfacțiile ca aspecte majore ale inteligenței emoționale. A inclus, de asemenea, una dintre temele sale favorite de cercetare, ceea ce el numește «curgere» (*flow*). Acesta este un subiect despre care scrisese pe când studiasse meditația, religiile orientale și stările transformate ale conștiinței. Cartea lui Goleman despre inteligența emoțională a reușit să devină foarte populară, mulți acceptând definiția extinsă a inteligenței emoționale elaborată de acesta.

În prezent, există un dezacord dacă inteligența emoțională e mai mult un potențial înnăscut ori dacă ea reprezintă un set de abilități, competențe sau îndemânări învățate. D. Goleman susține că «spre deosebire de gradul de inteligență, care rămâne același de-a lungul vieții sau de personalitatea care nu se modifică, competențele bazate pe inteligența emoțională sunt abilități învățate».

S. Hein, analizând afirmația acestuia consemnată mai înainte, apreciază că el omite în primul rând existența unor diferențe în potențialul genetic înnăscut pentru inteligența emoțională. Pe de altă parte, afirmația lui potrivit căreia personalitatea nu se modifică de-a lungul vieții, se află în contradicție cu viziunea acestuia despre inteligența emoțională, în structura căreia include aspecte ale personalității cum ar fi optimismul și perseverența. Cu alte cuvinte, în opinia lui Goleman orice om își poate ridica gradul de inteligență emoțională prin educație și exerciții, dar unele componente ale inteligenței emoționale sunt tratate ca însușiri de personalitate și deci nu s-ar putea modifica pe parcursul vieții individului.

Salovey, P. și Sluyter, D.(1997) au arătat că inteligența emoțională este definită în funcție de abilitățile pe care le implică. Astfel, într-una dintre primele definiții considera inteligența emoțională ca fiind «capacitatea de a controla propriile sentimente și sentimentele celorlalți, capacitatea de a face diferența între ele, precum și folosirea acestor informații pentru ghidarea propriului mod de gândire și a propriilor acțiuni».

În prezent această definiție, ca și altele se par vagi, incomplete chiar sărăcăcioase, în sensul că ele se referă doar la emoția observabilă și la modalitățile de a o regla, omițându-se sentimentele. Sentimentele ca forme superioare, complexe, relativ stabile ale afectivității și cu un grad înalt de conștientizare favorizează interacțiunile optime ale emoționalității cu raționalitatea. De asemenea, inteligența emoțională înseamnă și abilitatea de a înțelege emoțiile, presupunând cunoașterea emoțiilor și reglarea lor astfel încât ele să poată contribui la dezvoltarea intelectuală și emoțională (Heirdsfield, A., M., Cooper, T., J., 2004).

### **3. Perspectiva potențialității creative, procesuale și personaliste**

1. Cercetările care au încercat să conceptualizeze noțiunea de potențial creativ și să descrie caracteristicile de personalitate determinante sau determinate de prezența acestuia, sunt relativ puține.

Dintre psihologii care s-au ocupat de studiul *potențialului creativ considerând ca indicator o anumită structurare a substratului neurofiziologic*, îi amintim pe: Bono (1970), Ornstein (1975), Galin & Ellis (1975), Hermann (1982), Taggart & Torrance (1992), Kandel, E.R., Squire, L.R. (2000). Metoda utilizată cel mai frecvent, pentru determinarea prezenței potențialului, a fost metoda măsurătorilor electroencefalografice. E.P. Torrance, preocupat de definirea creativității ca o procesualitate, consideră că procesul creativ presupune o activare cerebrală totală, care include trei sfere ale psihismului: *cognitivă, intuitivă și afectivă*, cu corelatele lor fiziologice la nivel cerebral.

Cercetările ulterioare au precizat existența a două tipuri de comportamente cognitive asociate cu funcționarea predominantă a uneia dintre cele două emisfere cerebrale (Torrance, (1988). Comportamentele asociate funcționării predominante a emisferei drepte presupun: *preferință pentru informații structurale, stil de lucru sistematic și secvențial, gândire analitică și deductivă, memorie verbală, rezolvare logic-deductivă a problemelor, conformism*. Autorul conchide: «acest tip de comportament cognitiv permite o evoluție creativă în limitele inovării». Comportamentele asociate funcționării predominante a emisferei stângi se caracterizează prin: *preferință pentru informații nestructurate, stil de lucru deschis și non-secvențial, căutare de noi relații între informații, utilizarea preponderentă a memoriei vizuale, rezolvarea problemelor prin căutarea de noi soluții, non-conformism*. Acest tip de comportament cognitiv este caracteristic pentru o evoluție creativă performantă (Katsikopoulos, K.V., Martignon, L., 2006).

Relația dintre funcționarea *predominantă* a unei zone cerebrale (emisfera dreaptă sau stângă) cu un anumit tip de comportament cognitiv (conformist sau non-conformist) nu trebuie înțeleasă în sens localizaționist. Cercetările (Harpa, J., 1990, Gooding, D.C., 2006) au dezvăluit faptul că abilitățile creative, care au proiecția la nivelul emisferei stângi, presupun funcționarea concomitentă și corelată a altor zone cerebrale (sistemul limbic și reticular). Torrance (1979), sugerează că metodele de dezvoltare a creativității trebuie să includă și elemente de stimulare a funcționării emisferei drepte. În fapt, determinarea unui substrat funcțional, ferm localizat, pentru comportamente caracterizate de conformism sau non-conformism, este dificil de realizat. Comportamentul uman presupune corelarea proceselor și funcțiilor psihice, ceea ce implică funcționarea simultană și sintetică a diferitelor zone cerebrale. Putem discuta de o localizare cerebrală fermă doar pentru procesele psihice ce definesc senzorialitatea, funcția limbajului etc. În măsura în care procesele psihice primare se integrează în comportamente superior umane, această localizare ne permite să vorbim de o predominantă cerebrală pentru comportamente conformiste sau neconformiste (U. Leron, O. Hazzan, 2006).

2. În abordările diferențiale ale creativității se regăsesc frecvent două criterii. Primul este reprezentat de *procesele psihice asociate unei performanțe*, (Guilford, 1950; Roșca și Zörgö, 1972; Stoica, 1983; Facăoaru, 1973; Torrance, 1998). Al doilea criteriu este reprezentat de *modalitatea de structurare al trăsăturilor de*

*personalitate*, (Barron,1989;Roco,1993; Popescu Neveanu,1971; Maslow, 1986). Se impune firesc întrebarea, care din cele două criterii permite cel mai bine delimitarea diferențelor individuale în creativitate. Margareta Dincă (2002) este de părere că *performanța creativă se definește prin relația dintre procesualitatea generatoare de nou și personalitatea creativă* și consideră că cele două poziții nu se exclud ci se completează reprezentând două fațete complementare. În acest cadru se impune a cerceta mai în amănunt pozițiile psihologilor care au considerat creativitatea un proces, cât și a partizanilor creativității ca o structură de personalitate (Gorard, S., 2001).

Cercetările asupra creativității ca proces au avut ca obiect stabilirea relației cu inteligența, descrierea etapelor prin care informația trece de la uzual la original, determinarea caracteristicilor momentului *insight* în care potențialul devine manifest, descrierea factorilor intelectuali sau operaționali implicați în procesualitatea creativă.

#### a) *Inteligență și creativitate.*

Cei ce consideră creativitatea din punct de vedere procesual au fost preocupați de determinarea caracteristicilor relației acesteia cu inteligența, ceea ce a condus la o serie de opinii, relativ contradictorii: 1) creativitatea este complementară inteligenței; 2) creativitatea corelează mediu cu inteligența; 3) există o limită clară între inteligență și creativitate, aceasta din urmă fiind o dimensiune care asigură rezolvarea la un nivel superior a problemelor (Albert, 1983; Amabile,1983; Barron și Harrington, 1981; Haensley și Reynolds,1989; MacKinnon,1962, Sternberg,1988).

J.P. Guilford, în 1967, descrie modelul tridimensional al intelectului, pe care-l consideră aptitudine și făcând parte din structura personalității. Intelectul presupune trei tipuri de factori: operații (capacitatea de cunoaștere, memoria, convergența și divergența), produse (unități, clase, relații, sisteme, transformări,implicații) și conținuturi (figurale, simbolice, semantice, comportamentale). Fiecare operație se realizează prin produs și conținut; fiecare produs presupune operații și conținuturi etc.

Popescu Neveanu surprinde sintetic relațiile *divergent-creativ* și *convergent-necreativ*, așa cum sunt ele prezentate în teoria intelectului. Guilford folosește termenul *divergență* pentru a desemna producția intelectuală extrem de liberă, care elaborează o pluralitate de ipoteze și admite ca valabile mai multe soluții. Gândirea divergentă strâns asociată cu fantezia, reprezintă, principalul mijloc al creației. Termenul *convergență* este folosit pentru a desemna producția intelectuală care se bazează pe o organizare riguroasă a procesului de gândire, este unidirecționată operând critic în alternative (alb-negru) și neadmițând decât o singură soluție. Prin *operațiile convergente* se descoperă o unică soluție, prin *operațiile divergente* se caută toate soluțiile posibile la o problemă dată. Convergența ca termen induce ideea de *conformism* al răspunsului, divergența induce ideea de *originalitate* a

răspunsului. Convergența și divergența au câteva caracteristici comune pentru că amândouă implică generare de informații, care depind de memorie și de trebuința de noi informații.

Există și deosebiri relativ clare între cele două forme de activitate, mai ales în ceea ce privește modul de abordare a situațiilor – problemă. În cazul *divergenței*, situația – problemă poate fi abordată ca având o vastitate de soluții sau poate fi clar structurată și presupunând un răspuns unic. Subiectul este incapabil să găsească imediat acest răspuns și va căuta prin încercare și eroare, ceea ce implică gândirea divergentă. În cazul *convergenței* rezolvarea problemei pornește de la premiza că există un răspuns unic. Într-o abordare divergentă restricțiile sunt ca și inexistente, dar ele sunt numeroase în convergență; în divergență, căutările sunt multiple, în convergență ele sunt restrânse; în divergență criteriile reușitei sunt vagi și puțin precizate, se insistă pe varietate și cantitate, pe când în convergență, criteriile sunt riguroase și prin urmare, constrângătoare. Intelectul este divergent sau creativ în măsura în care caracteristicile de flexibilitate, fluiditate, originalitate și elaborare îi sunt proprii (Guilford, 1967). Fluiditatea, flexibilitatea etc. sunt caracteristici ale construcției funcționale cognitive în contextul personalității.

Studiile electro-encefalografice asupra *convergenței* și *divergenței* au demonstrat existența unei funcționalități cerebrale specifice pentru cele două tipuri de operații. Caracteristicile funcționale cerebrale sunt potențialități înăscute și devin funcționale în directă dependență de factorii sociali, care intervin în structurarea personalității, T. Amabile, (1996).

#### *b) Etapele procesului creativ.*

Stadiile dezvoltării unui proces creativ, prepararea, incubația, iluminarea și verificarea, au fost descrise prima oară de Wallance în 1926. Într-o abordare personalistă a relației potențial-manifest, nu se poate ignora procesualitatea evoluției creative (Gray, M., 2001).

*Prepararea* este o etapă complexă și uneori decisivă pentru evoluția ulterioară a procesului creator. Ea presupune descoperirea și definirea situației-problemă, formularea ipotezelor preliminare, documentarea și prefigurarea primelor soluții. Raportarea la problemă se poate face divergent sau convergent. Creativul utilizează uzual tactici divergente.

*Incubația sau germinația* pare a fi etapa de *repaus*, de așteptare, în care persoana este aparent inactivă. Caracteristic acestei etape este revenirea în mod sporadic, conștient și inconștient, asupra problemei. Funcționalitatea ei constă, în esență, în germinarea ideilor. Incubația este dificil de evaluat obiectiv. Khatena (1982) consideră că este facilitată de funcționarea emisferei stângi și de prezența imageriei. Funcționarea mintală în perioada incubației depinde de cât de intensivă și ordonată a fost activitatea în etapa de preparare. De asemenea, presupune relaxarea și orientarea către alte probleme, care funcționează ca și catalizatori, ceea

ce permite reluarea inconștientă și involuntară a datelor problemei. Rezultatul acestei etape de aparent repaus este evident în momentul de *insight* sau iluminare.

Iluminarea sau *insight*-ul poate fi considerată ca momentul principal al creației și presupune schițarea soluției. M. Kalm (2004) a remarcat faptul că este mai degrabă o intuiție, decât o soluție rațională bine definită.

Popescu Neveanu (1978) definește *insight*-ul ca fiind o *intuiție cognitivă*. O serie de caracteristici individualizează această etapă: asocierea ideilor cu trăiri afective puternice facilitează declanșarea intuițiilor; ele nu apar pe terenul unei așteptări pasive ci, sunt efectul unei munci asidue; în fine, iluminarea nu se reduce la un singur moment, ci momente de inspirație sunt presărate de-a lungul întregului proces creator.

*Elaborarea sau verificarea* este o etapă finală a actului creator, o etapă de elaborare, revizuire, clarificare și cizelare a ideilor-soluții, ceea ce presupune gândire critică, raportare la seturi de valori etc.

T. Amabile (1989), adeptă a considerării creativității ca o structură de personalitate în care rolul principal în generarea noului îl are motivația, propune o altă stadializare a procesului creativ, ușor diferită de cele clasice. Ea reunește incubarea și iluminarea sub denumirea de *generare a răspunsului*, considerând că ele se întrepătrund, atât ca procesualitate, cât și ca modalitate de evoluție corelativă.

### c) Variabile procesuale / operaționale ale creativității.

Desfășurarea procesului creativ implică, așa cum rezultă și din descrierea conținutului fiecărei etape, o funcționare cognitivă specifică. Cu alte cuvinte, desfășurarea procesului creativ implică o anumită funcționalitate a proceselor psihice, cognitive, volitive, motivaționale etc., mai ales când este vorba de stimularea gândirii divergente în învățarea matematicii (Goldstein, J., 2001, p.197-204).

Guilford (1967) denumește caracteristicile funcționale ale procesului de gândire creativă *factori intelectuali*. Mai pot fi numiți *variabile operaționale* (prin referire la aspectul complet interiorizat al aceluiași funcții cognitive) sau *variabile procesuale* (dacă îi definim prin apartenența la proces).

Conform aceluiași autor, factorii intelectuali care definesc gândirea creativă sunt: fluiditatea, flexibilitatea, elaborarea, originalitatea. Cercetările recente, Torrance (1992), indică prezența în procesul creativ a încă doi factori: rezistența la închiderea prematură (factor definit la nivelul percepției) și capacitatea de abstractizare semantică (factor definit la nivelul gândirii și al limbajului).

F. Barron (1989) definește în felul următor cei patru factori, care circumscriu gândirea pe axa divergent-convergent:

- *fluiditatea*: rapiditatea și ușurința de asociere între imagini, cuvinte, sunete etc.;

- *flexibilitatea*: capacitatea de restructurare a gândirii în raport cu noile situații, ușurința transferului;
- *originalitatea*: independența de raționament, integrarea de elemente diverse în același câmp perceptiv;
- *elaborarea*: capacitatea de transformare și combinare de date în procesul de construcție mintală.

Torrance definește și el aceste variabile, dar mai puțin detaliat: «fluiditatea înseamnă mai multe idei; flexibilitatea – noi soluții când situația se schimbă; originalitatea – idei neuzuale; elaborarea - detaliile». Cei doi factori mai nou apăruți în definirea procesului creativ, sunt definiți astfel:

- rezistența la închidere prematură: capacitatea de rezistență la figura indusă printr-un stimul perceptiv, sau rezistența la *gestalt*;
- abstractizarea semantică: capacitatea de interpretare abstract-verbală a figuralului (Torrance, 1992).

Psihologii au abordat relativ diferit relația dintre variabilele procesuale și performanța creativă. A. Roșca susține că fluiditatea este un aspect cantitativ nespecific creativității, întrucât este implicată și în gândirea convergentă (reproductivă). Ca urmare, ea influențează masiv randamentul școlar, dar are o mai mică importanță în crearea noului (Roșca și Zörgö, (1972)

Opiniile relativ contradictorii, enumerate anterior, o determină pe Margareta Dincă (2002) să concluzioneze nu doar asupra complexității activității cognitive implicate în procesul de creație, cât mai ales asupra necesității de a considera întregul psihic, personalitatea în totalitate atunci când abordăm problema creativității. Procesualitatea creativă nu poate fi ruptă de structura integratoare a personalității creative. Pentru ca procesul creativ să se poată desfășura în condiții de maximă performanță sunt necesare o serie de caracteristici de personalitate (stil, abilități și trăsături cognitive) care să-l susțină. Prin urmare, o abordare integrativă a caracteristicilor procesuale cu cele de personalitate, ca fațete complementare, se înscrie pe linia cercetărilor moderne în creativitate.

### Bibliografie

- ADLER, A., (1995), *Les prodigieuses victoires de la psychologie moderne*, Paris, Éd. Marabont.
- AMABILE, T., (1989), *The Social Psychology of Creativity*, Springer Verlag.
- AMABILE, T., (1996), *Creativity in Context*, Colorado, Westview, 1996.
- BARRON, F. (1989), « Putting Creativity to Work », în R. Sternberg (coord.), *The Nature of Creativity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 76-99.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. (1999), *Creativity*, New York, Harper Perennial, ed. a III –a.
- DINCĂ, M., (2002), *Adolescența și conflictul originalității*, București, Editura Paideia.

- FEIGENBAUM, E., and FELDMAN, J., (2007), *Computers and Thought*, New York, Mc. Graw-Hill.
- FINKE, R.A., SMITH, S.M., WARD, T.B.,(1995), *The Creative Cognition Approach*, MIT Press, Cambridge.
- FREUD, S., (1992), *Introducere în psihanaliză*, București, Editura Didactică și Pedagogică.
- GILOVICH, T., GRIFFIN, D., (2002), «Introduction – Heuristics and Biasis: Then and Now», in Gilovich, T. et al., (2004), *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GLYMOUR, C., (2001), *The Mind's Arrows: Bayes Nets and Graphical Causal Models in Psychology*, Cambridge, MA., MIT Press.
- GOETZ, E., ALEXANDER, P., ASH, M., (1992), *Educațional Psychology*, New York, Macmillan Publishers.
- GOLEMAN, D., (2005), *Inteligența emoțională*, București, Curtea Veche.
- GOLDSTEIN, J., (2001), «Mathematics of Philosophy or Philosophy of Mathematics?», in *Nonlinear Dynamics, Psychology, and Life Science*, 5 (3), p. 197-204.
- GOODIHG, D.C., (2006), «Visual Cognition: Where Cognition and Culture Meet» in *Philosophy of Science*, 73 (5).
- GORARD, S., (2001), *Quantitative Methods in Educational Research*, London, Continuum.
- GRAY, M., (2001), *Psychology*, New York, Worth Publishers Inc.
- GRALLO, R., (2007), «The Absence of Question and Insight in Accounts of Knowledge», in *RIOTS Symposium*, 14 (1).
- GUILFORD, J.P., (1967), *The Nature of Human Intelligence*, NYC: McGraw-Hill.
- HARPA, I., (1990), «Asymetry of Hemispheric Functions: An Empiric Examination», in *The Journal of Creative Behavior*, vol. 24, nr.3.
- HEIN, S.,(1996), *EQ for Everybody: A Practical Guide to Emotional Intelligence*, New York.
- HEIRDSFIELD, A. M., COOPER, T.J., (2004), «Factors Affecting the Process of Proficient Mental Addition and Subtraction: Case Studies of Flexible and Inflexible Computers», in *Journal of Mathematical Behavior*, 23 (4).
- JUNG, C.G., (1998), *Tipologii psihologice*, Iași, Editura Polirom.
- KALM, M., (2004), «The Healing Movie Book-Precious Images: The Healing Use of Movies», in *Psychotherapy* Morrisville, Lulu Enterprises.
- KANDEL, E.R., Squire, L.R., (2000), « Neuroscience: Breaking Down Scientific Barriers to the Study of Brain and Mind», in *Science*, vol. 290, p. 1113-1120.
- KATSIKOPOULOS, K.V., MARTIGNON, L., (2006), «Naive Heuristics for Paired Comparisons: Some Results on Their Relative Accuracy», in *Journal of Mathematical Psychology*, 50, (5), London.

- KAUFMANN, G., (1979), *Vizual imagery and its relation to problem solving*, Bergen, Universitetsforlaget.
- KULIUTKIN, I.N., (1974), *Metode euristice în structura rezolvării unor probleme*, București, Editura Didactică și Pedagogică.
- LANDAU, E., (1979), *Psihologia creativității*, București, Editura Didactică și Pedagogică.
- LERON, U., HAZZAN, O., (2006), «The Rationality Debate: Application of Cognitive Psychology to Mathematics education», in *Educational Studies in Mathematics*, 62 (2).
- MAY, R., (1980), *The Courage to Create*, Toronto, New York, Londra, Sidney, Bantam Book.
- MASLOW, A.H., (2008), *Motivație și personalitate*, București, Editura Trei.
- MILLER, G.A., (1996), «How We Think about Cognition, Emotion and Biology in Psychopathology», in *Psychophysiology*, 33, p. 615-628.
- ODOBLEJA, Șt. (1982), *Psihologia consonantistă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- POLYA, G.,(1998), *Les Mathematique et le raisonnement „plausible”*, Paris.
- POPESCU– NEVEANU, P., (1978), *Dicționar de psihologie*, București, Editura Albatros.
- ROCO, M., (2001), *Creativitate și inteligență emoțională*, Iași, Editura Polirom.
- ROCO, M., (1997), «Cercetări asupra persoanelor înalt creatoare din domeniul matematicii», în *Revista de psihologie*, vol. 43, nr. 3-4, p.189-200.
- ROGERS, C. R., (1991) *On Becoming a Person. A Therapist View on Psychology*, Boston, Houghton Mifflin Company.
- ROȘCA, AL., ZÖRGÖ, B., (1972), *Aptitudinile*, Cluj, Editura Științifică, Colecția Psyche.
- SALOVEY, P., SLUYTER, D.,(1997), *Emotional Development and Emotional Intelligence: Educational Implications*, New York, Basic Books.
- SIMONTON, D.K., (1990), *Scientific Genius: A Psychology of Science*, New York, Cambridge University Press.
- STERNBERG, R. J., LUBART, T. I., (1996), «Investing in Creativity», în *American Psychologist*, vol.51, nr.7, p. 677-688.
- STERNBERG, P.J., (1999), *Handbook of Creativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STOICA, A., (1983), *Creativitatea elevilor*, București, Editura Didactică și Pedagogică.
- TORRANCE, E.P.,(1979), *The Search for Satori and Creativity*, Beraly, Buffalo.
- TORRANCE, E.P. (1992), *Resistance to Premature Gestalt Closure as a Pssible Indicator of Incubation Ability*, New York, Journal of Creative Behavior.
- TORRANCE, E.P.,(1998), *Style and Learning Thinking*, Bensenville, Illinois, Scholasting Testing Service.



# DIMENSIUNI COMPENSATORII ALE STRESULUI LA NIVEL ORGANIZAȚIONAL

GABRIELA FLORENȚA POPESCU, IOANA OMER

**Compensatory dimensions of stress in organizational level.** The research is going to established some of compensatory mechanisms witch can be important to reduce the level of stress. We study the relations between the level and reactivity of stress and the styles of communication and styles of conflict resolutions.

**Key-words:** stress, communication, assertive, nonassertive, aggressive, manipulator, avoiding, collaboration, competition, adaptation, compromis, conflict.

## 1. Concepte și problematică

H. Selye (1984) definește *stresul* ca pe o stare a organismului supus la acțiunea unui stimul suficient de puternic pentru a provoca fie o reacție de apărare, fie o tulburare funcțională fie o leziune organică. Atunci când menținerea echilibrului necesită eforturi compensatorii deosebite, când solicitările atrag sau depășesc limitele resurselor adaptative, când integrarea organismului este amenințată, persoana intră în stare de stres.

“Stresul profesional este definit ca un fenomen pluricausal și multidimensional reflectat în răspunsurile psihofiziologice ale individului într-o anumită situație de muncă, manifestat prin dezechilibrul dintre solicitările impuse de muncă și capacitatea obiectivă sau doar subiectivă a omului de a le face față “. (P. Derevenco, I. Anghel, A. Băban, 1991)

*Simptomele stresului.* Stresul se poate manifesta la nivel individual sau organizațional. La nivel individual, prezența stresului se reliefează prin simptome fizice sau psihocomportamentale după cum urmează (Ghe. Iosif, 1996, Bogáthy, 2002, A.Tabachiu, 2003):

*Simptome fizice:* creșterea frecvenței cardiace, a pulsului având drept consecințe creșterea tensiunii arteriale (risc de hipertensiune arterială, cardiopatie ischemică, infarct de miocard); creșterea frecvenței respiratorii; tulburări de somn; tulburări de comportament alimentar; scăderea imunității organismului care determină o predispoziție la contractarea de boli; disfuncții organice de diverse tipuri: afecțiuni digestive (colon iritabil, ulcer de stres), afecțiuni dermatologice, neurologice, etc.

*Simptome psihocomportamentale:* scăderea capacității de memorare și de concentrare a atenției; scăderea capacității perceptive; scăderea puterii de decizie; scăderea intereselor; sentimente de culpabilitate; intoleranță și hipersensibilitate la

critică; niveluri ridicate de îmbolnăvire și absenteism; scăderea productivității și incapacitatea de atingere a obiectivelor impuse; tulburări comportamentale (apatie, agresivitate, etc.); tulburări psihice (depresie, anxietate, fobii, etc.).

La nivel organizațional indicatorii prezenței stresului se regăsesc printre cei de mai jos (G. Johns, 1999, G. A. Cole, 2000): niveluri crescute de îmbolnăviri și absenteism implicit solicitarea unui număr mare de concedii pe caz de boală sau nu; pasivitatea și slaba implicare în muncă din partea angajaților; evitarea responsabilităților și a sarcinilor; scăderea motivației și satisfacției în muncă; rezistențe la schimbare; scăderea calității interesului și a orientării către clienți și dorințele acestora; luarea unor decizii eronate; scăderea productivității, randamentului și incapacitatea de atingere a obiectivelor organizației; creșterea ratei accidentelor, a numărului de erori, violări, incidente și accidente de muncă; creșterea numărului de conflicte dintre angajați; rata exagerată a fluctuației de personal.

Una dintre cauzele generatoare de stres la nivel organizațional este mediul psihosocial, respectiv calitatea raporturilor cu superiorii și cu colegii (competiție, rivalitate, conflict).

Din perspectiva angajatului problemele cu superiorii ar putea fi legate de: tratamentul preferențial al altor angajați; recompensarea inechitabilă a muncii; criticile nefondate la adresa angajatului; supraîncărcarea cu sarcini (supraîncărcarea rolului); discriminările pe criterii de vârstă, sex, statut social; stilul de management neadecvat; centralizarea excesivă a autorității la nivel managerial și ca urmare posibilități scăzute de exercitare a autorității de către angajat; prelungirea programului de lucru; accesul scăzut la luarea deciziilor în grupul de muncă.

Din perspectiva angajatorului problemele cu subordonații ar putea fi legate de: lipsa de cooperare dintre angajați; conflictele care apar între angajați; ignorarea sarcinilor prioritare; refuzul atingerii anumitor obiective de către angajați; refuzul angajaților de a lucra peste program.

Cercetările din literatura de specialitate au relevat unele măsuri de prevenire a stresului la nivel organizațional, printre care le menționăm pe următoarele (G.A. Cole, 2000):

- Adoptarea unor stiluri participative de conducere care să aibă în vedere atât nevoile fiecărui individ în parte cât și pe cele ale grupurilor din cadrul instituției;
- Încurajarea spiritului de echipă, astfel încât membrii grupurilor de muncă să coopereze între ei și să se susțină reciproc;
- Încurajarea comunicării pe orizontală și verticală precum și asigurarea unui feed-back către toți angajații;
- Dezvoltarea unei culturi organizaționale în care atitudinea față de angajați să fie una pozitivă atât față de calitățile acestora cât și față de competențele și performanțele lor;

- Conceperea activității astfel încât să-i permită angajatului să-și asume responsabilități, să ia parte la decizii oferindu-i un anumit grad de autoritate și independență.

*Tipul de personalitate și stresul.* Reactivitatea la stres este influențată de personalitatea individului și depinde de percepția individului asupra nivelului, intensității și constanței stresului și de semnificația pe care o acordă acestuia.

M Friedman și R.H. Rosenman au evidențiat în 1950 existența a două tipuri de comportamente: modelul comportamental de tip A și modelul comportamental de tip B. Configurarea acestor comportamente a apărut ulterior constatărilor făcute de medici care au observat apariția unei patologii cardiace la persoane tinere la care probabilitatea instalării unei asemenea afecțiuni era foarte mică. Din studiile făcute, ei au configurat modelul comportamental de tip A caracterizat prin: ambiție, agresivitate, spirit de competiție, nerăbdare, alertă, sentimentul că timpul presează imperios și răspunsuri emoționale precum iritabilitate, ostilitate, toleranță scăzută la frustrare, prezente la toți cei investigați. Aceste persoane sunt mai afectate de stres comparativ cu persoanele aparținând modelului comportamental de tip B și caracterizate prin: calm, pasivitate, relaxare, stil de viață liniștit, lipsa senzației de presiune a timpului.

În cercetarea de față am luat în considerare două dimensiuni majore, care se pot constitui în mecanisme compensatorii pentru nivelul ridicat, invalidant al stresului manifestat la nivel organizațional, și anume stilul de comunicare și stilul de rezolvare a conflictelor.

O definiție reprezentativă îi aparține lui M. Zlate: „*Comunicarea* reprezintă schimbul de informații, mesaje, semnificații dintre două sau mai multe surse (psihologice și nepsihologice) cu scopul influențării uneia dintre ele.” (M. Zlate, 2008). Din punct de vedere psihologic, comunicarea reprezintă o “relație între indivizi. Ea implică transmiterea, intenționată sau nu, de informații destinate să lămurească sau să influențeze un individ sau un grup de indivizi.” (N. Sillamy, 1996).

“Comunicarea este fenomenul care constă în a transmite și a face să circule informații.” (Slama - Cazacu, 1999). Comunicarea umană este un fapt social, nu doar “din punct de vedere uman (societatea fiind propulsorul apariției acestui fenomen), ci ea este un fapt social și din punctul de vedere al însăși naturii sale, al condițiilor în care ea se desfășoară.” (Slama - Cazacu, 1999).

Teoriile organizaționale consideră comunicarea un element esențial, care menține funcționarea organizației și care leagă obiectivele organizației de cele ale angajaților.

Comunicarea este un element central prin care se asigură printre altele: transmiterea de informații cu privire la sarcinile și activitățile de muncă, obiectivele ce trebuie atinse, feed-backul asupra rezultatelor dar și soluționarea problemelor care apar la nivel de organizație (medierea conflictelor, gestionarea stresului, etc.) evaluarea performanțelor sau pregătirea profesională. Comunicarea conduce la o

mai bună înțelegere a acțiunilor conducerii, la reducerea neînțelegerilor apărute în activitățile de zi cu zi și la sporirea încrederii reciproce între angajatori și angajați.

R. Emilian (1999) arată că în cadrul grupurilor de muncă, comunicarea amplifică legăturile dintre membrii acestora, dezvoltând un climat intern, bazat pe încredere și apartenență la grup ducând la creșterea coeziunii și a eficienței muncii în grup.

Stilurile de comunicare urmărite în cercetare sunt cele descrise în Chestionarul Stiluri de Comunicare, acestea fiind următoarele: stilul nonasertiv, stilul manipulator, stilul agresiv și stilul asertiv.

*Stilul nonasertiv* (atitudinea de fugă pasivă) - tendința de a se ascunde, de a fugi mai de grabă decât a înfrunta oamenii. Se poate manifesta printr-un exces de amabilitate și conciliere, prin tendința de a amâna luarea unor hotărâri și adesea prin imposibilitatea luării acestora, însoțită de cedarea către alții a dreptului de a decide. La baza acestor manifestări stă o teamă maladivă de a nu fi judecat de ceilalți, ca și supărarea intensă resimțită în cazul unui eventual eșec - pentru a le evita individul preferă să se supună hotărârii celorlalți. Aceasta nu exclude un sentiment de ciudă, mânie mocnită, ranchiună.

*Stilul agresiv* (atitudinea de atac) - tendința de a fi mereu în față, de a avea ultimul cuvânt, de a se impune cu orice preț, chiar cu prețul lezării și supărării altor persoane. Pentru a domina, orice mijloc pare a fi utilizabil - înfricoșarea, contrazicerea, umilirea, compromiterea celorlalți, atitudinile și comportamentele șocante, răzbunarea, asumarea unor riscuri excesive. Această atitudine stimulează agresivitatea și antipatia partenerilor și are ca efect pentru persoana în cauză sentimentul de a nu fi iubită, respectată și apreciată, fapte ce o fac și mai agresivă - se crează un adevărat cerc vicios al agresivității.

*Stilul manipulator* (atitudinea de manipulare) - preferința pentru un rol de culise, tendința de a aștepta clipa prielnică pentru a ieși la lumină și a se pune în valoare, tendința de a căuta intenții ascunse în spatele oricăror afirmații ale celorlalți. Persoana evită să spună deschis ceea ce gândește, își schimbă opiniile după cele ale interlocutorului, îi place să fie în preajma celor mari și puternici (ca o compensare a propriilor slăbiciuni) sperând să obțină beneficii din vecinătatea cu aceștia. Persoanele din această categorie urmăresc ca ceilalți să facă ceea ce ar dori ele, dar acest lucru să nu presupună confruntări deschise - fie ele raționale, constructive - de tip asertiv, fie ele conflictuale - de tip agresiv; este vorba mai de grabă de a aștepta ca situația să se întoarcă în favoarea lor. Adesea aceste persoane „joacă roluri” diverse, ca semn al insuficienței maturizării sociale, aceasta și în legătură cu un statut social slab, precar, nesatisfăcător. Problema indivizilor manipulatori este de a-și ascunde slăbiciunea, de a nu fi descoperiți pentru că și ei se tem de judecata celorlalți și de marginalizare.

*Stilul asertiv* (atitudinea constructivă) - capacitatea de autoafirmare, de exprimare onestă, directă și clară a opiniilor și a drepturilor proprii fără agresivitate și fără a-i leza pe ceilalți; capacitatea urmăririi propriilor interese fără încălcarea nevoilor celorlalți. Persoana știe să asculte și este dispusă să înțeleagă, știe să fie ea

însăși (fără simulări și „jocuri de rol”) și să se bazeze pe sine. Este cea mai bună atitudine pentru că permite atingerea scopurilor propuse fără a provoca resentimentele celorlalți și chiar câștigându-le adesea simpatia.

Având în vedere complexitatea termenului de *conflict*, acesta poate fi descris din perspective diferite; astfel, în sociologie, conflictul este descris ca o realitate a vieții sociale contemporane, și nu numai, realitate ce este prezentă la diferite nivele, în diferite contexte, și care decurge din contradicția dintre interesele particulare ale diverșilor indivizi; de asemenea, abordarea psihologică prezintă conflictul ca o dimensiune esențială a ființei umane care poate avea consecințe negative de tipul inadaptării sau a tulburărilor comportamentale.

Sub raport etimologic, termenul de conflict a fost asociat cu doi termeni din latină, și anume, fie verbul *convingere*, care înseamnă ciocnire, polemică, luptă, fie *conflictus* care desemnează acțiunea de a ține împreună cu forța (Z. Bogáthy, 2002).

R. Rășcanu apreciază că importanța conflictului a fost subliniată după ce s-a cunoscut influența câmpului psihologic, a factorilor psihologici, sociali și culturali, a motivației care stă la baza comportamentelor noastre conflictuale pe care le provoacă factori din mediul exterior sau interior (R. Rășcanu, 1999).

Una din cele mai cunoscute definiții ale conflictului din literatura de specialitate este cea din 1993, și anume: opoziția deschisă între indivizi, grupuri, clase sociale, partide, comunități sau state, între care există contradicții ce pot produce efecte negative asupra interacțiunilor sociale, aceasta fiind o definiție ce pune accentul pe dezavantajele conflictului (Zamfir și Vlăsceanu, 1993). De asemenea, Myers oferă o definiție sintetică, descriind conflictul ca o contradicție la nivelul acțiunilor și scopurilor (1989). O definiție situată la polul opus față de prima, care accentuează avantajele conflictelor este cea oferită de S. Moscovici, care vedea acest fenomen ca pe o sursă de energie, întrucât stimulează potențialul creator și participarea selectivă a indivizilor la diferite acțiuni (S. Moscovici, 1976).

Cauzele care pot duce la apariția conflictelor sunt variate, dar au fost stabilite următoarele categorii: incompatibilitățile dintre persoane, interesele sau nevoile umane, comunicarea deficitară, stima de sine, valorile individuale, nerespectarea normelor formale sau informale, comportamente neadecvate, agresivitatea, competențele sociale, mediul, statutul, puterea, prestigiul, utilizarea culturii și a informațiilor (A. Stoica-Constantin, 2004).

Nivelele la care pot apărea conflictele sunt variate în societate: fie că este vorba de raporturi interindividuale și intragrupale, fie de cele din organizații sau chiar între grupuri și categorii sociale cu interese divergente (Vlăsceanu, 1993). Pornind de la această idee, putem aminti și contribuția lui Gordon care enumeră șase niveluri de conflict, și anume: intrapersonal, interpersonal, intragrup, intergrup, intraorganizațional și interorganizațional (1987).

*Conflictul intrapersonal* poate apărea atunci când individul este nevoit să aleagă, din diferite motive și în variate circumstanțe între diferite scopuri

incompatibile, care aparțin propriei persoane și unei alte persoane, grup sau organizație; această formă a conflictului poate avea asupra individului fie un efect mobilizator, fie unul de stagnare provizorie în acțiune.

La nivel organizațional, se consideră că pot exista următoarele forme ale conflictului intrapersonal:

- conflict de atracție sau apropiere este cel apărut atunci când cel angajat este pus în fața a două scopuri alternative, ambele fiind atractive pentru el;
- conflictul de respingere sau de evitare apare atunci când angajatul simte respingere față de sarcinile pe care le are de îndeplinit pentru că ocupă un loc ce nu corespunde pregătirii și dorințelor sale;
- conflictul de evitare/atracție este cel generat de dorința de realizare a anumitor scopuri individuale care implică anumite riscuri legate de context sau de declanșarea unor competiții interindividuale;
- conflictul cumulat este cel care se declanșează când individul a ajuns la un anumit număr de eșecuri, pe diverse planuri, personale, relaționale sau profesionale.

Mecanismele psihice ce pot duce la apariția unor conflicte intrapsihice sunt: culpabilitatea, anxietatea, disonanța cognitivă, frustrarea, stresul.

*Conflictul interpersonal* desemnează opoziția dintre două sau mai multe persoane, sub aspectul scopurilor, atitudinilor, valorilor sau a comportamentelor și care este, în general, încărcat cu stări emoționale legate de prestigiu, poziție socială, carieră, experiență profesională. Interacțiunile din diverse instituții pot fi influențate, în mod inevitabil de problemele personale, nemulțumirile individuale, concepțiile politice sau religioase, care pot ridica gradul de complexitate al oricăror probleme care pot apărea și care pot accentua conflictele interpersonale.

În literatura de specialitate a fost identificată o dinamică în evoluția unui conflict interpersonal, acesta parcurgând, gradual, următoarele etape :

- apariția unor opinii contradictorii în privința unei anumite probleme, însoțite de argumente;
- conturarea ideilor stereotipe, neîncrederea în argumentele aduse de celălalt;
- în ultima etapă pot apărea chiar idei negative legate de celălalt.

Cauzele conflictului interpersonal sunt multiple și cu grade de complexitate variate, și anume: scheme cognitive iraționale și rigide, stresul ocupațional, tipul de personalitate al actorilor implicați (neuroticismul, ostilitatea, rigiditatea).

Factorii principali implicați în evitarea și rezolvarea conflictelor interpersonale sunt suportul social și sistemul de coping specific actorilor implicați.

*Conflictul intragrup*: poate fi *cognitiv* datorat neînțelegerilor la nivel intelectual sau *afectiv* generat de răspunsurile emoționale diferite într-o anumită situație ale unor indivizi cu stiluri de personalitate incompatibile

*Conflictul intergrup* rezultă din modul în care sunt coordonate sarcinile grupurilor și de modul în care sunt distribuite recompensele.

*Conflictul intraorganizațional* poate fi de patru tipuri: vertical (între superiori și subordonați), orizontal (între indivizi/departamente aflate pe același nivel ierarhic), liniar (între angajați și se referă la resurse sau puterea informală) și de rol.

*Conflictul interorganizațional* apare atunci când unele organizații creează pentru celelalte condiții nesigure care le afectează funcționarea.

K. W. Thomas și R. H. Kilman au realizat un instrument de evaluare a abilităților de rezolvare a conflictelor, folosite de individ în diferite situații, prin intermediul căruia pot fi identificate următoarele modalități: colaborativ, de compromis, competiție, acomodare, evitant. Manifestările comportamentale individuale în diferite situații conflictuale, care presupun apariția unor incompatibilități între persoane, pot fi înscrise pe două axe, ce țin de două dimensiuni bipolare, și anume asertivitatea și cooperarea, axe pe care pot fi înscrise cele cinci modalități de rezolvare a situațiilor conflictuale.

*Stilul evitării* (fără afirmare, lipsit de cooperare): persoanele care adoptă evitarea unui conflict manifestă non-asertivitate și nehotărâre, și nu își urmăresc nici propriile interese și preocupări, dar nici pe cele ale adversarului. Ei evită și refuză negocierea conflictului, prin neprezentarea la ședințe și prin tactica de amânare pe o perioadă nedeterminată a discutării subiectului problemei.

*Stilul adaptării* (fără afirmare, cu cooperare): cei care adoptă acest stil rezervat și de acomodare își neglijează și se abat (deviază) de la propriile interese pentru a satisface preocupările și problemele celeilalte părți. Ele manifestă non-asertivitate și cooperare. Tacticile adoptate sunt contradictorii și contrastante: cedarea în fața punctului de vedere advers, concilierea, altruismul generos.

*Stilul competiției* (cu afirmare, fără cooperare): persoanele care adoptă acest stil manifestă asertivitate, hotărâre și necooperare. Este o strategie bazată pe autoritate și motivată pe deținerea puterii. Este gândită pentru a câștiga cu orice preț, atunci când se confruntă cu o situație conflictuală

*Stilul colaborării* (cu afirmare și cooperare): este opus evitării. Colaborarea caută soluții reciproc avantajoase, care satisfac necesitățile și preocupările ambelor părți. Persoanele care adoptă acest stil manifestă asertivitate și hotărâre în cooperare. Strategia implică o înțelegere a motivelor conflictului și găsirea soluției, în cazul cel mai fericit, care să elimine sau, cel puțin să atenueze competiția pentru resurse.

