

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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul VI

Nr. 2

iulie–decembrie 2014

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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. Victor Emanuel GICA

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

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; Prof. univ. dr. Teodor VIDAM;
Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV; Prof. univ. dr. Petru CRAIOVAN;
Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN;
C.S. gr. III dr. Mona MAMULEA; C.S. gr. II dr. Claudiu BACIU;
C.S. gr. III dr. Marius DOBRE; C.S. gr. II dr. Dragoș POPESCU

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Teodor DIMA;
Acad. Evangelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, 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@institutuldefilosofie.ro

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul VI, Nr. 2, iulie–decembrie 2014

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

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Teodor DIMA, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Evangelos MOUTSOPOULOS, Mitglied der Akademie von Athen (Griechenland);
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. 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@institutuldefilosofie.ro

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

VI. Jahrgang, Nr. 2, Juli–Dezember, 2014

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul VI

iulie – decembrie 2014

Nr. 2

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, De la caligrafie la Filocalie	9
HANS LENK, Herculean “Myth” Aspects of Athletics	17
ALEXANDRU BOBOC, Zur Leibniz-Rezeption in der Rumänischen Kultur	27
VIOREL CERNICA, Observație asupra originii gândirii	41
CONSTANTIN STROE, Etica – <i>Știința virtuții</i> la Simion Bărnuțiu	51
COSTEL MATEI, Noi posibilități normative în contextul relațiilor sociale generate de globalizare	63
ADELA MAGDALENA CIOBANU, LUMINIȚA DOBRE, CAMELIA POPA, BOGDAN DANCIU, Tulburarea de personalitate paranoidă – caracteristici clinice	81
ADELA MAGDALENA CIOBANU, MONICA CLAUDIA BOER, LUMINIȚA DOBRE, BOGDAN DANCIU, Episod depresiv suprapus peste tulburarea de personalitate borderline	87
ADELA MAGDALENA CIOBANU, MONICA CLAUDIA BOER, LUMINIȚA DOBRE, Tulburarea afectivă bipolară tip I – o abordare clinică	93

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, <i>Filosofia pentadică III: Existența Nemijlocită</i> , Editura Academiei Române, București, Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2014	99
ALEXANDRU BOBOC, Pe marginea unui nou moment al Filosofiei pentadice	99
DRAGOȘ POPESCU, <i>Filosofia și Existența Nemijlocită</i>	105
VICTOR EMANUEL GICA, <i>Arhitectonica Filosofiei pentadice în momentul Existenței Nemijlocite</i>	111

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Sesiunea științifică dedicată domnitorului-cărturar Dimitrie Cantemir, București, 17–18 noiembrie 2014 (<i>Ștefan-Dominic Georgescu</i>)	115
---	-----

NOTE DE LECTURĂ

Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (coord.), <i>Tulburarea depresivă – elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz</i> , vol. II, București, Editura Academiei Române, 2014, 163 p. (<i>Bogdan Ionescu</i>)	119
Octavian Mândruț, <i>Elemente de epistemologie a geografiei</i> , „Vasile Goldiș” University Press, Arad, 2014 (<i>Mihai Popa</i>)	121

Cercetări filosofico-psihologice, anul VI, nr. 2, București, 2014, 124 p.

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 6

July – December 2014

No. 2

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, From Calligraphy to the Philokalia	9
HANS LENK, Herculean “Myth” Aspects of Athletics	17
ALEXANDRU BOBOC, On the Reception of Leibniz in the Romanian Culture	27
VIORREL CERNICA, Note on the Origin of Thought	41
CONSTANTIN STROE, Ethics – <i>The Science of Virtue</i> , As Defined by Simion Bărnuțiu	51
COSTEL MATEI, New Normative Possibilities in the Context of Social Relations Generated by Globalization	63
ADELA MAGDALENA CIOBANU, LUMINIȚA DOBRE, CAMELIA POPA, BOGDAN DANCIU, Paranoid Personality Disorder – Clinical Features	81
ADELA MAGDALENA CIOBANU, MONICA CLAUDIA BOER, LUMINIȚA DOBRE, BOGDAN DANCIU, Depressive Episode and Borderline Personality Disorder	87
ADELA MAGDALENA CIOBANU, MONICA CLAUDIA BOER, LUMINIȚA DOBRE, Bipolar Disorder Type I – a Clinical Approach	93

OPINIONS ON BOOKS

In focus: ALEXANDRU SURDU, <i>Filosofia pentadică III: Existența Nemijlocită</i> , Editura Academiei Române, București, Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2014	99
ALEXANDRU BOBOC, Concerning a New Moment of the Pentadic Philosophy	99
DRAGOȘ POPESCU, Philosophy and the Immediate Existence	105
VICTOR EMANUEL GICA, The Architectonics of Pentadic Philosophy in the Moment of Immediate Existence	111

SCIENTIFIC LIFE

Scientific Session in Honor of the Scholarly Prince Dimitrie Cantemir, Bucharest, November 17–18, 2014 (<i>Ștefan-Domînic Georgescu</i>)	115
---	-----

READING NOTES

Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (eds.), <i>Tulburarea depresivă – elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz</i> , vol. II, Bucharest, Editura Academiei Române, 2014 (<i>Bogdan Ionescu</i>)	119
Octavian Mândruț, <i>Elemente de epistemologie a geografiei</i> , „Vasile Goldiș” University Press, Arad, 2014	121

Cercetări filosofico-psihologice, anul VI, nr. 2, București, 2014, 124 p.