*Stilul compromisului* (afirmare relativă și cooperare parțială): părțile în conflict tind rapid către compromis și caută soluții reciproc acceptabile, care să satisfacă parțial ambele părți. Persoanele care adoptă acest stil manifestă parțial asertivitate și hotărâre pentru cooperare. Strategia include găsirea unei soluții rapide, de mijloc, acceptabilă de toată lumea, dezbateră diferențelor și depășirea deosebirilor care există între părțile aflate în conflict. Motivul pentru care am ales atât comunicarea, cât și conflictul, ca modalități compensatorii ale stresului la nivel

organizațional, se referă la relația care este stabilită, în literatura de specialitate între perturbarea comunicării și efectele acesteia asupra conflictului interpersonal. Astfel, au fost identificate obstacole ce țin de mediu, societate, cultură sau individ care afectează procesul de comunicare, consecința fiind aceea că mesajul transmis de emițător este diferit perceput de receptor, uneori modificat sau distorsionat. Premisele conflictului sunt create atunci când o serie de factori distorsionează sau blochează comunicarea. Categoriile ce au fost stabilite în rândul acestor factori sunt următoarele: cauze externe (diferențe culturale, distorsiunea mesajului în timpul transmiterii în lanț, entropia), procese psihice/psihosociale (raționalizarea, transferul generalizat, profeția care se autoîmplinește), comportamente (exprimarea ermetică, ambiguitatea, întreruperea actului de ascultare, stereotipiile, sfaturile necerute, neatenția, ignoranța, monologul egocentric, amenințarea, limbajul prescriptiv, lauda în scopul obținerii unor beneficii, refuzul de accepta problema, lipsa de simpatie sau respect față de interlocutor, refuzul explicit de a continua comunicarea, critica, insulta, ironia), factori de personalitate și procese psihice (diferențele de gen, emoțiile-șoc, timiditatea sau chiar fobia socială) (Ana Stoica-Constantin, 2004).

## 2. Metodologie

Cercetarea își propune identificarea unor mecanisme compensatorii cu rol important în diminuarea nivelului și reactivității la stres, la persoanele ce fac parte din organizații.

1. Stilul de comunicare de tip asertiv corelează pozitiv cu un nivel și o reactivitate scăzute la stres.
2. Stilul de rezolvare a conflictelor caracterizat de compromis este corelat pozitiv cu un nivel și o reactivitate scăzute la stres.

### 2.2. Lotul investigat

În cercetare am folosit instrumentele prezentate mai jos pe un lot constituit din 250 persoane, 125 bărbați și 125 femei, cu vârste cuprinse între 20 și 60 ani, și care sunt angajați, fiind interesați de verificarea ipotezelor menționate la nivelul persoanelor ce fac parte dintr-o organizație.

### 2.3. Instrumentele folosite în cercetare

- *Chestionarul Stiluri de Comunicare* prin care pot fi identificate următoarele tipuri: stilul nonasertiv, stilul agresiv, stilul manipulator, stilul asertiv;
- *Chestionarul Thomas-Kilman de rezolvare a conflictelor* care diagnostichează următoarele categorii: evitare, adaptare, colaborare, competiție, compromis;
- *Testul "Cum răspundeți la stres?"* are 22 de itemi cu răspunsuri de tip scală Lickert. Cotarea răspunsurilor subiecților se face astfel: se acordă



câte 1 punct dacă subiectul a încercuit răspunsul 3 sau 4 la itemul 3, dacă a încercuit răspunsul 3 la itemul 11 și răspunsul 2 la itemul 14. Pentru fiecare dintre ceilalți itemi subiectul primește câte 1 punct dacă subiectul a încercuit răspunsul 1. Interpretarea scorului: dacă subiectul a obținut: a) între 0-3 puncte subiectul răspunde normal la stres, nefiind afectat de acesta; b) între 4-6 puncte subiectul se află la limita normalului fiind prezent un nivel scăzut de stres; c)  $> 7$  puncte: subiectul prezintă un nivel crescut de stres, deci se impun măsuri de reechilibrare fizică și psihică.

- *Testul “Reactivitate la stres: tip A sau tip B”*: testul conține 28 de afirmații din care subiectul trebuie să le aleagă pe cele care i se potrivesc. Se adună enunțurile de tip A și de tip B care corespund celor două tipuri comportamentale: comportamentul de tip A și comportamentul de tip B. Tipul comportamental la care subiectul obține cele mai multe alegeri este cel care îl caracterizează pe subiect.

#### 2. 4. Prezentarea și interpretarea datelor

Datele obținute în urma administrării celor patru instrumente amintite anterior au fost prelucrate cu ajutorul programului SPSS, fiind urmărit coeficientul de corelație Pearson, în cazul următoarelor dimensiuni: tipul de reactivitate la stres (A sau B) și stilurile de comunicare, tipul de reactivitate la stres (A sau B) și stilurile de rezolvare a conflictelor, nivelul reactivității la stres și stilurile de comunicare, nivelul reactivității la stres și stilurile de rezolvare a conflictelor. Prelucrările statistice au fost efectuate pentru ambele loturi, de bărbați și femei, toți fiind făcând parte din organizații. Coeficienții de corelație, precum și semnificația statistică a acestora au fost trecute în tabelele următoare, urmate de analiza calitativă a rezultatelor.

**Tabelul nr. 1. Corelații între stilurile de comunicare și tipul de reactivitate la stres (A sau B) la bărbați**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul de comunicare nonasertiv – tipul A de reactivitate la stres	-0.131	nesemnificativ
2	Stilul de comunicare agresiv – tipul A de reactivitate la stres	+0.389	semnificativ la nivelul 0.01
3	Stilul de comunicare manipulator – tipul A de reactivitate la stres	+0.217	semnificativ la nivelul 0.05
4	Stilul de comunicare asertiv – tipul A de reactivitate la stres	+0.021	nesemnificativ
5	Stilul de comunicare nonasertiv – tipul B de reactivitate la stres	+0.248	semnificativ la nivelul 0.01
6	Stilul de comunicare agresiv - tipul	-0.221	semnificativ la nivelul 0.05

	B de reactivitate la stres		
7	Stilul de comunicare manipulator - tipul B de reactivitate la stres	-0.058	nesemnificativ
8	Stilul de comunicare asertiv - tipul B de reactivitate la stres	-0.054	nesemnificativ

Din datele obținute în urma prelucrărilor statistice (tabel nr. 1), reiese faptul că la bărbați, stilul de comunicare agresiv corelează pozitiv cu tipul A de reactivitate la stres; astfel, putem spune că un stil de comunicare dominat de tendința de a fi mereu în față, indiferent de consecințe și de tendința de asumare a unor riscuri excesive este prezent la acele persoane care tind să reacționeze la stres prin comportamente cum ar fi: nerăbdare, stare de alertă, ostilitate, ambiție, toleranță scăzută la frustrare, iritabilitate. Ca o completare a acestor date apare corelația negativă semnificativă dintre același stil de comunicare și tipul B de reactivitate la stres, aceasta însemnând că un bărbat va fi cu atât mai pasiv, calm, liniștit în fața unei situații stresante, cu cât stilul de comunicare agresiv va fi mai slab conturat.

Un nivel mai scăzut al corelației, dar semnificativ din punct de vedere statistic, apare și între tipul de comunicare manipulator și tipul A de reactivitate la stres. Această relație ne indică faptul că starea de iritabilitate, alertă și ostilitatea ca reacții în fața unor situații stresante, variază în același sens cu tendința de ramâne în umbră, de a evita confruntările deschise sau agresive, de a obține beneficii stând în preajma celor ce dețin poziții favorabile. Persoanele insuficient maturizate social, care se tem de evaluarea celorlalți și se ascund în spatele unor roluri sociale, tind să fie caracterizate de ostilitate, nerăbdare și toleranță scăzută la frustrare.

O corelație ridicată apare și între tipul A de reactivitate la stres și stilul nonasertiv de comunicare, caracterizat prin evitarea înfruntărilor, precum și a luării deciziilor, stil care pare de asemenea, să fie destabilizator pentru persoanele care trec prin situații stresante.

**Tabelul nr. 2. Corelații între stilurile de comunicare și tipul de reactivitate la stres (A sau B) la femei**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul de comunicare nonasertiv – tipul A de reactivitate la stres	-0.071	nesemnificativ
2	Stilul de comunicare agresiv – tipul A de reactivitate la stres	+0.320	semnificativ la nivelul 0.01
3	Stilul de comunicare manipulator – tipul A de reactivitate la stres	+0.248	semnificativ la nivelul 0.01
4	Stilul de comunicare asertiv – tipul A de reactivitate la stres	+0.059	nesemnificativ
5	Stilul de comunicare nonasertiv – tipul B de reactivitate la stres	+0.010	nesemnificativ

6	Stilul de comunicare agresiv - tipul B de reactivitate la stres	+0.123	nesemnificativ
7	Stilul de comunicare manipulator - tipul B de reactivitate la stres	+0.238	nesemnificativ
8	Stilul de comunicare asertiv - tipul B de reactivitate la stres	-0.002	nesemnificativ

În cazul lotului de femei, tabloul corelațiilor nu este același ca în cazul bărbaților, dar prezintă totuși, unele puncte comune. Astfel, corelația pozitivă se păstrează în cazul relației dintre tipul A de reactivitate la stres și stilul agresiv de comunicare, precum și între același tip de comportament și stilul manipulator de răspuns la situații stresante (tabelul nr. 2).

Punctele comune între cele două loturi, diferențiate în funcție de gen, se referă la relația directă dintre un comportament caracterizat prin ostilitate, agresivitate, nerăbdare, ostilitate, toleranță scăzută la frustrare și două dintre stilurile de comunicare: unul caracterizat de dominare excesivă și de tendința de contrazicere, de a avea ultimul cuvânt, iar celălalt specific persoanelor ce preferă să acționeze din umbră, să adopte opiniile celorlalți, fără a spune deschis ce gândește persoana respectivă.

**Tabelul nr. 3. Corelații între stilurile de comunicare și nivelul reactivității la stres la bărbați**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul de comunicare nonasertiv – nivelul stresului	+0.344	semnificativ la nivelul 0.01
2	Stilul de comunicare agresiv – nivelul stresului	+0.014	nesemnificativ
3	Stilul de comunicare manipulator – nivelul stresului	+0.103	nesemnificativ
4	Stilul de comunicare asertiv – nivelul stresului	-0.204	semnificativ la nivelul 0.05

În cazul corelațiilor statistice dintre stilurile de comunicare și nivelul reactivității la stres, corelația care a fost obținută ca fiind pozitivă este între stilul de comunicare nonasertiv și un nivel ridicat al reacțiilor la stres (tabelul nr. 3). Acest tip de comunicare cu ceilalți, care presupune un exces de amabilitate și conciliere, precum și amânarea luării deciziilor, și care este dublat de teama de evaluare negativă, poate fi considerat cauza sau consecința unui nivel ridicat de stres, între cele două dimensiuni fiind o relație directă.

Ca o completare firească vine și coeficientul de corelație obținut pentru relația dintre stilul de comunicare asertiv și nivelul reactivității, această corelație fiind una negativă. Acest rezultat ne indică faptul că o persoană care găsește și

folosește strategii de comunicare de tip asertiv, este o persoană cu un nivel scăzut al stresului.

**Tabelul nr. 4. Corelații între stilurile de comunicare și nivelul reactivității la stres la femei**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul de comunicare nonasertiv – nivelul stresului	+0.423	semnificativ la nivelul 0.01
2	Stilul de comunicare agresiv – nivelul stresului	+0.092	nesemnificativ
3	Stilul de comunicare manipulator – nivelul stresului	+0.122	nesemnificativ
4	Stilul de comunicare asertiv – nivelul stresului	-0.253	semnificativ la nivelul 0.01

Și în cazul lotului de femei apar aceleași corelații semnificative statistic, după cum se vede în tabelul nr. 4, și anume o corelație pozitivă între nivelul ridicat al reactivității la stres și stilul de comunicare nonasertiv, precum și una negativă între nivelul scăzut al reactivității la stres și stilul asertiv de comunicare.

**Tabelul nr. 5. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor și tipul de reactivitate la stres (A sau B) la bărbați**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul evitării – tipul A de reactivitate la stres	+0.140	nesemnificativ
2	Stilul adaptării - tipul A de reactivitate la stres	-0.106	nesemnificativ
3	Stilul colaborării - tipul A de reactivitate la stres	-0.188	semnificativ la nivelul 0.05
4	Stilul competiției - tipul A de reactivitate la stres	+0.0296	semnificativ la nivelul 0.01
5	Stilul compromisului - tipul A de reactivitate la stres	-0.044	nesemnificativ
6	Stilul evitării – tipul B de reactivitate la stres	+0.077	nesemnificativ
7	Stilul adaptării - tipul B de reactivitate la stres	-0.026	nesemnificativ
8	Stilul colaborării - tipul B de reactivitate la stres	+0.145	nesemnificativ
9	Stilul competiției - tipul B de reactivitate la stres	-0.147	nesemnificativ
19	Stilul compromisului - tipul B de reactivitate la stres	-0.013	nesemnificativ

Din toate corelațiile calculate în lotul de bărbați, în tabelul nr. 5, reiese faptul că se poate vorbi de nivele semnificative ale acestora în două cazuri: o corelație pozitivă între tipul A de reactivitate la stres și stilul competiției și una negativă între același tip de reactivitate și stilul colaborării de rezolvare a conflictelor. Un stil de rezolvare a conflictelor caracterizat prin competiție și care presupune dorința puternică de obținere a câștigului prin asertivitate, necooperare și hotărâre este asociat cu o puternică tendință spre stilul A de reactivitate la stres, specifică persoanelor ambițioase, nerăbdătoare, iritabile și chiar ostile. Descrierile

comportamentelor specifice celor două dimensiuni corelate sunt complementare și redau o relație firească între un stil competitiv de rezolvare a conflictelor și un ansamblu de comportamente ce se înscriu în tipul A de reactivitate în fața situațiilor ce ar putea genera stres.

De asemenea, în același lot, al bărbaților, avem o corelație negativă, de data aceasta, între același tip de rezolvare a conflictelor (A) și stilul colaborativ de rezolvare a conflictelor. Aceasta ne indică faptul că o persoană care manifestă asertivitate, căutând satisfacerea nevoilor ambelor părți într-un conflict, pornind de la înțelegerea motivelor acestuia și găsirea soluției, va avea mai puține șanse de a dezvolta un tip de reactivitate la stres dominat de agresivitate, ostilitate și iritabilitate.

**Tabelul nr. 6. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor și tipul de reactivitate la stres (A sau B) la femei**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul evitării – tipul A de reactivitate la stres	-0.105	nesemnificativ
2	Stilul adaptării - tipul A de reactivitate la stres	-0.096	nesemnificativ
3	Stilul colaborării - tipul A de reactivitate la stres	-0.131	nesemnificativ
4	Stilul competiției - tipul A de reactivitate la stres	+0.251	semnificativ la nivelul 0.01
5	Stilul compromisului - tipul A de reactivitate la stres	-0.028	nesemnificativ
6	Stilul evitării – tipul B de reactivitate la stres	+0.006	nesemnificativ
7	Stilul adaptării - tipul B de reactivitate la stres	+0.156	nesemnificativ
8	Stilul colaborării - tipul B de reactivitate la stres	+0.011	nesemnificativ
9	Stilul competiției - tipul B de reactivitate la stres	-0.056	nesemnificativ
19	Stilul compromisului - tipul B de reactivitate la stres	+0.104	nesemnificativ

În cazul lotului de femei s-a obținut o singură corelație semnificativă statistic, și anume între tipul A de reactivitate la stres și stilul competiției, corelație care este, ca și în cazul lotului de bărbați pozitivă, relevând o variație în același sens a tendinței de a reacționa în fața stresului prin ostilitate, agresivitate, toleranță redusă la frustrare și nerăbdare și a tendinței de domina orice conflict apărut în relațiile interpersonale (tabelul nr. 6).

**Tabelul nr. 7. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor și nivelul reactivității la stres la bărbați**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul evitării – nivelul stresului	+0.299	semnificativ la nivelul 0.01
2	Stilul adaptării - nivelul stresului	-0.008	nesemnificativ

3	Stilul colaborării - nivelul stresului	+0.082	nesemnificativ
4	Stilul competiției - nivelul stresului	-0.014	nesemnificativ
5	Stilul compromisului - nivelul stresului	-0.331	semnificativ la nivelul 0.01

Pentru lotul de bărbați am constatat o corelație pozitivă semnificativă din punct de vedere statistic între un nivel ridicat al reactivității la stres și stilul de rezolvare a conflictelor prin evitare (tabelul nr. 7). Acest fapt ce redă asocierea între un nivel superior al stresului și tendința spre oscilare, non-asertivitate, nehotărâre, spre refuz de negociere a conflictului, prin care nu sunt urmărite nici interesele personale, nici ale altora, poate duce la conturarea ipotezei că evitarea în rezolvarea unui conflict în relațiile interpersonale, are drept consecință creșterea nivelului stresului.

O relație inversă apare între nivelul de reactivitate al stresului și tendința spre compromis, spre soluții care să fi satisfăcătoare pentru ambele părți aflate în conflict. Astfel, cu cât se adoptă un stil prin care sunt căutate soluții acceptabile pentru toți și sunt dezbătute contradicțiile, cu atât scade nivelul de reactivitate la stres.

**Tabelul nr. 8. Corelații între stilurile de rezolvare a conflictelor și nivelul reactivității la stres la femei**

Nr. crt.	Dimensiunile corelate	p	Semnificația statistică
1	Stilul evitării – nivelul stresului	+0.180	semnificativ la nivelul 0.05
2	Stilul adaptării - nivelul stresului	+0.218	semnificativ la nivelul 0.05
3	Stilul colaborării - nivelul stresului	-0.162	nesemnificativ
4	Stilul competiției - nivelul stresului	-0.033	nesemnificativ
5	Stilul compromisului - nivelul stresului	-0.194	semnificativ la nivelul 0.05

În cazul lotului de femei constatăm aceleași corelații, pozitivă pentru relația nivelul stresului – stilul evitării și negativă pentru relația nivelul stresului – stilul compromisului. În plus, mai apare o corelație pozitivă, pentru relația dintre stres și stilul adaptării (tabelul nr. 8). De aceea, putem aprecia că un stil caracterizat prin non-asertivitate și cooperare, specific unei persoane ce renunță la propriile interese în favoarea celorlalți, poate fi considerat unul din factorii importanți responsabili de un nivel superior al reactivității la stres.

### Concluzii

Bărbații din lotul cercetat, și într-o oarecare măsură și femeile, caracterizați de un stil de comunicare agresiv, tentați să fie în centrul atenției, au reacții la stres specifice tipului A, sunt nerăbdători, ambițioși, cu toleranță scăzută la frustrare și

iritabili. La polul opus se situează bărbații cu un nivel scăzut al agresivității asociat cu reacții caracterizate de liniște, pasivitate în fața situațiilor solicitante.

Interesant este că datele au relevat o relație directă, de corelație directă și între stilurile de comunicare manipulator și nonasertiv și același tip A de reactivitate la stres, aceasta arătând că alături de stilul agresiv și ultimele două precizate anterior nu sunt generatoare de echilibru pentru individ, ci pot fi considerate parțial responsabile, alături de alți factori, de nivele superioare, invalidante ale manifestărilor în fața stresului. Și în cazul femeilor au fost identificate aproximativ aceleași reacții.

Am observat, în urma prelucrărilor statistice de asemenea, că un nivel ridicat al nivelului stresului este asociat cu stilul de comunicare non-asertiv, caracterizat de un exces de amabilitate, ca o consecință a temerii de evaluare negativă. Ca o completare firească apare și relația inversă dintre un stil de comunicare asertiv și nivelul ridicat al stresului, aceasta indicând că o persoană ce a învățat și reușește să comunice asertiv va resimți un nivel scăzut al stresului.

Dacă ne referim la cealaltă dimensiune potențial compensatorie a stresului, constatăm o relație directă între o reactivitate de tip A și stilul competiției folosit în rezolvarea conflictelor, relație stabilită atât la bărbați, cât și la femei, relație ce poate fi explicată prin standardele impuse de o societate dominată de această dimensiune ce duce la tendința de a obține poziții cât mai bune din punct de vedere profesional sau social. Aceasta poate fi cauza pentru care bărbații se simt motivați către competiție, poate uneori exacerbată, tendință ce duce la reacții de iritabilitate, toleranță scăzută la frustrare în condiții de stres ridicat.

Colaborarea, prin care sunt prezente comportamente de căutare a soluțiilor pentru ambele părți aflate în conflict, pare să varieze în sens invers față de tipul A de comportament în fața stresului.

În cazul declanșării unor conflicte, evitarea, nehotărârea, refuzul negocierii, pentru bărbați duc la creșterea nivelului stresului. Dimpotrivă, inițierea unor negocieri prin care sunt căutate soluții mulțumitoare pentru ambele părți, poate duce la scăderea nivelului stresului. La femei apar aceleași relații între nivelul stresului și stilul de evitare și cel de compromis în rezolvarea conflictelor, la care se adaugă și cea dintre adaptare și creșterea nivelului de stres, aceasta conducând la ideea că anularea propriilor nevoi în favoarea celorlalți poate avea efecte destabilizatoare pentru persoana respectivă.

În consecință, dimensiunile care pot avea valoare compensatorie la nivel interpersonal și implicit la cel organizațional sunt: stilurile de comunicare nonagresiv și asertiv precum și stilurile de rezolvare a conflictelor dominate de compromis. Astfel, managerii și specialiștii în resurse umane ar putea cultiva în rândul angajaților dintr-o organizație capacitatea de autoafirmare, de exprimare a propriilor opinii și inițiative, fără agresivitate, fără a-i leza pe ceilalți, precum și abilitatea de a identifica soluții avantajoase pentru ambele părți implicate într-un potențial conflict, acestea având efecte în primul rând asupra diminuării stresului la

nivel individual, cât și la nivel organizațional, cunoscută fiind importanța acestuia pentru randamentul profesional.

### Bibliografie

1. BOGATHY, Z., *Introducere în psihologia muncii*, Timișoara, Tipografia Universității de Vest, 2002.
2. BIRKHENBIL, V., *Stresul-un prieten prețios ?*, București, Ed. Gemma Pres, 2000
3. CHELCEA, A. (coord.) *Psihoteste*. (vol. I), București, Ed. Știință și Tehnică, 1994
4. COLE, G.A., *Managementul personalului*, București, Codecs, 2000.
5. DEREVENCO, P., ANGHEL I., BABAN A., *Stresul în sănate și boală. De la teorie la practică*, București, Editura Dacia, 1992.
6. EMILIAN, R., *Conducerea resurselor umane*, București, Ed. Expert, 1999.
7. FRIEDMANN, M, ROSENMAN R., *Association of overt behavior pattern with blood and cardiovascular findings*, JAMA, nr. 169, p. 1286-1296, 1959.
8. GORDON, J., *Organizational Behavior*, Second Edition, Allyn & Bacon, Inc. Boston, 1987 (cf. Z. Bogáthy, 2002).
9. IOSIF, Ghe., MOLDOVAN-SCHOLZ, M., *Psihologia muncii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996.
10. JONS, G., *Comportament organizațional*, București, Editura Economică, 1998.
11. MOSCOVICI, S., *Social Influence and Social Change*, Academic Press, London, 1976 (cf. Z. Bogáthy, 2002).
12. RĂȘCANU, R., NUȚ, S., *Anxietate, depresie în perioada de tranziție*, Revista de psihologie, Tomul 45, 1-2/1999, pag. 77, Editura Academiei Române.
13. SILLAMY, N., *Dicționar de psihologie. Larousse*, București, Ed. Univers Enciclopedic, 1996.
14. SLAMA-CAZACU, T., *Psiholingvistica. O știință a comunicării*, București, Ed. ALL, 1999.
15. STOICA-CONSTANTIN A., *Conflictul interpersonal. Prevenire, rezolvare și diminuarea efectelor*, Editura Polirom, Iași, 2004.
16. TABACHIU, A., *Psihologia ocupațională*, București, Editura Universității Titu Maiorescu, 2003.
17. VLĂȘCEANU, M., *Psihosociologia organizațiilor și conducerii*, Editura Paideia, București, 1993.
18. ZLATE M., *Tratat de psihologie organizațional-managerială* (vol. I), Iași, Ed Polirom, 2008.



# PERSONALITATEA MULTIPLĂ: DISOCIERE PSIHICĂ SAU TULBURARE DE IDENTITATE?

MARIA-ELENA OSICEANU

„M-am urât mai întâi, apoi m-am venerat;  
după care am îmbătrânit împreună”.

Paul Valery

**Multiple personality: psychological dissociation or identity disorder?** Known as the „alternating personalities”, „cleavage of the Self”, „subjective dichotomy”, „dissociative identity disorder”, personality dissociation phenomena and the most spectacular aspect of those, double or multiple personality syndrome, are undeniable expressions of human mental life. Dissociation can be present in every „normal” individual who would show more or less dissociative tendencies, occupying different positions along a linear continuum, while the „multiple personalities” would be the highest „diffraction” form of personality; these are situated at the extreme poles of this continuum, integrating what is defined in the current specialized language: *dissociative identity disorder*.

Multiple personality involves an increased identification dynamics, as result of the activation of the unconscious psychological mechanisms and it expresses oneself by instability in identifications and a „fundamental inconsistency of the identity feeling”. The main symptoms of the multiple personality syndrome are: depressive state and memory disorders.

**Key words:** multiple personality, dissociative identity, cleavage of Self, defense mechanism.

## 1. Personalitatea multiplă - fenomen disociativ

Nu puține sunt cazurile când se observă că, în funcție de situație, un individ poate etala „fațete” diferite ale personalității sale, fără ca această „disociere” să fie cu necesitate, o expresie a fenomenului de personalitate multiplă. Sintagma „fațetă” a personalității, folosită ca figură de stil, trimite la „față”, „înfățișare” și la grecescul „prosopee”, derivat din «prosopon» care înseamnă „mască de teatru”, desemnând tendința irepresibilă a psihicului uman de a-și modela personalitatea, de a se exhiba de manieră teatrală, de „a face față”.

Modificările personalității se reflectă uneori printr-o „dedublare” sau, mai degrabă, o „fragmentare a Eului”<sup>1</sup>. La un număr mare de persoane aflate în condiții dintre cele mai diverse, se constată că unitatea normală a conștiinței este anulată și, în consecință, apar mai multe conștiințe distincte, fiecare având „percepțiile sale, memoria sa și chiar caracterul său moral”.

Cunoscute sub denumirile de „sindrom de personalitate dublă sau multiplă”, „tulburare de identitate disociativă”, „personalități alternante”, „clivaj al Eului” sau „diviziune subiectivă”, dintotdeauna fenomenele de disociere a personalității au avut un efect magic, fascinându-i în egală măsură, atât pe savanți, cât și pe profani. Atracția neobișnuită pentru acest tip de fenomene a fost puternic întreținută de credința, general răspândită (dar, „pe furis” admisă!), că într-unul și același individ „sălășluiesc” mai multe suflete...

Fenomenele disociative și cel mai spectaculos aspect al acestora, *sindromul personalității multiple*, constituie un domeniu vast și complex, care relevă că „difracția” personalității umane „afectează în egală măsură atât oamenii de rând, cât și savanții”; atât unii cât și ceilalți se pot dovedi a fi în anumite situații (de cele mai multe ori de natură patologică), „alterați” (în sensul de alterare a relației cu *alter-ego*) și „dedublați”.

Disocierea poate să apară la orice individ uman „normal”, care ar prezenta tendințe mai mult sau mai puțin disociative, ocupând astfel poziții diferite de-a lungul unui *continuum linear*, în timp ce „multipli” ar fi cei mai „disociați” dintre toți; ei se situează la punctul extrem al acestui continuum manifestând ceea ce se numește în limbajul actual de specialitate: *tulburare de identitate disociativă* (I. Hacking, 1998, p. 44).

Natura acestor „lumi interioare”, structura și complexitatea lor este limitată de imaginația și cadrul de referință al individului. *Alter-ego*-urile sunt „reticente” atunci când trebuie să-și dezvăluie identitatea.

În concepția lui Karl Jaspers, tulburările de identitate sunt tulburări ale conștiinței de sine, caracterizate prin alterarea sau pierderea sentimentului de a fi identic cu sine însuși și aparțin tabloului caracteristic sindromului de depersonalizare. Pot fi însoțite de pierderea sentimentului de autonomie și de unitate a Eului, creând impresia de dedublare.

Însă, pe lângă cazurile de dublă conștiință, explicate prin „transformările” conștiinței individuale, se întâlnesc și cazuri în care nu este scindată întreaga personalitate, ci „se desprind din ea doar fragmente mai mici”, acest fenomen fiind mult mai probabil și mai frecvent.

Pornind de la raportul de complementaritate dintre conștient și inconștient, fundamentat pe principiul coincidenței contrariilor, al lui W. Pauli, C. A. Meier lansează o întrebare cel puțin bizară, cu privire la existența unui „conștient

---

<sup>1</sup> La începutul vieții, Eul este lipsit de coeziune, oscilând fără încetare între mișcările de integrare și dezintegrare, întrucât are tendința de a se „fragmenta”. (F. COUCHARD, J. SIPOS, M. WOLF – *Phobie et paranoia*, Paris, 2001, p. 81).

aproximativ”, adică o stare intermediară între conștient și inconștient, care ar putea explica în bună parte apariția acestor fenomene, la nivelul personalității umane.

Wundt amintea în lucrările sale de „existența unei multitudini de conștiințe individuale”, dar se pare că ideea dublei conștiințe, adică a unei „supra” și a unei „subconștiințe”, în sensul lui Fechner, ar proveni din misticismul psihologic al școlii lui Schelling.

H. Taine ridică acest fenomen la rangul de paradigmă, în cadrul teoriei sale psihofiziologice. Prin opoziție cu spiritismul, el dezvoltă teza unui Eu „ne-identificat” cu el însuși, întrucât este legat de multitudinea senzațiilor care îl constituie. Taine reevaluează o metaforă scenică pe care o preia de la David Hume: *„creierul uman este un teatru unde se joacă în același timp mai multe piese, pe mai multe planuri, dintre care doar unul singur este în lumina reflectoarelor. Nimic nu poate fi mai demn de studiu decât această pluralitate funciară a Eului, care merge mai departe decât ne putem imagina”*.

Chiar dacă nu servește de model dedublării, metafora teatrală sugerează o topică, întrucât dualitatea paradoxală a comediantului conștient de sine și de celălalt, dă naștere la două personalități juxtapuse „în același creier”, care nu pot dialoga sau nu se pot certa între ele, întrucât prima nu este conștientă de existența „în culise” a celeilalte.

Datorită caracterului, cel puțin „straniu”, în ceea ce privește apariția și modul de manifestare, sindromul de personalitate multiplă este asociat obsedant cu aceeași întrebare: este o „tulburare reală” sau nu? Unii cercetători, cum ar fi, Richard Kluft și David Spiegel, consideră că „da”, în timp ce alții, ca Fred Frankel și Martin Orne, că „nu”, ci ar fi o „pură invenție”, întrucât multe din simptomele întâlnite în sindromul personalității multiple se regăsesc și în tabloul clinic al altor entități nosografice (nevroza isterică, personalitatea borderline, psihoza maniaco-depresivă).

Problematika personalității multiple este diferit abordată în diverse culturi. De exemplu, în cultura nord-americană puternic marcată de monism, la începutul anilor '80, apare o adevărată „epidemie de personalități multiple”. Statisticile arată că, dacă în anul 1972, personalitatea multiplă era considerată o „simplă curiozitate”, în schimb în 1992, fenomenul cunoaște o adevărată expansiune în mediul clinic unde se înregistrează peste 6000 de cazuri de acest gen. Dimpotrivă, în cultura clinică francofonă, chiar și în versiunea sa „lacaniană”, ce insistă în special asupra „diviziunii structurale a subiectului”, abordarea tulburărilor disociative nu a cunoscut aceeași amploare.

O posibilă explicație cu privire la propagarea fenomenului „personalității multiple” în SUA, revine „intensificării” producțiilor hollywoodiene legate de acest subiect, precum și rolului talk-show-urilor televizate, care satisfac gustul pentru bizarerie al publicului.

Cazurile de *personalitate multiplă*, care suscită actualmente un interes deosebit în SUA, ridică întrebări cu privire la mecanismul de *clivaj* și la locul pe care îl ocupă acesta la nivelul Eului. De aici, a apărut o nouă perspectivă asupra

noțiunii clasice de *disociere*. Având un sens exclusiv descriptiv, ea se distinge de mecanismul fundamental din schizofrenie (*Spaltung*), descris de Bleuler în 1911. Aceste tulburări sunt în relație cu evoluția culturală a isteriei.

*Personalitatea multiplă* devenită în actualele manuale de psihiatrie *tulburare disociativă de identitate* este inclusă în cadrul „tulburărilor disociative ale funcțiilor normal integrate”, cum ar fi: tulburările de identitate, memorie, conștiință, percepția mediului ambiant (cf. DSM-IV). Pentru unii autori, *conversiunea* este o tulburare disociativă (C. Chabert, 1998, p. 42-43).

Trebuie notat că, tulburările disociative, astfel definite nu au un caracter patologic prin ele însele, dar pot găsi un loc în cultură, în experiența religioasă. Ele nu implică nici suferință, nici alterarea funcționării psihice și nici nu necesită îngrijire (spre deosebire de cazul stărilor limită și al altor tulburări, în care sentimentul de identitate este afectat, considerate de numeroși autori, „cazuri speciale”).

### 1.1. Clasificarea fenomenelor disociative (diviziuni subiective)

În literatura de specialitate a școlii franceze de psihopatologie (F. Sauvagnat, 2001), se disting cel puțin șapte tipuri de disocieri (diviziuni subiective) ale personalității:

1. *diviziuni subiective politeiste*, corespund posesiunii divine, într-un registru politeist mai mult sau mai puțin sistematizat;
2. *posesiunile demonice*, din mediul creștin;
3. *curentul de influență mesmeriană*, de inspirație în același timp mistică și raționalistă (mesmerismul din secolul XVIII);
4. *diviziunile subiective freudiene*. În teoriile sale S. Freud a manifestat interes pentru fenomenul de personalitate multiplă, ca „fenomen particular de conștiință” sau ca mod specific de identificare, punând accent pe gândirea inconștientă.
5. *sindromul Ganser și formele crepusculare*;
6. *personalitățile psihotice secundare*, care apar în cadrul unei trăiri halucinatorii sau a automatismului mental (se întâlnesc în psihopatologia germană și rusă: Hagen și Kandinsky, dar și în cea franceză: Clérambault);
7. *personalitățile multiple „nord-americane”*, DSM-IV făcând din acest sindrom o „tulburare de identitate”.

Acestora li se adaugă, în opinia unor autori, și „problema diviziunii perverse”.

Un lucru de remarcat: școala franceză folosește preponderent conceptele de „personalitate alternantă” sau „diviziune subiectivă”, în timp ce școala engleză, pornind de la ideea existenței „dublei conștiințe”, preferă să utilizeze sintagma „tulburare de identitate”. În ciuda diversității terminologice, pentru a asigura o

unitate și omogenitate conceptuală, pe tot parcursul lucrării noastre, vom păstra termenul de „personalitate multiplă”.

## 2. Mitul dublei personalități: Dr. Jekyll și Mr. Hyde

*Omul este în realitate „nu unul, ci doi”.*

Pornind de la „mitul universal al dedublării”, romancierul Robert Louis Stevenson în cartea *Dr. Jekyll și Mr. Hyde* (1886), descrie în mod magistral sentimentul existenței unei duble personalități la ființa umană. Jekyll și Hyde, două nume date aceluiași individ, simbolizează îngerul și demonul care există în fiecare dintre noi.

Autorul romanului - despre prietenia (deloc întâmplătoare!) căruia cu Janet, autoritate în studiul fenomenului de personalitate multiplă, se cunosc amănunte doar în cercuri restrânse -, se împarte între două identități și pune în scenă un personaj capabil oricând să se transforme în dublul său (*alter-ego*), fie fără voia lui, fie conștient și voluntar sau, cum ar spune Jacqueline Carroy: fie „asemenea unui posedat, a unui somnambul sau a unui isteric”, fie „în maniera unui obsedat” (J. Carroy, 1993). Originalitatea lucrării constă în modul în care, un medic, Jekyll, analizează cu finețe toate modificările care au loc la nivelul personalității sale, reușind totuși să-și zică „Eu”, observând cum devine un „altul”, adică Hyde. Jekyll expune complet cazul în finalul cărții, folosind pronumele „Eu”; pe tot firul epic Jekyll este în postura de locutor, niciodată Hyde.

Omul este în realitate „nu unul, ci doi” constituind o „veritabilă federație de cetățeni multiformi, heterogeni și independenți”, afirmă Stevenson prin intermediul lui Jekyll (R. L. Stevenson, 2000, p. 72).

Dualitatea omului, esențială și primitivă, se manifestă mai ales sub aspect moral. Aceasta reprezintă o lege dură a existenței, pe baza căreia s-a construit o bună parte a moralei religioase și, neîndoind, constituie una dintre cele mai frecvente surse de neliniște și anxietate. Dualitatea existențială este un adevărat blestem pentru umanitate, întrucât „în sânul deșirat al conștiinței, acești gemeni antipodici – binele și răul –, se află într-o permanentă luptă, iar până acum nu se cunoaște niciun mijloc de a-i separa”.

Apariția celor două personaje, Jekyll și Hyde este consecința producerii unui clivaj, mai pronunțat decât la marea majoritate a oamenilor, care delimitează cele două domenii ale binelui și ale răului, locul unde se separă și se compune dubla natură umană. Lecția contrariilor insidioase, exprimată prin clivajul dintre două nume și două fețe exclusive, trimite subtil la o hibridare a două trăsături de personalitate contradictorii, uniune respinsă dar, insistentă, la nivelul personalității individuale: „în ciuda duplicității nu eram ipocrit, cele două fețe ale Eului meu erau fiecare dintre ele foarte sincere; nu eram mai puțin eu însumi când făceam un bine sau un rău [...] Cele două personalități, una de înaltă ținută intelectuală (*Dr. Jekyll*), iar cealaltă cu totul imorală (*Mr. Hyde*), își disputau câmpul conștiinței,

pentru că „eram amândouă”. Fiecare dintre cele două personalități tindea să elimine din existența individului tot ceea ce era insuportabil” (p. 73).

Mr. Hyde, simbolul răului, este partea ascunsă a personalității, mai puțin robustă și dezvoltată: „în cursul vieții trupul îmi fusese supus la efort și oboseală”, la nivelul căreia, cenzura morală lipsește practic cu desăvârșire: „am renunțat tacit la libertate și la tinerețe, la plăcerile ascunse, pe care le-am gustat mai târziu «deghizat în Hyde»”. Așa cum binele se reflecta în fizionomia primului, răul se înscria în toată deplinătatea pe trăsăturile celui alt; răul pusese pe trupul lui Hyde o amprentă de deformitate și decădere: „acea urâtă efigie îmi apăru în oglindă nu respingătoare, ci chiar simpatcă. Eram tot eu... Îmi părea natural și uman [...] încarnarea răului, provoca oripilarea celorlalți pentru că era alcătuit exclusiv din rău, în timp ce toate celelalte ființe sunt alcătuite dintr-un amestec de bine și de rău” (p. 76).

Hyde îl domina adeseori pe Jekyll, iar pentru tot răul provocat în jur doar Hyde era vinovat, Jekyll păstrându-și astfel intacte calitățile și conștiința morală. Cele două personalități aveau în comun memoria, celelalte facultăți erau inegal repartizate între ele; afecțiunea lui Jekyll era mai mult decât paternă, în schimb, indiferența lui Hyde, mai mult decât filială. Trecerea de la o personalitate la alta presupunea „o agonie pe care omul o trăiește doar la naștere și la moarte”, motiv pentru care, Jekyll, fără a mai putea îndura „torturile metamorfozei”, înțelege că trebuie să aleagă între cele două personalități.

Scena jocului de dedublări și redublări este esențială în înțelegerea fenomenului de personalitate dublă, ridicând o serie de întrebări: cine contemplă în final fața „alterată” din oglindă, Jekyll punându-l în scenă pe Hyde sau Hyde punându-l în scenă pe Jekyll? Jekyll sau Hyde? Jekyll și Hyde?

Fără îndoială, această imagine a dublei reversibilități, face trimitere la articolul lui Lacan<sup>2</sup>: „Stadiul oglinzii ca fundament al funcției Eului” („Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”), în care autorul prezintă agresivitatea ce apare între Eu și alter-ego. Oglinda, în speță relația speculară («speculum», în latină înseamnă oglindă), este în mod paradoxal, locul de manifestare a contrariilor; Eul se poate transforma în alter-ego, relația narcisică, de iubire, în ura cea mai cumplită, iar atracția în respingere. Relația „Eu și el” (alter-ego) care reprezintă în oglindă unul și același lucru, reflectare a principiului identității, se poate transforma într-un moment de „rivalitate identitară” în: „ori Eu ori el” (J. Lacan, 1971, p. 93).

---

<sup>2</sup> Lacan a evidențiat în mod remarcabil rolul „aparaturii reflexiv” (oglinza) în apariția dublului, la nivelul căruia se exprimă cele mai eterogene realități psihice. Faptele de mimetism concepute ca identificare heteromorfă sunt importante pentru că ridică problema semnificației spațiului și timpului la nivelul personalității umane, ele reprezentând mai mult decât controlul adaptării. (J. LACAN - „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, în *Écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 1971, p. 92).

În final, personalitatea lui Hyde va înlocui irevocabil, personalitatea lui Jekyll: „*îmi pierdeam puțin câte puțin controlul asupra Eului meu principal și superior, pentru a mă identifica din ce în ce mai mult cu Eul meu secund și inferior*” (p. 82).

A renunța la o personalitate în favoarea celeilalte, adică la un anume mod de a fi, pentru a adopta un altul nou, acceptabil în plan social, constituie o dilemă la fel de veche ca și umanitatea, reflectând tentațiile și temerile care decid soarta omului „păcătos supus permanent ispitei”, dar care, în cele mai multe cazuri, acționează la fel ca și Jekyll: „*am ales și eu ca majoritatea oamenilor cel mai bun rol, dar în final mi-a lipsit energia de a-l exersa*” (p. 83).

Soluția finală este una singură: *suicidul*, decizia fiind luată la nivelul personalității lui Jekyll, iar execuția având loc la nivelul personalității lui Hyde.

### 3. Istoricul sindromului de personalitate multiplă

Primul caz de personalitate dublă, așa-zis „naturală”, semnalat în literatura de specialitate este „cazul Férida” al medicului chirurg Eugène Azam. Alte surse consideră că personalitatea multiplă a fost descrisă pentru prima dată în 1816 de Mitchell, în prezentarea „cazului Christine Beauchamp”. Aceste cazuri au fost ulterior preluate și dezvoltate în studiile lui Théodule Ribot, Pierre Janet și Morton Prince.

Cazul Férida, pe care medicul Eugène Azam l-a studiat vreme îndelungată (1858-1876), prezintă istoria unei vieți duble sau a unei amnezii periodice. Férida are două personalități, fiecare având valori morale proprii și două Euri perfect distincte: „*cel de-al doilea Eu nu este deloc un Eu artificial, el este perfect organizat, capabil să lupte împotriva primului Eu și chiar să-l înlăture*” (A. Binet, 1998, p. 41). Prima personalitate este tristă și amnezică, personalitatea secundă este pasionată, dar păstrează în memorie condiția celei dintâi. Gurney vorbește de o stare de dedublare prin diviziunea conștiinței, ceva similar somnambulismului, caracterizată prin existența a două Euri: un Eu normal (personalitatea principală) și un Eu somnambulic (condiția secundă).

Din punct de vedere al primei personalități, avem de-a face cu un clivaj caracterizat de uitarea lui „alter-ego”, în maniera unei posesii demoniace; în schimb, privit prin prisma celei de-a doua personalități, același clivaj este însoțit de conștiința și memoria celei dintâi, dar în maniera unei obsesii. Prima perspectivă este cea pe care o va alege Janet, iar cea de-a doua va fi preferată de Freud, de unde și diferențele ulterioare care apar între cei doi, atât în plan teoretic, cât și terapeutic (reflectă diferența dintre uitare și amintire!).

În 1876, odată cu aducerea în prim plan a cazului Férida și a fenomenului de personalitate dublă, comunitatea științifică va readuce în discuție, teza complexității și unității Eului. Paul Janet (1876), unchiul lui Pierre Janet, subliniază că fenomenele de personalitate dublă nu afectează teza unității Eului și că: „[...] trebuie făcută distincție între «sentimentul fundamental al existenței», pe care îl

*numim și sentiment al Eului, care este indivizibil și nu poate varia decât în intensitate și «sentimentul de individualitate» care este un fapt complex și poate varia fără ca sentimentul fundamental al existenței să fie afectat în vreun fel» (J. Carroy 1993, în F. Sauvagnat, 2003, p. 44).*

Théodule Ribot definea Eul ca „suma stărilor actuale de conștiință”, memoria fiind liantul care asigură continuitatea: trecut – prezent – viitor (I. Hacking, 1998, p. 326). Autorul evidențiază că: „unitatea Eului, în sensul psihologic al cuvântului, este coeziunea, pentru o anumită perioadă de timp, a unui număr de stări de conștiință clară, însoțite de altele mai puțin clare, și de o mulțime de stări fiziologice care, fără a fi însoțite de conștiință, ca altele de același tip, acționează la fel ca și acestea. Unitate, înseamnă deci coordonare”.

Alfred Binet admite că - chiar dacă sunt ignorate -, în afara conștiinței pot să apară idei, gânduri, fenomene psihice (existența cerebrației inconștiente, de care vorbeau Huxley și Charpentier, anunța indirect existența inconștientului), reflectând astfel, ceea ce el numește „pluralitatea conștiinței la un individ”.

„Spunem conștiință, nu spunem personalitate, deoarece conștiința desemnează o reuniune de fenomene psihologice; acestei colecții nu trebuie să i se dea numele de „personalitate”, decât atunci când se ajunge la un grad înalt de dezvoltare și apare ideea de Eu; [...] cu toate că limita dintre cele două va fi dificil de trasat – tocmai pentru că este mai degrabă o diferență de natură, decât una de grad –, este sigur că mișcările foarte simple, provocate la o persoană normală în timpul stării de distragere a atenției, reprezintă „semnul” existenței unei subconștiințe, argument susținut și de faptul că, în aceleași condiții și cu aceleași procedee, se poate provoca la o persoană isterică, o subpersonalitate” (A. Binet, *Dedublarea personalității și inconștientul*, 1998, p. 248).

Toate stările care apar la nivelul personalității, stări pe care individul nu le conștientizează, aparțin altor personaje; aceste „elemente rătăcite” se pot organiza în personalități noi, în așa-numitele „personalități secundare”, ascunse într-o oarecare măsură „în spatele conștiinței personale”.

În epoca Férida, simptomele care apăreau în cazurile de personalitate multiplă erau frecvent asociate cu isteria, deoarece au în comun o serie de simptome (în psihopatologia franceză, cazurile de dedublare erau etichetate de cele mai multe ori, drept isterii, de unde necesitatea stabilirii unui diagnostic diferențial!). Hipnoza și isteria au constituit cele două aspecte ale matricei în care se va concepe fenomenul de personalitate multiplă.

Și, nimeni nu a descris mai bine decât Pierre Janet, personalitatea isterică. Tabloul clinic al personalității isterice, așa cum a fost prezentat de Janet, conține elementele descriptive ale entității nosografice, care va fi cunoscută mai târziu sub denumirea de personalitate multiplă. Simptomele evidențiate aveau caracteristici comune cu depresia: anxietatea, emotivitatea, instabilitatea emoțională, dar, în egală măsură, includeau sugestibilitatea exagerată, un autocontrol deficitar, o imaginație bogată, tendința de autodistrugere, regresie, îngustarea câmpului conștiinței și derealizarea (I. Hacking, 1998, p. 258-259).



Pierre Janet subliniază cele două condiții principale ale divizării conștiinței, anestezia și distragerea atenției: *„distragerea atenției poate produce indirect o anestezie psihică, dar și o divizare a conștiinței, pentru că cele două fenomene sunt până la un anumit punct echivalente: distragerea atenției este o anestezie pasageră, iar anestezia psihică, o distragere permanentă”* (P. Janet, în A. Binet, 1998, p. 118). Janet studiază femeile isterice, la care produce artificial, prin hipnoză și sugestibilitate, o personalitate secundă, subliniind că: *„la aceste bolnave se produce o îngustare a câmpului conștiinței; în starea de distragere a atenției este de ajuns să pronunți câteva cuvinte cu voce joasă pentru a intra în relație cu personajul inconștient”* (autorul denumește personalitatea secundă „personaj inconștient”). *„Fraza nu este auzită de personalitatea principală, dar personajul inconștient ascultă și profită de aceasta”* (idem).

Entitățile psihice dezaggregate, formate în afara conștiinței „normale” a subiectului, determină apariția „personajului inconștient”: *„[...] o porțiune separată a conștiinței normale care se organizează în «personalitatea secundară» sau în «personajul inconștient». Acesta desemnează, în general, Eul normal la persoana a treia și se numește alter”* (P. Janet, în A. Binet, 1998, p. 119-121). Pierre Janet, ca și Alfred Binet, arată că „medium-urile”, ar fi de fapt indivizii care pot să exprime cu ușurință „personajul inconștient”.

Pierre Janet interpretează personalitățile secunde ca rezultat al mișcărilor automate cvasi-deficitare, care preferă să comunice prin scris: *„colaborarea dintre conștiințe la isterici, se manifestă într-un fel cu totul remarcabil în «scrierea automată» (în acest tip de scriere, una din conștiințe reprezintă scrierea, iar cealaltă exprimă ideea)”*.

În urma experimentelor făcute pe isterice, Janet ajunge la următoarele concluzii: 1. elementele care intră în mod normal, în constituția Eului, pot fi în stare de dezagregare; 2. una din conștiințe nu încetează să însoțească aceste elemente, cu toate că Eul normal își pierde conștiința; 3. uneori, în condiții excepționale, patologice sau experimentale, aceste elemente dezaggregate, se organizează în personalități secundare (P. Janet, în A. Binet, 1998, p. 50). În plus, dacă se multiplică punctele de contact dintre cele două conștiințe (chiar dacă inițial conștiința principală ignoră conștiința secundară), cu timpul, una dintre ele, de obicei conștiința secundă, „anormală”, tinde să se dezvolte în detrimentul celeilalte, iar fenomenele subconștiente sunt capabile să „invadeze” Eul normal și chiar să-l „suprime”<sup>3</sup>.

#### 4. Personalitatea multiplă între disociere și identificări

Joseph Jastrow, un pseudoprecursor al lui Freud, publica în 1890, un articol intitulat: „Time Relation of Mental Phenomena”, în care se referă la fenomenul de

<sup>3</sup> Personalitatea „secundă” poate deveni permanentă, datorită transformării personalității principale (inițiale).

personalitate multiplă. În prefața cărții *The Subconscious*, a lui Jastrow, Pierre Janet sublinia că unitatea absolută a Eului este „o vedere metafizică, acesta fiind în realitate disociabil”. Din această perspectivă, pentru Janet „subconștientul” este tot un gen de conștiință, situată „dedesubtul conștiinței normale”. Esențial în concepția janetiană este însă faptul că „subconștientul” este rezultatul unui proces patologic de disoluție, de dezagregare a conștiinței, a personalității. În aceeași prefață, Pierre Janet scrie: „*termenul subconștient se limitează în a rezuma caracterele neobișnuite pe care le prezintă observatorului, anumite tulburări ale personalității*” (A. Binet, op. cit., p. 19).

Disocierea sau diviziunea internă care generează „fragmentarea personalității” ridică o întrebare cu privire la unitatea subiectului, omogenitatea, coeziunea sa. Termenul disociere îi aparține lui Pierre Janet și pătrunde în limba engleză, în 1890, datorită lui William James, care era fascinat de psihologia franceză și de personalitatea științifică a lui Janet (I. Hacking, 1998, p. 72-73). La rândul său, Morton Prince, pionierul american al fenomenului de personalitate multiplă, leader-ul școlii de psihologie din Boston, va utiliza în scrierile sale acest termen, începând din 1890. Prince considera că declinul isteriei va reprezenta „un dezastru” pentru fenomenul de personalitate multiplă.

În schimb, Sigmund Freud s-a opus în mod constant asocierii tulburărilor de identitate cu cele disociative, personalitatea multiplă fiind prezentată ca un diagnostic independent. El afirmă că la isterici apare această diviziune și vede în ea efectul multitudinii și incoerenței identificărilor care se „izolează unele de altele prin rezistențe” și „acaparează alternativ conștiința”, explicând astfel, secretul cazurilor de personalitate multiplă. În 1912, Freud postula în fața „Society for Psychic Research” ipoteza inconștientului dinamic, asociată unei alte ipoteze fundamentale: aceea a existenței unei „conștiințe divizate” și a „anumitor gânduri sau procese psihice”, care pot constitui o conștiință separată. Definiția pe care Freud o propune pentru inconștient, îl constrânge să descrie „personalitățile multiple” ca pe un epifenomen legat de trecerea de la o „stare de conștiință la alta” sau de la o „stare la alta a Eului”.

În eseu *Eul și sinele (Le Moi et le Ça, 1923)*, Freud nota că identificările numeroase ale Eului pot să aibă consecințe patologice. La nivelul Eului pot apărea identificări diferite, incompatibile sau contradictorii, izolate unele de altele prin rezistențe psihice: „*asa poate fi explicat fenomenul de personalitate multiplă, care rezidă în diferite identificări ce «acaparează» conștiința în mod alternativ. Chiar dacă lucrurile nu capătă amploare, între diferitele identificări care divizează Eul apar o serie de conflicte; totuși, nu toate conflictele au un caracter patologic*” (S. Freud, 1923/ 1981, p. 235).

Freud constată că în procesul de identificare, forma cea mai primitivă a atașamentului afectiv, Eul „absoarbe” proprietățile obiectului investit afectiv. Trebuie notat că în aceste identificări, Eul „copiază” când o „persoană iubită”, când o „persoană detestată, disprețuită”, de unde și aspectul lor contradictoriu. Se constată că unele dintre aceste identificări sunt parțiale, Eul limitându-se să

„împrumute” de la obiect, una sau doar câteva trăsături de personalitate. Spre sfârșitul operei sale, în lucrarea *Compendiu de psihanaliză (Abrégé de psychanalyse, 1938)*, Freud revine în mod indirect asupra personalității multiple, prin descrierea clivajului, mecanismul psihologic care generează acest fenomen. Eseul „Clivajul Eului în procesele defensive” („*Le clivage du moi dans le processus de défense*”, 1938), care este cu siguranță ultimul articol redactat de Freud, reflectă în ce măsură părintele psihanalizei a ezitat, în special la sfârșitul operei sale, între două poziții: 1) fie să „parieze” pe forța Eului (cum îi sugera teoria elevului său Heinz Hartmann); 2) fie să înfățișeze clivajul Eului ca pe o formulă generală.

Oricare ar fi opțiunea finală a specialiștilor, rămâne de necontestat faptul că, personalitatea multiplă presupune o dinamică identificatorie crescută, rezultat al activării unor mecanisme psihologice inconștiente și se exprimă prin labilitate în identificări și o „inconsistență fundamentală a sentimentului de identitate” (J. André, J. Lanouzière *et al.*, 1999, p. 87).

### **5. Personalitatea multiplă în manualele de psihiatrie (DSM-III și DSM-IV)**

Una dintre cele mai controversate și disputate entități nosografice, isteria, concept-pilot în numeroase studii, cercetări și teorii din domeniul psihopatologiei, psihanalizei și al psihologiei clinice dispare din DSM-III al APA (1983), dar „reînvie” într-un anumit fel, sub forma „personalităților multiple”.

DSM-III, definește personalitatea multiplă ca fiind: „*tulburarea de personalitate caracterizată prin existența la o persoană a două sau mai multe personalități sau stări de personalitate diferite, care dețin pe rând controlul total al comportamentului individului*” (DSM-III-R, 1993, p. 285). Personalitatea multiplă a fost adeseori asimilată psihozei maniaco-depresive, în care alternau faze de depresie, de manie și de stabilitate. Conform opiniei unor autori, această entitate nosografică aparține tulburărilor disociative din cadrul nevrozelor isterice. În SUA, datorită DSM-IV, personalitatea multiplă a devenit o „tulburare disociativă de identitate” care seamănă cu clivajul personalității isterice.

Începând cu DSM-IV (1994), termenul de personalitate multiplă dispare din manualele de psihiatrie, aceeași entitate nosografică fiind denumită: *tulburare de identitate disociativă*. Allen Francis și Michael First sunt cei care propun următoarea definiție a personalității multiple: „*elementul esențial al tulburării de identitate disociativă îl constituie prezența a două sau mai multe personalități sau stări de personalitate sau identități distincte care iau în mod recurent controlul asupra comportamentului. Perturbarea nu se datorează unor cauze patologice ușor decelabile, vizibile sau efectelor fiziologice provocate de administrarea unor substanțe*” (DSM-IV-TR, 2003, p. 526).

Dacă în DSM-III definiția recurgea la termenul „existență”, în DSM-IV, autorii preferă termenul „prezență”. Mai mult, se observă că în noua definiție a personalității multiple, conceptul cheie este cel de *identitate*, nu de personalitate sau comportament. Spre deosebire de CIM-10, din care tulburarea de identitate disociativă a fost cu totul eliminată, oportunitatea pe care o prezintă DSM-IV este aceea că „lasă o poartă deschisă” pentru studiul personalității multiple.

Tulburarea de identitate reflectă incapacitatea de a integra diverse aspecte ale identității, memoriei și conștiinței. Fiecare stare de personalitate poate fi experimentată ca și cum ar avea o istorie personală, o imagine de sine și identitate distincte, uneori discrepante, inclusiv un nume separat. De obicei, există o identitate primară care poartă numele dat individului și care este pasivă, dependentă, culpabilă, depresivă. Identitățile alternante au frecvent nume și caracteristici care contrastează cu identitatea primară (de exemplu, sunt ostile, controlate și autodestructive). Identitățile particulare apar în anumite circumstanțe și pot fi diferite din punct de vedere al vârstei, sexului, cunoștințelor generale, afectului predominant. Identitățile dețin în mod repetat și alternativ controlul comportamentului; de asemenea, se pot nega reciproc, pot fi foarte critice una cu cealaltă sau chiar în conflict deschis.

În cazurile clasice, cele două personalități sunt egal dezvoltate, fiecare are memorie, pattern-uri comportamentale și relații sociale proprii; în alte situații, una dintre personalități deține controlul asupra celorlalte, memoria, relațiile sociale și relațiile afective fiind de cele mai multe ori comune, dar în proporții diferite. Adesea personalitățile sunt conștiente unele de altele în diverse grade, iar anumite personalități le pot experimenta pe celelalte ca amici, companioni sau protectori (DSM-III-R, 1993, p. 286). Philip Coons (1984) apreciază că: „*este o greșală să consideri fiecare personalitate ca fiind un tot separat, ca formând un tot autonom. Celelalte personalități trebuie descrise mai curând ca stări de personalitate, ca alte Euri, ca fragmente de personalitate*” (Ph. Coons, 1984, în I. Hacking, 1998, p. 33).

Principala caracteristică pe care personalitatea multiplă „modernă” și fenomenele de dublă conștiință (personalitate dublă) de acum o sută de ani, o împărtășesc în comun, este aceea că „personalitatea gazdă” este rezervată și inhibată, în timp ce personalitatea alternantă este „vie și animată” (I. Hacking, 1998, p. 47). Primele simptome ale sindromului de personalitate multiplă, destul de frecvente și în alte tulburări, sunt: starea depresivă și tulburările de memorie.

Indivizii cu tulburare de identitate disociativă, prezintă frecvente lacune mnezice, legate de istoria recentă sau îndepărtată de viață. Amnezia este frecvent asimetrică; personalitățile pasive tind să aibă memoria mai redusă, pe când cele ostile, mai „controlate” și așa-zis „protectoare” au memoria mult mai completă. Pierderea memoriei se poate produce nu doar pentru perioade recurente de timp, dar și pentru o perioadă extinsă din copilărie – are loc o pierdere a memoriei biografice.

Ian Hacking (1992), ilustrează prin studii de caz, confuziile care se produc între tulburările de memorie din sindromul personalității multiple și „sindromul falsei amintiri” (*False Memory Syndrome*), definit ca rememorarea unui ansamblu de evenimente din trecut care „nu au avut loc niciodată” (uneori aceste amintiri pot contrazice în mod flagrant realitatea!). Dacă amintirile neplăcute sunt șterse în mod deliberat din conștiință, se poate vorbi de „falsa conștiință de sine”. Chiar și atunci când ștergerea din memorie a evenimentelor neplăcute sau traumatizante ale vieții se face inconștient, mecanismul diferă de refulare, în acest caz factorul moral deținând un rol esențial. De altfel, disocierea din cazurile de personalitate multiplă este determinată întotdeauna de aspecte defensive de ordin moral (I. Hacking, op. cit., p. 400). Trecerea de la o identitate (personalitate) la alta se face, de regulă, brusc (în decurs de câteva secunde sau minute), dar, mai rar, poate fi graduală (durează ore sau zile). Tranziția este provocată de un stres psihosocial sau de conflictul dintre personalități. Atunci când traversează perioade dificile, personalitățile multiple fac permutări de la o personalitate la alta și își asumă de fiecare dată un personaj din repertoriul lor. Clinicienii au relevat că pacienții cu tulburare disociativă se raportează la personalitățile alternante ca la un *alter-ego*, asumat; multiplii spun: „un alter a ieșit sau este pe punctul de a ieși” (I. Hacking, 1998, p. 48). „*Noi întreținem în permanență un raport mimetic cu ceilalți. Arta, de la cel mai înalt nivel și până la arta mediocră, ne oferă o serie de personaje stilizate, în care noi punem anumite aspecte din stilul nostru personal [...] în urma unei selecții noi ne construim propriile personaje*” (I. Hacking, op. cit., p. 55).

Numărul de identități variază de la două, la mai mult de o sută. Jumătate din studiile de caz raportate, se referă la indivizi cu zece sau mai puține identități<sup>4</sup>.

Cauzele apariției personalității multiple se referă la abuzuri severe, cel mai frecvent de natură sexuală, relații incestuoase sau alte traume puternice suferite în copilărie. Deși își are debutul în perioada copilăriei mici, în cele mai multe cazuri, tulburarea de personalitate multiplă, devine manifestă în jurul vârstei de 30 de ani, și chiar mai târziu. Este o tulburare cronică și apare de 3-9 ori mai frecvent la femei, decât la bărbați (nouă din zece personalități multiple sunt femei). Se întâlnește mai ales la femeile cu tulburări anxio-depresive, fiind asociată cu conversie, amnezie, componente suicidare, automutilare (se constată prezența rolului identității sexuale și al isteriei în practica clinică, mai ales în cea franceză!). Impulsivitatea și schimbările bruște și intense în relațiile interpersonale, pot justifica un diagnostic concomitent de personalitate borderline.

Important de reținut este că personalitatea multiplă trebuie distinsă de *simulare*, situație în care tulburarea aduce un beneficiu secundar, dar și de tulburările factice, în care poate exista un pattern comportamental de solicitare a ajutorului.

---

<sup>4</sup> Dacă în cazurile clasice sunt puse în evidență numai două personalități alternante, în practica clinică de astăzi, se cunosc și multiplii cu cel puțin douăzeci de personalități alternante.

În lucrarea, *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Ian Hacking pune în evidență trei caracteristici constante ale fenomenologiei personalității multiple: 1. cea mai mare parte a pacienților sunt femei; 2. „alter” este mai tânăr decât personalitatea gazdă (frecvent un copil); 3. ambivalență în ceea ce privește sexualitatea (I. Hacking, 1998, p. 125).

### 5.1. Diagnosticul diferențial în raport cu schizofrenia

Personalitățile multiple pot să aibă „episoade schizofreniforme”, adică pentru o scurtă perioadă de timp se comportă și acționează în mod similar schizofrenilor. În plus, multe din simptomele clasice ale schizofreniei sunt mai curând simptome caracteristice personalității multiple.

În pofida asemănărilor numeroase, schizofrenia și personalitatea multiplă sunt entități clinice distincte. Kurt Schneider (1939) enumera unsprezece simptome distinctive ale schizofreniei, care ar putea să o diferențieze în raport cu personalitatea multiplă.

Schizofrenia debutează, de obicei, în jurul vârstei de 20 de ani, cauzele sale putând fi de ordin genetic sau neurochimic; bolnavul reacționează la tratament medicamentos, logica sa este alterată și, cel mai distinctiv simptom, prezintă *ambivalență* în plan afectiv și intelectual (se exprimă prin manifestări simultane de emoții, atitudini și comportamente contradictorii). La acestea se adaugă distorsiuni care afectează sentimentul realității.

Personalitatea multiplă apare în jurul vârstei de 30 de ani sau chiar mai târziu; subiectul nu reacționează la tratament chimio-terapeutic; la personalitățile alternante, logica nu este în niciun fel afectată, iar mecanismul psihologic consubstanțial este *clivajul*. În acest caz, nu apar perturbări ale sentimentului realității, ci doar „fracturi” între fragmente succesive de timp.

Dacă în schizofrenie există o „sciziune” între ceea ce gândește și ceea ce face subiectul, la nivelul personalității multiple nu apare nicio falie la nivelul vreuniei dintre personalitățile alternante; acestea sunt „perfect complete” și total independente. Ca un corolar, putem spune că diferența dintre schizofrenie și personalitatea multiplă este similară diferenței dintre „alterare” și „alternare”!

## 6. Cazurile de personalitate multiplă - o explicație

Mecanismul psihologic care stă la baza apariției fenomenului de personalitate multiplă, nu este încă foarte bine cunoscut. Specialiștii caracterizează dezvoltarea personalităților alternante ca fiind „expresia unui mecanism de apărare psihofiziologic înăscut”, și anume, al disocierii. Spiegel evidențiază că, dacă problema dezintegrării sensului identității a fost îndelung aprofundată, mai rămân două lucruri de studiat: memoria și suferința psihică (I. Hacking, 1998, p. 30). Prin mecanismele disociative ale personalității, individul încearcă să elimine din câmpul conștiinței, amintirile și emoțiile dureroase, în scopul de a se apăra (F.

Lelord, C. André, 2003, p. 264). Personalitatea multiplă este simultan un mecanism de apărare și adaptare, un răspuns la o traumă precoce și repetată, cel mai adesea de ordin sexual. Personalitățile alternante sau complementare, „alter-ego-urile”, sunt entități psihice apărute în anii copilăriei mici, modalități de manifestare a fantasmelor sau plâsmuirii<sup>5</sup> ale minții unor copii torturați, incapabili să suporte durerea.

Dorothy O. Lewis, cercetătoare la Universitatea Yale, nota că: „personalitățile complementare violente sunt, de obicei, caricaturi ale răului sau amintiri ale răului; ele sunt personaje formate în mintea unor copii chinuți, pentru a le prelua suferința și a-i apăra de dușmani, reali sau imaginari. Ele personifică puterea, curajul și voința necesare unui copil torturat, pentru a supraviețui. În orice caz, sunt creații ale minții copilului” (Lewis, 2001, p. 142). Este ca și cum acești copii grav abuzați s-ar autohipnotiza, detașându-se în acest fel de situația lor. Ei văd ce se întâmplă, dar nu simt nimic, de parcă totul s-ar întâmpla „în afara lor”, „unor alți indivizi, mult mai puternici, care pot îndura mai bine suferința”. În acest timp, „altcineva străin”, din interiorul lor, devine personalitatea „ocrotitoare”. Una din personalitățile alternante este întotdeauna o personalitate protectoare. Între această personalitate ocrotitoare și copil, se stabilește o relație de enigmatică ambivalență. „Protectorul” își asumă tot calvarul torturii și durerii suportate de copil, dar, în anumite situații, îl amenință pe acesta din urmă „reproșându-i tot chinul îndurat” (D. Lewis, 2001, p. 145).

Otto Rank a descris „dubla conștiință” ca pe un tip de *narcisism*, idee care a fost preluată de Sheldon Bach. Procesul de dedublare poate fi considerat *un gardian narcisic*, cu funcția de a organiza pulsuniile. Această perspectivă asupra dedublării, a permis pătrunderea în vocabularul fenomenelor de disociere, a unei noțiuni noi: aceea de „autoclivaj narcisic”, strâns legată de cea de proiecție (F. Couchard *et al.*, 2001, p. 76).

Pentru Sandor Ferenczi, orice copil traumatizat care nu se simte iubit ajunge să-și fragmenteze o parte din el însuși, de care se separă prin autoclivaj. Această parte a Eului, datorită caracteristicilor sale patologice, poate fi considerată „bolnavă”; partea intactă, „sănătoasă” a Eului, va manifesta compasiune pentru partea „bolnavă”: „*totul se petrece [...] ca și cum sub presiunea unui pericol iminent, un fragment din Eul copilului se clivează sub forma unei instanțe autopercipive, cu caracter defensiv*”. Evident este vorba de un *mechanism defensiv*, împotriva unei amintiri traumatice; trauma „a distrus o parte a personalității”, iar cealaltă continuă să existe, ca și cum ar fi *anesteziată*: „știe tot, dar nu simte nimic”.

Un fapt important trebuie reținut, și anume, acela că personalitatea protectoare, produs primitiv al imaginației copilului torturat, nu are conștiință morală și „nu distinge binele de rău”. Dacă în tendința ei defensivă, una din

---

<sup>5</sup> Unii cercetători susțin că personalitățile multiple pot să activeze fantezme care nu apar în abuzul sexual, acești pacienți fiind extrem de manipulatori.

personalitățile alternante comite delikte, din punct de vedere juridic, responsabilă este „personalitatea gazdă”.

În studiile sale referitoare la tulburările de personalitate, Sherrill Mulhern relatează câteva evenimente stupefiante cu privire la dezbaterile juridice, apărute în jurul fenomenului de dedublare a personalității. Astfel, în cazurile în care era diagnosticată o tulburare de personalitate multiplă, s-au întâlnit avocați care solicitau condamnarea personalității complementare, considerată răspunzătoare de crimă (S. Mulhern, în S. Laurens, 2002, p. 105). „Individul corporal” fiind «in-disociabil», pedepsirea „personalității criminale” prin condamnarea sau uciderea individului, este însoțită, în mod logic, de pedepsirea și/ sau eliminarea personalităților inocente. *Din punct de vedere legal și juridic, disocierea nu este admisă.* (ibidem, p. 107).

Deși, se presupune că individul este „indivizibil” din punct de vedere legal și psihologic, fundamentul propriei identități îi scapă, totuși...

### **7. Personalitatea multiplă – o validare „experimentală”**

Tulburarea numită personalitate multiplă nu poate fi validată prin teste de laborator. Fenomenul este cu totul deosebit, diferitele personalități putând avea reacții psihologice diferite: temperatura și tensiunea arterială pot varia; personalități distincte pot avea acuități vizuale diferite; în plus, s-au înregistrat cazuri de reacții alergice diferite, în funcție de personalitatea dominantă. De asemenea este posibil să varieze performanțele la anumite teste psihologice, și chiar tipul de activitate cerebrală înregistrată de encefalogramă. Modificarea expresiilor faciale constituie primul indiciu al apariției personalității alternante. Numai niște actori extrem de talentați, trecând de la un rol la altul, pot simula modificările psihologice care intervin spontan, când indivizii suferind de personalitate multiplă trec dintr-o stare în alta.

În ciuda tuturor acestor inconveniente, fenomenul de personalitate multiplă a putut fi „obiectivat” cu ajutorul unei metode experimentale, și anume, prin diferențiatorul semantic Osgood<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Diferențiatorul semantic Osgood (1952), rezultat al cercetărilor asupra semnificației conduitei, permite caracterizarea conotației cuvintelor, frazelor sau obiectelor, după un model tridimensional. Pentru a pune în evidență aceste trei dimensiuni se prezintă subiectului o serie de scale (în general, în șapte trepte), ai căror poli sunt adjective antonime (cald-rece, greu-ușor etc.), iar acesta trebuie să situeze o serie de cuvinte pe aceste scale. Scalele pot fi regrupate în trei clase, care corespund celor trei dimensiuni ale conotației: 1. evaluare; 2. forță, și; 3. activitate. Scalele definind evaluarea, corelează puternic cu scala bun-rău, cel definind forța, cu scala slab-puternic și cele care definesc activitatea, cu scala activ-pasiv. Aceste trei dimensiuni fiind ortogonale, fiecare cuvânt poate fi reprezentat într-un spațiu tridimensional. Dacă se alege cuvintele cu semnificație puternică pentru individ, poziția lor în spațiul celor trei dimensiuni, furnizează informații despre personalitate.



În anul 1954, Osgood și Luria au pus foarte bine în evidență un caz de personalitate multiplă (triplă), cu ajutorul diferențiatorului semantic. Pacientul trebuia să situeze trei cuvinte: „Eu”, „drag” și „tată”, pe scalele diferențiatorului semantic. Proba s-a aplicat în momente de timp diferite, corespunzătoare manifestărilor celor trei personalități. S-a constatat că, în funcție de personalitatea activată, cuvintele ocupau poziții diferite în spațiul tridimensional, ca și cum ar fi fost vorba de persoane diferite (M. Huteau, 1999, p. 102).

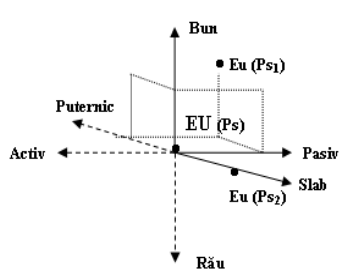


Figura 1

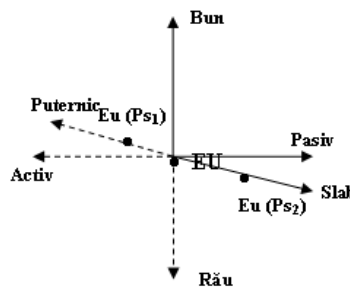


Figura 2

### 8. Personalitatea multiplă în cercetările clinice contemporane

Pentru teoreticienii francezi ai personalității multiple, clivajul Eului este întotdeauna articulat cu noțiunea de traumatism real și, mai ales, de abuz sexual. Pe de o parte, subiectul care a fost abuzat îl va „încorpora” pe cel care l-a persecutat, iar pe de altă parte, va cliva o parte din personalitatea sa (aceea parte care a „suferit” traumele sexuale). Clivajul Eului nu are sens fără noțiunea de traumă reală; în caz contrar, este vorba mai degrabă de o simulare reușită. De fapt, în psihopatologia franceză sunt admise două poziții: unii autori consideră, conform tradiției freudiene, că în cele mai multe cazuri traumele sunt reconstituite sau re-elaborate, alții cred că în cele mai multe cazuri, orice clivaj al Eului este legat de un traumatism real. Este o diferență similară diferenței dintre apărare și adaptare.

B. Brusset (1999) distinge *hiperadaptarea aparentă* din situația de *Sine fals*, de cazurile limită, de alienarea isterică la dorința „celuilalt” și de diviziunile subiective. În acest din urmă caz, „traumatismele sunt reale”, fiind produse fie de carență afectivă, fie de abuz sexual și „necesită o reparație narcisică, niciodată suficientă” (C. Chabert *et al.*, 1998, p. 88).

Jean-Claude Maleval postulează existența unei diferențe între „Eul divizat” și „subiectul divizat”: primul încearcă să-și remedieze clivajul, cel de-al doilea nu-și găsește „liniștea”, decât în asumarea celui dintâi (J.-C. Maleval, *Du sujet divisé*, în F. Sauvagnat, 2001, p. 99).

Contrar modelelor teoretice cu privire la trauma psihică și la „personalitățile duble” elaborate de Janet, teoreticienii nord-americani ai personalității multiple de la sfârșitul anilor '70, susțineau că aceste personalități „nu sunt reale”, ci respectivii indivizi „ar poseda mai multe sisteme mentale, care funcționează simultan, și

adesea inconștient”, la fel ca un computer. Acest model structural sugerat în fond de DSM-III, definea personalitățile multiple ca entități persistente, relativ independente.

Unul dintre combatanții teoriilor lui Janet, Richard Kluft, scria că personalitatea multiplă reprezintă: „o stare de dezagregare a Eului ce reflectă un mod specific – relativ stabil și durabil al mobilizărilor selective ale conținutului și funcțiilor mentale, care poate fi interpretat în plan comportamental, prin „reluare” și joc de rol și care este sensibil la stimulările intraphice, interpersonale și la cele provenite din mediu. Acesta este organizat în și asociat cu un mod relativ stabil de activare neuropsihofiziologic, cu un conținut psihodinamic decisiv [...] individul este conștient de propria identitate și de propriile gânduri, fiind capabil să inițieze atât procese mintale, cât și acțiuni” (Kluft, 1991, în F. Sauvagnat, 2001, p. 135).

Kluft insinuează (contrar ipotezelor DSM!) că toate personalitățile alternante pot funcționa ca entități autonome, încă din copilărie. Personalitățile alternante dominante sau persecutorii sunt descrise ca fiind capabile să atace, să comande sau să tulbure pe celelalte personalități alternante, exercitându-și influența fără a prelua controlul asupra corpului pacientului sau, dimpotrivă, pot să-l controleze și să-l pună în situații compromițătoare sau periculoase, în scopul de a perturba pe membrii cei mai „fragili” ai sistemului intern (Kluft, 1991). Dacă nu sunt diagnosticate și controlate la timp, aceste cazuri pot crea grave probleme.

Kluft conchide că personalitatea multiplă este mai întâi de toate o tulburare care pune în joc *disimularea*, afirmând că propriile sale exemple clinice lasă să se înțeleagă că, înainte de diagnostic, aproximativ 80% dintre „multiplii” și, prin extensie, familia și prietenii lor, ignoră existența celorlalte personalități. Putnam (1989) relevă că cel mai important lucru în terapie (prin care se încearcă „dizolvarea” personalităților secundare!), este identificarea „personalității gazdă” (principale).

Granaway (1995) consideră că personalitățile multiple sunt indivizi cărora le lipsește sentimentul de sine *stabil* și *coeziv*, iar personalitățile alternante sunt expresia comportamentală a stării lor mentale și emoționale fluctuante.

Karl Menninger refuză să asocieze ideea de consistență, noțiunii de „diviziune subiectivă”, considerând că adevăratul subiect nu poate fi decât Eul conștient. Autorul apreciază că importanța acordată clivajului în fenomenele de disociere este exagerată, iar modelul general care constă în a opune consistența absolută a Eului, unei inconsistențe a mecanismelor inconștiente<sup>7</sup>, reprezintă o alegere reduționistă, în raport cu elaborările freudiene (K. Menninger, în F. Sauvagnat, 2001, p. 105-106).

---

<sup>7</sup> Perspectiva de a atribui o consistență producțiilor inconștiente se lovește în mod sistematic de o obiecție clasică: aceea care constă în a susține că fenomenele umane sunt de ordinul comprehensibilului (Jaspers) sau de a considera că orice experiență subiectivă nu poate fi decât o experiență a conștiinței (Husserl).

H. Searles (1986) este unul dintre autorii care a descris procesele de identitate duală și multiplă la personalitatea borderline, unde clivajul deține un rol central.

Heinz Kohut și Fairbairn arată că clivajul Eului apare în momentul în care copilul începe să-l păcălească pe „celălalt parental”, fără a recunoaște ca atare acest lucru. Astfel, încapsulat în profunzimea psihismului, ar lua naștere un fel de subiect „in-autentic” (în acest caz psihoterapia are drept obiectiv să-i restituie individului, autenticitatea). Kohut și Fairbairn sunt autorii care l-au inspirat cel mai mult pe Otto Kernberg, cel mai înfocat susținător al noțiunii de clivaj al Eului.

Otto Kernberg (1975) demonstrează că mecanismele de apărare puse în joc în cazurile de personalitate multiplă sunt: clivajul, identificarea proiectivă, idealizarea, negarea, omnipotența narcisică (de fapt, defense de tip narcisic).

„Sinteza, scrie Kernberg, *introiecțiile și identificările precoce, apoi cele tardive, la nivelul unui Eu cu identitate stabilă, reprezintă o sarcină esențială, dincolo de dezvoltarea și de integrarea Eului*” (O. Kernberg, în F. Sauvagnat, 2001, p. 111). Imposibilitatea integrării servește Eului drept defensă, în scopul de a împiedica difuziunea anxietății și de a proteja nucleele Eului, construite în jurul introiecțiilor pozitive. Disocierea sau diviziunea defensivă reprezintă în esență, în concepția lui Kernberg, mecanismul de clivaj al Eului.

În mod normal, estimează Kernberg, acest mecanism ar trebui să se estompeze odată cu vârsta; totuși, în cazurile de personalitate borderline, clivajul destinat evitării anxietății se menține cu prețul anulării proceselor de integrare a Eului. Starea limită se diferențiază de psihoze prin aceea că în cazul celor din urmă, predomină fuziunea regresivă dintre imaginea de sine și de obiect; în schimb, în cazurile borderline, predomină fixația la procesul patologic de clivaj. Clivajul, cauza determinantă a vulnerabilității Eului, datorită eșecului de integrare a agresivității, va fi cu atât mai important, cu cât antrenează o serie de alte operații defensive: idealizare, identificare proiectivă, negare, omnipotență și devalorizare, incapacitate de sinteză a obiectelor internalizate.

Clivajul este un mecanism frecvent întâlnit la personalitățile multiple, narcisice și borderline. Numeroase studii demonstrează faptul că, frecvent, cazurile de personalitate multiplă, prezintă caracteristicile personalității borderline, creându-se astfel toate premisele de a fi confundată cu aceasta. S-a ajuns chiar la concluzia că stările limită nu sunt nimic altceva decât fenomene de tip „personalitate multiplă” și, în consecință, trebuie tratate ca atare. Pe de altă parte, caracteristicile esențiale ale personalității borderline se pot întâlni la mulți dintre subiecții nevrotici. Clivajul apare atât la nevrotici, divizați prin mesajul simbolic inconștient, cărui încercă să-i opună rezistență prin mecanisme imaginare, cât și la psihotici, confrunțați dincolo de relațiile de tip „ca și cum”, cu enigma „semnificațiilor reali” (Lacan) și prin aceasta chiar cu absența semnificațiilor fundamentali, ce ar putea să dea consistență simbolicului.

**Bibliografie**

1. ANDRE, J.; LANOUZIERE, J.; RICHARD, F., *Problématiques de l'hystérie*, Paris, Dunod, 1999.
2. BERGERET, J., *La personnalité normale et pathologique*, Paris, Dunod, 1985.
3. BINET, A., *Dedublarea personalității și inconștientul*, București, Editura IRI, 1998.
4. CAÏN, J., „Identité et self”, în: *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*, Paris, Payot, 1977, p. 129-143.
5. CARROY, J., *Les personnalités doubles et multiples. Entre science et fiction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
6. CHABERT, C.; BRELET-FOULARD, F.; BRUSSET, B., *Névroses et fonctionnements limites*, Paris, Dunod, 1998.
7. CHABROL, H.; CALLAHAN, S., *Mécanismes de défense et coping*, Paris, Dunod, 2004.
8. COHEN, B. M.; GILLER, E.; LYNN, W., *Multiple Personality Disorder from the Inside Out*, Lutherville, The Sindran Press, 1993.
9. COUCHARD, F.; SIPOS, J.; WOLF, M., *Phobie et paranoïa. Étude de la projection*, Paris, Dunod, 2001.
10. FENICHEL, O., „Une somme”, în *L'identification. L'autre c'est moi*, Paris, Tchou (Ed.), 1978, p.135 –155.
11. FREUD, S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1923/1996.
12. FREUD, S., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1938/1995.
13. GELDER, M.; GATH, D.; MAYOU, R., *Tratat de psihiatrie Oxford* (ed. a II-a) (trad. lb. rom.), Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România și Geneva Initiative on Psychiatry, 1994.
14. HACKING, I., *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Institut Synthélabo, Paris, 1998.
15. HARTMANN, H., „Le Moi autonome” în B. GRUNBERGER; J. CHASSEGUET-SMIRGEL (coord.), *Le ça, le moi le surmoi. La personnalité et ses instances*, Paris, Sand (Ed.), 1985, p. 203-219.
16. HUTEAU, M., *Manuel de psychologie différentielle*, Paris, Dunod, 1999.
17. IONESCU, G., *Tulburările personalității*, București, Editura Asklepios, 1997.
18. IONESCU, Ș.; JACQUET, M.-M.; LHOTE, C., *Mecanismele de apărare. Teorie și aspecte clinice*, Iași, Polirom, 2002.
19. JASPERS, K., *Psychopathologie générale*, Paris, F. Alcan, 1928.
20. KAFKA, J. S., *Realități multiple în psihanaliză*, București, Editura Trei,

- 1999.
21. KERNBERG, O., „Narcissisme normal et narcissisme pathologique”, în J.-B. PONTALIS (coord.), *Narcisses*, Paris, Gallimard, 2000, p. 271-311.
  22. KERNBERG, O., *La personnalité narcissique*, Paris, Dunod, 2002.
  23. LACAN, J., „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, în *Écrits II*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
  24. LAING, R. D., *Le moi divisé*, Paris, Stock Plus, 1970.
  25. LARSEN, R. J.; BUSS, D. M., *Personality psychology: domains of knowledge about human nature* (2<sup>nd</sup> ed.), Boston – Burr Ridge – Dubuque, McGraw-Hill, 2005.
  26. LAURENS, S., *Les conversions du Moi. Essais de psychologie sociale*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
  27. LELORD, F.; ANDRÉ, C., *Cum să ne purtăm cu personalitățile dificile*, București, Editura Trei, 2003.
  28. LEVI-STRAUSS, C., „Le dédoublement de la représentation dans les arts de l’Asie et de l’Amérique”, în *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985, p. 279 – 321.
  29. LEWIS, D. O., *Vinovați de demență*, Editura Alfa, București, 2001.
  30. LINGIARDI, V., *Les troubles de la personnalité*, Paris, Flammarion, 1996.
  31. PLUTCHIK, R., „A Theory of Ego Defenses”, în H. R. CONTE; R. PLUTCHIK, *Ego Defenses: Theory and Measurement*, New York, John Wiley & Sons, 1995, p. 13-37.
  32. POSTEL, J. (coord.), *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique*, Paris, Larousse, 1995.
  33. PRINCE, M., *La dissociation d’une personnalité*, Paris, F. Alcan et Guillaumin, 1971.
  34. RACAMIER, P. C., *Les schizophrènes*, Paris, Payot, 1980.
  35. RANK, O. *Dublul. Don Juan*, Iași, Editura Institutul European, 1997.
  36. RIBOT, T., *Logica sentimentelor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
  37. RIBOT, T., *Patologia personalității*, București, Editura Științifică, 1996.
  38. SAUVAGNAT, F. (coord.), *Divisions subjectives et personnalités multiples*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
  39. SPADONE, C., *La maladie mentale. Recherches et théories*, Paris, Flammarion, 1995.
  40. STEVENSON, R. L., *Le cas étrange du Dr. Jekyll et de M. Hyde*, Paris, Flammarion, 2000.
  41. WIDIGER, T. A., „Personality disorders in the 21<sup>st</sup> century”, în *Journal of Personality Disorders*, N°14, pp. 3-16, 2000.
  42. \*\*\* *Manual pentru Diagnosticul și Statistica tulburărilor mentale* (DSM–III–R), (trad. lb. rom.), București Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, 1993.
  43. \*\*\* *Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale*, Ediția a IV-a

Revizuită - DSM-IV-TR – 2000,(trad. lb. rom., coord. științific: A. ROMILĂ), București Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, 2003.

44. <http://www.aapel.org/bdp/BLdsm.html>: *tulburări de personalitate, personalitățile patologice.*
45. <http://psychologydoc.com/Psychol.htm>: *multiple personality.*

# UNITATEA STILISTICĂ A ARTEI MEDIEVALE ROMÂNEȘTI

MIHAI POPA

**The stylistic unity of Romanian medieval art.** The relation between Romanian medieval art and the faith constitutes the first representation one has when we refer to the character of its many manifestations – church painting, iconography, plastic art also architecture, manuscripts miniatures, embroidery orfevrerie, clothes, etc. We have to keep in mind that except for this artistic creation directly connected to ritual phenomenon and church life, there was the laic art, as rich as the other, – influenced mostly by the dogmas and canons of the Orthodox religion – as a folk art, having close connections with ethos and ethnos, with artistic anthropology, sacred or profane, during the period before Christianity.

**Key words:** medieval art, genre, form, Christianity, unity.

Legătura artei medievale cu credința constituie, din capul locului, prima reprezentare pe care o avem atunci când trebuie să ne referim la caracterul numeroaselor sale manifestări – pictura bisericească, iconografia, plastica în general, dar și arhitectura, miniaturile manuscriselor, broderia, orfevrăria, vestimentația etc. Nu trebuie să facem abstracție însă, că pe lângă această creație artistică, în relație directă cu fenomenul ritual, cu viața bisericii, în general, a existat și o artă laică, la fel de bogată – influențată, în mare parte, de tiparele și canoanele religiei ortodoxe –, ca și o artă populară, având strânse legături cu ethosul și etnosul, cu antropologia artistică, sacră sau profană, a perioadei anterioare creștinismului.

Dacă poporul român n-a construit catedrale, nu înseamnă că relația sa cu sacrul nu a atins înălțimi spirituale, dar ele s-au manifestat altfel, în creația sa literară, de pildă, în baladele și epepeile populare, în legende etc., ca și în bisericile armonios alcătuite, care invită spiritul să se destăinuie eternității și lui Dumnezeu nu ridicându-se deasupra zidurilor care tind să-l cuprindă, ci înfiorat de prezența, aproape fraternă în suferință, care i se destăinuie.

Artiștii noștri lucrau cu o altă măsură, nu a grandiosului, a sublimului, ci în comuniune, pe care o simțeau prezentă în dialogul cu un Dumnezeu aplecat peste umărul preotului cu prea puțină carte, peste pupitrul scriitorului în chiliile afumate de lumânări, peste umărul cioplitorului în lemn sau în piatră, al iconarului, când căuta să redea, în nuanțe sărace ori în culori mai vii, măreția pe care i-o insufla dumnezeirea prezentă în tot ce-l înconjoară.

Cele mai firești răspunsuri, dacă le vom căuta cu stăruință, vor veni însă dinspre arta meșterului popular, cioplitor, zugrav, olar sau zidar, care meșteșugea

în credință și umilință, fără sentimentul grandorii, având simțământul armoniei. Arta aceasta era mai degrabă spovedanie sau bucurie, o cale tăcută, lipsită de larmă sau faimă, însă de o intensă trăire spirituală.

Etalonele sau canoanele acestor meșteșugari lăsau adesea libertate spiritului să se exprime. Dacă tiparele de început, oficiale, au fost ale artei bizantine, Renașterea și Umanismul, reflectate în artă, au realizat adevărate sinteze românești, creând epoci și stiluri inconfundabile, cum sunt cele din timpul și de după domnia lui Ștefan cel Mare ori stilul brâncovenesc, care și-a însușit categoriile spiritului românesc.

Simple sau rafinate, creațiile din orice zonă ne arată bunul gust și inteligența în alegerea motivului, în proporții sau combinația culorilor, în compoziția formelor. Universul artei reflectă, la alt nivel, universul creației, îl umanizează și îl infrumusețează. Nu este nimic tragic în etalarea formelor și nimic prețios sau de prisos în alegerea elementelor artistice. Normele estetice, în arhitectura religioasă, sunt cele bizantine, dar ele sunt adaptate simțului artistic existent aici dintotdeauna. Catehismul nu subordonează forma de exprimare, iar dacă dogmatismul unor scene iconografice este uneori evident, el este combinat cu un conservatorism specific, românesc, care teaurizează motive ancestrale, dându-le o semnificație ontologică. Decorația și motivele geometrice de pe tâmplile sau coloanele bisericilor sunt preluate din ornamentica ceramică, din geometrismul arhaic al inciziilor în lemn, din cusături și țesături, strămutate din pridvoarele caselor țărănești în ancadramentele ferestrelor mănăstirii sau foișoarelor și porticelor palatelor voievodale și boierești. „Românii au dat un înțeles ontologic acestor motive geometrice, încrustate în lemn sau reprezentate pe ceramică prin pictură sau incizii.”<sup>1</sup>

Dacă avem în vedere stilurile și formele artei culte, care nu poate fi despărțită întru totul de arta veche, populară, ea este supusă influențelor marilor curente stilistice pe care N. Iorga le-a sintetizat, istoric, în patru perioade: 1. influența orientală bizantină, cea mai veche, a fost preluată prin sârbi și bulgari, și a slăbit după cucerirea Bizanțului de către turci; 2. concomitent, se constată o influență apuseană, preluată prin intermediul sașilor (în Transilvania) și italienilor (genovezi), ca urmare a schimburilor comerciale din bazinul Mării Negre, dar și prin intermediul schimburilor culturale; s-a manifestat până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea; 3. urmează o nouă influență bizantină, prin fanarioții greci, în secolul al XVIII-lea, care se transformă treptat în una turcească; 4. în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, rușii, dar și austriecii, laolaltă cu negustorii și meșteșugarii nemți, negustorii brașoveni, evreii, călătorii care străbat principatele, tinerii trimiși la studii în universitățile străine au impus, treptat, felul de viață occidental. „Negotul Europei are interesele sale ca să adaptăm la vreme toate rafinamentele,

---

<sup>1</sup> Ștefan Ionescu, *Epoca brâncovenească. Dimensiuni politice. Finalitate culturală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1982, p. 201.



adeseori urâte, netrebnice și nesănătoase, ale unei civilizații pripite, zgomotoase, aspre și trufașe, care n-are prin urmare numai părți bune.”<sup>2</sup>

Nicolae Iorga se referă aici la influențele vădite în locuință și vestimentație, însă, în cea mai mare măsură – fără a face abstracție și de curente culturale și corespondențele lor estetice (Renașterea, umanismul, goticul, barocul, iluminismul etc.) –, distincțiile și perioadele sunt sesizabile și la celelalte niveluri ale vieții sociale și artistice.

Ceea ce ne interesează însă nu este o periodizare sau alta a fenomenului artistic, ci modalitatea în care acesta rezonază cu celelalte forme ale vieții sociale și spirituale, culturale în general, ca o a treia unitate – împreună cu celelalte două unități sau principii ale comuniunii istorice, legea și libertatea – prin care ideea de istorie își face vizibil cursul. Dacă în preistorie, în comunitățile primitive, arta era una din formele sacralului, ca și o modalitate, preconceptuală, de comunicare, un mijloc de relaționare, nu credem că funcțiunile sale primordiale s-au diminuat în epocile ulterioare. În comunitățile primitive artistul avea un rol bine definit în societate, de prim rang, care a dispărut ulterior.

Odată cu apariția scrisului, arta a fost deklasată, pusă în categoria ocupațiilor manufacturiere; cel mult i se acorda un rol, nu foarte măgulitor, de imitație a naturii; cu puține excepții, în Grecia antică, plăsmuirile unor sculptori atingeau categoria sublimului, așa cum consemnează un text din Plutarh, în care ni se apune că „niciodată până astăzi dinaintea lui Zeus din Olimpia sau a Herei din Argos nu s-a deșteptat în vreun tânăr nobil și bine înzestrat dorința de a deveni la rândul său un Fidias sau un Polictet”.

Anonimatul creatorului este caracteristic artei medievale. Chiar și atunci când cunoaștem autorii, când aceștia semnează, nu gestul auctorial, orgoliul de a-și impune creația proprie și stilul original sunt acelea care primează, ci „consemnarea” faptei în spiritul ordinii, aducerea ei în regimul creatului, scoaterea autorului din regiunea increatului (dezordinii) și în-regimentarea salvatoare în zona ctitorilor. Dacă pentru meșterii mai modești ai operelor colective – sau individuale – această manifestare e mai puțin evidentă (în prim-plan ieșind cei care „subvenționau” actul artistic), pentru „notabilități”, reprezentanți ai clerului, administrației și boierimii, era o ocazie de a-și „semna” grafic, imagistic, contribuția la activitatea culturală. Era un gest de adeziune și de promovare a Creației, a spiritului ecumenic, salvator, un gest de preamărire a Creatorului. Nu toate operele se pierd în anonimatul specific medievalității, care contribuie din umbră la susținerea creației sociale și culturale. Sunt și personalități care își asumă creația din punct de vedere auctorial, dar nu pentru delimitare de restul, ci pentru integrare. Individualitatea este afirmativă în artă și în cultură în general, în măsura în care generalizează – afirmă întregul, nu o parte a creației – și invocă universalul, eternul credinței. Astfel trebuie citite, de exemplu, actele ctitorilor, vizibile în

---

<sup>2</sup> Nicolae Iorga. *Istoria românilor în chipuri și icoane*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 83–84.

diferite domenii ale vieții publice, în operele de for public care, în majoritate, se află în zona religiosului.

Donațiile și ctitoriile abundă în toată această perioadă. În aproape fiecare biserică întâlnim unul sau mai mulți donatori sau ctitori. De altfel, bisericile constituie un univers al creației. Majoritatea operelor, reprezentând genurile consacrate – picturi, broderii, miniaturi, sculpturi ș.a. –, sunt reunite sub cupola lor. Pe de altă parte, biserica se revarsă, prin arta specifică, și în celelalte domenii ale vieții publice sau private. Spiritul și stilul acestei arte sunt prezente pretutindeni. Artă este un limbaj aparte, unul direct și persuasiv, care încântă și atrage, păstrează viu spiritul dogmei. „Artă este, fără îndoială, un semn al unui mod de a vorbi [...], un limbaj care diferă de un alt limbaj asemănător în funcție de omul ce îl vorbește, de locul, de epoca în care el îl vorbește și, de asemenea, să nu uităm, în funcție de omul care îl înțelege.”<sup>3</sup>

Dacă celelalte epoci au pus accent pe originalitatea exprimării, pe talentul sau geniul creatorului (Antichitatea, perioada modernă), în medieval, artistul trebuie să se pătrundă și să exprime „verbul” hristic. El nu este original decât în măsura în care face „viu” cuvântul credinței. De aceea, pentru anumite perioade, este preferat limbajul artei, care unifică și exprimă direct un mesaj spiritual – așa cum s-a întâmplat în preistorie. Există, în mentalitatea medievală, prejudecata că limbajul plastic este inferior celui scris. Artistul este un manufacturier. Era deci inevitabil ca activitatea lui să fie declassată în raport cu cea a intelectualului. Mulți văd în limbajul pictural un succedaneu al scrisului, un limbaj destinat celor fără știință de carte<sup>4</sup>. Papa Grigore cel Mare acorda un astfel de rol picturii, încurajându-i misiunea în susținerea programelor bisericii. „Într-adevăr, scria el episcopului Marsiliei în anul 600, ceea ce este scrierea pentru cei ce știu să citească este pictura pentru analfabeții care o privesc, pentru că în ea pot citi aceia care nu cunosc literele, așadar în primul rând pictura slujește drept lectură pentru oameni.”<sup>5</sup> Despre rolul imaginilor, aflate în concordanță cu „politica” sau doctrina oficială a unor instituții, sau despre rolul lor subversiv, de perpetuare a unui mesaj păgân, posibil vehicul al idolatriei, s-a scris mult în acele momente. Este, de asemenea, cunoscută, încă din epoca clasică, poziția inferioară a celor care practicau artele, puși, în general, în aceeași categorie cu meșteșugarii. Pe noi ne interesează însă nu atât importanța socială a unei categorii de artiști – cei care practicau orfevrăria erau, din punctul de vedere al „artei”, mai bine situați decât pictorii sau sculptorii, datorită, poate, și materialelor folosite –, cât semnificația intrinsecă a mesajului operei și relația dintre produsul artistic și viața religioasă, care a prevalat în toată această perioadă.

<sup>3</sup> Élie Faure, *Istoria artei. Spiritul formelor*, I, București, Editura Meridiane, 1990, p. 95.

<sup>4</sup> Enrico Castelnuovo, *Artistul*, în *Omul medieval*, volum coordonat de Jaques Le Goff, traducere de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru, prefață de Alexandru-Florian Platon, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 197.

<sup>5</sup> Apud Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 197.

Social, artiștii nu erau mai bine văzuți decât alte categorii care prestau activități manufacturiere; erau, în orice caz, mai apropiați de scopul ecumenic sau misionar al bisericii, deoarece încorporau în munca lor un sens al sacralității, în special, cei care lucrau în cadrul unei comenzi al cărei rol era să concretizeze programul de mântuire și salvare, patronat de cler, ca și pe cel de coordonare și unificare a forțelor statului în lupta pentru independență, patronat de domnitori. Rolul acestei lupte, pusă sub auspiciile „faste” ale credinței adevărate, a fost exploatat vreme îndelungată de factorii politici în cazul războiului de apărare, fundamentat religios, ca război sfânt dus împotriva ofensivei otomane. Iconografia oficială, dar și operele care nu răspundeau comenzii de stat și chiar arta populară abundă în semnificații care se pot încadra în această temă. Secolul al XVI-lea, care prin emulația artistică și culturală în general se încadra în curentul renașcentist românesc, poate fi definitiv pentru „momentul românesc” al sintezei postbizantine.

Este ceea ce unii cercetători au numit procesul de autohtonizare a artei religioase, început încă din timpul domniei lui Ștefan ce Mare<sup>6</sup>. În Moldova, de pildă, sub Petru Rareș, în arhitectura monumentelor religioase va fi aplicată o serie de inovații care aduc în prim-plan o altă concepție a relației omului cu lumea, intermediată, ca de fiecare dată, de sfera sacrului, inovații aplicate atât în structura interiorului (ancadramente în stil renașcentist, deschiderea pridvorului), cât și în decorul pictural, punându-se accentul pe realizarea unui decor monumental al fațadelor. Se constată o tendință a artistului de a umaniza stilul sobru și expresia interiorizată, recomandată de erminii. Un curent de umanizare a reprezentării figurative cuprinde, deopotrivă, stilul moldovenesc și pe cel muntenesc, la care participă nu numai domnitorii, ci și ceilalți demnitari sau boieri. Petru Rareș, dar și logofătul Toader Bubuiag, marele vistier Mateiaș, pârçălabul Nicoară Hâra, Grigore Roșca și, după moartea voievodului, soția sa, doamna Elena, vor pune în practică acest program complex la Proboța, Humor, Moldovița, biserica Sf. Dumitru din Suceava, biserica episcopală din Roman, Hârlău, Tg. Frumos<sup>7</sup>.

Secolele anterioare au, desigur, un cuvânt de spus în construcția și arta monumentelor de cult. Ele nu sunt însă de aceeași anvergură ca în perioada „clasică”, de constituire a stilului propriu și a operelor reprezentative, cum sunt bisericile bucovinene sau cele din nordul Olteniei. Influențată de stilul construcțiilor bizantine, arhitectura edificiilor de cult, mai ales în Muntenia, o reproducea, la scară mai mică, pe cea bizantină. Nicolae Alexandru construia, la 1360, în mica cetate a Argeșului, „o bisericuță de cărămidă, destul de lungă, dar foarte îngustă, luminată prin turnul acela strivitor de mare pentru dânsa”<sup>8</sup>. Când nu erau de zid, bisericile acelor vremuri se construiau din lemn. Erau, desigur, lăcașuri

<sup>6</sup> Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renașterii*, București, Editura Minerva, 1984, p. 269.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 269–270.

<sup>8</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 151.

fără pretenții, care răspundeau necesităților de cult. Cele din cetățile de scaun sau din reședințele domnești, episcopale și mitropolitane dădeau însă adevărata măsură a artei de construcție, ca și a puterii sau dărniceiei ctitorilor. Ele trebuiau să susțină programul eclesial al autonomiei de cult față de misionarismul catolic, dar și pe cel domnesc, de sporire a prestigiului statului și afirmare a puterii în relațiile cu vecinii din apus (ungurii) sau de nord (polonezii), care adoptaseră religia catolică. Acest rol – consemnat încă de la sfințirea sa –, l-a avut, de pildă, biserica mănăstirii Argeș, ctitoria lui Neagoe Basarab, care respectă, arhitectural și plastic, indicațiile domnitorului. Pe lângă monumentalitatea de netăgăduit a acestui edificiu, unii comentatori au observat și programul iconografic fără precedent (pus în operă de către zugravul Dobromir), care prefigurează o adevărată cronică în imagini a Țării Românești<sup>9</sup>. Pe pereți este reproducă o adevărată armată de arhangheli și sfinți militari, iar între stâlpii ce despart spațiul rezervat mormintelor domnești, opt mari icoane, zugrăvite pe ambele fețe, reproduceau pe partea dinspre credincioși sfinții cuvioși, „eroi ai luptelor lăuntrice”, iar pe partea dinspre morminte, sfinții militari călare, „luptându-se cu dușmani sau îndreptându-se în cavalcadă spre ieșire, ca și cum ar fi pornit de sub bolțile bisericii să înfrunte pe dușmanii țării”<sup>10</sup>.

Reprezentările de acest gen nu sunt singulare. Ele susțin punctul nostru de vedere, și anume că arta poate contribui la propagarea unui mesaj destinat să amplifice coeziunea socială, să o perpetueze în timp, dar mai ales, să unifice, împreună cu spiritul de libertate și puterea legii divine, o comunitate, să lucreze pentru întărirea conștiinței de neam, oferind sens vieții istorice. Nu numai simbolurile și iconografia acționau înspre lămurirea acestui sens, ci și celelalte reprezentări, imagini descriptive, narative, metafore și tropi din textele literare și liturgice, dar și din literatura nescrisă, din poezia și baladele populare. Literatura cultă, care apela, în cele mai multe dintre cazuri, la simbolistica sacră, la pildele scripturilor, a dezvoltat un adevărat univers de simboluri care putea fi „citit” relativ ușor, fără o prealabilă pregătire ecleziastică, umanistică sau clasică. Neagoe Basarab, dar și Dimitrie Cantemir vor folosi imagini sugestive și percutante pentru a-și împodobi narațiunile istorice, sentențele morale, discursurile politice. Acordând un loc privilegiat, „minții”, alături de „inimă” și „spirit”, Neagoe recurge la imagini sugestive, împrumutate din Evangheliile, dar și din pildele monahale și literatura isihastă. Minte este împărat și trebuie prețuită ca atare: „trupul ți-l îmbraci în haine slabe și ponosite, iar mintea ți-o îmbracă în haine împărătești și o împodobeste cu coronă și șazi în carătă naltă și luminoasă.”<sup>11</sup>

Folosirea tropilor și simbolurilor avea, în textele medievale, același rost ca simbolistica din plastică: acțiunea lor era directă și percutantă, iar mesajul nu

<sup>9</sup> D. Zamfirescu, *Introducere la Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, București, Editura Minerva, 1970, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*, ed. cit., p. 194.

trebuia elaborat și codificat, solicitând o migăloasă lectură. În alt loc, mintea este comparată cu un steag în mijlocul războiului care, atâta timp cât rămânea înălțat, bătălia nu este pierdută; toate comparațiile și metaforele sunt menite să promoveze înțelepciunea și spiritul practic al domnului și voievodului, figură centrală a discursului religios și politic, simbol al cârmuirii drepte, din care toți se împărtășesc: „Deacii, deaca se lipsește de minte, iar den trupul acelui domn nici un lucru bun nu vei vedea, nici el nu va mai avea nici o cinste de slugile lui, nici de alți domni carii vor fi împrejurul lui, ci va fi numai de răs și ocară.”

Arta se supunea unor comandamente sociale? Este o întrebare care poate apărea firesc atunci când privim acele opere care pot îndeplini un rol în proiectul politic asumat de conducerea statului. Ea însă trebuie reformulată. Deoarece nu tot ce se realiza în sfera artistică avea și o finalitate socială sau politică.

Existau – iar această afirmație este valabilă pentru toate timpurile – creații și, implicit, creatori care nu traduceau un mesaj străin artei, fie el oficial (politic) sau divin. Arta a fost un domeniu eminent al afirmării libere, un loc în care performau cei aleși, cei chemați să se exprime și să își realizeze aptitudinile, talentul. Dacă nu putem spune că artistul creează totdeauna în baza principiului „artă pentru artă”, că el se supune, conștient sau nu, unei necesități, unor rigori izvorâte din propria-i conștiință artistică, că se încadrează în limitele unor canoane, el are totuși posibilitatea, întrucât alege și se exprimă pe sine, să-și desfășoare propria sa voință artistică. Însă oricare artist își exercită voința și talentul în niște condiții date, pe care le adaptează sau le ocolește, dar nu le poate ignora. Talentul este o formă în care artistul ordonează lumea, o înțelege și o exprimă, o interiorizează și o reface potrivit simțului său estetic. El exprimă viața, o stilizează, îi caută ritmul, pulsul, ordinea care i se relevă sub alte forme decât omului politic, cărturarului sau războinicului, dar într-un mod pe care aceștia îl înțeleg. Războaiele, calamitățile, violențele inumane, emoțiile care le însoțesc, tumultul vieții și așteptările omului, care nu-și au locul în celelalte domenii ale culturii, arta le ordonează și le redă expresiv într-o formă transfigurată estetic. „Cele mai mari opere seamănă cu o răzbunare a spiritului și a inimii martirizate de deprinderea universală, și se oferă ochilor mulțimilor ca un paradox complet.”<sup>12</sup> Se observă ceva din toate acestea în arta românească? Imaginea transmisă, în legătură cu artistul medieval, nu pare a fi zugrăvită în culori atât de contrastante, și totuși tensiunile, proprii unei epoci, există. Imaginea vieții și condițiile proprii creației medievale rămân pe mai departe un obiect de studiu. Filmul vieții breslelor de artizani se poate dezvolta după o îndelungată expunere. Dacă nu există înălțimi și adâncimi care să uimească și să înspăimânte sufletul, vom găsi alte ritmuri în care spiritul vibrează, chiar dacă tonurile nu sunt acordate în gama sublimului epocii antice. Există un echilibru în toate formele, fie că aparțin artei populare (cu prelungiri în ancestral), fie că le căutăm în operele culte, care combină canoane, norme și promovează valori din diferite timpuri sau arii culturale. Stilurile se

<sup>12</sup> Élie Faure, *Istoria artei*, vol. I, București, Editura Meridian, 1980, p. 134.

comprimă, nu lasă loc exuberanței de forme și culori, ci caută să se echilibreze conform „normei” revelate, ritmului divin al creației. Autorii care participă la crearea lor nu caută gloria pentru sine, căci prin ei triumfă virtuțile credinței. Nu faima lumii vom găsi în „devotamentul, modestia, virtuțile artizanului medieval, care nu-și dorea altă recompensă în afara celei divine, străin de preamărirea propriului nume, umil și mulțumit în anonim, dornic să participe la marele efort colectiv de glorificare a credinței”<sup>13</sup>. Ei aduc un omagiu dumnezeirii și, prin opera lor, se integrează curentului general de preamărire a Creației. Dar un gând mai adânc îi face să tresalte, dincolo de modestia, reținerea, smerenia cu care își închină arta Mântuitorului: faptul că prin participarea la o operă colectivă – acesta este un spirit care animă pe creatorul medieval din orice domeniu – își împlinesc un destin în lume. Este același imbold care-l animă pe domnitor și pe țăran, care-i unește sub semnul pios al crucii, făcându-i să creadă că istoria lumii nu e în zadar și că își află un rost în mântuire. Este și un mod de recuperare a timpului – timpul lumii, timpul devenirii naturii – pentru istorie, pentru făcut, căruia i se distribuie un rol pentru întâlnirea cu Ființa. Dacă arta era un substitut pentru știință, „alfabetul” omului necultivat, ea putea fi o cale către ordine, valorizând timpul și ritmul creației – care imită gestul Creatorului – în vederea întâlnirii cu formele eterne ale divinului. Acest scop era destinat artei (care imita, de fapt, o copie a Ideii, imitație a imitației) de către Platon. Artă găsea însă în Antichitate categorii autonome, una dintre ele fiind sublimul. Ea configura armonia în lume ca valoare autonomă, raportată la om, valoare pe care Renașterea a regăsit-o și a cultivat-o din plin. Tot prin artiștii acestei perioade se vor elibera de tirania canoanelor esteticii bizantine genurile majore, lucru care nu se întâmplă la noi, precum în Italia, de pildă. Genurile artei medievale românești vor continua să promoveze un sens al divinului, conectând timpul creației artistice la eternitate. De aceea, obsesia curgerii și indiferența timpului sau agățarea cu orice preț de oportunitățile pe care acesta poate să le ofere omului nu au același ecou aici ca în spațiile de cultură apusene. Timpul putea fi slab sau puternic, însă întotdeauna devenea aliat al faptei, era umanizat și *petrecut*, căci odată cu petrecerea lumii, omul se regăsește pe sine. „Locul și timpul sunt deci cele două mari receptacole ale firii. Lumea e alcătuită în primul rând din tot ce este în vreun loc și din tot ce se petrece oareunde. Și poate... și din altceva. Nu putem să nu stăruim asupra ideii acesteia de petrecere (și nu e fără interes că această curgere ia nume de ceremonie) pe care o reprezintă această devenire procesivă, acest alai mare al lumii care umple timpul și spațiul.”<sup>14</sup>

S-a spus că românul s-a situat, prin creațiile spiritului, în ordinea firii, nu împotriva ei, spre deosebire de „răzvrătirea” spiritului occidentalului, care reface lumea în conștiință și, având conștiința acestei rupturi, omul „nu e numai străin de

<sup>13</sup> Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 135.

<sup>14</sup> Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1992, p. 102.

lume, dar poate fi și, în chip absurd, împotriva ei”<sup>15</sup>. Aceste atitudini diferite, la nivel de conștiință filosofică, ale spiritului românesc (mod de a gândi relația cu lumea și cu divinitatea, eternul) și ale celui occidental (german) sau grecesc antic, Noica le subsuma unor măsuri proprii filosofiei. „Măsura” românească este cea de continuitate, perseverență pe calea indicată de fire, contiguitate între spirit și natură; drept consecință, sensul acordat istoriei, care continuă în temporal valori ancestrale – omul nu acceptă timpul istoric și, periodic, caută în istorie actul primordial, începutul Creației; timpul istoriei e constituit din cicluri, din revenire la arhetipuri (Eliade).

Putem, oare, conchide că spiritul care animă pe creatorul de valori culturale și artistice din perioada medievală se subsumează „măsurii” noiciene aplicate filosofiei românești? Este puțin probabil ca ideea generală, cel puțin cea care privește relația omului cu existența și istoria, să nu lămurească și despre un sens propriu pe care spiritualitatea românească îl acordă creației, altul decât cel noician. Există și aici creații „originale” (în accepția medievală a termenului, care nu coincide cu cea modernă) în toate domeniile, iar o analiză în detaliu a valorilor promovate, a operelor, o dovedește cu prisosință. Totul este însă ca din „structura” instituțiilor, culturale și politice, prin intermediul incursiunilor teoretice de specialitate, dar și printr-o sinteză metaculturală, să găsim unitatea proprie spiritului care le animă. Opinia noastră este că această unitate există și are sens (valoare) universală. Dovadă peremptorie o constituie fiecare monument, operă, instituție sau atitudine mai generală, rezultată din confruntarea omului cu realitatea istorică, din care noi am selectat doar câteva, pe cele pe care le-am considerat semnificative.

---

<sup>15</sup> C. Noica, *Cum gândește poporul român*, în *Pagini despre sufletul românesc*, București, Colecția „Lucefărul”, 1944; vezi ediția aceleiași lucrări, Humanitas, 1991, p. 79.





## ETIMOLOGIA CUVINTELOR ȚIGAN ȘI (R)ROM

LUCIAN CHERATA

**The etymology of the words „țigan” and „(r)rom”.** The study extensively presents the etymology of the words „țigan” and „(r)rom”, reviewing the various hypotheses issued over the years and calls for the use of the term „țigan” restoring its proper meaning, and restricting the use of the term „(r)rom” to the smaller sphere of the family, to which it belongs.

**Key words:** gypsies, (r)rom, athinganos, tsiganos, etymology

Astăzi este deja un loc comun în literatura de specialitate opinia, exprimată aproape unanim de către cercetători, privind prima posibilă menționare documentară a țiganilor, sub denumirea de *atsincani*, varianta georgiană a formei grecești *athinganoi*, termen folosit pentru desemnarea acestora de către bizantini<sup>1</sup>. Această mențiune a apărut într-un manuscris hagiografic în limba gruzină, datat 1068 d. H., scris de un călugăr georgian la mănăstirea Iviron de la Muntele Athos. În manuscris se menționa că în anul 1054 d.H., în timpul domniei împăratului Constantin al IX-lea Monomahul, au sosit la Constantinopol, din Asia Mică, mulți *athinganoi* ce făceau parte dintr-o “sectă eretică” și erau renumiți prin priceperile lor de ghicitori și vrăjitori<sup>2</sup>. Se pare că împăratul le-a cerut *athinganoi*-lor să-l scape de fiarele sălbatice care devorau celelalte animale din parcul palatului<sup>3</sup>, lucru pe care, se pare că, aceștia l-au făcut, dându-le fiarelor carne descântată. În acest context istoric, chiar dacă nu știm cu claritate cine erau *athinganoi*-i, nu trebuie să uităm că apariția lor în Europa corespunde cu o perioadă de maximă manifestare a religiei creștine „când totul era cercetat și explicat în conformitate cu dogmele Bisericii, ea fiind prima și ultima instanță”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Angus Fraser, *Țigani*, Edit. Humanitas, București, 1998, p. 52.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Liegeois, *Tsiganes et Voyageurs. Données socio-culturelles. Données socio-politiques*, Strasbourg: Conseil de l'Europe, 1985, p. 13-14.

<sup>3</sup> Franz Miklosich, *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa's*, Wien, in *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 1872 - 1880, VI, p. 60.

<sup>4</sup> George Potra, *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*, Edit. Mihai Dascălu, București, 2002, p. 5.

Unii cercetători sunt de părere că termenul *atsiganos* este o formă greșită a numelui sectei eretice *athinganoi*, folosit în cazul țiganilor pentru că ambele grupuri s-au bucurat de reputația de a prezice viitorul și de a face farmece<sup>5</sup>.

Chiar dacă nu este încă lămurită, până în prezent, originea acestei secte și nu putem ști cu certitudine dacă această consemnare documentară se referea la strămoșii țiganilor, la altă populație sau era o denumire generică pentru populațiile necreștine cu care bizantinii veneau în contact, această situație nu afectează demersul nostru datorită unui raționament simplu: dacă *athinganoi*-i nu sunt strămoșii țiganilor, atunci semnificația atribuită acestui cuvânt are conotații în plan religios și atitudinal, fapt care ne obligă la căutarea altei etimologii pentru cuvântul *țigan*, pornind de la atestările istorice ulterioare, dar considerate certe; dacă populația consemnată în documentul georgian de la 1068 îi reprezintă istoric pe strămoșii țiganilor atunci demersul nostru este cu atât mai justificat. La fel, facem precizarea că, și într-un caz și în celălalt, procesul argumentativ pornește, în esență, de la date inițiale similare și are același obiectiv. Următoarea consemnare a *athinganoi*-lor, și de această dată fără referire certă la țigani, provine din veacul al XII-lea dintr-un comentariu al canonicului Teodor Balsamo, mort în anul 1204, unde se comentează condițiile canonului al LXI al Conciliului de la Trullo (692) privind interdicția oricărui credincios de a exploata publicul prin expunerea de urși sau șerpi, încercând, în același timp, să facă leacuri, descântece sau să prezică viitorul<sup>6</sup>. Printre cei menționați, de două ori, că se ocupau cu așa ceva sunt și *athinganoi*-i. În aceeași idee, istoricul A.F. Pott afirmă că țiganii existau în Imperiul Roman de Răsărit, începând cu secolul al XI-lea, când bizantinii au adus mai multe mii de robi din Siria<sup>7</sup>. Tot spre concluzii similare converge și părerea istoricului austriac I.H.Schwicker atunci când spune că limbajul țiganilor, în special gramatica, se aseamănă cu limbile actuale ariene ale Indiei (a doua jumătate a secolului al XIX-lea – n.n.), limbi a căror structurare a fost definitivată în jurul anului 1000 d.H.<sup>8</sup>. Mihail Kogălniceanu consideră că prima consemnare certă privind existența țiganilor în Europa datează din anul 1260 și este legată de informațiile conținute în scrisoarea lui Ottocar II, regele Boemiei, către papa Alexandru IV, în care se arată că în armata lui Bela al IV-lea, regele Ungariei, existau și cete dintr-o populație numită „Cingari”<sup>9</sup>.

Ipoteza cu cea mai largă răspândire în secolele al XIX-lea și al XX-lea este cea a originii grecești a cuvintelor *athinganoi/thinganoi*, ca variante ale cuvintelor *atsiganos/tsiganos* care, la rândul lor, ar proveni din cuvântul *athingános* „de neatins, intangibil” (cf. prefixului privativ *a* + vb. *thinganō* „a atinge, a leza”).

---

<sup>5</sup> Angus Fraser, *op. cit.*, p. 52.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 52-53.

<sup>7</sup> *Apud* G. Potra, *op. cit.*, p. 17

<sup>8</sup> I.H. Schwicker, *Die Zigeuner in Ungarn und Siebenbürgen*, Viena, 1883, p.18.

<sup>9</sup> M. Kogălniceanu, *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains*, Edit. Academiei, București, 1976, Opere, vol. II, p. 357.

Astfel, cuvintele *athinganoi/thinganoi*, cu care era denumit acest grup de oameni, aveau ca posibile semnificații „de neatins, intangibil, păgân, impur” sau față de care se recomandă precauție (*thingánō*<sup>10</sup> „a atinge, a tulbura, a emoționa”). Conform ipotezelor, ulterior s-ar fi pierdut particula privativă *a* și *n*-ul velar și, astfel, s-a ajuns, în limba greacă, la un singur termen, acela de *tsiganos*; acest fapt este însă infirmat de prezența ambilor termeni, ca echivalenți în limba greacă, dar și în alte limbi, până în zilele noastre. La toate acestea s-ar adăuga, după unii cercetători, și observația că în limba țigănească n-ar exista cuvântul *țigan* sau vreo variantă a acestuia. Considerăm aceste ipoteze ca simplificatoare deoarece în ele se face abstracție atât de consemnările, după anul 1348, a ambilor termeni, de echivalența practică a acestora și, implicit, de utilizarea opțională a unuia dintre ei. La fel, facem observația că, în limba țigănească se folosește cuvântul *țigan* sub forma *o tsigano* “țiganul”, după cum se vede, foarte asemănătoare cu echivalentul în alte limbi și poate, și din acest motiv, s-a crezut că nu există acest cuvânt în limba țigănească. Este adevărat și faptul că, pentru identificare directă, este preferat cuvântul *o rrom* “țiganul” prin intermediul expresiei *san rrom* ? “ești țigan ?”, dar este și situația în care, pentru sublinierea apartenenței cuiva la etnie, se folosește expresia *san rrom tsiganiako* ? “ești țigan de țigănie ? (autentic! – n.n.)”. Faptul că nu se folosește niciodată altă expresie arată că cei doi termeni au fost folosiți în paralel în limba țigănească, dar cu semnificații precise: *rrom* pentru identificare în interiorul comunității și *țigan* pentru sublinierea gradului maxim de autenticitate al individului care se revendică a face parte din această etnie.

Pornim de la premisa că strămoșii țiganilor, chiar dacă în număr restrâns<sup>11</sup>, erau prezenți în Bizanț în sec. XI-XII d.H, conform mențiunilor din manuscrisul de la Muntele Athos și consemnările ulterioare, sub numele de *athinganoi*, și că urmașii acestora sunt cei care apar în documentele din țările Europei Centrale și de Răsărit începând cu secolul al XIII-lea sub numele de *tsiganos-atsiganos*, *ciganinu-aciganinu*, *țigan-ațigan* etc. sau *cengari*, *secani*, *suyginer*.

Un prim element care ne-a atras atenția a fost faptul că, în limba greacă, preluându-se în parte spiritul consemnării inițiale din manuscrisul georgian, s-au păstrat până în zilele noastre atât termenul *atsiganos* cât și *tsiganos*, ca

<sup>10</sup> Ch. Georgin, *Dictionnaire grec-français*, Librairie A. Hatier, Paris, 1932, p. 385.

<sup>11</sup> O lucrare de referință în istoriografia bizantină: Mihail Psellos, *Cronografia, Un veac de istorie bizantină (976-1077)*, Editura Polirom Iași, 1998, nu face nici o referință la prezența unei asemenea populații în Bizanțul acelor vremuri, fapt care semnifică o prezență redusă, accidentală a *athinganoilor* menționați de documentul hagiografic din anul 1068. Intoleranța creștină din acea perioadă de timp față de practicile de magie ar fi făcut ca numărul de consemnări ale *athinganoilor* să fie direct proporțional cu prezența lor. Susținem acest lucru raportându-ne la numărul mare de lucrări scrise imediat după anul 1000 împotriva magiei, practicilor demonice și ocultismului. A se vedea, în acest sens: *Timotheos sau despre demoni, Despre acțiunea demonilor, Actul de acuzare al prelatului Mihail Cerularios* (redactat în anul 1054 și prin care i se reproșează acestuia practica magiei) – *Apud* Mihail Psellos, *op. cit.*, p. 225.

echivalente. După cum am văzut deja, *thingánō* înseamnă în greaca bizantină „a atinge, a tulbura, a emoționa”, iar *a-thingánō*, prin particula privativă *α*, înseamnă „a nu atinge, a nu tulbura, a nu emoționa”. De aici, termenii *thingánōs*, și respectiv *a-thingánōs*. În acest moment, se nasc două întrebări: de ce în toate manuscrisele acelor vremuri nu apar aceste denumiri ci doar aceea de *athinganoi*? și de ce ulterior, abia începând cu anul 1348, printr-un document al țarului Dușan al Serbiei, apar ca echivalente două denumiri (*ciganinū/aciganinū*) deși una o neagă pe cealaltă, dacă admitem etimologia lor grecească? Credem că un prim reper pentru elucidarea acestei situații îl aflăm în *Dicționarul etimologic al limbii române* al lui Alexandru Ciorănescu, unde termenul *țigan*<sup>12</sup> prezintă și varianta *ațigan*, provenit din grecescul (*a*)*tsiganos*, prin intermediul slavului (*a*)*ciganinū*. Este de remarcat existența permanentă a celor doi termeni, cu echivalență semantică, atât în limba greacă, în limbile slave cât și în limba română. În această logică, țiganul ar fi fost perceput, în paralel: „de atins, tangibil, nepăgân, pur” și „de neatins, intangibil, păgân, impur”! Aceste seturi de sensuri, pentru aceeași realitate, sunt contradictorii dacă luăm în considerație atestarea simultană a existenței lor, fapt care ne îndreptățește să căutăm o altă semnificație care să corespundă acestei situații.

Căutând în dicționarele de limbă greacă veche<sup>13</sup>, găsim termeni asemănători celor puși în discuție<sup>14</sup>. Încercând să descifrăm cât mai mult despre familia de cuvinte aferente, aflăm lucruri convergente demersului nostru<sup>15</sup>. În dicționarele de neogreacă aflăm termenii echivalenți *tsiganos*<sup>16</sup> și *atsiganos*<sup>17</sup> cu semnificația de „țigan” și, respectiv, „ațigan”, fără nici o trimitere la sensurile peiorative „de neatins, intangibil, păgân, impur” sau alte sensuri. Acest fapt ne conduce la presupunerea că, inițial, fiecare dintre cei doi termeni aveau o semnificație anume, diferită, dar convergentă și că etimologia acestor cuvinte trebuie să fie căutată în altă parte decât în limba greacă. La aceasta adăugăm observația că orice populație care apare într-un loc anume are deja conștiința unei identități pe care trebuie să o declare celor cu care vine în contact. În același timp, trebuie ținut cont și de

<sup>12</sup> Al. Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, Edit. Saeculum I.O., București, 2002, p. 785.

<sup>13</sup> M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Ediția 11, Edit. Librairie Hachette, Paris, 1928.

<sup>14</sup> M. A. Bailly, *Op. cit.*, *θηγγαννο* (*thinganō*), provine de la rădăcina *θηγ* „a atinge”, provenită de la dorianul *θηγō* „a atinge”; *θηγ* are ca derivate atât *θηγγαννο* (*thinganō*), cât și *θηγίς* (*tixis*) “(acțiunea) a atinge”; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Tome 2, Éditions Klincksieck, Paris, 1970, p. 437 (etimologia cuvântului *θηγγαννο* (*thinganō*)).

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 35 (*αἰ-θηγίης*, *ης*, *ενς* (*a-thigēs*, *ēs*, *es*); (*θηγγαννο* (*thinganō*), p. 937 cu presupusă apropiere de rădăcina sanscrită *dehmi* (?), ediția 2000); la fel, în : Roberti, *Dictionnaire de la langue grecque*, *θηγεῖν* (*thigein*), infinitivul, aorist 2, dialectul attic, de la *θηγγαννο* (*thinganō*)).

<sup>16</sup> Lambros Peținis, *Dicționar grec-român*, Edit. Vox, București, 1995, p. 402a.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 117a.

percepția pe care cei din jur o au privind existența acestei populații. Din aceste motive, considerăm că țiganii au purtat cu ei atât cele două apelative de identificare date de cei din afara comunităților, dar și de cei din interior, cât și un apelativ de identificare dat numai din interiorul acestora (*r(r)om, dom* sau *lom*<sup>18</sup>). Dacă, la cele spuse deja, adăugăm faptul că ipotezele referitoare la migrarea țiganilor impun ideea că aceștia au plecat din India de Nord și/sau din ținuturile adiacente acestei zone și au parcurs, în prima parte a itinerariului, teritorii locuite de populații care vorbeau limbi înrudite cu limba lor, este de presupus faptul că țiganii au plecat și au trecut prin lume cu apelative asemănătoare celui de *athinganoi* semnalat de documentele grecești din secolele XI-XII.

În acest moment al cercetării, se evidențiază nevoia lămuririi semnificației termenilor: *athinganos, tsiganos* și *atsiganos*<sup>19</sup>, *cengar, (r)rom, dom* și *lom*. O cercetare aparte credem că merită și apelativele *secan* și *suyginer*<sup>20</sup>. Pornim de la premiza că fiecare dintre aceste cuvinte au în spatele lor câte o realitate nu suficient cercetată, iar confuziile create în timp necesită descrieri menite să restabilească adevărul, chiar dacă acesta are nevoie de justificări speciale.

*Athinganos*, apelativ întâlnit în secolele XI-XII, nu este o eroare istorică, acest cuvânt exprimând în mod cert o coordonată a mentalului grecilor bizantini și/sau o coordonată a mentalului acestor presupuși strămoși ai țiganilor, apăruiți în Bizanț în acea vreme. De ce oare grecul bizantin percepea cete necunoscute de oameni din afara imperiului drept „intangibili, de neatins” (*athinganoi*) și nu îi numea, pur și simplu, păgâni, vrăjitori, magicieni etc. ? Poate fi, la un prim reflex, reacția unei lumi creștine, radicale, în fața unor grupări de oameni necunoscuți și necreștini. Nimic însă nu ne oferă această certitudine și, din acest motiv, suntem nevoiți să căutăm și alte informații care ar putea explica apelativul *athinganoi*. Dar, ce ne amintește cuvântul „intangibil, de neatins”, într-un asemenea context ? Oare cine erau „intangibili”<sup>21</sup> Indiei ? Erau și sunt și astăzi, toți indivizii aflați în afara castelor și o parte dintre cei din casta inferioară *shudra* pentru că aceștia erau „impuri” prin meseriile practicate (ciocli, tăbăcari, măturători, vânători, pescari, călăi și, în general, grupurile vagabonde care practica astfel de meserii etc.)<sup>22</sup>. Să fie vorba de o simplă coincidență sau cuvântul *athinganoi* avea, în greaca medievală, o conotație ce trimitea la ideea de „intangibil” în sensul indian ? Cum

<sup>18</sup> Angus Fraser, *Țiganii*, Edit. Humanitas, București, 1998, p. 33.

<sup>19</sup> În limba greacă, atunci când se întâlnește structura *gg*, citirea acesteia și transliterarea se face în variantă velară: *ng*, (n.a.)

<sup>20</sup> J.G. Eccard, *Corpus historicam medii aevi*, Leipzig, vol. 2, col. 1225, traducere din latină după Hermann Cornerus, *Chronica novella usque ad annum 1435*, despre trecerea țiganilor prin nordul Germaniei: „își spuneau *secani*”; Pelerinul Arnold von Harf din Colonia, 1497, despre țiganii din orașul Modon: „...Se numesc *țigani* (*zigeuner* în germană) (*suyginer*); noi îi numim păgâni din Egipt când ajung pe aceste meleaguri...”.

<sup>21</sup> Vahé Zartarian, *Marile civilizații*, Edit. Lider, București, 2004, p. 265.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 263.

este posibil acest lucru ? Să ne amintim faptul că între cultura greacă și indiană erau create puternice punți de legătură încă din perioada regilor *seleucizi*<sup>23</sup> care au condus împărăția *greco-bactriană* din nordul Indiei timp de mai multe sute de ani (este vorba de urmașii *diadohi* ai lui Alexandru cel Mare, cuceritorul văii Indusului între 328-326 a. H.), perioadă în care, alături de o variantă a limbii sanskrite, limba oficială a acestui spațiu era greaca comună (*koine*)<sup>24</sup>. Legăturile comerciale și culturale dintre India și Grecia au continuat și după destrămarea acestei împărății prin celebrul „drum al mătăsiilor”. Astfel, aflăm că în perioada dinastiei Antoninilor (sec. I-II d. H.), unele dintre cele mai importante căi comerciale ale Imperiului Roman erau „ drumurile de caravane pornind din vechile porturi seleucide ale Levantului spre Extremul Orient, drumul maritim al Mării Roșii spre India...[...]...Comerțul depărtărilor permite cel puțin contactul cu alte civilizații; datorită comodităților masonului , India este regulat vizitată și destul de bine cunoscută de negustorii greci; ...[...]”<sup>25</sup>. Există dovezi ale perpetuării acestor relații comerciale și de către grecii bizantini în special după înfrângerea pașilor de către generalul Belizarie în timpul împăratului Iustinian (527-565 d. H.). În aceste condiții, este de presupus faptul că grecii medievali cunoșteau exact semnificația cuvântului *athinganoi* pe care îl foloseau cu un înțeles identic celui din India<sup>26</sup> pentru toate grupurile vagabonde sau de origine presupus inferioară cu care veneau în contact, încă din perioada stăpânirii lor asupra acestui spațiu. Sensul peiorativ, moștenit din mentalitatea indiană, este subliniat și de atitudinea specială în plan religios, mai precis reținerea creștinilor bizantini în contactul cu grupuri de necreștini care practicau vrăjitoria și dresura animalelor sălbatice.

Privitor la termenii *tsiganos* și *atsiganos*, ne începem cercetarea de la ideile istoricului George Potra care menționează și părerea altor savanți în ceea ce privește originea apelativului *țigan*, ca denumire cu care această populație a venit în Europa denumire care ar proveni de la un așa numit trib *cingar* din care aceștia își au originea: „După alți învățați, numirea de țigan este o numire a lor proprie, pe care au adus-o de unde au venit, și derivă, după cum am spus mai sus, de la *cingari*, numele unui popor inferior care trăiește și astăzi în India.”<sup>27</sup> Suntem de

<sup>23</sup> După moartea lui Alexandru Macedon (326 î.H.) generalul Seleucos a întemeiat dinastia seleucizilor care a condus cu intermitențe nordul Indiei până în secolul II î. H. În secolele II și I se întemeiază împărăția greco-bactriană condusă timp de peste 200 de ani fără întrerupere de către regii seleucizi (n.a.).

<sup>24</sup> Jean-Paul Roux, *Asia Centrală, Istorie și civilizație*, Edit. Artemis, București, 2007, p. 73.

<sup>25</sup> Marcel Bordet, *Istoria Romei Antice*, Edit. Lider, București, 1998, p. 289-290.

<sup>26</sup> *Athinganoi*, -s este traducerea termenului sanskrit *aghā*- “impur, spurcat, intangibil”. Împărțirea populației indiene în clase/caste este mult anterioară legilor lui Manu; acest sistem de organizare a fost impus de către invadatorii arieni odată cu venirea în nordul Indiei. Această realitate este susținută de persanul Firdousi în celebra cronică a regilor, *Şah-Name*. (Vezi Firdousi, *Şah-Name*, Edit. pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 26.)

<sup>27</sup> George Potra, *Op. cit.*, p. 11.

acord întrutotul cu prima parte a acestei afirmații și primim cu rezervă cea de-a doua parte, în ideea că exodul țiganilor din India s-a dovedit a fi un proces derulat în mai multe etape, cu plecare din zone diferite ale acestei părți de lume sau adiacente acestei zone. Ținând cont de considerațiile anterioare, ni se pare firesc să căutăm în limba sanskrită<sup>28</sup>, limba mamă a tuturor dialectelor neoindiene (printre care și limba țigănească), originea acestor termeni. Astfel, un punct de plecare<sup>29</sup> ne oferă structura *ati-ga-n(in)* cu sensul „(cel) care trece, depășește” formată din particula *ati*<sup>30</sup> întâlnită în unele forme de ablativ, ca prepoziție, cu sensul „dincolo de”, dar și ca verb cu sensurile „a trece, a trece de, a depăși (limite, granițe)”, „a păși, a călca peste un loc care nu-ți aparține, interzis” sau „a depăși, a se separa de” și particula *ga*<sup>31</sup> „care merge, care se mută”. În mod similar poate fi adusă în discuție rădăcina *tyaj-ga*<sup>32</sup> care, prin contragere, dă forma *tyāga-* cu sensurile „abandon, părăsire, plecare, despărțire” și, de aici, cuvântul compus *tyāga-n(in)*, *tyāgin-* „(cel) care abandonează, părăsește, pleacă”. În ceea ce privește sufixul desinențial generic *-in*, cu formele sale *-n(in)* și *-m(in)*, în limba sanskrită are un sens posesiv<sup>33</sup>, el fiind utilizat pentru adjective și nume de agent (inițiatorul unei acțiuni) ca în exemplele de mai sus. În aceeași idee, pot fi puse în discuție și structurile sanskrite *adhi-GAM* „a veni spre, a se apropia”<sup>34</sup> și *adhy-ā-GAM* „a cădea peste, a întâlni”<sup>35</sup> etc.

Reluând cuplul de cuvinte *atigan(in)* „(cel) care trece, depășește” și *tyāgan(in)* „(cel) care abandonează, părăsește, pleacă”, se poate observa că sensurile menționate de dicționar sunt complementare în a defini imaginea unui individ călător, nomad; acesta fiind „(cel) care trece, depășește, abandonează, părăsește, pleacă”. Și tot aici trebuie să căutăm originea și semnificația apelativelor *cingar/cengar* considerate de unii cercetători a-i fi însoțit dintotdeauna pe țigani. Analizând acești ultimi doi termeni, observăm că, într-o posibilă etimologie sanskrită, *cingar*, ca variantă velară, poate proveni de la *ci-ga-ar*, *cigār*, *ci(n)gār* unde *ci-* înseamnă „a căuta, a cerceta”<sup>36</sup>, *-ga-* „care merge, care se mută”, iar *ar(ur)* este o terminație specifică a cazului ablativ pentru substantive animate<sup>37</sup>. Această terminație se regăsește și în limbile neoindiene țigănească, hindi și bengali

<sup>28</sup> N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1986.

<sup>29</sup> N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *op. cit.*, p. 11.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 10, 17.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>33</sup> Enric Becescu, *Gramatica practică a limbii sanskrite*, vol. I, Editura ψ, București, 2003, p. 176.

<sup>34</sup> N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *op. cit.*, p. 22.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>37</sup> Louis Renou, *Grammaire sanskrite*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984, p. 363.

(*manushestar* „de la om”, *rromestar* „de la țigan”, *phuveatar* „din pământ” etc. – n.n). Continuând raționamentul, *ci(n)gar*, și ca variantă posibil velară, este „(cel) care caută, merge (de la), se mută”.

În această accepție, considerăm că cele două cuvinte: *atigan(in)* și *tyāgan(in)* sau termenii *ci(n)gar/ce(n)gar* i-au însoțit în mod firesc pe țigani, dar după secolul al XII-lea, în decursul existenței lor nomade. Înregistrările anterioare, în documentele de limbă gruzină sub denumirile *atsincani*, iar în cele de limbă greacă sub denumirile *athinganoi*, “de neatins, de netulburat, de neemoționat”, credem că fac referire la o altă realitate, anume aceea a grupurilor vagabonde, despre care nu avem certitudinea că au fost sau nu țigani ci doar “de neatins” datorită mentalității religioase din acele vremuri. Credem că acesta este șirul de confuzii care stau în spatele cuvântului *țigan* și considerăm firesc să întâlnim această distorsionare de sens la granița a două lumi diferite cultural și cu atitudini intransigente în plan religios. Sensurile vehiculate în teoriile despre originea cuvântului *ațigan* „de neatins, intangibil, păgân, impur” converg astfel în conținut spre percepția pe care o aveau populațiile creștine medievale despre necreștinii cu care veneau în contact: „păgân”, „spurcat” și, de aceea, „impur”, „de neatins” etc. La fel, trebuie reținut faptul că denumirea de *atinganoi* cu care sunt menționați țiganii/presupușii țigani înainte de secolul al XII-lea se referea, în mentalul grecilor, în sens indian, în primul rând, la oamenii din afara rânduielilor normale din organizarea unei societăți și, în al doilea rând, la o parte dintre membrii castei inferioare *shudra*. Din aceste motive, este firesc să nu ne mai întrebăm de ce nu au fost luate în considerare sensurile complementare, anume acelea date de cuvântul *tinganos*: „nepăgân”, „nespurcat”, „pur”, „de atins” etc. Asemenea analize ne conduc la ideea că sensul grecesc al cuvântului *atinganoi*, nu are nici o legătură cu sensul cuvintelor sanskrite *atigan(in)* și *tyāgan(in)*, confuzia fiind mai degrabă rodul unei asemănări la nivelul sonorității cuvintelor<sup>38</sup>. Aici s-au întâlnit, pe de-o parte, cuvântul grecesc *atinganoi* (cu sensul de “impur, spurcat, de neatins” dat de mentalitatea atitudinală specifică bizantinilor, de respingere în plan religios a populațiilor necunoscute, dar și cu trimitere la “intangibili” Indiei binecunoscutei grecilor după cuceririle lui Alexandru Macedon), iar, pe de altă parte, cuvintele sanskrite *atigan(in)/ tyāgan(in)* cu sensul de “nomad, migrator, căutător, călător”. Asemănarea fonetică, insuficiența informațiilor, dar și hazardul istoric au favorizat această confuzie regretabilă.

În urma acestor observații, credem că putem să propunem cu îndreptățire ipoteza originii sanskrite a cuvintelor *ațigan* și *țigan*, cu semnificațiile „nomad, migrator, călător, căutător”, acestea fiind mult mai legate de istoria acestei etnii și susținute de o logică suficient de coerentă a datelor cunoscute până în prezent în domeniu.

<sup>38</sup> \*\*\* Un exemplu similar cu acesta este cel creat de confuzia care a luat naștere la introducerea în circuitul european a cuvântului *r(r)om*, cu aceeași rădăcină cu a termenului *român*, dar fără nici o legătură în ceea ce privește semnificația lor.



Denumirile derivate din termenii grecești *atsiganos*, *tsiganos*, în majoritatea țărilor europene, sunt considerate astăzi aproape în unanimitate drept peiorative de către comunitățile de țigani și cercetători, cu trimitere eronată la semnificația legată de consemnarea din manuscrisul georgian de la 1068, cu conotațiile negative analizate mai sus.

Dincolo de suportul științific avansat în argumentație, semnificația propusă pentru termenul *țigan*, aceea de „nomad, migrator, călător, căutător”, nu are nici un sens peiorativ, ci, dimpotrivă, vine să restituie demnitatea unui cuvânt, dar și a etniei pe care acesta o desemnează. Considerăm că cele spuse constituie, în egală măsură, un demers științific, dar și o reparație istorico-morală pentru țigani, care, timp de aproape o mie de ani, au purtat un nume marcat, în mod eronat, de o semnificație nefastă. În ceea ce privește cuvintele *r(r)om*<sup>39</sup>, *dom* și *lom*<sup>40</sup> care semnifică cele trei ramuri principale ale migrației țiganilor din India de Nord spre Europa (ramura „de vest”, „de sud-vest” și respectiv „de nord”) preluăm observația lingvistului american Ian F. Hancock, cum că aceste grupuri „s-au separat înainte de a fi pătruns pe teritoriile iranofone”<sup>41</sup> și că toate cele trei grupuri prezintă împrumuturi iraniene, dar care „aproape în totalitate, nu corespund între ele”<sup>42</sup>. Contrar presupunerii acestui cercetător, cum că ramurile de migratori țigani ar fi împrumutat cuvinte iraniene, propunem ipoteza conform căreia spațiul iranofon, fiind adiacent Indiei de Nord, era, cu mult timp înainte de apariția celor trei valuri de migratori țigani, puternic influențat lingvistic de lexicul de sorginte sanscrită specific zonei. În această idee, prezența unor „împrumuturi” iraniene în limbile celor trei ramuri de țigani migratori are altă semnificație decât cea presupusă de cercetător, anume că aceste cuvinte existau deja în aceste limbi înainte de apariția țiganilor în Iran. Nu este deloc neglijabil faptul că limba *Vedelor* originare este aproape identică cu limba textelor din *Avesta* iraniană. La aceasta adăugăm observația că împrumuturile lingvistice chiar dacă au fost, ele nu pot fi semnificative, țiganii fiind migratori prin aceste zone și organizați în comunități închise, deci având un schimb informațional limitat cu populațiile cu care veneau în contact.

Aceste observații ne îndreptătesc să căutăm semnificațiile cuvintelor *rom*, *dom* și *lom* în limba sanscrită sau în limbile ariene desprinse din aceasta, vorbite în acea perioadă în zonele de origine ale țiganilor, în ideea că ele ne pot conduce la elemente semnificative legate de specificul și istoria acestor populații.

Vom porni cercetarea noastră de la câteva elemente deja cunoscute și consemnate de diverși cercetători ca sigure. Astfel, Angus Fraser precizează că

---

<sup>39</sup> \*\*\* Varianta *rrom* se întâlnește în limbile romană și țigănească și indică o pronunție accentuată a consoanei *r*.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

<sup>41</sup> Ian F. Hancock, *On the Migration and Affiliation of the Dōmba: Iranian Words in Rom, Lom and Dom Gypsy*, în *IRU Occasional Papers*, series, 1992, pp. 1-7, 12-15.

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

apelativul *rom* din limba țigănească se regăsește în limba persană sub forma *dom*, iar în armeană sub forma *lom*, cu aceeași semnificație, anume aceea de „bărbat, soț (stăpân al casei)”<sup>43</sup>. El consideră că aceste cuvinte sunt forme derivate ale cuvântului *rom*, adaptate specificului celor două limbi. Preluăm cu rezervă această ipoteză, până la o cercetare mai atentă a veridicității conținutului ei.

Analizând cuvântul *rom*, aflăm din dicționarele de limbă țigănească faptul că acest cuvânt, în varianta *rrom*, are semnificațiile „bărbat, țigan”<sup>44</sup>. Într-un alt dicționar<sup>45</sup> se precizează semnificații apropiate pentru cuvântul *rrom*, anume „bărbat, soț, țigan (membru al etniei țiganilor), membru al unei comunități de țigani”. Dacă vom continua analiza noastră cu primele două semnificații, acelea de „bărbat, soț”, observăm că ne aflăm aproape de semnificațiile de „bărbat, soț (stăpân al casei)” puse în discuție de cercetătorul Angus Fraser pentru cuvintele *dom* și *lom*<sup>46</sup>. Această asimilare de sensuri o facem și cu gândul la mentalitatea tradițională asiatică și în general al societăților patriarhale în care bărbatul, în general, și soțul, în particular, au un loc și un rol special, privilegiat, în familie, acela de „domn, stăpân”.

Considerăm că migrația celor trei ramuri de țigani (*rom*, *dom* și *lom*) nu putea să se desfășoare cu mult înainte de 1000 d. Hr. În acest sens, aducem ca argument opiniile a doi mari savanți care au scris despre istoria și limba țiganilor: Franz Miklosich<sup>47</sup> și I.H. Schwicker<sup>48</sup> și care arată că limbajul acestei populații se aseamănă cu limbile ariene ale Indiei. De aici, concluzia că toate aceste limbi s-au format în același timp și în aceleași condiții; acest fapt a fost posibil doar când indiana veche s-a destrămat, fenomen care s-a petrecut în jurul anului 1000 d.Hr.

Nu putem ține cont de destinul fiecăreia dintre limbile desprinse din indiana veche și nu putem controla dinamica semanticii cuvintelor din aceste limbi în ultima mie de ani. Dar trunchiul comun al acestor limbi poate fi regăsit în structurile și lexicul limbii sanskrite (indiana veche literară), limbă indo-europeană din grupul indo-iranian având multe asemănări cu avestica<sup>49</sup>. Și pentru că această limbă a continuat să fie, și după anul 1000 d. Hr., un patrimoniu al clasei culte și un instrument de conservare a textelor sacre al căror sens trebuia păstrat nealterat peste timp, considerăm că lexicul sanskrit oferă cele mai multe garanții într-o astfel de cercetare. În lucrare, pentru lămurirea etimologiei cuvântului *țigan*, demersul nostru s-a bazat pe semantica unor cuvinte din limba sanskrită, având la

<sup>43</sup> Angus Fraser, *Țigani*, Edit. Humanitas, București, 1998, p. 33, 44-47.

<sup>44</sup> Gheorghe Sarău, *Dicționar rrom-român*, Edit. Sigma, București, 2006, p. 172.

<sup>45</sup> Lucian Cherata, *Dicționar al limbii rromani*, Edit. Orion, București, 2003, p. 213.

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

<sup>47</sup> Franz Miklosich, *op. cit.*, p. 107.

<sup>48</sup> I.H. Schwicker, *op. cit.*, p. 18.

<sup>49</sup> Universo, *La grande enciclopedia per tutti*, volume undicesimo (SAH-TAG), Istituto Geografico de Agostini, Novara, 1978)

bază aceleași considerente; vom întreprinde în continuare o cercetare similară și pentru stabilirea etimologiei celor trei cuvinte: *rom*, *dom* și *lom*.

Astfel, un prim reper sanskrit pe care îl propunem spre cercetare este succesiunea de cuvinte: *roman*, *roma*<sup>50</sup> cu sensul de „păr”, dar și derivatele acestor cuvinte *romaça*<sup>51</sup> „păros, (om) care poartă plete și barbă” și *romaka*<sup>52</sup> „numele unui popor (din India)”. Pe lângă aceste cuvinte cu sensuri interesante pentru cercetarea noastră putem pune în discuție cuvintele *romā*, *romāli* (*romāvali*) = *rājan*, *rāji* (*rājñi*)<sup>53</sup>, cu sensurile „rege, domn, stăpân” și respectiv „regină, doamnă, stăpână”.

În ceea ce privește existența unor cuvinte apropiate de apelativul *lom*, o primă referință semnificativă o aflăm în același dicționar prin mențiunea care ne precizează faptul că termenul *roman* este sinonim cu *loman*<sup>54</sup>, cu înțelesul de „păr”, dar și *lomaça*<sup>55</sup>, cu semnificația „păros, (om) care poartă plete și barbă”; dată fiind echivalența celor doi termeni, atunci și *lomā*, *lomāli* (*lomāvali*) = *rājan*, *rāji* (*rājñi*), adică „rege, domn, stăpân” și respectiv „regină, doamnă, stăpână”.

Și tot în lexicul limbii sanskrite, aflăm termenii *dam-*, *dam-pati*<sup>56</sup>, cu înțelesul de „stăpânul casei, soțul”, dar și *dama*<sup>57</sup> „a disciplina, a supune, a impune, a dresa”.

Din aceste cercetări se impune ideea că sensurile celor trei termeni din limba sanskrită: *rom*, *dom* și *lom* sunt convergente spre semnificația „domn, stăpân (al casei), soț”. În acest punct al cercetării putem concluziona că *dom* și *lom* nu sunt variantele persană și respectiv armeană ale cuvântului *rom*, ci sinonimele sanskrite ale acestuia. Revenind la semnificația din limba țigănească a cuvintelor *r(r)om* „bărbat, soț” și *rai/raini* „domn/doamnă, stăpân/stăpână”, regăsim în mod complementar înțelesul de „domn, stăpân (al casei), bărbat, soț”. Ne-am permis această alăturare de cuvinte știind că, în variantele lor sanskrite, sunt echivalente, iar dacă în limba țigănească sensurile lor sunt diferite, împreună dau sensul inițial din sanskrită.

În finalul cercetării întreprinse constatăm asemănarea fonetică a termenilor *atinganoi*, *atigan(in)* și *tyagan(in)*, termeni care, după cum am văzut, au semnificații diferite pentru că reflectă aspecte diferite ale unei realități complexe prin care se încearcă explicarea lumii țiganilor. Din păcate, în acest context, termenul *atinganoi*, cu semnificația lui nefastă, a reușit să se substituie termenilor

<sup>50</sup> N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Edit. Librairie d'Amérique et D'Orient, Paris. 1987, p. 609.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 610.

<sup>52</sup> *Idem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 604, 610.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 609.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 619.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>57</sup> *Idem*.

*atigan(in)* și *tyagan(in)* în variantele lor grecești, *atsiganos* și *tsiganos*, și să conducă la grave confuzii care s-au perpetuat mai multe sute de ani.

Considerăm că lămurirea etimologiei cuvintelor *țigan* și *rom (rrom)* prezintă o importanță specială atât în plan științific cât și în plan social prin folosirea corectă a lor și eliminarea confuziilor de orice fel. Prin acest demers se redă țiganilor apelativul lor istoric (*țigan*) cu semnificația lui corectă și rămâne cu sensurile inițiale cel de-al doilea apelativ *r(r)om*), în înțeles mai restrâns, acela de identificare la nivel familial și comunitar.

## TRADUCERI

### FORMĂ ȘI SUBIECTIVITATE ÎN ESTETICA KANTIANĂ

Autorul cărții *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne* (Athena, Institutions Philosophiques Reunies, nouvelle édition, 1997) este academicianul Evanghelos Moutsopoulos, bine cunoscut publicului cititor român prin traduceri ale unor lucrări ale sale de filosofia artei, istoria filosofiei, filosofia valorilor și kairologie (disciplină filosofică creată de el însuși în jurul activismului conștiinței). Opera autorului (publicată în limbile greacă, franceză și engleză) este impresionantă, fiind comparabilă cu cea a marilor creatori (are în jur de 500 de titluri de cărți, studii și comunicări științifice). Parcurgând în câteva fraze biografia sa spirituală, putem menționa că s-a născut în anul 1930 la Atena, unde a studiat în paralel filosofia și muzicologia, urmate de un doctorat în litere la Paris, după care a funcționat ca profesor la Universitățile din Aix-Marseille (1958), Salonic (1965) și Atena (1969), unde a devenit rector în anul 1977. Lista distincțiilor academice a început cu cea conferită de Academia din Atena, al cărei membru a devenit în anul 1984, urmată de omagierea de către alte academii străine, între care și Academia Română (în anul 2006). A devenit membru al Institutului Franței și a fost invitat să conferențieze la universități din Europa și cele două Americi, precum și la centre de cercetare de prestigiu, și a primit distincția de doctor *honoris causa* din partea mai multor Universități. În jurul acestor repere s-a înălțat o activitate excepțională, definită prin spiritul viu, care a reușit să creeze o operă individuală remarcabilă, prin care a valorificat marea tradiție a Greciei și a culturii universale, dar deopotrivă a impulsionat tinerele generații spre cercetarea filosofică de calitate. Prin activitatea sa științifică, Evanghelos Moutsopoulos atrage generații succesive de cercetători spre confruntarea de idei în cadrul congreselor internaționale și spre publicarea rezultatelor științifice în reviste de specialitate. Ca urmare a acestei nevoi de consolidare a culturii filosofice prin crearea unei școli neformale și transnaționale de filosofie, E. Moutsopoulos a fondat și conduce de mai multe decenii revista internațională *Diotima*; și tot în acest scop de consolidare și propagare a culturii filosofice conduce revista anuală *Philosophia*, a Centrului de Cercetare a Filosofiei Grecești, și organizează anual câteva congrese internaționale în Grecia și peste hotare, iar la multe alte manifestări științifice participă cu

comunicări. Din activitatea sa neobosită și eficientă mai face parte și crearea ediției *Corpus Philosophorum Graecorum* în cadrul activităților Fundației de Ediții Filosofice Neoelene (1975), pe care o prezidează. În afara activității sale filosofice și culturale în genere, un domeniu aparte în care își exercită talentul și pe care l-a îmbogățit cu contribuțiile sale este cel muzical, în care a compus o mare varietate de opusuri, deosebit de apreciate, în toate genurile muzicale.

Domeniul interpretării kantiene constituie, alături de cel al filosofiei grecești, un loc privilegiat în activitatea lui Evangelos Moutsopoulos, care pe lângă alte funcții științifice o îndeplinește și pe cea de vicepreședinte al Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză. În acest domeniu se înscrie și lucrarea de față, care prezintă un aspect al esteticii kantiene destinat, în general, publicului francofon; de aceea termenul pe care Kant l-a gândit să desemneze totalitatea facultăților „sufletului” *lato sensu*, și anume *Gemüth*, este desemnat prin „spirit” (la fel ca *Geist*, „spiritul” ca facultate de cunoaștere ne-sensibilă), după cum procedează traducătorii francezi, mai ales din generația autorului. În cadrul acestei simbioze kantiene de expresie franceză sunt evidențiate două dintre elementele constitutive ale esteticii kantiene, prezentată ca o critică a gustului; ele sunt *forma* obiectului estetic și *subiectivitatea* judecății prin care este apreciată acea formă. Argumentând funcția și valoarea lor estetică vom observa finețea și soliditatea raționamentului, care se încadrează în marea tradiție platonico-aristotelică, precum și în cea a Europei occidentale. Între aceste limite sunt de remarcat ideile: interpretare subiectivă a formei, argumentarea universalității revendicate de judecata de gust, forma ca manifestare sensibilă a finalității, heautonomia estetică, relația de inspirație platonice între adevăr-frumos-bine, frumosul-formă și sublimul-inform, diformitatea și dispensarea de deducție a sublimului, relația gustului cu geniul, opera de artă și gândirea poetică. Din bogăția acestei tematici, în paginile ce urmează vom prezenta parțial traducerea Capitolului I al lucrării intitulat „Despre subiectivitatea funciară a judecății estetice”.

Linia de gândire a autorului ne duce către revoluția copernicană, pe care Kant a realizat-o în cunoașterea obiectelor naturii în conformitate cu facultățile umane. Ca o extensie a acesteia îi apare autorului aprecierea estetică a acelorași obiecte: așadar, se spune că natura nu intenționează să placă, iar dacă se întâmplă ca ea să placă este pentru că facultatea de judecare este considerată conformă principiului finalității estetice. Acest principiu se aplică formei obiectelor naturii, de unde rezultă că *forma* este legată de *subiectivitatea* judecății formulată asupra ei, ca și asupra finalității estetice pe care o exprimă.

În interacțiunea obiectivului naturii cu subiectivul facultății de judecare, se poate spune că întreaga activitate a facultății de judecare este orientată către modificarea obiectelor naturii devenite estetice prin aprehensiunea lor. Ca atare, frumosul și sublimul nu există obiectiv și independent de facultatea sufletului, ci ele sunt construite plecând de la reprezentări subiective, astfel încât se poate spune că facultatea de judecare aplică obiectelor externe calitățile estetice, în funcție de reprezentările pe care le are. De aceea, valoarea formei obiectelor estetice este

întotdeauna *subiectivă*, căci ea se întemeiază pe reprezentarea pe care sufletul o are asupra obiectului pe care îl impresionează prin formă. Finalitatea la care se raportează orice *formă* este reprezentată în suflet pe baza principiului *a priori* al finalității care, în pofida ariei universale de valabilitate, se manifestă subiectiv. Datorită acestui fapt, modificarea reciprocă a subiectului ce reflectează și a obiectului estetic asupra căruia se produce actul reflecției au loc în același cadru al judecării de gust. Obiectul considerat nu suferă obiectiv nicio modificare; dacă el este totuși modificat este doar în virtutea reprezentării sale subiective.

*Rodica Croitoru*

## **DESPRE SUBIECTIVITATEA FUNCİARĂ A JUDECĂȚII ESTETICE**

EVANGHELOS MOUTSOPOULOS

Particularitatea cea mai importantă a facultății de judecare este o dualitate care se referă pe de-o parte la datele sensibile ce condiționează activitatea generală și, pe de altă parte, însăși această activitate care nu s-ar putea dispensa de referirea constantă la Eu în calitate de centru al lumii în care evoluează gândirea kantiană. Activitatea spiritului uman considerată în ansamblul său părea să se bazeze pe trei facultăți principale care, în vocabularul filosofului, poartă respectiv numele de intelect, rațiune și judecată. Acești trei termeni conceptualizează trei deschideri posibile ale spiritului, ale căror perspective diferă între ele calitativ.

Termenul de intelect desemnează facultatea spiritului care se referă la suprasensibil cu ajutorul conceptelor, altfel spus, facultatea de cunoaștere a fenomenelor nu după unicitatea lor, după care ele sunt prezentate întotdeauna, ci ținând seama de posibilitatea lor de a fi subordonate conceptelor generale care determină un fel de abstracție generalizatoare, distrugătoare a oricărei particularități individuale cuprinse într-un exemplar unic ce aparține unei clase de exemplare asemănătoare, și totodată diferențiată în raport cu ele în virtutea acestei individualități care o face distinctă. Funcționarea, activitatea reală a unei facultăți ca intelectul, nu poate fi eficientă, adică să răspundă scopului precis de a sesiza sensul fenomenelor considerate ca atare, decât dacă se recurge la un concept care transcende datele sensibile, altfel neasimilabile de către spirit, spre a îi permite, printr-o transformare cantitativă și totodată calitativă, să devină inteligibile integrându-se într-un ansamblu omogen în interiorul căruia sunt suprimate particularitățile, deosebirile și elementele diverse care determină unicitatea realului; această modificare profundă, de o importanță capitală pentru gândirea

însăși, ca și pentru lumea gândită, pe care am putea-o numi conceptualizare a realului, este singurul mijloc prin care spiritul își aproprie obiectul activității sale cognitive. Și chiar prin această subsumare fenomenele, ca obiecte, rămân ca atare în pofida integrării lor în domeniul cunoașterii al cărui termen constant este Eul. Subsumarea realului, unic precum este, sub un concept general și abstract, garantează obiectivitatea în raport cu subiectul gânditor după ce s-a determinat obiectivarea absolută. Unicitatea particularului rămâne singura legătură, prin sens, cu subiectul.

Acest proces mental se bazează pe un principiu a cărui existență este independentă de orice activitate a intelectului, și care poate fi definită ca un principiu *a priori*. Apriorismul kantian încearcă să împingă experiența în planul secund, dar nu se poate dispensa de ea în ceea ce privește obiectele reale ale intelectului, a căror realitate, în unicitatea sa, este pretextul unei activități oarecare a acestei facultăți, pe care caută să o depășească prin conceptualizare. Se va vedea că principiile *a priori* nu sunt inerente doar intelectului, ci se aplică deopotrivă funcționării facultăților rațiunii și judecății. De altfel, începând cu prima *Critică*, Kant stabilește că *a priori* nu are nici un raport de anterioritate real cu datele experienței, ci corespunde unei dispoziții a spiritului, care este complet independentă, și grație căreia orice concepție ce are o caracteristică de universalitate și de asemenea de necesitate, aceste două caracteristici fiind nu numai compatibile, ci de asemenea solidare, poate fi independentă de datul real (unic în particularitatea sa) care o declanșează. Dacă se poate concepe deci o anterioritate reală în relația experienței – *a priori*, ea trebuie atribuită numai experienței. În cazul intelectului, principiul *a priori* este conformitatea cu o lege particulară care, după caz, devine *legea* generală și unică la care se poate raporta totul. Această joncțiune a particularului cu generalul devine posibilă grație conceptului care subordonează unicitatea cantitativă a particularului unicității calitative a generalului. Acest principiu *a priori* al intelectului se aplică mai exact naturii, adică cunoașterii lumii și legilor care o guvernează. Trebuie precizat totuși despre conceptul naturii că la Kant el diferă de conceptul de univers, prin faptul că este privat de acest sens de totalitate organică ce îl caracterizează pe cel din urmă, și care desemnează ceea ce este obiectul nemijlocit al experienței noastre, fără a se raporta la ideea de totalitate pe care o presupune de altfel noțiunea de univers; dimpotrivă, natura este, după Kant, existența lucrurilor considerate din punctul de vedere al determinării sale prin legi universale<sup>(1)</sup>. Astfel, conceptualizarea datelor reale ale experienței permite trecerea de la sensibil la suprasensibil, de la fenomenul particular la explicarea sa.

Procesul este cu claritate analog atunci când este vorba de facultatea dorinței, care generează în interiorul filosofiei kantiene o etică deosebită, întemeiată pe un principiu universal, altfel spus un *imperativ categoric*<sup>(2)</sup>. Din acest

---

<sup>(1)</sup> Cf. *Prolegomene*, § 14.

<sup>(2)</sup> Cf. *Crit. rațiunii prac.*, § 7.



principiu decurg altele care, în calitate de principii morale, sunt prezentate spiritului sub formă de propoziții care conțin o obligație generală a voinței, și pe care se întemeiază diverse reguli de comportament practic. Or, aceste principii sunt supuse unei diferențieri ce ține seamă de deschiderea lor în raport cu subiectul: dacă acesta nu consideră sensul decât ca fiind aplicabil doar lui însuși, dacă prin urmare el le acordă doar o deschidere subiectivă, restrânsă doar la persoana sa, principiile în discuție formează o clasă de principii aparte, cărora li se dă numele specific de *maxime*. Dacă, dimpotrivă, aplicarea lor doar la voința subiectului poate fi considerată ca generând posibilitatea aplicării lor la voința oricărei ființe dotate cu rațiune, și așadar ca acordându-le o deschidere generală și obiectivă, ele dobândesc importanța de *legi practice*<sup>(3)</sup>.

Facultatea dorinței este o facultate a sufletului, care îi permite acestuia să depășească stadiul deschiderii sale pasive către lume, prin care cel din urmă este introdus în gândire prin intermediul conceptelor; în prezent este vorba de o manifestare activă a sufletului, care își propune cuprinderea lumii. Dimensiunea etică a sufletului, precizată prin facultatea dorinței, este o deschidere a spiritului *către* fenomene, și ca dimensiune cognitivă a acestuia nu este precizată prin facultatea de cunoaștere, fiind o deschidere a spiritului *către* această lume care, grație conceptualizării sale, devine cognoscibilă. Facultatea dorinței se concretizează prin rațiune, precum facultatea de cunoaștere prin activitatea intelectului. Or, intelectul este considerat o facultate de cunoaștere non sensibilă, dar care se leagă implicit de sensibilul experienței, care, la rândul său, îi este supus spre a fi raportat la unitate prin concepte ce definesc reguli și sisteme organizate și coerente; în timp ce rațiunea constituie, într-un sens foarte extins, facultatea de depășire a regulilor intelectului, suprapunându-i-se ca facultate ce definește principii<sup>(4)</sup>, și închizând astfel ciclul cunoașterii umane care, plecând de la simțuri, trece prin intelect pentru a ajunge la rațiune<sup>5</sup>, și, într-un sens mai restrâns, ea formează pendantul intelectului, căruia i se opune ca posibilitate practică ce presupune ființe libere.

Rolul rațiunii considerată sub acest ultim aspect se referă mai ales la alegerea scopurilor acțiunii. Datorită acestui fapt, la Kant există o centralizare ierarhică a conceptului de libertate, în jurul căreia gravitează toate conceptele relative la activitatea practică. În timp ce intelectul constituie fundamentul unei filosofii teoretice, rațiunea îl constituie pe cel al unei filosofii practice, dar, în timp ce prima se axează asupra conceptualizării naturii, cea de-a doua se orientează către noțiunea de libertate, căreia i se aplică prin intermediul unui principiu *a priori* care îi este propriu, și care corespunde, în domeniul practicului, principiului *a priori* de conformare cu legea prin care intelectul se aplică noțiunii de natură, și anume principiul care pune în discuție noțiunea de *scop final*, și care este principiul

<sup>(3)</sup> Cf. *ibid.*, cartea I, cap. I, § 1.

<sup>(4)</sup> Cf. *Crit. rațiunii pure*, Dialect. transcend., I, 1.

<sup>(5)</sup> Cf. *ibid.*, Introd., II, § A.

oricărui act, ținând seama de faptul că orice act (practic) vizează îndeplinirea unui scop spre care tinde el. Există un raport de compensare între activitatea intelectului și cea a rațiunii, în măsura în care aceasta nu este considerată ca un complement al primului, ci ca pendantul său: pe de-o parte, intelectul contribuie la obiectivarea particularităților naturii; pe de altă parte, rațiunea precizează sensul libertății, asigurându-i un scop final, conceptualizat prin intermediul imperativului categoric.

Identificarea naturii cu conceptul său este realizabilă prin simțuri, în planul gândirii; cea a libertății reale prin propriul său concept are loc deopotrivă și în planul gândirii, grație rațiunii, dar nu se realizează, în virtutea imperativului categoric, decât în prelungirea Eului. În ceea ce privește libertatea, ea este concepută drept cauză intimă a oricărui fenomen care poate fi, conform *Criticii rațiunii pure*, explicată dublu, conform naturii care îi este recunoscută, și anume după felul în care este considerată în limitele timpului sau ca atemporală: în primul caz, ea apare ca făcând parte integrantă dintr-un lanț de fenomene, ca un termen precis dintr-o serie de cauze și efecte cărora li se atașează direct și datorită cărora poate fi determinată; în al doilea caz, ca putând face obiectul unei simple reprezentări, dar de asemenea ca fiind supusă cauzelor atemporale existente și conceptibile în paralel cu cauzele temporale, care nu sunt decât fenomenale. Raportul fenomenului sau al fenomenelor în discuție cu cauze atemporale poate fi definit ca libertate. Considerând o cauză care nu este fenomen și care, în consecință, văzută prin aspectul său cauzal, este inteligibilă și nu poate fi determinată prin fenomene, se poate afirma că, ținând seama de natura cauzei sale inteligibile, o acțiune este liberă, cu toate că ea trebuie, datorită locului său într-o suită de fenomene temporale, să fie necesară<sup>(6)</sup>.

Libertatea a ceea ce există în timp nu poate fi dedusă din legea determinismului natural al elementelor existenței sale, inclusiv a actelor sale; dimpotrivă, pentru că această lege guvernează inevitabil orice cauzalitate a lucrurilor, iar existența acestora este determinată în timp, dacă ar trebui ca această lege să fie aplicată chiar existenței lucrurilor în sine, libertatea ar fi obligatoriu respinsă ca o noțiune ne semnificativă. Dacă voim, în consecință, să salvăm libertatea, trebuie să limităm aplicarea legii determinismului natural numai la fenomene în măsura în care ea poate fi definită în timp, iar cea a libertății, chiar la ființa ca lucru în sine<sup>(7)</sup>, astfel încât să putem numi liber actul care își are cauza naturală determinantă în interiorul ființei<sup>(8)</sup>. Astfel, «efectul conform conceptului de libertate este scopul final, ce trebuie să existe (sau fenomenul său în lumea sensibilă), a cărui condiție a posibilității lui este presupusă în natură (a subiectului ca ființă sensibilă, și anume ca om) »<sup>9</sup>.

<sup>(6)</sup> Cf. *Crit. r. pure*, Antin. r.p., sect. a IX<sup>a</sup>.

<sup>(7)</sup> Cf. *Crit. r. pract.* Clarificare critică a Analiticii rațiunii pure practice, *introd. și sfârșit*.

<sup>(8)</sup> Cf. *ibid.*

<sup>(9)</sup> Cf. *Crit. judec.*, *Introd.*, IX, p. 34 (trad. Gibelin), p. 133 (trad. Rodica Croitoru)

Antinomia internă a spiritului schițată prin opoziția intelectului cu rațiunea ca facultăți de cunoaștere și dorință, și care se datorează faptului că «intelectul dă *a priori* legi pentru natură, obiect al simțurilor, în vederea unei cunoașteri teoretice într-o experiență posibilă», în timp ce «rațiunea dă *a priori* pentru libertate și propria sa cauzalitate, ca element suprasensibil în subiect în vederea unei cunoașteri practice necondiționate»<sup>(10)</sup>, este soluționată prin introducerea în viața spiritului a unei *facultăți de judecare* ce stabilește, prin activitatea sa de intermediere, legături între legiferarea intelectului și cea a rațiunii. Așadar, ceea ce presupune natura subiectului sensibil «*a priori* și fără să se preocupe de practică», adică judecata furnizează «conceptul intermediar între conceptele naturii și cel de libertate, conceptul unei finalități a naturii»<sup>(11)</sup>.

Facultatea care corespunde naturii sensibile a subiectului și care permite resimțirea plăcerii sau neplăcerii în prezența unui obiect estetic este fundamentală, datorită importanței sale pentru aprecierea obiectului considerat sub aspectul frumuseții sau urâteniei sale, conform căruia el răspunde sau nu unei anumite finalități, naturale sau inteligibile, care este principiul său. Sentimentul estetic de plăcere sau de neplăcere este un sentiment calitativ deosebit, corespunzător reacției spiritului, considerat în totalitate, în prezența unui dat estetic capabil să suscite aprobare sau dezaprobare, în urma căreia ar părea conform sau neconform propriului său scop pe care tinde să îl realizeze. Această plăcere determină caracterul intelectualist și emoțional al esteticii lui Kant, prin care el este îndreptățit să lege viața cognitivă de viața activă a spiritului. Judecata, care conștientizează plăcerea și neplăcerea estetice, nu este luat aici ca act precis de judecare (Urteil), ca în *Critica rațiunii pure*, unde el este definit ca un act propriu intelectului, prin care cel din urmă reușește să formuleze o relație existentă între diferite concepte, ci ca posibilitate a spiritului de a acționa astfel asupra obiectelor (Urteilkraft), stabilind o relație între aspectul fenomenal și finalitatea lor.

Pe de altă parte, în *Critica rațiunii pure* s-a precizat că judecata considerată ca act cognitiv este o judecată determinativă, aplicată obiectelor cunoașterii, act pe care îl supune diverselor legi necesare ale celei din urmă, către care legi el repartizează obiectele, în timp ce dimpotrivă, judecata despre care este vorba aici, ca act precis (Urteil) al facultății de judecare (Urteilkraft) este o judecată de reflecție, ce nu întreține decât un raport indirect cu obiectul și care se referă în general la o reflecție a spiritului asupra propriului său demers. În aceasta rezidă caracterul specific subiectiv al judecății de reflecție, definit în opoziție cu judecata determinativă, a cărei obiectivitate se datorează faptului că ea se referă direct la obiect. În ansamblu, judecata este considerată ca facultatea care permite sesizarea particularului, *subsumându-l* generalului. Dacă generalul este dat sub formă de regulă, de lege sau de principiu, alături de particular, și permite astfel subsumarea sa unui concept evident, atunci judecata care face posibilă această subsumare este

<sup>(10)</sup> *Ibid.* p. 33 (Gibelin).

<sup>(11)</sup> *Ibid.*, p. 34 (G.).

determinativă; în cazul în care spiritul trebuie să subsumeze generalului, încă necunoscut, dar trebuind să fie reperat în prealabil particularul, singurul care îi este dat, judecata care permite această activitate dublă este de reflecție<sup>(12)</sup>.

În plus, principiul *a priori* care guvernează această activitate este principiul finalității, noțiune distinctă de cea a cauzalității eficiente, și concepută plecând de la o viziune specială asupra lumii, din care face un principiu deosebit. Astfel, conceptul unui oarecare obiect care este considerat ca incluzând un scop natural, nereprezentând caracteristicile unui concept care să poată servi drept materie intelectului sau rațiunii, adică unei judecăți determinative, se poate prezenta totuși ca un concept ce definește posibilitatea unei judecăți de reflecție, și, datorită acestui fapt, printr-o analogie vagă cu cauzalitatea pe care o distingem în noi înșine, să dobândim calitatea unui punct de reper fix de-a lungul activității spiritului, care constă din investigarea de obiecte analoge<sup>(13)</sup>. Aceasta se aplică, înainte de toate, dacă nu exclusiv, ființelor organizate care sunt «singurele în natură care, deși considerate în ele însele și fără un raport cu alte lucruri, trebuie să fie concepute ca posibile în calitate de scopuri ale naturii, dând astfel mai întâi conceptului de *scop al naturii*, o realitate obiectivă și științei naturii baza unei teleologii, adică un mod de a judeca obiectele conform unui principiu particular»<sup>(14)</sup>.

Tot ceea ce precede se referă evident la finalitate ca principiu al judecării teleologice. Totuși, trebuie să recunoaștem că ea poate fi aplicată judecării estetice la care se referă deopotrivă în măsura în care principiul finalității devine principiu al finalității formale a naturii, și că, prin urmare, «principiul facultății de judecare, cu privire la forma lucrurilor naturii ce stau sub legilor empirice în genere, este *finalitatea naturii în diversitatea ei*»<sup>(15)</sup>. În plus, acest principiu se prezintă ca un principiu transcendental al judecării, adică ca un principiu «prin care este reprezentată condiția universală *a priori*, singura prin care lucrurile pot deveni obiecte ale cunoașterii noastre în genere»<sup>(16)</sup>, totuși cu deosebirea că acest principiu *a priori* al posibilității naturii, este posedat de judecată doar din punct de vedere subiectiv. Datorită acestui principiu care, din felul în care el califică judecata, îi subliniază subiectivitatea, acesta «nu prescrie naturii (ca autonomie) o lege pentru reflecția asupra ei, ci sie însăși (ca heautonomie), care ar putea fi numită *legea specificării naturii* cu privire la legile ei empirice, pe care ea nu o cunoaște *a priori* în aceea, ci o preia în vederea unei ordini a ei care să poată fi cunoscută de intelectul nostru în diviziunea, pe care ea o face legilor universale ale naturii, atunci când ea vrea să subordoneze acestora diversitatea legilor particulare»<sup>(17)</sup>.

<sup>(12)</sup> Cf. *Cr. fac. j.*, Introd., IV, pp. 20-21 (G.).

<sup>(13)</sup> Cf. *Cr. f. j.*, Introd., IV, pp. 20-21 (G.).

<sup>(14)</sup> *Ibid.*

<sup>(15)</sup> *Ibid.*, Introd. IV, p. 21 (G.), p. 117 (R.C.).

<sup>(16)</sup> *Ibid.*, V, p. 21 (G.), p. 118 (R.C.).

<sup>(17)</sup> *Ibid.*, pp. 25-26 (G.), p. 122-123 (R.C.).

Or, domeniul de aplicare a principiului finalității se extinde tot astfel asupra naturii cât și asupra artei, activitate producătoare de obiecte estetice, referitoare prin urmare la facultatea noastră de judecare a satisfacției provocate de obiectele sale, care pot fi recunoscute prin posibilitatea lor de a părea supuse unei finalități formale, liberă și independentă de orice constrângere a regulilor arbitrare, ca și înseși produsele naturii. Asocierea libertății cu finalitatea obiectelor estetice constituie fundamentul specific al plăcerii estetice, a cărei particularitate constă în caracteristica sa de comunicabilitate universală, independentă de orice conceptualizare a obiectului său <sup>(18)</sup>. Judecata estetică se bazează, în consecință, pe conștiința pe care spiritul o are asupra propriilor sale posibilități și, datorită acestui fapt, se prezintă ca o activitate subiectivă a spiritului.

Această constatare este insuficientă: ea necesită o examinare a condițiilor ce guvernează activitatea facultății de judecare. Cum se operează această joncțiune a două domenii ale facultății noastre de cunoaștere, cel al conceptelor naturii și cel al conceptului de libertate <sup>(19)</sup>, printr-o facultate ce respinge orice conceptualizare a obiectelor sale? Problema este luată în considerație de către filosof, care consideră că «aflarea unui principiu al acesteia trebuie să fie însoțită de mari dificultăți (căci ea trebuie să cuprindă în sine *a priori* unul, întrucât altminteri ca facultate de cunoaștere deosebită ea nu ar fi supusă nici celei mai comune critici), care totodată nu trebuie să decurgă din concepte *a priori*; căci ele aparțin intelectului, iar facultatea de judecare se ocupă numai de aplicarea aceloră. Așadar, ea trebuie să își dea sieși un concept, prin care propriu-zis nu este cunoscut nici un obiect, ci care îi servește numai ei înseși drept regulă, dar nu una obiectivă cu care să își pună de acord judecata, căci atunci ar mai fi necesară o altă facultate de judecare, spre a putea deosebi, dacă este sau nu cazul regulii» <sup>(20)</sup>. În consecință, spre a soluționa această dificultate, trebuie să se definească un concept care să nu fie unul, sau mai degrabă o clasă de obiecte care să permită depășirea oricărei necesități explicite de conceptualizare, după forma lor, conform finalității prin care s-ar putea judeca.

Această particularitate specifică a obiectului judecării estetice convine specificului calitativ al judecării înseși; căci ea face posibilă exprimarea unei judecări universale valabile, fără ca pentru aceasta să se recurgă la concepte în vederea acestei universalități. Ar trebui, așadar, să se definească un principiu general, care să facă posibilă o axiologie a judecăților estetice; or, un astfel de principiu este imposibil de stabilit, dat fiind caracterul strict individual al judecării de reflecție, și totuși de dorit, ținând seama de pretenția acestei judecări de a fi universală. Soluția acestei probleme este dată prin noțiunea de geniu <sup>(21)</sup>, datorită căreia este posibilă sesizarea «[ideii] suprasensibilului ...ca principiu al finalității

---

<sup>(18)</sup> *Ibid.*, § 17, pp. 63-67 (G.).

<sup>(19)</sup> *Ibid.*, Introd., II, p. 16 (G.).

<sup>(20)</sup> *Ibid.*, Prefață, p. 10 (G.), p. 49 (R.C.).

<sup>(21)</sup> Cf. *ibid.*, § 57, Observație I, p. 158 (G.); cf. *infra*, pp. 169-170.

subiective a naturii pentru facultatea noastră de cunoaștere»<sup>(22)</sup>, și care exercită o acțiune de echilibru între «ideea de suprasensibil în genere, fără o determinație suplimentară»<sup>(23)</sup> și «[ideea de suprasensibil] ca principiu al scopurilor libertății și ca principiu al acordului ei cu aceea în morală»<sup>(24)</sup>. Așadar, legătura dintre intelect și rațiune este stabilită prin intermediul facultății de judecare în măsura în care «intelectul, prin legile sale posibile *a priori* posibile pentru natură, dovedește că aceasta nu este cunoscută de către noi decât ca fenomen și, prin aceasta, ne indică de asemenea un substrat suprasensibil având această natură; dar o lasă exact în *nedeterminare*. Judecata, grație principiului său *a priori* pentru a judeca natura conform legilor sale particulare posibile, furnizează substratului său suprasensibil (în noi ca și în afara noastră) o *posibilitate de determinare prin facultatea intelectuală*. Cât despre rațiune, ea o *determină* prin legea sa practică *a priori* și astfel judecata face trecerea de la domeniul conceptului naturii la cel al conceptului de libertate»<sup>(25)</sup>.

Singurul principiu care ar putea servi drept concept universal valabil pentru orice obiect al judecării estetice este, după cum am văzut, cel de finalitate formală a naturii, care face parte dintre conceptele naturale, dar numai ca «principiu regulativ al facultății de cunoaștere; cu toate că judecata estetică asupra anumitor obiecte (ale naturii sau ale artei) care o pun în joc, fie în raport cu sentimentul de plăcere sau de neplăcere este un principiu constitutiv. Spontaneitatea în jocul facultăților de cunoaștere al căror acord constituie sursa acestei plăceri, face ca acest concept să fie apt de a uni domeniile conceptului naturii cu cel de libertate în consecințele sale»<sup>(26)</sup>. Problema centrală în studierea judecăților estetice este deci «examinarea critică a unui principiu al facultății de judecare»<sup>(27)</sup>. Rămânând distinctă față de intelect și de rațiune, facultatea de judecare stabilește între cele două facultăți un raport strâns, chiar datorită particularității sale de a admite un principiu *a priori* specific. Or, acest principiu subliniază desigur deschiderea în același timp subiectivă și universală a judecării estetice.

Judecata estetică este o operație mentală esențialmente subiectivă. Ea admite o formă propozițională ce exprimă totodată o stare afectivă ocazionată de obiectul care constituie pretextul ei, și o atitudine de aprobare sau de dezaprobare a spiritului, condiționată de sentimentul de plăcere sau de neplăcere cauzat de acest obiect, întotdeauna total în unicitatea sa și neputând fi considerat ca reprezentativ de nici un fel de clasă de obiecte estetice. Datorită acestui fapt, judecata de gust, judecată a unui subiect care se raportează doar la un obiect particular, este particulară și subiectivă. Unicitatea obiectului estetic nu permite subsumarea sa sub

---

<sup>(22)</sup> *Cr. fac. j.*, § 57, Observație II, p. 160 (G.).

<sup>(23)</sup> *Ibid.*, p. 295 (R.C.).

<sup>(24)</sup> *Ibid.*

<sup>(25)</sup> *Ibid.*, Introd., IX, p. 34 (G.).

<sup>(26)</sup> *Ibid.*, p. 35 (G.).

<sup>(27)</sup> *Ibid.*, Prefață, pp. 10-11 (G.).

un concept oarecare, ci în fapt o particularitate autonomă care există în raport cu subiectul ce reflectă, ca obiect al unei satisfacții calitativ deosebite. Acestei satisfacții judecata îi conferă o formă mai concretă în afara oricărei subsumări sub concepte, sau de generalizare a particularului obiectului estetic, caz în care acesta ar înceta să fie astfel, iar judecata să fie particulară. Intervenția intelectului este, desigur, întotdeauna posibilă; ea ar risca totuși să disimuleze însăși esteticitatea obiectului precis, care ar fi procurat satisfacția estetică. Prin raportarea la toate obiectele asemănătoare obiectului unic al sentimentului estetic judecata devine logică. Totul depinde de generalizarea obiectului prin conceptualizare.

Judecata: «această leala este frumoasă», de exemplu, se raportează la un obiect precis, care procură o satisfacție calitativ specifică pe care o numesc estetică, și pe care o consider, enunțând judecata în discuție, ca fiind particulară în condițiile actuale și ca fiind valabilă doar pentru această leala, independent de faptul că judecata mea enunțată astfel implică faptul că această leala precisă și unică, întrucât este excepțională în raport cu orice altă leala reală sau posibilă, poate trezi în orice alt subiect care o contemplă în condiții analoage un sentiment estetic identic cu al meu. Dar dacă eu spun: «laleaua este o floare», judecata mea este logică; căci pretinzând o validitate universală, ea subordonează leala precisă care procură sentimentul estetic conceptului de leala în general. Astfel, enunțând judecata «laleaua este o floare» înseamnă a afirma că «toate lalelele sunt flori». Aceasta nu mai este o judecată de gust, este «o judecată logică, care face din raportul unui obiect al gustului predicatul lucrurilor de un anumit fel»<sup>(28)</sup>.

Condițiile necesare și suficiente pentru ca o judecată să fie estetică sunt existența unui obiect particular și precis, posibilitatea acestuia de a da naștere unui sentiment particular de plăcere sau de neplăcere, și valoarea universală a acestui sentiment, resimțit totuși de către un subiect precis. Singurul principiu *a priori* care este particular judecării și care se aplică naturii în măsura în care aceasta admite o finalitate, este un principiu subiectiv, care nu este inerent naturii înseși, dar care este oarecum proiectat asupra acesteia de către spiritul ca legiferator absolut al propriilor sale activități<sup>(29)</sup>. Subiectivismul primei *Critici* kantiene este, deci, întotdeauna prezent în *Critica facultății de judecare* în legătură cu judecata estetică. Spiritul atribuie naturii, în măsura în care este vorba de frumos, propriile sale legi ce permit recunoașterea în ea a principiului finalității, care nu este decât o proiecție a spiritului asupra lumii fenomenelor, conformă unei anumite legi care îl guvernează, iar Kant o numește *legea specificării naturii*<sup>(30)</sup>.

Facultatea noastră de judecare constă cu siguranță în recunoașterea sau în negarea oricărui obiect al unei judecări estetice a unei anumite corespondențe cu o lege a spiritului; subsumarea legii unui obiect estetic sub o lege mai generală, care guvernează gândirea noastră, și în care este recunoscută o aplicare particulară a

<sup>(28)</sup> *Ibid.*, § 33, p. 109 (G.); cf. *infra*, p. 65 și la n. 55.

<sup>(29)</sup> *Cr. f. j.*, Introd., V, p. 25 (G.); cf. *supra*, p. 14 și la n. 17.

<sup>(30)</sup> *Cr. f. j.*, *loc. cit.*

principiului finalității. Și aici ne aflăm în prezența unei treceri de la particular la general, ca la judecata logică, totuși cu deosebirea că nu mai este vorba de o conceptualizare a datelor simțurilor, ci de subsumarea particularului unei legi generale a spiritului. Nu este deloc vorba de a recunoaște posibilitatea de a raporta obiectul estetic precis la o clasă de obiecte analoage deși diferite, prin particularitățile lor, unele în raport cu altele, ci mai degrabă de a recunoaște în obiectul estetic aplicarea parțială a unui principiu al finalității, care este o proiecție a spiritului nostru asupra lumii și care, în fiecare caz particular, face să se nască un sentiment de plăcere sau de neplăcere, al cărui specific se datorează cu siguranță acestei corespondențe totale care, chiar prin această caracteristică de totalitate mai mult sau mai puțin absolută, determină o posibilitate de gradare față de intensitatea și plenitudinea plăcerii estetice, corespunzătoare între spirit și obiectul său, materializată în forma obiectului estetic, care este o formă corespunzătoare celei prescrise de principiul finalității.

«Trebuie, scrie Kant,...ca atenția intelectului nostru în judecata asupra naturii să fie atrasă de finalitatea sa»<sup>(31)</sup> pentru a resimți plăcere în caz de acord, neplăcere în caz de dezacord constatată între legea unui obiect și cea a spiritului. Există o corespondență reală, cu toate că întemeiată pe exigențele unei subiectivități evidente ce caracterizează facultatea de judecare, între legile (în cazul de față *legea*) pe care spiritul și le impune lui însuși ca un principiu regulativ al propriei sale activități estetice, iar obiectelor precise și totodată unice le poate fi aplicată această lege, corespondență fără de care acestea nu ar fi considerate ca obiecte ale unei judecăți de gust, care nu este totuși cu necesitate pozitivă; ea poate fi deopotrivă negativă, dacă legea generală prescrisă de spirit nu este aplicabilă obiectului actual al acesteia: în acest caz, judecata estetică face dovada imposibilității unui obiect estetic de a fi frumos.

Faptul că un obiect nu este frumos nu semnifică deloc că el încetează să fie un obiect al judecății estetice, deci un obiect estetic, căci, în afara cazului în care ar putea fi sublim, de exemplu, trebuie luat în considerație cazul în care el ar fi considerat urât, și în care legea generală formulată de spirit asupra finalității obiectului nu i-ar putea fi aplicată; acesta rămâne totuși un obiect estetic, pentru că admite și, adesea, revendică o încercare de aplicare a legii în discuție. O «operă de artă», de exemplu, care nu este totuși judecată nici frumoasă nici sublimă, ci urâtă, a fost creată totuși cu scopul de a plăcea. Or, din această cauză, artistul nu trebuie să se supună mai puțin unei judecăți estetice, iar spiritul care judecă se supune de bună voie acestei exigențe, pentru că el exprimă o judecată estetică – pozitivă sau negativă. Orice obiect natural sau artistic admite o judecată estetică, fie și numai negativă. Este suficient să fie considerat doar în afara oricărei conceptualizări, în particularitatea sa proprie și în unicitatea sa. Obiect estetic este, deci, orice obiect care admite sau care denumește o judecată de gust, independent de deschiderea acestei judecăți. Totuși nu se poate nega că o astfel de judecată asupra unui obiect

<sup>(31)</sup> *Ibid.*, Introd., p. 27 (G.).



estetic, provenită dintr-un subiect particular, are o nuanță subiectivă ce reflectă particularitatea reciprocă a subiectului și obiectului.

Între legea generală și obiectul căreia i se aplică există o relație de omogenitate calitativă. Dacă această relație se transformă cu toate acestea în relație calitativ eterogenă, nu mai este cazul să se procedeze la o judecată estetică, care ar risca să se adeverească nu negativă, ci imposibilă. Această transformare calitativă are loc atunci când nu se consideră obiectul dintr-un unghi care nu mai permite stabilirea unei judecăți estetice. Astfel se întâmplă, de exemplu, atunci când se procedează la conceptualizarea obiectului<sup>(32)</sup> sau mai degrabă atunci când el este considerat sub aspectul utilității sale<sup>(33)</sup> sau încă atunci când i se atribuie un scop<sup>(34)</sup> precis, utilitar și independent de finalitatea formală care i se recunoaște ca lege supremă a obiectelor naturii<sup>(35)</sup>. Este vorba de o supoziție la care procedează judecata, și care se referă la investigarea unei posibilități de aplicare a principiului finalității unui obiect dat. Or, «această supoziție a judecății este, cu toate acestea, într-atât de nedeterminată dacă este vorba de a ști până unde trebuie să se extindă această finalitate ideală a naturii, pentru facultatea noastră de cunoaștere, dacă ni se spune că o facultate de cunoaștere mai profundă sau mai extinsă a naturii... trebuie în cele din urmă să întâlnească o diversitate de legi, pe care nici un intelect uman nu o poate reduce la un principiu, noi ne declarăm satisfăcuți...; este un ordin al facultății noastre de judecare de a proceda după un principiu al conformității naturii cu facultatea noastră de cunoaștere atât cât se extinde domeniul său, fără să se fixeze...dacă există undeva limite; așadar, noi putem fixa limite întrebunțării raționale a facultăților noastre de cunoaștere, dar în domeniul empiric nu se poate»<sup>(36)</sup>.

Acest text pune probleme cărora este indispensabil să le precizăm deschiderea înainte de a proceda la examinarea întrebării mai generale asupra reprezentării estetice a finalității naturii. Mai înainte de toate trebuie să luăm în considerație faptul că legile generale sub care sunt orânduite legile particulare ale obiectelor estetice rămân empirice, și ele determină plăcerea procurată prin aplicarea principiului finalității formale. Dimpotrivă, orice posibilitate de constatare a omogenității legii generale ce guvernează orice considerație a unui obiect estetic în raport cu legea proprie a acestuia, care exprimă propria sa finalitate formală, dispare de îndată ce se încearcă generalizarea acestei legi particulare. Judecata estetică nu este întemeiată pe o posibilitate de subsumare; orice lege particulară a unui obiect estetic este o lege general valabilă doar pentru acest obiect particular și o expresie a principiului finalității formale prin finalitatea obiectului

<sup>(32)</sup> Cf. *ibid.*, § 6, p. 46 (G.); § 16, p. 61 (G.).

<sup>(33)</sup> Cf. *ibid.*, § 3, p. 41 (G.).

<sup>(34)</sup> Cf. *ibid.*, § 17, pp. 63-67 (G.).

<sup>(35)</sup> Cf. *ibid.*, Introd., IV, p. 21 (G.); cf. *supra*, p. 14 și la n. 15; p. 16 și la n. 26.

<sup>(36)</sup> *Cr.f.j.*, Introd., VI, p. 27 (G.).

estetic, pe care o presupune, și care se datorează principiului specificării subiective finale a naturii și a genurilor.

Ca urmare trebuie să considerăm că finalitatea formală a unui obiect estetic apare necesară, fără de care ea nu ar constitui caracterul specific estetic al acestui obiect. Această necesitate este cu atât mai marcantă cu cât implică o esteticitate mai intensă a obiectului în discuție. Cu cât obiectul este mai valabil din punct de vedere estetic, cu atât forma prin care el dobândește această validitate este inseparabilă de aceasta, și cu atât mai mult ea apare ca o finalitate proprie obiectului. Această necesitate este unică, căci peste tot unde principiul, dealtfel foarte vag determinat, de finalitate formală își află aplicarea, ea constituie o realizare deosebită, ce nu răspunde nici unei legi precise în afară de propria sa lege de existență estetică, adică propria sa lege de existență în vederea judecării. Scopul său realizat este forma sa unică, valabilă, pe de-o parte, doar pentru obiectul pe care îl ridică, de aceea, la rangul de obiect estetic. Această necesitate este calitativ diferită de cea implicată în judecata estetică prin obiectul care este frumos<sup>(37)</sup>; căci cea din urmă definește necesitatea judecării, în timp ce prima este inerentă formei obiectului, făcând posibil accesul său la domeniul realităților estetice; caracterul necesar al judecării asupra obiectului estetic confirmă empiric această promovare a obiectului în obiect al judecării estetice.

În cele din urmă trebuie să considerăm că pe de-o parte necesitatea unei forme date, pe de altă parte particularitatea și unicitatea aplicării principiului finalității formale la un obiect estetic dat determină un specific al caracterului judecării estetice (de reflecție) în raport cu judecata logică (determinativă). În *Critica rațiunii pure*, Kant era îndemnat să conchidă că intelectul, facultate de cunoaștere în întrebuintărea rațiunii, avea limite și, în consecință, cunoașterea lucrurilor în sine era imposibilă. În *Critica facultății de judecare*, el își menține această afirmație, dar o opune punctului de vedere conform căruia cunoașterea obiectelor estetice nu este rațională, ci empirică, datorită caracterului empiric al posibilității de aplicare a principiului finalității formale a acestor obiecte; rezultă o posibilitate de cunoaștere empirică nelimitată de obiectul estetic; căci faptul că forma acestuia, în măsura în care exprimă finalitatea sa estetică, constituie o aplicare empirică fără concept a principiului finalității formale, condiționează cunoașterea deplină și totală a acestui obiect particular asupra căreia gândirea proiectează același principiu, ceea ce permite constatarea unei conformități empirice între numitul principiu și aplicarea sa particulară. Astfel natura poate fi conformă facultății noastre de cunoaștere, ceea ce facilitează cunoașterea sa nelimitată.

Din observațiile de mai sus rezultă că judecata estetică este o judecată asupra formei obiectelor sale și aceasta ne este cunoscută, ca fiind cu necesitate inerentă acestor obiecte, ca proiecție și ca aplicare la acestea a principiului *a priori* de finalitate formală, aplicare subiectivă care dealtfel condiționează caracterul

<sup>(37)</sup> Cf. *ibid.*, § 18-22, pp. 67-70, mai ales p. 70 (G.).

nelimitat al cunoașterii obiectului estetic, dar de asemenea universal valabil, ținând seama de caracterul necesar al formei obiectului.

Constatările precedente permit stabilirea unui raport între elementul cognitiv al gândirii și obiectul estetic care se raportează la el datorită formei pe care o îmbracă, în aceste condiții, reprezentarea estetică a finalității naturii considerată ca obiect estetic. Această reprezentare este un intermediar între obiect și subiectul ce reflectează. Este bine înțeles că acest obiect se integrează deopotrivă în universul logic al subiectului gânditor doar prin faptul reprezentării sale conceptualizate; or, această conceptualizare este un fapt ce interesează decisiv domeniul logic în care se plasează intelectul, și chiar în raport cu acest domeniu noi am constatat deja o incompatibilitate de natură estetică a obiectului judecării. Tot astfel se întâmplă și cu reprezentarea sa; aceasta se prezintă ca fiind logic conceptualizată, adică ca obiectivă, dar de asemenea ca estetic subiectivă, din două temeuri: primul dintre ele este că orice reprezentare a unui obiect, pentru a fi valabilă, este integrată într-un cadru special, cu care *Critica rațiunii pure* ne-a obișnuit deja să îl considerăm ca răspunzând unui dat *a priori*, cel de spațiu. Tot astfel se întâmplă și cu orice reprezentare a unui obiect estetic integrat într-un cadru temporal corespunzător formei *a priori* a timpului.

Din momentul în care încetăm să considerăm logic un obiect prin concepte, acesta devine obiect al simțurilor, a cărui cunoaștere este supusă unui mecanism precis, dar care nu are nicio valoare obiectivă, fiind dominat în întregime de posibilitățile particulare ale subiectului cunoscător. Or, spațiul în care sunt percepute obiecte ale simțurilor este cu necesitate o proiecție a formei *a priori* a spațiului; în consecință, reprezentarea acestor obiecte, datorită faptului că se produce într-un cadru delimitat de o proiecție subiectivă, se aplică doar domeniului subiectiv al cunoașterii, și nu păstrează deci decât o valoare fenomenală, obiectul cunoașterii neavând astfel nicio posibilitate de a fi înfățișat ca permițând intelectului sesizarea sa ca numen. El rămâne un simplu fenomen care nu este conceput decât prin simțuri care, după cum se știe, nu sunt decât deschideri ale spiritului către lume, și nu oferă nicio posibilitate de sesizare a lucrului în sine.

Reprezentarea estetică a obiectelor externe prin intermediul imaginilor senzoriale diverse, dar de asemenea strict subiective ale acestor obiecte este deopotrivă subiectivă, pentru că nu ține seama deloc de conceptele prin care intelectul procedează la obiectivarea acestei reprezentări care, din estetică devine logică. Cunoașterea sensibilă a obiectului rămâne strict subiectivă în măsura în care este privată de concepte; dar datorită acestei privări, ea devine o cunoaștere estetică a obiectului în discuție, fără de care ea s-ar referi doar la posibilitatea de conceptualizare a datelor simțurilor, ceea ce ar permite să se dea oricărei reprezentări actuale un fundament logic. Această poziție este precizată astfel: «Ceea ce în reprezentarea unui obiect este doar subiectiv, adică ce constituie raportul său cu subiectul, nu cu obiectul, este natura sa estetică; dar ceea ce în el servește sau poate servi la determinarea obiectului (în vederea cunoașterii) este valoarea sa logică. În cunoașterea unui obiect sensibil există aceste două relații. În

reprezentarea sensibilă a obiectelor exterioare mie, calitatea spațiului în care noi le vedem este elementul pur subiectiv al reprezentării pe care o am asupra lor (prin aceasta, ceea ce sunt ele în sine rămâne neexplicat) și sub acest raport obiectul nu este gândit decât ca fenomen; dar spațiul, în pofida calității sale pur subiective, face totuși parte totuși din cunoașterea obiectelor ca fenomene. *Senzația* (aici externă) exprimă tot la fel de bine elementul pur subiectiv al reprezentărilor pe care le avem asupra obiectelor externe, propriu-zis elementul lor material (real) (prin care este dat ceva existent), după cum spațiul exprimă doar forma *a priori* a posibilității reprezentării lor; cu toate acestea, senzația servește, de asemenea, la cunoașterea obiectelor externe)»<sup>(38)</sup>.

Acest text sugerează două fapte: pe de-o parte, el pune în discuție natura *estetică* a obiectului cunoașterii, și acest termen se prezintă, este adevărat, printr-un aspect oarecum echivoc, și anume totodată calificând obiectul unei judecări de gust, și ca aplicabil genului de cunoaștere a obiectului imanent pe care îl oferă simțurile, prin analogie și prin contrast cu genul de cunoaștere pe care îl oferă diverse categorii și forme *a priori* ale intelectului studiate în prima parte a *Criticii rațiunii pure*, care se numește chiar *Estetica transcendentă*. Astfel «estetică», în măsura în care califică obiectul unei judecări de gust, se leagă de «sensibil», ce caracterizează obiectul unei senzații, obiect al cărei cunoașteri nu este decât subiectivă, atâta timp cât nu face apel la concepte. Acest fenomenalism, manifest în *Critica rațiunii pure*, apare și aici ca fundament al judecării de gust. Pe de altă parte, textul de mai sus face apel (*in fine*) la dualitatea stabilită între caracterul pur subiectiv al reprezentării particulare pe care noi o avem asupra obiectelor simțurilor noastre, și materia reală din care sunt constituite ele. Această distincție ar putea reînnoi în plan critic distincția făcută în teoria cunoașterii aristotelice între materia și forma obiectelor simțurilor, care nu este decât considerarea elementului subiectiv al reprezentării acestor obiecte, ce se face doar prin forma pe care o îmbracă obiectul în discuție și care permite «aprehensiunea» sa<sup>(39)</sup>, de unde apare și noțiunea de *numen*, care ne transportă departe de materialitatea ce caracterizează realitatea brută, de care de altfel noi nu putem lua cunoștință decât prin reprezentarea sa. Materia obiectelor simțurilor rămâne obiectivă, dar ea se supune unei acțiuni ce tinde să facă posibilă cunoașterea subiectivă, în afara oricărui concept, datorită formei pe care o îmbracă și care permite aprehensiunea acestui obiect, care nu are decât un fundament subiectiv.

Al doilea temei pentru care reprezentarea unui obiect al judecării de gust nu s-ar putea supune exigențelor unei conceptualizări, temei care determină caracterul subiectiv, este că acest obiect este cauza unei plăceri calitativ deosebite, numită estetică, și care este o plăcere *sui generis*. Propriul său specific se datorează faptului că reprezentarea obiectului simțurilor nu admite nicio conceptualizare. Reprezentarea unui obiect ar permite, grație conceptualizării acestuia, să îl facă

<sup>(38)</sup> *Ibid.*, Introd., VII, p. 28 (G.).

<sup>(39)</sup> Cf. *ibid.*, Introd., VII, p. 29 (G.).

logic asimilabil de către intelect. Or, această posibilitate este departe de a fi absolută, căci reprezentarea în discuție nu este doar un substitut al obiectului pe care îl reprezintă, ci de asemenea o sursă de plăcere estetică. Putem concepe deci reprezentarea ca o sursă de cunoaștere pentru intelect, dar de asemenea ca fiind situată la originea unei desfătări estetice<sup>(40)</sup>. Elementul cognitiv al reprezentării îi permite să fie subsumată, deci obiectivată. Orice reprezentare încetează să fie estetică, de când aspectul său cognitiv dobândește întâietate în raport cu aspectul său senzitiv. Dimpotrivă, cunoașterea obiectivă a unui obiect estetic poate precede prezența sa estetică. Plăcerea și neplăcerea estetice își au fundamentul în specificul lor calitativ ca stări resimțite doar de subiect și rezultând dintr-o judecată de gust. Incontestabil, un obiect estetic nu este astfel decât în măsura în care propria sa finalitate poate fi raportată la principiul *a priori* al finalității, nu prin subsumare, ci prin simpla aplicare a aceluia prin intermediul judecății estetice la care face apel. De partea sa, «finalitatea unui obiect, în măsura în care este reprezentată în percepție nu este o condiție a obiectului. Astfel obiectul nu este numit final decât pentru că reprezentarea sa este legată nemijlocit de sentimentul de plăcere, și această reprezentare este o reprezentare estetică a finalității»<sup>(41)</sup>. Finalitatea unui obiect nu este niciodată considerată în sine, ci întotdeauna în raport cu principiul *a priori* al finalității, a cărei aplicație este, în măsura în care cea din urmă se datorează unei plăceri estetice. Condiția necesară și suficientă pentru luarea în considerație a finalității unui obiect estetic este ca el să răspundă principiului *a priori* al finalității și ca acesta să se afle la originea unei plăceri estetice, situată ea însăși la originea judecății de gust.

---

<sup>(40)</sup> Cf. *ibid.*, p. 26 (G.).

<sup>(41)</sup> *Ibid.*, pp. 28-29 (G.).



# VIATA ȘTIINȚIFICĂ

## SIMPOZIONUL NAȚIONAL *CONSTANTIN NOICA* EDIȚIA A III-A

### „*PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC*”

(Iași, 5-6 mai 2011)

VICTOR EMANUEL GICA

Centenarul nașterii lui Constantin Noica, aniversat în anul 2009, pe lângă ocazia de a sărbători o personalitate de prim rang a culturii române (atât în sensul forței creatoare, cât și ca dimensiune morală), a constituit prilejul unor evaluări ale rolului pe care opera filosofică noiciană îl joacă în curentul de idei filosofice contemporane din țara noastră. Numele lui Noica este deja, pentru conștiința publicului cultivat – dar fără specializare filosofică – de la noi, numele filosofului român însuși; în ce măsură această opțiune nu exprimă doar o părere, ci o realitate, nu se poate totuși decide de către public, fie el și cultivat, ci de către specialiști. O mare operă filosofică, așa cum este cea lăsată de Noica, își dezvăluie universul de semnificații în veacuri; însă fiecare epocă are datoria – după puterile și interesele sale – de a da seama despre ce și cât a înțeles din ea. Manifestările științifice, volumele publicate cu ocazia Centenarului Constantin Noica (între care se cuvine menționat volumul al cincilea al seriei *Studii de istorie a filosofiei românești*, apărut chiar în 2009 la Editura Academiei Române) au dat o imagine destul de precisă asupra modului în care gândirea filosofului ne influențează. Simpozionul Național *Constantin Noica*, organizat la inițiativa dlui acad. Alexandru Surdu, a avut prima sa ediție în anul aniversării filosofului, în data de 16 octombrie, la Brașov; evenimentul și-a propus să actualizeze, an de an, imaginea asupra cercetărilor cu privire la temele filosofiei noiciene.

Drept urmare, în 2010, manifestarea științifică a avut loc la Arad, concentrându-se asupra celei dintâi cărți publicate de Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*. Au participat cu comunicări, la cea de-a doua ediție a Simpozionului Național *Constantin Noica*, membri ai Academiei Române, cercetători de la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, profesori de la Universitatea de Vest din Timișoara și de la Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad,

*Cercetări filosofico-psiologice*, anul III, nr. 1, p. 175-178, București, 2011

sala în care s-au desfășurat lucrările, pusă la dispoziție cu generozitate de Consiliul Județean Arad, găzduind și un numeros public. Comunicările susținute au fost apoi adunate în volum și publicate (*Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VII, Supliment).

Anul acesta, după Brașov și Arad, Simpozionul Național *Constantin Noica* a avut loc la Iași. Ce-a de-a treia ediție a stat sub semnul cărții publicate de Noica în anul 1944, *Pagini despre sufletul românesc*. În zilele de 5 și 6 mai 2010, Aula Magna a Universității „Petre Andrei” din Iași a fost locul de desfășurare a lucrărilor Simpozionului. Foarte diverse din unghiul abordării și din cel al temelor alese, documentate, comunicările susținute în cele două zile au prilejuit numeroase discuții între participanți, rememorări, sugestii pentru continuarea investigațiilor, într-o atmosferă de interes pentru filosofia lui Noica.

După deschiderea lucrărilor Simpozionului, în dimineața zilei de 5 mai (au luat cuvântul, în deschidere, rectorul Universității „Petre Andrei”, prof. univ. dr. Doru Tompea, directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, acad. Alexandru Surdu, prof. univ. dr. Teodor Dima, membru corespondent al Academiei Române) au prezentat comunicări, în prima parte a zilei: acad. Alexandru Surdu – Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București (*A sufletului românesc cinstire*), prof. univ. dr. Doru Tompea – Universitatea „Petre Andrei”, Iași (*De la lumea lucrurilor la ființa istorică*), prof. univ. dr. Mihail Baciuc – Universitatea „Petre Andrei”, Iași (*Cercul lui Noica*), prof. univ. dr. Ștefan Afloroaei – Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași (*Ethos-ul neutralității și viața în comunitate*), prof. univ. dr. Gheorghiu Geană – Universitatea din București (*Chestionar paremiologic. Un instrument de investigație a filosofiei freietice*), prof. dr. Ion Filipciuc (*Bizonii din grota celestă de la Păltiniș*).

După pauza de masă lucrările au continuat. Conf. univ. dr. George Ceaușu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași) a prezentat comunicarea *Război cu Hermes nu se face: două logici doar aparent antagonice* iar conf. univ. dr. Anișoara Sandovici (Universitatea „Petre Andrei”, Iași) a susținut comunicarea *În deschisul simplității umane*. În continuare, dr. April Geo Săvulescu a evocat *Tema Scolii de înțelepciune la Constantin Noica*.

A urmat o serie de comunicări susținute de cercetători de la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”: CS III dr. Mona Mamulea, *„Dar nu-i stol de rândunele, / Ci sunt dragostele mele. Despre „persona” lumii românești, în marginea unui procedeu retoric*”; CS III dr. Claudiu Baciuc, *Fenomenologia dorului la Constantin Noica*; CS III dr. Dragoș Popescu, *Noica și Vulcănescu despre eternitate, istorie și viitorul civilizației românești*; CS III dr. Marius Dobre, *Eternul țăran român la judecata lui Noica și Cioran*; CS III dr. Ștefan-Dominic Georgescu, *27 trepte ale realului – un sistem integral al categoriilor*; CS III Victor Emanuel Gica, *Treptele dezvoltării filosofiei românești în viziunea lui Constantin Noica*.



Prima zi a Simpozionului s-a încheiat cu comunicările susținute de: prof. univ. dr. C. M. Ionescu (Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București), *„Fausticul” – între Nae Ionescu și Constantin Noica*; dr. Mircea Dobre (Editura Academiei Române), *Despre etnic la C. Rădulescu-Motru și Constantin Noica*; drd. Doina Rizea, *România în eternitate și graiurile românității prin comunicare culturală și istorică*; Prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu (Universitatea de Vest din Timișoara), *Ontologia lui Noica, între paradigma unului multiplu și cea a devenirii*.

Pe 6 mai, în ziua a doua a Simpozionului, cea dintâi comunicare susținută a aparținut prof. univ. dr. Teodor Dima (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași): *Ce „rost” mai au principiile logicii?* Apoi, prof. univ. dr. Nicolae Bobică (Universitatea „Petre Andrei”, Iași) a vorbit despre *Coordonate hegeliene ale ontologiei lui Constantin Noica*. În continuare, prof. univ. dr. Nicolae Georgescu (Universitatea „Spiru Haret”, București) a prezentat comunicarea cu titlul *De ce a devenit Lefter Popescu lefter? Cu o aplicație noiciană*.

Tot în cursul dimineții și-au susținut comunicările: prof. univ. dr. Ioan Biriș – Universitatea de Vest, Timișoara (*De la individualitatea culturală la metodologia identității*), prof. univ. dr. Teodor Vidam – Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (*Limbaajul filosofic noician*), prof. univ. dr. Florea Lucaci – Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad (*Sufletul românesc, o problemă deschisă a identității*).

După o scurtă pauză de cafea s-au putut audia încă patru comunicări: prof. univ. dr. Ștefan Munteanu (Universitatea „George Bacovia”, Bacău), *Constantin Noica despre filosofia lui Mihai Eminescu*; prof. univ. dr. Petru Dunca (Universitatea de Nord din Baia Mare), *Constantin Noica despre paradigma eminesciană*; prof. univ. dr. Mihai D. Vasile (Universitatea din Pitești), *Universalul sufletului românesc la Constantin Noica*; conf. univ. dr. G. G. Costandache (Universitatea Politehnică din București), *Tensiunea suflet-spirit și educația la Noica*.

În ultima parte a zilei a doua a Simpozionului a putut fi audiată o serie de unsprezece comunicări: lect. univ. dr. Alexandru Tofan (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași), *Noica și problema interpretării*; CS III, dr. Mihai Popa (Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”), *Constantin Noica despre arta românească*; CS III dr. Titus Lates (Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”), *Radiografia artei simbolizării în „Scrisori despre logica lui Hermes”*; dr. Marian Nencescu, *De la înțelepciune la gândirea gramaticalizată. Note despre „Cum gândește poporul român”, în interpretarea lui C. Noica*; drd. Livia Baci (Universitatea „Petre Andrei”, Iași), *Constantin Noica, un hermeneut care a studiat profunzimea limbii române*; dr. Valică Mihuleac (Biblioteca Filialei Iași a Academiei Române), *Elemente de gândire antinomică în filosofia lui Constantin Noica*; CS III dr. Mihail Ungheanu (Centrul European de Studii în Probleme Etnice al Academiei Române), *Fundamentul teologic al problemei formelor fără fond*; ACS drd. Șerban Nicolau (Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”), *Constantin*

*Noica despre nașterea logicii*; CS asociat drd. Cezar Roșu (Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”), *Câmpul logic și teoria mulțimilor secunde*; CS drd. Ovidiu G. Grama (Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”), *Despre logică și națiune*; Prof. univ. dr. Viorel Cernica (Universitatea din București), *Europenitatea culturii românești: Noica și Cioran*; Conf. univ. dr. Marin Diaconu (Universitatea Politehnică din București), *Colaborarea lui Noica la „Revista de Referate și Recenzii”*.

Un volum aflat curs de apariție va face accesibile publicului rezultatele celei de-a treia ediții a Simpozionului Național *Constantin Noica* de la Iași. Ceea ce nu poate cuprinde între paginile sale, intervențiile și discuțiile care au avut loc în decursul lucrărilor, nu a fost cătuși de puțin mai lipsit de interes. Ceea ce naște speranța unor ediții viitoare la fel de reușite.

## CENTENARUL NAȘTERII LUI EMIL CIORAN

### EDIȚIA A XVII-A A COLOCVIULUI INTERNAȚIONAL „EMIL CIORAN”

(Sibiu – Cisnădioara – Rășinari, 5-8 mai 2011)

MARIUS DOBRE

Un grup de iubitori ai lui Emil Cioran organizează anual, în preajma datei de naștere a filosofului, un colocviu cu participare internațională. Din această familie fac parte oameni care au scris despre Cioran, traducători, specialiști în filosofia acestuia, atât din țară, cât și din străinătate. Acest grup gravitează, din câte ne-am dat seama, în jurul Centrului de Cercetare „Emil Cioran” (condus de dl. Eugène van Itterbeck) și Catedrei de Limbă Franceză de la Facultatea de Litere și Arte a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Am luat contact personal cu „fenomenul științific Cioran din România” anul acesta, cu prilejul sărbătoririi centenarului nașterii gânditorului, la a XVII-a întâlnire de lucru, ce a avut tema generală *L'inconvénient d'être né*.

Colocviul a fost susținut la nivel instituțional de Facultatea de Litere și Arte a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu (Departamentul de Studii Franceze și Francofone), în colaborare cu Centrul de Cercetare „Emil Cioran”, cu sprijinul financiar al Primăriei Sibiu, Consiliului Local Sibiu și al Primăriei Rășinari. Partener media a fost Radio Târgu-Mureș, reprezentat în fiecare an de dna Margareta Pușcaș, care a și realizat până acum câteva CD-uri de mare rafinament intelectual, cu interviuri, opinii, conferințe ale participanților la această manifestare.

Colocviul a avut un program bogat și diversificat, cuprinzând conferințe, traduceri, discuții, lansări de carte, momente de interpretare teatrală.

Astfel, în prima zi, 5 mai, la ora 10.00, a avut loc un atelier de traducere cu participare studențească, sub direcția cunoscutei traducătoare, dna Irina Mavrodin și a dlui Eugène van Itterbeck (directorul Centrului de Cercetare „Emil Cioran”), urmat de prezentarea conferințelor studenților. Ziua s-a încheiat cu primirea și cazarea participanților din restul țării și din străinătate.

Vineri, 6 mai, a avut loc deschiderea oficială, în sala Senatului Universității „Lucian Blaga”, prin alocuțiunea decanului Facultății de Litere și Arte, dna Alexandra Mitrea. Conferința inaugurală a fost susținută de dl Pierre Garrigues din Tunisia. Au mai susținut conferințe: Irina Mavrodin, Ariane Lüthi și Eugène van

Itterbeek. Prima parte a lucrărilor din această zi s-a încheiat cu lansarea cărții dlui Nicholas Cavaillès din Franța (bun cunoscător al limbii române, traducător din română în franceză), *Cioran malgré lui. Écrire à l'encontre de soi*. A doua parte a lucrărilor s-a desfășurat la Centrul Elimheim-Michelsberg din Cisnădioara, unde, de altfel, au și fost cazați participanții. Aici au mai conferențiat: Nichollas Cavaillès, Aurélien Demars, Gabriel Popescu, Elena Manoliu, Christian Santacroce, Rym Abdelhak, Mircea Lăzărescu, Sara Danièle Bélanger Michaud, Nadia Chelaru, Carmen Silvia Piștea. Apoi s-a lansat a doua carte, cea a dnei Genoveva Preda (cunoscută actriță, ce a pus în scenă texte din Cioran, atât în Franța, cât și în România), *Destinul unui spectacol. Cioran l'homme à fragments*. Iar seara s-a încheiat chiar cu un moment teatral susținut de dna Genoveva Preda, intitulat *Cioran, l'homme du dernier étage*.

Ziua următoare, sâmbătă 7 mai, a continuat la Primăria Rășinari, cu alte conferințe prezentate de: Rodica Fofiu, Dumitra Baron, Maria-Otilia Oprea, Marius Dobre, Isabela-Vasiliu Scraba, Marin Diaconu, Mirela Ocnic, Ana Selejan, Doina Constantinescu, Carmen Oprișor, Nicolae Streza. A fost lansată încă o carte, *Întâlniri cu Cioran*, vol. II, o selecție de texte reunite de dl Marin Diaconu și dna Mihaela Gențiana Stănișor, și prezentată de acad. Eugen Simion. Lucrările au fost urmate de o vizită prin Rășinari și de o excursie la Păltiniș.

Duminică, 8 mai, a avut loc ultimul moment al manifestării culturale, o slujbă religioasă în memoria filosofului sârbătorit, la Biserica Ortodoxă din Rășinari.

## SIMPOZIONUL NAȚIONAL EMIL CIORAN

### SENSURI METAFIZICE, ETICE ȘI ESTETICE ALE OPEREI

(Facultatea de Filosofie a Universității din București, 20 mai 2011)

VIOREL CERNICA

În organizarea Facultății de Filosofie a Universității din București, a Societății Române de Filosofie și a Institutului de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române, a avut loc, la data menționată, Simpozionul Național *Emil Cioran – sensuri metafizice, etice și estetice ale operei*, prilejuit de împlinirea a 100 de ani de la nașterea filosofului. Cum se știe, Cioran este unul dintre gânditorii români cei mai apreciați, în spațiul nostru cultural și în afara acestuia. Opera sa, intrată în conștiința publică românească și în zona de interes a hermeneuticii filosofice românești la începutul anilor '90, a deschis și a întreținut un fenomen cultural amplu. Au fost traduse cărțile scrise de Cioran în limba franceză, au fost republicate cărțile românești; gânditorului i s-a conferit, post mortem, titlul de membru al Academiei Române, iar operei sale i s-au dedicat studii, conferințe, simpozioane etc. S-a vorbit la un moment dat, cu sens, despre un „curent Cioran” în rândul tinerilor; și poate că există un asemenea „curent” în rândul cercetătorilor consacrați. Oricum, Cioran a fost citit, dar și răstălmăcit, în ultimele două decenii, în mai mare măsură decât mulți alți filosofi români. Socotit de unii drept gânditorul cel mai valoros al culturii noastre, pentru alții el nu reprezintă decât „un stricător de conștiințe” (mai cu seamă tinere). Dar, cum spun organizatorii în anunțul simpozionului, „toate acestea dau seamă de o creație îmbietoare pentru fel de fel de căutători de rosturi din cultura noastră”. În lumea filosofică europeană, evaluările de acest tip adresate operei lui Emil Cioran au o istorie mai lungă decât aceea din cultura noastră; totuși, „fenomenul Cioran” nu poate fi interpretat cum se cuvine fără segmentul „românesc” al operei sale și în afara reacțiilor hermeneutice originare în cultura noastră: acesta a fost sensul principal desprins din comunicările prezentate la simpozion și din discuțiile ce au urmat.

Organizatorii au intenționat să deschidă un spațiu cât mai larg exercițiilor hermeneutice având ca obiect o creație importantă, asupra căreia se apleacă, din ce în ce mai „eficient”, cercetarea specializată de la noi, în vederea evaluării locului acestei creații în filosofia românească actuală. Secțiunile simpozionului: *Scrierile*

„românești” ale lui Emil Cioran; *Teme și concepte metafizice în opera lui Emil Cioran; Etică și estetică în opera cioraniană* reprezintă expresia acestei intenții. Comitetul de organizare al simpozionului a fost alcătuit din: Prof. univ. dr. Romulus Brâncoveanu, Cercetător Șt. Princ. dr. Mona Mamulea, Conf. univ. dr. Viorel Cernica, Conf. univ. dr. Constantin Stoescu, Conf. univ. dr. Savu Totu, Conf. univ. dr. Viorel Vizureanu.

După cuvântul de întâmpinare rostit de prof. dr. Romulus Brâncoveanu, decanul Facultății de Filosofie, invitatul special al simpozionului, Prof. univ. dr. Marin Diaconu, a făcut o *Prezentare a manuscriselor românești ale lui Emil Cioran*. S-a înțeles, din această prezentare, că, pe lângă documentele cioraniene „comercializate” recent la Paris, pe lângă manuscrisele Cioran descoperite întâmplător în apartamentul în care au locuit Emil Cioran și Simone Boué, imediat după moartea acesteia, există alte manuscrise românești, care urmează să fie publicate. Ceea ce înseamnă că în curând va fi necesară publicarea unei serii de Opere ale lui Emil Cioran; poate chiar o ediție critică.

Prezentarea comunicărilor și discuțiile din prima secțiune, *Scrierile „românești” ale lui Emil Cioran*, au fost moderate de Prof. univ. dr. Marin Diaconu și Conf. univ. dr. Constantin Aslam. În ordinea prezentării, comunicările acestei secțiuni au fost următoarele: Mara-Magda Maftai, *Originea ideatică a tarelor românești identificate de către Cioran*; Marcel Chelba, *Omagiu lui Emil Cioran*; Marius Dobre, *Emil Cioran, Fiul risipitor al „Mioriței”*; Monica Ionescu, *Emil Cioran: scepticismul a români*; Constantin Aslam, *Emil Cioran – hermeneutica emoțiilor în scrierile românești*; Mario Barangea, *Filosofia și lirismul temporalității în „Amurgul gândurilor”*; Titus Lates, *Emil Cioran – lecturi din tinerețe*. Discuțiile au abordat două subiecte principale, desprinse din temele comunicărilor: a) semnificațiile lucrărilor „românești” ale lui Emil Cioran în ansamblul creației acestuia; b) sensibilitățile „critice” proprii mediului filosofic actual de la noi față de creația cioraniană. S-a ajuns la ideea că scrierile în limba română cuprind, tematic, atitudinal, stilistic etc. ceea ce Emil Cioran va așeza în scrierile sale în limba franceză. Buna primire a operei lui Cioran în mediul cultural românesc actual constituie un prilej de cercetare critică a acesteia, așadar și de lămurire asupra unor chestiuni care vizează opera în ansamblu, cum ar fi problema statutului ei filosofic, sau asupra unor chestiuni tematice, spre exemplu, asupra problemei nihilismului cioranian.

La secțiunea a doua, *Teme și concepte metafizice în opera lui Emil Cioran*, comunicările au indicat, mai întâi, posibile direcții de cercetare a textelor lui Emil Cioran. Evidențiată a fost perspectiva metafizică, în comunicări fiind formulate teme și concepte cu rost metafizic prezente în scrierile cioraniene, atât în cele publicate în limba română, cât și în cele din perioada franceză. Au susținut comunicări: Tudor Petcu, *Dimensiunea metafizică a conceptului de disperare la Emil Cioran*; Nicoleta Dabija, *El nu era de aici... sau exilul metafizic. E. M. Cioran, cel din confesiune*; Ilie Pinteș, *La ce bun filosofia ?*; Viorel Cernica, *Sensul unei deconstrucții tematice a „Convorbirilor cu Cioran”*; Cristian Berți, *Cioran -*

de la durerea morții la experiența solitudinii; Mihai Popa, *Emil Cioran – poziția față de istorie: între revoltă și împăcare*. Discuțiile au avut două sensuri principale: a) opoziția lui Emil Cioran față de orice interpretare „metafizică” a scrierilor sale; b) interpretarea filosofică – așadar, și cea metafizică – presupune cercetarea aplicată asupra unor teme (melancolia, disperarea, exilul, statutul filosofiei, istoria, sensul vieții, moartea etc.) și re-construcția lor din orizontul filosofic propriu cercetătorului. Deocamdată, perspectiva metafizică rămâne problematică, dar nu pentru că Emil Cioran s-a opus față de o asemenea interpretare a scrierilor sale, ci fiindcă „fragmente” cioraniene instanțiază timpul (și spațiul), fiind vorba întotdeauna la el despre „acum” (și „aici”). Sensul transcendentului, necesar unei perspective metafizice, este mai greu de prins într-o formă, pornind de la gândurile lui Cioran.

La cea de-a treia secțiune, *Etică și estetică în opera cioraniană*, moderatorii Prof. univ. dr. Romulus Brâncoveanu și Conf. univ. dr. Viorel Vizureanu, au fost prezentate următoarele comunicări: Romulus Brâncoveanu, *Cioran și dictatura de dezvoltare*; George Chiriță, *Cioran – Levinas, tentația unei paralele*; Marius Ion, *Memoria inteligibilă și intuiția sacrului la Cioran*; Daniel Mazilu, *Mizantropia lui Cioran. Câteva reflecții pe marginea „Caietelor” (1957-1972)*; Horia Pătrașcu, *Lirismul metafizic. O posibila ierarhie a sentimentelor în opera lui Emil Cioran*; Dragoș Popescu, *Influențe buddhiste în opera lui Emil Cioran – Despre neajunsul de a te fi născut*; Roxana Vasiliu, *Drumul spre libertate*; Ana Bazac, *D. D. Roșca și Emil Cioran despre existența tragică*; Viorel Vizureanu, *Tânărul Cioran și problema salvării*. S-a discutat îndelung despre șansa cercetătorului scrierilor lui Emil Cioran de a vorbi despre o etică sau o estetică cioraniană, atâta vreme cât gânditorul român nu a intenționat să formuleze idei, concepte, probleme care să capete statut de etică sau de estetică; așa cum nu a vrut să propună o metafizică, o ontologie etc. Concluzia a fost că sunt, totuși, suficiente elemente etice și estetice în opera cioraniană, care îndreptățesc cel puțin interpretarea unor gânduri din perspectiva celor două discipline filosofice. De altfel, chiar această idee, desprinsă și ca o concluzie a discuțiilor, a fost argumentată și ilustrată prin comunicările prezentate la această secțiune.

Participanții la simpozion au constatat că opera avută în vedere se află astăzi în zona centrală de preocupare a hermeneuticii filosofice românești și că există interes pentru ea și în alte culturi. Dificultatea interpretărilor textelor cioraniene poate fi depășită prin cercetare aplicată și prin atragerea în spațiul de interpretare a întregii opere, așadar și a segmentului său „românesc”. Scrierile lui Cioran au semnificații propriu-zis filosofice, în ciuda împotrivirii autorului față de o asemenea evaluare, ceea ce înseamnă că studiile și cercetările ce vor urma – luând act și asupra ideilor și regulilor de interpretare puse în discuție la acest simpozion – vor putea stabili un sens al filosofiei cioraniene în mișcarea gândului filosofic în cultura noastră.

Comunicările prezentate vor fi publicate, până la sfârșitul acestui an, într-un volum, la Editura Universității din București.





## FESTIVALUL NAȚIONAL „LUCIAN BLAGA”

(Târgu-Mureș, 24-26 mai 2011)

EUGENIU NISTOR

Acum, când ecourile **FESTIVALULUI NAȚIONAL „LUCIAN BLAGA”**, desfășurat la Tg.-Mureș, în zilele de 24-26 mai 2011, încă se mai aud, încă se mai simt și încă se mai produc în conștiințele participanților, rememorând șirul manifestărilor putem spune că această ediție, a IX-a, a fost una reușită! Acțiunile culturale ale festivalului au avut, cumulate, peste șase sute de spectatori, oameni de diverse profesii (profesori, studenți, elevi, scriitori ș.a.m.d.), în cele trei locații prestabilite: **Universitatea „Petru Maior”, Sala mică a Palatului Culturii și Teatrul „Scena” din Cetate**. Au fost alese locuri cât mai diferite și pentru că manifestarea, în întregul ei, s-a desfășurat în **Zilele târgumureșene**, așa cum au fost și primele trei ediții ale festivalului (în 2001, 2002 și 2003), într-o atmosferă sărbătorească care a cuprins în mrejele ei tot orașul.

Începând cu ziua de marți, 24 mai, între orele 17,00-19,00, la Casa de Cultură „Mihai Eminescu”, unde a fost punctul strategic al Festivalului, a avut loc primirea și cazarea oaspeților, pentru ca apoi, miercuri, începând cu ora 10,00, în *Aula Magna* a Universității „Petru Maior” să aibă loc deschiderea festivă, prin cuvântările organizatorilor: **prof. univ. dr. ing. Liviu Marian** – rectorul Universității „Petru Maior”, **prof. univ. dr. Iulian Boldea** – decanul Facultății de Științe și Litere și **lector univ. dr. Eugeniu Nistor** – directorul – fondator al Festivalului, care le-au urat bun venit invitaților și i-au salutat pe participanți, realizând și un scurt istoric al edițiilor anterioare.

Au urmat, apoi, comunicările în plen, prima fiind susținută de dl. **Acad. prof. univ. dr. Gheorghe Vlăduțescu** – Facultatea de Filosofie București, care a prezentat *Polemica Lucian Blaga – Dumitru Stăniloaie*. Vorbitorul a arătat, în discursul său, că Lucian Blaga era profund interesat de religie, nimeni nu se mai poate îndoi astăzi de acest lucru. „Gânditor original, cu sistem, metafizician al misterelor, filosof al culturii și teoretician al noologiei abisale (dar, cam incomod, și fiu de preot ortodox și absolvent de institut teologic!), el a încercat să stea cât mai bine poziționat față de influențele religioase ale timpului, spre a-și păstra liber spiritul de cugetător.” În timp, diverși exegeți ai operei blagiene au avansat, explicit sau voalat, felurite ipoteze: ba că filosoful ar fi fost adeptul unor străvechi religii antice (cultul naturii, cultul lui Zamolxe), ba că ar fi fost un gnostic modern, ba că învățăturile *Vechiului Testament* i-ar fi fost sursa inspiratoare și călăuzitoare în încheierea *Trilogiei cunoașterii*, ba că manifestările lui în plan filosofic arată un

spirit romantic, păstrând însă ceva din magia parfumului medieval... Sunt comentate apoi conceptele structurale ale *Trilogiei cunoașterii, noțiunea de dogmă, de cenzură transcendentă și Marele Anonim*. Polemica lui Lucian Blaga cu Dumitru Stăniloae a fost determinată de volumul teologului de la Academia Andreiană din Sibiu – *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, apărută în 1942. Filosoful i-a răspuns teologului în *Saeculum* – revista de filosofie pe care o conducea, și în alte publicații. A editat *Saeculum* pentru că se despărțise de gruparea din jurul revistei *Gândirea*, care îl avea drept mentor pe Nichifor Crainic... De asemenea, dl. academician a explicat cum, din orientările culturale ale veacului trecut și începutul celui următor, revista *Gândirea* a împrumutat de la sămănătorism ideea că folclorul și istoria reprezintă domenii relevante ale etnicului nostru, deși această viziune trebuia cu necesitate lărgită, iar în operele de cultură românească, alături de specificul nostru etnic, trebuia obligatoriu să sălășluiască și duhul ortodoxist, iar „pe acest fond spiritual, Crainic și-a constituit o doctrină platonicească, conform căreia *dacă omul este făptura lui Dumnezeu, iar arta decurge din făptura omului, atunci arta vine cu certitudine de la Dumnezeu...*”

A doua comunicare în plen a fost susținută de dl. **Acad. prof. univ. dr. Alexandru Surdu** – președintele Secției de filosofie a Academiei Române, care a expus despre *Lucian Blaga și Dunărea împărătească*. Vorbind despre Vasile Băncilă, ca despre un filosof al nostru mai puțin cunoscut din perioada interbelică, care abordează problema sufletului cultural românesc din alt unghi „spațial” decât Blaga și a scris *Spațiul Bărăganului*, operă nefinalizată, publicată postum, căci „anumite situații materiale și obligații profesionale l-au determinat să tot amâne desăvârșirea ei. Or, întâmplarea a făcut ca în aceeași perioadă (1936) să apară *Spațiul mioritic* al lui Blaga și, lucru și mai important, să-i fie dedicat tocmai lui Vasile Băncilă. Situație deosebit de măgulitoare, dar inhibantă total pentru adresantul dedicației.” Relația de amicitie dintre cei doi filosofi s-a putut înfiripa, a susținut dl. Acad. Al. Surdu și pentru că „Vasile Băncilă îi era devotat lui Blaga, scria laudativ și fără rezerve despre lucrările sale, intervenind cu promptitudine în favoarea acestuia. Apropierea de Blaga a fost însă pecetluită de această dedicație surprinzătoare, mai ales pentru firea lui Blaga. Capricios, suspicios și necomunicativ, poetul era greu de suportat și, la rândul său, nu suporta pe nimeni. Șansa prieteniei cu Blaga a fost, în afara numeroaselor conferințe ale lui Băncilă și articole extrem de elogioase la adresa acestuia, în momente clar nefavorabile pentru receptarea filosofiei blagiene, distanța care i-a separat în permanent. Mai precis, care l-a ferit pe Băncilă din calea poetului filosof, pe care nici nu-l văzuse vreodată. *Îmbrățișări astralului meu Băncilă*, îi scria Blaga. *Am credința că nimenea în țara românească nu are mai multă afinitate sufletească cu mine ca D-ta*. Toate acestea aveau să-l coste mult pe „astralul” Băncilă. Încercând să onoreze în continuare considerațiunile extrem de măgulitoare ale lui Blaga, Băncilă își va abandona toate proiectele, renunțând la *Spațiul Bărăganului*, care nu numai că n-ar fi fost pe linia „afinității sufletești cu Blaga”, ci ar fi fost tocmai contrară acesteia, și începe o adevărată campanie de presă împotriva adversarilor lui Blaga. Aceștia,

la rândul lor, îl atacă mai mult pe Băncilă decât pe Blaga. Astfel încât „cazul Blaga” devine o problemă personală a filosofului nostru, care sfârșește prin întocmirea unui volum cuprinzător despre poetul-filosof, *Lucian Blaga, energie românească* din 1938.” Apoi, continuându-și expunerea, se referă la un alt moment de mare emulație spirituală: „Băncilă se referă din nou la Blaga și constată că acesta, în ciuda fixării spațiului intermediar ca fundamental pentru sufletul românesc, vorbește uneori în termeni admirativi și despre *spațiul supramioritic* (montan). *Muntele*, zicea Blaga, *era această privesc în care intram, tot mai adânc, și care, la rândul ei, intra și ea în mine...Da, voi veni cândva, să-mi ogoiesc aici inima după un zbucium târziu al vieții*. Se observă clar intenția lui Băncilă de a-l transpune pe filosoful-poet pe tărâmul spațiului *submioritic* al Dunării.” Acest spațiu depistat de Blaga într-o vizită în deltă este: *Dunărea împărătească*, însă, explicația dată de orator este, în finalul discursului, este că „Sensul acestei *respirații* este evident că-i aparține lui Vasile Băncilă, dacă nu cumva îi aparține și sintagma. În orice caz, dacă rostirea este a lui Blaga, atunci, cel puțin prin mijlocirea lui Vasile Băncilă, prin mijlocirea acestui filosof *astral*, poetul-filosof și-a dat singur o replică magistrală la *Spațiul Mioritic – Dunărea Împărătească*.”

După deschiderea festivă și comunicările în plen, au început *acțiunile în paralel* ale Festivalului: în timp ce la Universitatea „Petru Maior” se desfășurau sesiunile de comunicări științifice pe secțiuni, la Palatul Culturii avea loc spectacolul literar-muzical dedicat celor 50 de ani de posteritate blagiană

Genericul sesiunii de comunicări științifice a fost, la această ediție: ***Autohtonism și universalitate în opera blagiană***.

**Secțiunea literară** s-a desfășurat în sala R 04, începând cu ora 12,00, avându-l moderator pe **prof. univ. dr. Iulian Boldea** (decan, Facultatea de Științe și Litere a UPM), care a prezentat comunicarea *Lucian Blaga – dimensiuni ale discursului autobiografic*. Au urmat: **șef de lucrări dr. Maria Dorina Pașca** (Universitatea de Medicină și Farmacie Tg.-Mureș): *Înțelegerea poeziei prin negare, ca element cognitiv blagian*; **asistent univ. dr. Dumitru-Mircea Buda** (Universitatea „Petru Maior”): *Lucian Blaga în arhivele Securității*; **prof. drd. Gabriel Petric** (Orăștie): *Lucian Blaga și Gabriel Garcia Marquez: un caz de transtextualitate*; **prof. drd. Aurora Stănescu** (Inspector școlar de lb. română, ISJ Mureș): *Obsesia retragerii și a regăsirii în lirica lui Lucian Blaga*; **asist. drd. Aurora Pașcan** (UMF, Tg.-Mureș): *Semnificații ale cromaticii bliagene*; **drd. Mariana Chețan** (Universitatea „Petru Maior”, Tg.-Mureș): *Umbra care luminează. Ștefan Aug. Doinaș și poetica blagiană*; **drd. Bogdan Rațiu** (Universitatea „Petru Maior”, Tg.-Mureș): *Mediatorii elementari în imaginarul poetic postum (focul și pământul)*.

Cea de-a doua secțiune de comunicări – **filosofie** – s-a desfășurat în Aula Magna a Universității, tot de la ora 12,00, avându-i moderatorii pe: **prof. univ. dr. Teodor Vidam** și **cercet. științific I dr. Ionuț Isac**. Au fost expuse și supuse dezbaterii următoarele teme: **prof. univ. dr. Teodor Vidam** (Universitatea Tehnică Cluj-Napoca): *O paralelă între Lucian Blaga și Gabriel Marcel*; **cercet.**

**științific I dr. Ionuț Isac** (Instit. de istorie „G. Barițiu”, Cluj-Napoca): *Gratitudine și valoare în filosofia lui Lucian Blaga*; **prof. dr. Constantin Nicușan** (Gimnaziul „N. Bălcescu” Târgu-Mureș): *Idei metafizice la Lucian Blaga și Max Scheller*; **bibliotecar dr. Marian Nencescu** (redactor șef, revista „Biblioteca Bucureștilor”): *Ipostaze ale dorului la Lucian Blaga și Constantin Noica*; **drd. Mircea Șomlea** (Cluj-Napoca): *Fațete ale umanismului blagian și sperantian*.

Între timp, în sala mică a Palatului Culturii, a început, tot de la ora 12,00, spectacolul literar-muzical **RISIPEI SE DEDA FLORARUL...**, inspirat de versurile blagiene, moderat de actorul **Nicu Mihoc**, din care spicuim: a fost, mai întâi, recitalul din lirica blagiană susținut de actori ai Teatrului Național Tg.-Mureș, urmat de momentul muzical în interpretarea Cvartetului de coarde „Tiberius”, al Filarmonicii de stat Tg.-Mureș: *Molnar Tibor* – vioara I, *Lokodi Karoly* – vioara II, *Molnar Jozsef* – violă, *Zagoni Elöd* – violoncel, iar sub genericul *Primăria îți dăruiește o carte* a fost lansată ediția anastatică (din 1924) **Filozofia stilului**, de Lucian Blaga (Editura Ardealul, Tg.-Mureș, îngrijitor de ediție și postfață dr. Eugeniu Nistor), prezentată magistral de către **prof. univ. dr. Cornel Moraru**, de la Universitatea „Petru Maior”.

În aceeași sală, în care peste trei sute de persoane au trăit o oră și jumătate de emoție artistică, a avut loc decernarea diplomelor de onoare ale Festivalului personalităților care au susținut mereu această manifestare, acestea având, la primirea diplomelor, și câte un scurt discurs; rând pe rând, s-au adresat publicului: **Acad. Gheorghe Vlăduțescu**, **Acad. Alexandru Surdu**, **scriitorii Zeno Ghițulescu și Lazăr Lădariu**, **prof. Mariana Ploieșteanu**.

În după amiaza aceleiași zile, începând cu ora 17,00, la Teatrul „Scena”, din Cetatea medievală, s-a desfășurat ce-a de-a treia sesiune de dezbateri și **comunicări pluridisciplinare**, moderator: **lector univ. dr. Eugeniu Nistor** (Universitatea „Petru Maior”), care a expus subiectul *Idei ale sistemului filosofic blagian în piesa de teatru „Zamolxe”*; urmând, apoi: **scriitorul Lazăr Lădariu** (Președinte al Despărțământului ASTRA Mureș): *Lucian Blaga, poetul obârșiiilor*; **prof. Alexandru Ciubâcă** (Colegiul „Al. Papiu Ilarian”): *Afinități culturale Lucian Blaga – Mircea Eliade*; **prof. Ionel Popa** (Școala Națională de Gaz, Mediaș): *Lucian Blaga și Fr. Nietzsche*; **prof. dr. Nicolae Victor Fola** (Liceul de chimie Târnăveni): *Existența istorică în opera lui L. Blaga*; **prof. Gheorghe Moldovan** (directorul Bibliotecii Municipale Târnăveni): *Activitatea lui Lucian Blaga la Biblioteca Academiei din Cluj*.

Secvențele din piesa de teatru *Zamolxe*, de Lucian Blaga, proiectate pe ecranul scenei, și discuțiile, extrem de interesate, care au rezultat de pe urma acestei vizionări pe marginea autohtoniei operei blagiene și a specificului ei național – toate derulate în coordonarea directorului Teatrului „Scena”, **actorul Liviu Pancu** – au prefațat cel de-al doilea moment al premierii din această zi, gazdele acordând câte o diplomă de excelență scriitorilor Eugeniu Nistor și Lazăr Lădariu.

---

A doua zi a fost una a întâlnirii cu Lucian Blaga în locurile de suflet ale românului dintotdeauna: în mirificul spațiu mioritic, care este atât de pregnant pe Mureșul de Sus...

Nu putem încheia caligrafierile noastre fără să precizăm că organizatorii principali ai manifestărilor din cadrul acestei ediții au fost: Societatea Scriitorilor Mureșeni și Editura Ardealul, în parteneriat cu: Primăria Municipiului Târgu-Mureș, Universitatea „Petru Maior” – Facultatea de Științe și Litere și Consiliul Județean Mureș.



## OPINII DESPRE CĂRȚI

**În obiectiv:**

ALEXANDRU SURDU

### TEORIA FORMELOR LOGICO-CLASICE

Editura Tehnică, București, 2008, 264 p.

### TEORIA FORMELOR LOGICO-CLASICE – PLEDOARIE PENTRU LOGICĂ

VIOREL VIZUREANU<sup>1</sup>

După cum ne anunță încă din start editorii acestui volum, *Teoria formelor logico-clasice* reprezintă doar o selecție semnificativă din cele mai mult de 500 de studii și lucrări publicate de Alexandru Surdu în cei deja peste 45 de ani de activitate în domeniul logicii. Acest amănunt nu este lipsit de o semnificație aparte, el nu este menit doar a sublinia encomiastic întinderea operei logice a lui Alexandru Surdu – și ne referim aici la faptul că prin efortul celor doi editori, Victor Emanuel Gica și Dragoș Popescu, se impune să observăm din start, se dă oarecum ceea ce s-ar putea considera *un ferm contur sistematic* unor contribuții remarcabile care erau răspândite până acum într-o multitudine de reviste, la care cei interesați de logică și în special de logica numită îndeobște clasică sau clasico-aristotelică aveau un acces destul de dificil, dată fiind „vârsta” pe care o au deja aceste publicații tipărite, precum și „umbra” nemeritată în care au intrat multe dintre contribuțiile științifice din trecut din punct de vedere al interesului unor recuperări pe suporturi moderne de comunicare.

---

<sup>1</sup> Universitatea din București.

Se realizează astfel, prin acest gest de ținută, o completare necesară a tabloului contribuțiilor în logică ale lui Alexandru Surdu, care mai cuprinde, apreciem noi, într-o evidențiere rezumativă a axelor sale pivotale, următoarele componente: 1) contribuțiile istorico-sistematice de *logică intuiționistă și pre-intuiționistă*, deschizătoare de drumuri în spațiul românesc de specialitate, cuprinse în lucrări ca: *Elemente de logică intuiționistă* (1976) sau *Neointuiționismul* (1977); 2) analiza exhaustivă a *formelor prejudicative* cuprinsă în special în volumul *Actualitatea relației gândire-limbaj: Teoria formelor prejudicative*, apărut în 1989 (tradusă în 2006 la prestigioasa editură germană Georg Olms Verlag sub titlul *The Aristotelian Theory of Prejudicative Forms*); 3) o constantă *panoramare istorică a logicii românești*, menită a dezvălui unui public prea grăbit uneori de a nu da suficientă atenției „morfologiei” spațiului logic autohton, rezultatele unei cercetări de excepție (a se vedea în acest sens *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX*, 1999, precum și impresionantul volum de *Istorie a logicii românești* din 2006, coordonat împreună cu Dragoș Popescu); 4) o incursiune laborioasă în zona *logicii speculative*, a gândirii speculative în genere (consemnată în numeroase articole ca și în volumul *Gândirea speculative – Coordonate istorico-sistematice* din 2000; avem convingerea că, în această direcție cu precădere, eforturile lui Alexandru Surdu au a ne oferi încă numeroase lucrări de referință). Schița anterioară nu înseamnă, firește, că alte probleme sau teme nu sunt și ele prezente în studiile logice ale lui Alexandru Surdu.

Fără îndoială că preluarea unor articole sau studii în forma în care ele au apărut la vremea respectivă și asupra cărora autorul nu mai intervine în prezent are avantajul înfățișării in extenso a contribuțiilor sale din acel domeniu, dar presupune totodată, implacabil am putea spune, existența unor suprapuneri tematice și de conținut între componentele unui astfel de volum. Poate că ar fi fost util ca acestor componente să li se fi consemnat datele aparițiilor lor inițiale, ceea ce ar fi facilitat / contribuit, ne permitem să afirmăm, la ceea ce s-ar putea numi reconstituirea istorică (crono-logică) a devenirii gândului logic, bogat în semnificații și rezultate, al lui Alexandru Surdu. Ceea ce nu trebuie însă să impieteze asupra aprecierii efortului depus de editori pentru realizarea acestui volum, cum spuneam, de ținută – să ținem cont îndeosebi de faptul că ei au tradus aici pentru prima dată în limba română unele din studiile lui Alexandru Surdu, care apăruseră până atunci doar în limbile franceză sau germană.

Este evident celui care parcurge volumul de față că una din sursele perene de la care se revendică în mod constant autorul este gândirea logică a lui Aristotel. Din această perspectivă, este iarăși evident că Alexandru Surdu dorește mai mult decât o simplă analiză a logicii aristoteliciene, fie ea realizată cu mijloacele „tradiționale” sau cu cele ale logicii moderne.

O primă remarcă interpretativă se impune: după cum cu justete menționează și editorii în *Cuvântul* lor introductiv, spre deosebire de exegeții moderni „care s-au mărginit la studiul amănunțit al unui singur domeniu al logicii aristotelice, de regulă cel silogistic, urmându-l pe Ath. Joja, Al. Surdu a realizat în decursul



timpului studii extensive asupra întregii logici aristotelice dar, în mod special, asupra domeniilor tradiționale ale logicii: noțiunea, judecata și raționamentul” (p. VI). Astfel că, putem observa acum cu ușurință prin strângerea în volum a acestor articole, analiza întreprinsă de Al. Surdu logicii lui Aristotel se remarcă, pe de o parte, prin concentrarea sa pe aceste forme „clasice” ale logicii (ceea ce înseamnă totodată și o mai palidă prezență a unor teme tratate in extenso de Stagirit în lucrări precum *Topica* sau *Retorica*<sup>2</sup>), pe de altă parte, prin recuperarea a ceea ce se poate numi un caracter sistematic sau „de sistem” al gândirii logice aristoteliciene, fără a se proceda reduționist, prin „favorizarea” vreuneia dintre componentele amintite în dauna celorlalte.

Putem dispune apoi o decelare a orizonturilor hermeneutice cu care operează autorul. Aceiași editori menționați anterior identificau (p. VI) *trei perspective de abordare a ideilor logice aristotelice*: una *istorică*, ce presupune o permanentă contextualizare istorică a acestor idei, prin apel atât la predecesorii lui Aristotel (eleații și Platon cu precădere), cât și la bogata tradiție ulterioară, ce include comentatorii greci, latini și moderni ai lui Aristotel (dar, vrem să subliniem, în niciun moment nu vom întâlni în această lucrare o viziune simplist istorică, una de tip cronologic, care să presupună o grăbită evidențiere unor așa-zise influențe sau „preluări” – conștiente sau nu – ideatice); una *sistematică*, chiar sistematico-filosofică pe alocuri – o constantă a demersului lui Alexandru Surdu este dată de „lectura” (și reconstituirea) ideii logice într-un orizont nu doar al referinței „logice” (în sens tradițional, restrâns), ci și prin punerea în joc a întregii opere filosofice aristotelice, ceea ce presupune o scrutare a unor surse incontornabile precum *Metafizica*, *De anima* sau *De sophisticis elenchis* (o dată în plus, scurta dar penetranta analiză a editorilor ne este de folos, căci putem remarca împreună cu ei că această perspectivă individualizează în mod clar demersul lui Alexandru Surdu printre celelalte asemănătoare, care ignoră, aproape întrutotul, această referință extinsă); în fine, una „*interpretativă personală*”, bazată pe temeinice cunoștințe logice tradiționale, însușite de la profesorii săi Dan Bădărău, Ion Didilescu, Radu Stoichiță și Niels Offenberger [precum și – credem că putem adăuga noi – din contactul și colaborarea cu numeroși logicieni români de prestigiu de la Centrul de logică al Academiei Române, unde Alexandru Surdu a activat în anii 60 și 70, până la desființarea acestuia; să îi amintim aici măcar pe Athanase Joja și Constantin Noica – V.V.], ca și pe cunoașterea logicii simbolice, aprofundată cu profesorii A. Heyting și B. van Rootselaar la Universitatea din Amsterdam (1969-1970) (subl. ns.)”.

Dar chiar și așa, am rămâne, totuși, într-un anumit sens, *încă* la Aristotel. Un Aristotel citit, cum am spus, îndeosebi printr-o proiecție a operei sale în epura formelor logice fundamentale. Și, fără îndoială, nu doar că am fi nedrepti față de autor, dar am rata astfel ceea ce s-ar putea numi miza esențială a acestei lucrări –

---

<sup>2</sup> Ceea ce *nu* înseamnă că aceste lucrări ar fi cu totul absente din demersul interpretativ al autorului, ci doar că ele sunt abordate din perspectiva scopului generic asumat!

folosind chiar cuvintele lui Alexandru Surdu, ea ar putea fi formulată după cum urmează: „Pentru noi este evident faptul că numai cu argumente tradiționale logica clasică nu se mai poate reafirma, dar este evident de asemenea că tradiția milenară a clasicismului, fundamentată strict pe doctrina aristotelică, are posibilitatea (fără a infirma sau desconsidera logica matematică) de a-și reafirma punctul de vedere și de a se reînscris ca disciplină autonomă în contextul logicii moderne” (citată de editori la p. VII). O comparație – sperăm nu nelalocul ei într-o astfel de apreciere de tip științific – credem că poate reda plastic gândul autorului: asemenea unei persoane vii, logica clasică este în afirmare de sine (ca „ființă autonomă”) în perpetua sa devenire istorică (ce îi impune, dar îi și permite, să se revendice de la dialogul permanent cu „ceea ce nu este ea”).

Revenind prin aceasta și la o apreciere anterioară, să remarcăm deci că *istoria* nu este pentru Alexandru Surdu un argument *in sine* – ea nu „dovedește” nimic din punct de vedere al valabilității analizei logice aplicate acestor forme ale logicii clasice. Nici măcar revenirea peste ani la teme ale logicii aristoteliciene nu reprezintă *eo ipso* o „garanție” a perenității unor forme de gândire. Dar ea, istoria, este indispensabilă pentru a arăta tocmai viața acestor „idei ale logicii”, ca și posibilitățile de a deturna un sens original spre achizițiile unei modernități mereu convinse de caracterul definitiv al ultimelor sale reușite. Pentru a clarifica, sperăm, acest aspect, afirmăm deci că istoria (logicii) este în permanență subordonată la Alexandru Surdu investigației (logice) de tip sistematic, ea folosește acesteia și nu i se substituie – elementul istoric cheamă imediat argumentul, care îl încadrează astfel în text de o manieră rațional-sistematică.

Editorial vorbind, volumul respectă viziunea sistematică a autorului, fiind divizat în trei secțiuni ce corespund celor trei forme logice fundamentale: *noțiunea*, *judecata* și *raționamentul (silogismul)*. Dată fiind amploarea demersului cuprins în acest volum, ne-am propus ca în continuare să ne restrângem totuși aprecierea noastră și să ne referim în cele ce urmează doar la unele contribuții originale ale autorului, consemnate în prima parte a lucrării, cea consacrată *noțiunii*. Considerentele esențiale pentru prezentarea acesteia se găsesc cu precădere în primele două studii din volum, *Trei sensuri ale formei logice „noțiune”* și *Despre înțelesul și semnificația cuvintelor*.

La baza demersului lui Al. Surdu cu privire la teoria noțiunii stă constatarea fundamentală conform căreia „logica tradițională *nu se ocupă cu studiul cuvintelor*, ci cu studiul *formelor gândirii*” – iată de ce „logica tradițională nu mai poate fi un fragment al logicii matematice, căci aceasta nu studiază formele gândirii, ci anumite forme ale limbajului” (p. 3). Mai mult, o teorie a noțiunii „nu poate fi concepută decât logico-tradițional” – termenii abstracti sunt lipsiți de semnificație empirică din punct de vedere logico-matematic, prin urmare sunt respinși în abordările de logică matematică. Pe scurt, autorul își va propune să demonstreze că termenii abstracti au totuși o semnificație, iar „această semnificație este tocmai noțiunea pe care o exprimă” (p. 4).

În fapt, în acest punct de început, ca și pe parcursul întregii secțiuni, analiza lui Alexandru Surdu se va desfășura într-un dialog critic permanent – ce permite o necesară conturare, explicită și fermă, a propriei sale poziții – cu alte două orientări cu tradiție din logică, cea a *empirismului metodologic*, respectiv cea *psihologistă* (fără a omite și foarte dese sale referiri – și ele critice! – la alte întreprinderi ce pot fi subsumate unui „curent” de reafirmare în contemporaneitate a logicii clasice – J. Maritain, C. Boyer etc.). Pe scurt, în primul caz teoria noțiunii este „redușă la studiul cuvintelor și uneori chiar identificată cu acest studiu”; în cel de-al doilea caz, unul cu o morfologie mai complexă, noțiunea fie se va identifica cu reprezentarea (generală), și deci nu mai poate fi tratată logic, fie se va transforma într-un auxiliar a judecăților (element sau virtualitate, posibilitate a acestora), deci nu va mai poseda independență logică (p. 6). În urma acestor delimitări, rezultă firesc că „studiul noțiunii ca formă logică independentă, deci studiul noțiunii în sine, abstracție făcând atât de cuvântul care o exprimă, cât și de judecata în componența căreia poate să intre, constituie *teoria clasică a noțiunii*” (p. 7). Recuperăm astfel chiar gândul Stagiritului căci „făcând distincție între noțiunea ca act psihic și noțiunea ca simplă potență, Aristotel creează posibilitatea studierii noțiunii *independent de actele psihice* care o produc sau care însoțesc producerea ei, iar distingând în cadrul gândirii în potență, νόησις (care corespunde aprehensiunii) de δίανοια (care corespunde gândirii discursive), Aristotel fundamentează posibilitatea teoriei noțiunii ca *formă independentă a gândirii*” (p. 8).

Noțiunea va fi urmărită de către autor într-o triplă contextualizare: a) în *accepție logico-clasică* – pe urmele remarcilor amintite anterior ce o definesc, o altă triplă diviziune se va manifesta hermeneutic aici, prin distincția dintre noțiunea ca determinatie mentală (νόημα), noțiunea ca formă subiectiv rațională (λόγος) și noțiunea ca principiu formal (όρισμός); b) prin raportarea la *cuvântul vorbit*; c) prin raportare la *cuvântul scris*.

În cel de-al doilea orizont de interpretare se pleacă de la observația conform căreia „noțiunea determinată *in voce* este unitatea dintre cuvânt și noțiunea *in mente*. Utilizând categoriile de «materie» și «formă», în sens aristotelic, putem considera că noțiunea *in mente* este *forma*, iar cuvântul este *materia* unei anumite noțiuni” (p. 13). Evident, „faptul că o anumită noțiune poate fi exprimată prin cuvinte diferite din limbi deosebite sau din aceeași limbă, creează însă dificultatea de a surprinde forma noțiunii *in voce*”. Tot pe urmele lui Aristotel (*Peri hermeneias*), vom constata că „pentru surprinderea formei noțiunilor *in voce* este necesar un studiu *al interpretării gândurilor prin cuvinte*” (p. 13).

Tot o triplă distincție îi va permite lui Alexandru Surdu să identifice cuvântul în calitate de rostire, cuvântul ca denumire și cuvântul în calitate de nume. În primul caz, se recuperează în orizont strict logic sugestia lui Constantin Noica, conform căreia rostirea este singurul termen din limbile moderne care redă termenul λόγος. Numai că, trebuie remarcat, „rostirea nu redă pe λόγος în genere, ci *numai* pe ὁ ἔξω λόγος = noțiunea *in voce*” (p. 20). Este un prilej pentru ca

autorul să reafirme posibilitatea studiului independent al noțiunilor: „din punct de vedere logic, limbile care au articol hotărât singular înlesnesc surprinderea cuvântului ca semn al formei, oferindu-i *independență antepredicativă*” (p. 21). Rostirea „*nu se spune despre ceva*, ci se spune pur și simplu = **se rostește** = se întemeiază sau **se constituie pe sine însuși comunicându-se**” (p. 20). Logic vorbind, denumirea (cuvântul semnificativ, categorema), consideră Alexandru Surdu, presupune rostirea: „din punct de vedere logic, cuvântul ca **denumire**, cuvântul care se spune despre ceva, este derivat de la cuvântul care se spune pe sine, de la rostire. Din punct de vedere istoric, se înțelege că situația se prezintă invers, iar rostirea este un produs târziu” (p. 23). În fine, în ceea ce privește numele, o altă triplă distincție a speciilor acestuia își propune să clarifice suplimentar discuția: întâlnim astfel numele propriu, numele circumstanțial și numele propriu-zis.

Partea cea mai surprinzătoare care intervine în „scanarea” sensurilor noțiunii este fără doar și poate cea consacrată cuvântului scris, una absentă din tratatele logice – după cum însuși autorul menționează, „în logica clasică, cuvântul scris reprezintă scrierea cuvântului vorbit și nu constituie o problemă deosebită” (p. 36); sau: „în lucrările obișnuite de logică nu se acordă nicio importanță cuvântului scris. Se amintește uneori doar faptul că acesta este un semn al cuvântului vorbit” (p. 92). Distincția care structurează original acest domeniu este cea dintre *scripție* (sau *ideogramă*), *descripție* (sau *pictogramă*) și *inscripție* (sau *hieroglifă*). Ea corespunde împărțirii cuvintelor vorbite menționate anterior (în rostiri, denumiri și nume). Astfel, „corespunzătoare rostirilor, care nu *se spun despre ceva*, vor fi cuvintele scrise în sine, care *nu se scriu despre ceva*” – scripțiile; „corespunzătoare denumirilor, care *se spun* despre indivizii unei mulțimi determinate, vor fi cuvintele scrise în sine care *se scriu* despre acei indivizi” – descripțiile; „corespunzătoare numelor, care se spun despre un singur individ, vor fi cuvintele scrise în sine care *se scriu* despre un singur individ” – inscripțiile (p. 38).

Această parte dedicată cuvântului scris nu este însă o simplă „structurare logică” a unui domeniu, cum spuneam, absent din tratele de specialitate – ceea ce, oricum, ar fi putut reprezenta un interes logic intrinsec. În general, considerentele logice cu caracter aparent descriptiv (uneori poate aparent didactic) îi servesc lui Alexandru Surdu pentru a declanșa un *dialog critic* cu acele curente din logică în care găsim viziuni care pot fi numite reduționiste sau chiar absolutizant-dogmatice. În acest caz, autorul va pleca în considerațiile sale finale de la o constatare simplă: „este evident că în logica matematică se operează cu inscripții hieroglifice [în sensul definit de Al. Surdu și amintit de noi mai sus – V.V.]. Cuvintele sunt utilizate numai în vederea introducerii convențiilor necesare” (p. 94) – „din această cauză, cine nu este la curent cu anumite convenții și deschide o carte de logică matematică va vedea o înșiruire de semne, care nu îi spun nimic” (p. 94). Este prin urmare eronat ca reprezentanții logicii matematice să identifice logica matematică cu o teorie a limbajului – limbajul logico-matematic este doar „un limbaj special formalizat (acum putem spune că este un limbaj alcătuit din

inscripții hieroglifice) care poate fi prezentat în formă de calcul” (p. 94). Concluzia autorului din acest punct, care se constituie totodată și într-o pledoarie *sui generis*, merită să fie reprodusă în întregime: „Punctul de vedere aristotelico-clasic, fundamentat pe principiul unității dintre gândire și limbaj, nu reprezintă o infirmare a principiilor logico-matematice. Dimpotrivă, după cum ne-am străduit să demonstrăm [este vorba de finalul studiului *Despre înțelesul și semnificația cuvintelor* – V.V.], logico-clasic poate fi chiar justificată posibilitatea logică a utilizării limbajului hieroglific; din punct de vedere gnoseologic poate fi demonstrată chiar necesitatea unui asemenea limbaj; iar din punct de vedere practic poate fi dovedită utilitatea lui. Ceea ce nu se poate demonstra însă este reducerea întregului limbaj la un limbaj de inscripții. Punctul de vedere aristotelico-clasic nu este contrar punctului de vedere principial logico-matematic, ci punctului de vedere dogmatic al multora dintre reprezentanții logicii matematice” (p. 95).

Vedem cum, încă o dată, fie și prin această nemeritat de sumară prezentare pe care le-am consacrat-o, scrierile de logică ale lui Alexandru Surdu sunt dedicate interpretării și justificării *bogăției de sensuri a gândului logic*, departe de orice demers de tip reduționist – și înțelegem deci că pledoaria sa despre care menționam anterior nu este pentru un anumit curent din logică, ci *pentru Logică*, în întreaga sa bogăție.



# NOȚIUNEA, JUDECATA ȘI RAȚIONAMENTUL CA FORME ALE GÂNDIRII

DRAGOȘ POPESCU

Sub fascinația marilor realizări din domeniul inteligenței artificiale, a căror utilitate nu se gândește nimeni s-o conteste, logicienii epocii noastre neglijează uneori studiul domeniilor tradiționale ale disciplinei lor. Faptul ar fi lipsit de importanță dacă aceste domenii s-ar dovedi într-adevăr epuizate. Logicianul ar putea ceda atunci misiunea de a studia logica clasică istoricului filosofiei care, etichetându-i produsele a două milenii de dezvoltare, le-ar depune în muzeul teoriilor de altădată.

Însă, de fapt, lucrurile nu stau așa. Logica clasică, sau tradițională, cum a mai fost denumită, nu a încetat până azi să fie un teritoriu în care se descoperă mereu lucruri noi. Noțiunea, judecata și raționamentul, cele trei componente ale teoriei formelor logico-clasice, abordate și cu instrumentarul simbolic perfecționat recent, care nu devine totuși un scop în sine, evidențiază aspecte ale raportului dintre gândire, rostire și realitate inaccesibile din principiu logicii matematice. Teoria formelor logico-clasice nu reduce, așadar, logica la o teorie a limbajului și nu consideră imperfect limbajul natural, străduindu-se să-l înlocuiască cu unul simbolic. Ea se concentrează asupra scopului ei dintotdeauna: studiul *formelor gândirii*.

Teoria formelor logico-clasice, ca disciplină logică independentă se divide, potrivit lui Alexandru Surdu, în trei teorii subordonate, corespunzătoare formelor gândirii: teoria noțiunilor, teoria judecății și teoria silogismului. Diviziunea, de origine aristotelică, face necesară o raportare permanentă la opera Stagiritului.

În ceea ce privește noțiunea, teoria formelor logico-clasice se sprijină pe o metodă specifică, în virtutea căreia relația dintre cuvinte și obiecte este stabilită prin intermediul ideilor. Abstractizarea este echivalentă, pentru ea, cu raportarea cuvintelor doar la idei, fără a se mai lua în considerare lucrurile individuale la care acestea din urmă se referă<sup>1</sup>. În schimb, pentru logica matematică, abstractizarea privește cuvintele, nu lucrurile. Deoarece din perspectivă logico-matematică sunt luate în considerare exclusiv relațiile dintre obiecte, înlocuirea cuvintelor prin semne grafice devine o necesitate: de a fixa convențional proprietățile obiectelor pentru a le evidenția relațiile, ceea ce cuvintele limbajului natural nu permit datorită impreciziei lor.

---

<sup>1</sup> Al. Surdu, *Teoria formelor logico-clasice*, Editura Tehnică, București, 2008, p. 59.

Deosebirea dintre teoria clasică și cea logico-matematică asupra cuvântului se face simțită și la nivelul obiectului, nu doar la cel al metodei. Teoria clasică acceptă faptul că „există realmente cuvinte (rostirile) care nu se referă la lucruri individuale, ci doar exprimă și în același timp constituie ideile și de asemenea există cuvinte care se referă la un singur lucru individual (numele propriu-zise) fără să se mai refere la idei”<sup>2</sup>. În schimb, din punct de vedere logico-matematic, există doar „semne care se referă la lucruri individuale, la clase de lucruri și la proprietățile lor”<sup>3</sup>.

Din punct de vedere logico-clasic, analiza limbajului natural se dovedește o necesitate. Încă din Evul Mediu, teoria scolastică *de proprietatibus terminorum* a legat proprietățile termenilor de semnificația cuvintelor, examinând *înțelesul* și *sensul* acestora. Dar *înțelesul* cuvintelor și *sensul* cuvintelor este, din punct de vedere logico-clasic, determinat pe baza raportului dintre „lucruri, gânduri și cuvinte”<sup>4</sup>, fără a suferi vreo simplificare.

Atât în cazul cuvântului izolat, cât și în cel al contextului propozițional al acestuia, Alexandru Surdu întreprinde o minuțioasă investigație a principalelor puncte de vedere puse în circulație cu privire la conceptele clasice de extensiune-comprehensiune, denotație-conotație și sferă-conținut. Sunt parcurse, în cazul cuvântului izolat, concepțiile lui Platon, Aristotel, a stoicilor, comentatorilor greci ai lui Aristotel, logicienilor medievali și descendenților acestora – pe linie conceptualistă, pe linie nominalistă și pe linie realistă. Autorul înlătură toate absolutizările apărute în fiecare orientare, evidențiind meritele fiecăreia: Astfel, se formulează concluzia: „Lucrurile individuale și proprietățile lor alcătuiesc semnificația obiectivă a cuvintelor; gândurile, pe care *le exprimă*, alcătuiesc *semnificația lor formală*. Cuvintele au o semnificație obiectivă numai în măsura în care au un *înțeles*”<sup>5</sup>.

Cuvântul vorbit sau contextul propozițional al cuvântului face obiectul unei investigații complementare celei a cuvântului. Aici, analiza logico-clasică se desfășoară din trei perspective: a rostirii, a denumirii și a numelui. Autorul susține, în concluzie, că este posibilă chiar și demonstrarea posibilității de înlocuire a cuvintelor prin semne hieroglifice, susținută de reprezentanții logicii matematice<sup>6</sup>. Iar dovada acestei susțineri se face în capitolul trei al părții privitoare la noțiune a *Teoriei formelor prejudicative: Interpretarea logico-simbolică a primelor capitole din „Categoriile” lui Aristotel*.

Teoria judecății face, în lucrarea de care ne ocupăm, obiectul părții a doua a acesteia. Studiul asupra judecății, intitulat *Judecata ca principiu formal*, pornește de la precizarea operațiilor logico-gnoseologice anterioare actului judicativ, cu care ne-am întâlnit și în secțiunea anterioară a lucrării, în scopul de a obține ceea ce, de

---

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 92.



obicei, este luat ca de la sine înțeles în abordările obișnuite ale judecății: înțelesul judecății și al expresiei sale lingvistice. Aceste operații, care se referă la relațiile dintre substanța primă (considerată ca lucru, ca individual) și substanța secundă (ca expresie lingvistică), precum și la relațiile dintre substanțele secundă (ca expresii lingvistice), sunt *stări de fapt*, nu *enunțuri care se fac despre stări de fapt*. Pe baza lor, dar depășindu-le, are loc „cea de-a doua instituire a expresiilor”, despre care vorbea cândva Porfir, referindu-se la *Despre interpretare* aristotelică, adică devine posibilă judecata.

Primele încercări de a justifica actul judiciar, aparținând lui Antistene și Platon, au căutat să identifice principiul alcătuirii judecății pe baza noțiunilor și expresiilor lor verbale. Ambele încercări eșuează în tentativa de a justifica *toate* formele unei judecăți categorice: „principiul lui Antistene justifică *doar* judecățile identice cu componente de natură singulară sau generală, pe când principiul lui Platon justifică *doar* judecățile identice sau neidentice cu componente de natură generală”<sup>7</sup>.

Judecata, ca formă logică, consideră autorul *Teoriei formelor logico-clasice*, nu are nevoie de un principiu exterior, așa cum Antistene și Platon au încercat să-i găsească, fiind ea însăși un principiu. Începând de la Aristotel, este reconstituită tradiția studiului judecății, pornind de la chestiunea definiției acesteia. De aici autorul trage concluzia că: „În calitate de rațiune a ființei, esenței și quiddității judecăților, deci în calitate de principiu formal, judecata este tocmai *definiția judecății*”<sup>8</sup>. Genul proxim al judecății este gândirea, diferența specifică fiind determinațiile judecății *in mente*: (1) Judecata trebuie să fie afirmativă sau negativă, (2) Judecata trebuie să fie adevărată sau falsă, (3) Judecata trebuie să fie sinteza unor componente.

Teoriile postaristotelice ale judecății, consideră Alexandru Surdu, au pierdut din vedere două lucruri esențiale: conceperea gândirii ca formă a formelor și conceperea formei ca potență. Treptat, nevoia de a examina problema genezei logice a judecăților și a prototipului judiciar a început să scadă. Reluarea acestei probleme este văzută ca un posibil remediu împotriva dogmatismului logico-matematic.

A treia parte a *Teoriei formelor logico-clasice*, intitulată *Teoria silogismului*, examinează probleme precum *Definiția aristotelică a silogismului*, *Problema termenilor singulari în silogistică*, *Problema adevărului în „Analiticile prime”, II, cap. 2-5*, *Adevăr și corectitudine în silogistica aristotelică*, *Semnificația psihologică a silogismului categoric*, *Valențe creative ale argumentării silogistice*.

*Definiția aristotelică a silogismului* înregistrează trei variante ale acesteia: una pur formală (în *Analytica priora*), una structurală (în *Topica*) și o alta cu aspecte lingvistice (în *Sophisticis Elenchis*). Aceste trei definiții nu pot fi identificate, reduse la una dintre ele. Comentatorii greci ai lui Aristotel au avut în

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 152.

vedere prima variantă, simțind uneori nevoia să facă apel și la interpretarea structurală. Logica clasico-tradițională fac apel la toate cele trei variante, precizând diferența de planuri dintre ele. În schimb, poziția logico-matematică consideră greșită definiția aristotelică; nici forma, nici structura și nici expresia lingvistică ale silogismului nu au sens în această interpretare, pentru care silogismul apare ca operație, calcul.

În *Adevăr și corectitudine în silogistica aristotelică* sunt trecute în revistă înțelesurile corectitudinii silogistice în *Analiticile prime I și Analiticile prime II*, precum și valoarea de adevăr a silogismului în *Respingerile sofistice*. Din analiza întreprinsă, reiese concluzia: corectitudinea și adevărul silogistice nu pot fi echivalate decât dacă silogismul este redus la o operație logică.

\*

Autorul sumarei prezentări de mai sus a *Teoriei formelor logico-clasice* a avut ocazia să participe la îngrijirea volumului. Această activitate a constituit, pentru el, o experiență personală specială. Parcurgerea, în vederea editării, a studiilor care au intrat apoi în cuprinsul cărții a scos în evidență, pe lângă valoarea fiecăruia, încă ceva: preocuparea constantă și îndelungată a celui care le-a elaborat pentru o anumită problemă filosofică, stăruința asupra ei, până ce problema începe să-și arate dezlegarea; invizibilă atunci când ai în față unul sau altul dintre texte, această străuiniță apare foarte pregnant atunci când le ai în față pe toate. Este, poate, depus astfel discret în ele, semnul pasiunii pentru filosofie, fără de care roadele unei inteligențe oricât de vii rămân uscate.

## NOTE DE LECTURĂ

**Mihai Vinereanu, *Dicționar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistică*, Editura Alcor Edimpex S.R.L., București, 2009, 935 p.**

Dicționarul domnului Mihai Vinereanu se înscrie în seria lucrărilor lexicografice etimologice, de largă erudiție, în care se încearcă, printre altele, o reconstituire a compatibilităților sistemelor fonologice din grupul mare al limbilor celto-ilirico-tracice. Interpretările personale, cu argumente și contraargumente, l-au condus pe autor la concluzii novatoare, legate de originea limbii române și plasarea ei într-un context lingvistic mai clar conturat în familia limbilor indo-europene.

Cercetările asupra idiomurilor indo-europene, plasate pe palierul lexicografic într-un context comparativ-istoric, au câștigat teren în ultimul timp în lingvistica românească. Amintim, în acest sens, *Lexiconul etimologic al elementelor autohtone (traco-dace) ale limbii române* de Sorin Paliga, un specialist pasionat și dedicat acestui tip de corectare lingvistică.

Și în acest caz, ca și în multe altele, estimările statistice făcute lasă însă loc unor interpretări diferite, mai ales la nivelul structurii și genezei numelor proprii.

Dicționarul este alcătuit dintr-un corpus lexical masiv de „5000 de cuvinte-titlu provenite din fondul vechi sau tradițional și cca 1000 de neologisme”.

La acesta se adaugă un studiu introductiv individualizat prin *Argument*, unde autorul își motivează încercarea lexicografică, o plasează într-un context comparativ și prezintă o diacronie a relațiilor dintre traco-dacă și grupul limbilor iliră, albaneză, balto-slave precum și cu româna, alături de o serie de date istorice, arheologice și lingvistice. Toate acestea le asociază cu o gamă întregă de deducții la nivel fonologic comparativ, dovedind o bună cunoaștere a acestui tip de abordare.

Dicționarul mai cuprinde un *Cuvânt Înainte*, semnat de prof.dr. Constantin Frâncu de la Facultatea de Litere din cadrul Universității „Al. I. Cuza” din Iași, precum și o listă bibliografică, consistentă și diversificată, din care lipsesc, din păcate, dicționarele toponimice realizate în România pe provincii istorice, Oltenia (finalizat), Muntenia, Banatul și Moldova (în curs de finalizare) iar pentru Transilvania s-au realizat dicționare toponimice grupate pe segmente teritoriale mai restrânse, de exemplu, pentru **Văile Ierii** și **Hășdății** din județul Cluj.

Dicționarul este o realizare lexicografică remarcabilă, care excelează, în cea mai mare parte, în reconstituiri fonologice. Autorul argumentează cu pasiune și erudiție în acest palier, unde, de altfel, se pot face și diverse speculații, avându-se

în vedere apropierea, chiar și echivalențele fonologice cu alte limbi din arealul indo-european.

Metoda de investigare și de interpretare etimologică rămâne cea comparativ-istorică, prin care autorul încearcă o decriptare a unor cuvinte declarate cu origine necunoscută în operele lexicografice consacrate. Încercarea rămâne de multe ori vulnerabilă prin faptul că această metodă de reconstituire se bazează, în cea mai mare parte, pe ariile laterale de răspândire și de intersectare a unor sfere lexicosemantice cu extindere diacronică. Geografia unor astfel de arii laterale este la rândul ei vulnerabilizată, întrucât răspândirea nu s-a făcut niciodată liniar sau cu o semantică fermă, nealterabilă în timp.

Deși orice dicționar explicativ și etimologic, atât la nivelul cuvintelor comune cât și, mai ales, la nivelul numelor proprii cu geneză într-un nume comun, este o listă de cuvinte selectate după criterii care țin de autor, totuși diferențierile se realizează după structura articolului-titlu.

Problematika acestui dicționar fiind mult prea întinsă și imposibil de epuizat într-o prezentare de acest tip, ne-am propus să analizăm, și în acest caz succint, acele articole-titlu care privesc numele proprii, precum și relația acestora, la nivel etimologico-lexicografic, cu termenii comuni de geneză. Din cadrul acestora am selectat grupa termenilor geografici sau entopici, prezenți sau nu în dicționar, dar care ar putea, prin introducerea lor în raționamentele etimologice, să contribuie la elucidări în ciuda tendinței generale de evanescență semantică.

Pentru clarificări etimologice în diferite etape de formare a numelui de loc, cercetările de toponimie descriptivă și normativă din ultimul timp au mers pe calea prezentării raportului dintre numele comun primar și numele proprii prezente, la rândul lor, în diferite ipostaze potențate diacronic dintr-o extensie derivațională. Evidențierea acestui fapt lingvistic este cu atât mai necesară cu cât numele de loc reprezintă depozitarul unor informații lexicosemantice, fonologice, și nu numai, care în alte contexte s-au pierdut. Apropierea dintre cele două realități lexicale, numele comun primar și topicul cu posibile rădăcini etimologice în acest lexem, este marcată de riscuri din mai multe puncte de vedere. Pe de o parte, creatorii de toponime au folosit apelativele drept cuvinte autohtone în circulație, cu conotații semantice particulare, unele dintre ele dispărute pe parcurs, cum sunt unele secvențe dialectale. În lipsa unor instrumente de normare, apelativul a suferit modificări sub toate aspectele într-un anumit spațiu geografic, la rândul lor păstrate sau nu. Stabilirea microsensurilor în circulație pentru anumite segmente temporale și de teren este esențială. Pe de altă parte, numele de loc, rezultat din toponimizarea unui termen geografic comun, a păstrat formal termenul comun însă cu modificări multiple, care, de cele mai multe ori, l-au opacizat semantic. Important este că topicul inițial, hidronim, de exemplu, glisează din motive obiective către alte denotate din imediata sau depărtata vecinătate topografică, semantica și motivația inițială multiplă estompându-se sau chiar dispărând. În practica cercetării toponomastice, etimologice sau de geneză, marcate în primul rând de o diacronie sincopată, analistul poate avea la dispoziție, de multe ori, pentru raționamentul

etimologic doar o ultimă ipostază toponimică dintr-un lanț derivațional, care să fi pierdut însă orice legătură cu lexemul inițial motivațional.

În acest sens, apropierea motivațională la nivel lexical, chiar și fonologic, sunt vulnerabilizate.

Apelativul **babă** (107), de exemplu, care formează un articol-titlu în dicționarul analizat, nu cuprinde sensurile rezultate dintr-o extensie semantică: „vârf înalt de deal”, „stâlp natural de piatră mai lat la bază” cu circulație montană autohtonă dar și în limbile slave, bulgara de exemplu, preluate în DTRM I 213-214 și introduse în raționamentele etimologice pentru toponime de tipul **Baba Runca**.

Apelativul **babă**, care prin sensurile de mai sus devine entopic, denumește și ipostaze oiconimice (4 în DTRM I 213 și mai multe cu diferiți determinanți), a căror filiație semantică nu poate fi pusă în legătură cu sensurile: **1.** femeie bătrână, **2.** bărnă de sprijin, menționate în dicționarul analizat.

În acest caz, ca și în multe altele, sensurile colaterale ale entopicului ca și transferul semantic către un toponim realizat de populația autohtonă au fost posibile și prin contactul nemijlocit cu o populație slavă. Răspândirea lexemului **babă** cu sensurile indicate de autorul *dicționarului* și în alte limbi indo-europene nu poate fi contestată, dar acest fapt nu poate fi pus în legătură cu numeroasele formații toponimice românești, înregistrate în dicționarele de nume de locuri.

Creдем că aici este vorba de diferite trepte în procesul de geneză, prin care creatorii de toponime din spațiul românesc, prin asocieri și apropieri semantice au împământenit la nivelul apelativelor sensuri întâlnite și în limbile slave, la rândul lor integrate în familia lingvistică indo-europeană.

O situație interesantă o ridică entopicele **cucă**<sup>1</sup> (285), la care adăugăm varianta **coca** „vârf de deal sau munte, ridicătură de teren” (DTRM II 134) și **bahnă** (108), de la care s-au format toponime cu variante fonetice diferite.

Deși în dicționarul său domnul Vinereanu nu citează microtoponime, formate de la aceste entopice, vom extrage câteva din DTRM II însoțite de denotate diferite, parțial motivaționale, cu scopul de a stabili posibile criterii normative în crearea și transferurile semantice.

**Coca 1.** *Sat c. Vintilă Vodă – Bz.* **2.** *Moșie*, **3.** *Munte*, **4.** *Izvor*, **5.** *Pădure*, centrul acestei extensii fiind denotatul *munte*.

**Coca Seacă 1.** *Izvor s. Coca-Niculești – Bz;* **2.** *Sat*, **3.** *Moșie*, **4.** *Pădure*. Ramificațiile derivaționale din această extensie, posibile și pe verticală, extrem de alambicate, nu includ o microsecvență primară motivațională.

În această situație, raporturile semantice din interiorul perechii apelativ-nume propriu implică o permanentizare condiționată istoric a ipostazelor sincopate. Din această cauză, acea microsecvență semantică cu care operează românul-creator de toponime poate să nu mai aibă nici o legătură cu demonstrația teoretică pe care un lexicograf, de altfel un erudit de prestigiu, o face.

Între **cuca**, decriptat de domnul Vinereanu ca „deal, culme” și sensul de „ridicătură înaltă, țuguiată în vârful dealului”, extrasă dintr-o anchetă entopică din Argeș (DTRM II 196), există o ambiguitate semantică, aparent tautologică, dar

distinctă față de toponimul *Dealul Cuca*. Pe de o parte, **cuca** este deal, iar, pe de altă parte, entopicul apare ca marcă specializată doar pentru o porțiune a dealului. Dicționarul toponimic amintit evidențiază și un alt sens specializat al entopicului **cuca** și anume „prival” într-o zonă mlăștinoasă a Brăilei (DTRM II 197). În rest, **cuca** din zona Munteniei apare cu sens specializat ca „segment superior al unei înălțimi”.

De aceea, nenumăratele microsensuri, unele caracteristice pentru ipostazele derivaționale rezultate din extensii toponimice, au condus la suprapuneri de sfere semantice și de aici au apărut ambiguități de interpretare.

Credem că asocierea termenului geografic comun cu toponimul creat pe teren românesc ar putea scoate în evidență diferite **trepte etimologice**, unele dintre acestea fiind rezultatul observației directe a vorbitorului-creator, mai puțin erudit, dar apt de asociații de circumstanță. Oricum acele microsensuri ar fi dispărut din vocabularul limbii române fără toponimul în a cărui masă semantică au fost încorporate.

Tot pentru o clarificare procedurală în stabilirea originii cuvintelor, acceptarea și promovarea ideii **etimologiei în trepte**, pe care la nivel toponimic am numit-o „geneză toponimică” ar putea nuanța multe din problemele pe care le ridică acest dicționar.

Pentru exemplificare, vom analiza succint articolul-titlu **bahnă** (109). Ca de obicei se dau etimoane reconstituite până la nivel indo-european. Cu excepția Moldovei de Nord, cuvântului nederivat **bahnă** nu i se stabilește un areal românesc de răspândire și lipsește forma toponimizată.

Sesizăm atestările lexicografice ale formelor slave, singurele cu care româna a avut contact direct (*n.n.*), și legătura acestora cu arealul indo-european, care constituie prima treaptă, teoretică, în stabilirea originii cuvântului.

Trecerea entopicului **bahnă**, cu varianta **bagnă** în vocabularul românesc, ca urmare a contactului direct cu formele slave, reprezintă o a doua treaptă a genezei acestui cuvânt.

Toponimizarea treptată a acestui entopic, prin individualizări denominative a unor repere locale, constituie o altă treaptă de geneză, evidentă numai prin refacerea întregului lanț evolutiv formal și lexico-semantic.

Variantele diferite ale entopicului **bahnă**, **bagnă**, care s-au toponimizat în diferite perioade în spații românești, se datorează contactului direct cu arii laterale lingvistice distincte (cf. *ucr. bahno* „loc mlăștinos” pentru zona de nord a Moldovei). Aceasta ar putea fi singura explicație verosimilă a originii și prezenței acestui entopic în fondul general al limbii române.

Analizând, pe de o parte, sensurile cu care apare acest entopic toponimizat, rezultate și ele pe baza unui lung șir de transferuri de nume și de sens, iar, pe de altă parte, alternanța formelor **Bahna** și **Bagna** în sursele istorice și geografice pentru sudul țării, dispuse constant în ultimele trei secole, considerăm **bahna** aparținând fondului general al limbii române după ce a fost preluat de la slavi.

Și de această dată, domnul Vinereanu se oprește pentru entopice la treapta primă etimologică, trecând în subsidiarul evanescent legătura de geneză între termenul geografic slav, de exemplu, care a pătruns în limba română și toate fazele de toponimizare prin care acesta a trecut.

Situația este mult mai complexă în cazul entopicelor și toponimelor derivate cu sufixe, în special **-ești**. Raportat la acest grupaj lexical, domnul Vinereanu dedică un articol-titlu oiconimului **București** (162) pe care îl asociază etimologic cu antroponimul **Bucur** căruia, de altfel, îi acordă un alt articol-titlu (161). Etimologia **Bucureștiului** (*cetate, oraș*), singurele ipostaze menționate, este stabilită deci în vecinătatea antroponimului **Bucur**.

Trebuie subliniat faptul că derivarea cu sufixul **-ești** este foarte specializată și îi denumește strict doar pe descendenții lui Bucur, care s-au impus în comunitatea sătească. Toponomaștii au introdus în raționamentul genezei toponimice, categoria „nume de rup”, ca instrument de lucru în decriptarea ipostazelor din extensia derivațională în care este implicat toponimul **București**.

**bukur** „frumos” → **Bucur** → (*n. grup bucurești*) → **București 1. sat** → **2. cetate** → **3. târg** → **4. oraș** → **5. municipiu** → **6. regiune ...**

În acest context, ipostaza **1. (sat)** se motivează ca geneză prin antroponimul **Bucur**, admitând faza teoretică intermediară a numelui de grup. De la ipostaza a doua, *cetate*, dispare antroponimul **Bucur** ca etimon motivațional și se poate aborda logica genezei toponimice, cetatea nu s-a format în jurul descendenților lui **Bucur** ci a preluat oiconimul gata format din ipostaza *sat*, aflată aproximativ în imediata vecinătate teritorială a satului primar. Astfel, sintagma „**București, orașul lui Bucur**” este neavenită pentru un profesionist. Geneza acestui oiconim implică refacerea întregului lanț derivațional, iar plasarea ipostazei *oraș* pe un cerc concentric depărtat față de ipostaza inițială marchează accentuarea nemotivației.

Deși i se acordă în dicționar un articol-titlu, entopicul **săliște** nu beneficiază de o analiză a răspândirii teritoriale în spațiul românesc și nici nu i se prezintă formele toponimizate.

Prezentarea similitudinilor formale cu un posibil etimon albanez îl conduce pe autor la concluzia că *suf. -iște* este traco-iliric, fapt mai greu de acceptat în condițiile în care acest sufix a pătruns în limba română prin cuvinte împrumutate din slavă, analizabile (Philippide, ILR 152) și a fost productiv în secolele al XVI-lea – al XVII-lea. Referitor la afirmația domnului Vinereanu cu privire la originea traco-ilirică a sufixului **-iște**, aș fi fost curios să știu ce părere are despre acest sufix ca parte componentă a unui oiconim de tipul **Târgoviște**.

Asocierea acestui entopic cu perechea corelativă toponimizată și prezentarea unor izoglose de răspândire a acestuia în spațiul românesc ar fi clarificat, și de data aceasta, aspecte ale relațiilor limbii române cu limbile multor popoare cu care a venit în contact direct.

Considerăm că acest dicționar rămâne o realizare lexicografică utilă în cercurile de specialiști atât prin amplitudinea informațiilor cât, mai ales, prin

curajul autorului de a marca cu responsabilitate profundă noua dinamică a analizei etimologice.

Lucrarea domnului Vinereanu accentuează ideea de misiune dublată de o hotărâre exprimată implacabil de a limita, pe cât posibil, consecințele unei astfel de investigații, provocate și promovate de sceptici.

La o eventuală nouă ediție, credem că trebuie gândită o nouă strategie în care, pe lângă acceptarea și detalierea conceptului de „etimologie în trepte”, mai este necesară și o diacronie a răspândirii lexemelor în spațiul românesc. Această nouă strategie înseamnă o reclădire a secvențelor lexicale, eliminând anumite distorsionări procedurale, cum ar fi fixarea într-o poziție rigidă, inatacabilă. Credem că redimensionarea secvențelor lexicale se poate realiza și prin prezentarea secvențelor toponimice ca latură complementară a conținutului și mesajului lexico-semantic. Salutăm încă o dată apariția dicționarului *ca un eveniment produs cu identitate* și îl recomandăm studiului.

*Adrian Rezeanu*

**Adrian Mircea Dobre, *Filosofie socială în context interbelic la C. Rădulescu-Motru*, București, Editura Academiei Române, 2011, 252 p.**

Autorul lucrării pe care o supunem atenției cititorilor noștri este doctor în științe politice al Universității București. A publicat studii de specialitate în periodicele Academiei Române sau în volume colective: „Revista de filosofie”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, *Studii de istorie a filosofiei universale și altele*. Este redactor la Editura Academiei Române și la „Revista de filosofie”.

Lucrarea domnului Adrian Mircea Dobre pornește de la considerația că o lectură din perspectiva științei politice va pune într-o lumină nouă tezele de bază din opera gânditorului și profesorului Constantin Rădulescu-Motru, ca și contribuția sa originală în domeniu prin introducerea unor concepte precum românism, țărănism, cultură națională, destin și vocație culturală etc. În acest context, metoda principală la care recurge autorul este cea analitică, bazată pe o perspectivă comparatistă și fundamentată pe o sistematizare a teoriilor epocii în care a lucrat și creat autorul discutat, dar fără a neglija însă abordările contemporane. Tratarea acestui subiect poate fi considerată, în opinia noastră, ca fiind realizată cu detașare și obiectivitate, iar documentarea lucrării este serioasă, dovadă fiind și bibliografia folosită, valorificată exemplar de autorul tezei. În mod firesc, volumul dlui Adrian Mircea Dobre nu este deloc lipsit de accente originale referitoare la contextul ideatic și ideologic la care el face referință.

Pornind de la teza enunțată încă în primele pagini, conform căreia naționalismul lui Constantin Rădulescu-Motru este identificabil cu noțiunea de



românism, care este o perspectivă originală și inedită în epocă, autorul își susține afirmațiile prin argumente științifice, străduindu-se să refacă, totodată, și parcursul istoric al conceptelor aduse în discuție. Ca în mai toate operele sale, subliniază dl. Adrian Mircea Dobre, Motru nu face numai o selecție riguroasă a surselor și o critică fundamentată a textelor, dar el ține seamă de traseul fiecărui concept, trecându-l prin istoria gândirii europene. Domnul Adrian Mircea Dobre încearcă, poate nu întotdeauna consecvent, să evidențieze liniile de forță ale acestei incursiuni filosofico-politice de ținută.

Autorul recurge inițial la un demers general-teoretic, focalizând discursul, printr-o abordare comparatistă, pe principalele teme ale teoriei naționaliste. Astfel, autorul creionează succint conținutul problemei, aducând în scenă teorii și autori români sau străini, care i-au fost lui Motru parteneri de dialog sau chiar adversari în polemici erudite, în parte contemporani cu el, prilej de fixare a demersului său teoretic-ideologic. Dintre cei români, dar nu neapărat contemporani autorului, sunt analizați – prin lucrările lor – B. P. Hasdeu, Titu Maiorescu, E. Lovinescu, Mihai Eminescu, subliniind faptul că scrierile politice ale poetului au fost comentate în mod deosebit de către Constantin Rădulescu-Motru, preluând multe din ideile polemistului de la „Timpul”. Pe de altă parte, din concepția lui Motru reiese că el nu și-a neglijat nici contemporanii: Șt. Zeletin, Mihail Manoilescu, A. C. Cuza, Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Nae Ionescu. Este notorie disputa dintre Motru și Blaga, ca și acuzele reciproce care au făcut deliciul unei epoci cu adevărat efervescente intelectual, opiniile celor doi fiind reluate și în lucrarea de față. Dar nu numai acest conflict atrage atenția autorului. Demn de menționat este caracterul relației cu o altă personalitate a epocii și, prin intermediul acesteia, dar nu ca o consecință necesară, cu un grup semnificativ de intelectuali, care au marcat definitiv curente de idei din perioada interbelică. Am numit aici pe Nae Ionescu și grupul discipolilor direcți sau mai îndepărtați ai acestuia, printre care autorul îi enumeră numai pe Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu și Emil Cioran. Dacă întâlnirea cu Nae Ionescu nu a avut consecințe care să destructureze sistemul ideologic promovat de Motru – în esență, de factură tradiționalistă și chiar conservatoare –, ideologia drepte și extremismul ei afișat, care devenise o obsesie, nu au putut să nu marcheze totuși și gândirea susținătorului românismului.

Una dintre premisele de la care pornea Motru – reluată în scrierile sale de-a lungul timpului – era aceea a continuității dintre etape și forme istorice pe baza acumulărilor de elemente civilizatorii, prin progres economic și, ceea ce este mai important, prin propășire culturală. Aici, el se întâlnește cu marea școală conservatoare, dar națională în fond, inițiată de Titu Maiorescu.

Domnul Adrian Mircea Dobre conturează cu claritate principalul concept al operei politice a lui Motru. Astfel, el evidențiază că românismul este spiritualitatea românească însăși, adică un complex de idei și sentimente, în special un întreg de interpretări simbolice, prin care societatea existentă la un moment dat își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă pe care e sortită să o realizeze pe pământ. Autorul subliniază și faptul că românismul său este o doctrină diferită de

iredentism, țărănism, etnicism etc. Este politica realizării conștiinței de sine, care nu are un caracter speculativ, ci se întemeiază pe datele obținute de științele biologice și psihologice care pot măsura aptitudinile, potențialitățile unei totalități sociale. Românismul lui Constantin Rădulescu-Motru nu este deci „vorbărie naționalistă”, ci un fel de raport științific despre sufletul românesc. În această viziune a sa despre românism, el include și fenomenul religios, fără a confunda însă românismul cu acesta, fără a promova deci un ortodoxism naționalist, precum alte teorii ale vremii și nu numai. Autorul constată că Rădulescu-Motru propune un sistem propriu, dar regăsește, totuși, idei ale sale și în celelalte doctrine din aceeași epocă.

Lucrarea pe care ne-o propune dl. Adrian Mircea Dobre se caracterizează printr-o densitate de idei și argumente, prin care autorul definește clar și exact locul lui Constantin Rădulescu-Motru în cultura română, propunându-ne, totodată, multe și temeinice demersuri originale asupra concepției lui Constantin Rădulescu-Motru și a celor cu care el a intrat în dialog sau în controverse, definind cu pricepere contextul intelectual și social-istoric în care acesta a lucrat.

*Mihai Popa*