STUDII ȘI CERCETĂRI

DE LA CALIGRAFIE LA FILOCALIE

ALEXANDRU SURDU

From Calligraphy to the Philokalia. The author discusses the copying and printing of ecclesiastical texts, as well as the school activities that took place for several centuries in the neighbourhood of St. Nicholas Church located in the Schei district of Braşov. Various old techniques such as tachygraphy and stenography are described in their relationship with the common goal of the Christian civilization – self-accomplishment.

Key words: tachygraphy, calligraphy, stenography, Philokalia, The Holy Scriptures.

A vorbi în zilele noastre, când calculatorul a devenit un instrument cu totul preferențial, după ce a înlocuit mașina de scris, despre caligrafie și despre scriere în genere, ca și despre cărți și chiar despre biblioteci, pare a fi o simplă incursiune în istorie, cu toate că progresele tehnice actuale n-au o vechime mai mare de un secol. Filosoful Constantin Noica apucase în tinerețe tramvaiele cu cai și trăsurile folosite ca taxiuri.

Caligrafia (scrierea frumoasă) nu se poate face fără condei și fără cerneală. Ce-i drept, nici pe vremea lui Noica nu scria oricine frumos, cum n-o mai făcea nici Noica după ce adoptase pixul. Ceea ce nu înseamnă însă că astăzi ar fi pierit admiratorii scrierilor frumoase, ale manuscriselor, ca și ale vechilor tipărituri. Și tot mai des la marile edituri apare în reproducere fotografică o serie de manuscrise, cu sau fără transcrierea lor cu caractere de tipar. Și, firește, cu cât mai vechi manuscrisele, cu atât este și scrierea mai frumoasă. Căci și aceasta, la rândul ei, are o istorie care, la unele populații, se confundă cu istoria însăși, ele născându-se și pierind odată cu scrisul și cu scrierile lor.

Pentru noi creștinii, care ne călăuzim după *Sfânta Scriptură*, înțelegând prin „scriptură” scriere și, respectiv, carte scrisă, mai ales *Noul Testament*, de către evangheliștii inspirați de Duhul Sfânt (*to agion pneuma*), cărțile reprezintă materializarea credinței, pe care nu ne-o putem imagina „trasă pe calculator”. Chiar dacă uneori vedem la emisiuni televizate minunatele scrieri care se păstrează cu sfințenie în bibliotecile mănăstirilor sau icoanele făcătoare de minuni, nu le venerăm și nu ne înclinăm la imaginile lor filmate, cum n-o facem nici la imaginile de pe calculator, amestecate acolo, în „memoria” lui, cu toate gunoaiile civilizației. Și nu este vorba în aceste cazuri de refuzul credincioșilor de a se adapta la noutățile

tehnicii, căci există și posturi de televiziune și de radio specializate în transmiterea slujbelor creștine, mai ales pentru persoanele suferinde care nu se pot deplasa, și acestora le sunt de mare folos, ceea ce nu înseamnă însă că ar trebui să renunțăm la biserică, căci acestea sunt locurile sfinte în care, prin intermediul preoților, ne putem împărtăși, fiecare după puterea credinței sale, din milostenia Mântuitorului, ale cărui învățături sunt scrise acolo în *Sfânta Scriptură*, din care sunt citite cu mare evlavie de către cuvioșii părinți.

Și mai ales noi, creștinii ortodocși români, ar trebui să ne mândrim cu scrierile noastre vechi, care sunt de o mare frumusețe și le întrec pe toate celelalte, cu care se mândresc occidentalii, și le tot republică în condiții tipografice excepționale. Dar nu trebuie să uităm că unele dintre primele scrieri teologice le aparțin străromânilor, cum îi numea părintele Ioan Coman pe daco-românii de la Dunărea de Jos și din Dacia Pontica. Scrierile acestora, dintre secolele al IV-lea și al VII-lea, după legalizarea creștinismului și până la căderea limesului dunărean din perioada năvălirii slavilor, sunt contemporane cu ale Sfinților Părinți ai Bisericii creștine, începând cu Athanasie și Vasile cel Mare și sfârșind cu Ieronim și Augustin, ceea ce înseamnă o lungă istorie a scrisului nostru creștin, de aproape două milenii, de când, pe aceleași meleaguri daco-romane, Sf. Apostol Andrei ne-a adus Lumina Evangheliei.

Pentru a scăpa câteva clipe din ghiarele puternice ale calculatorului, am putea să ne ascundem în Muzeul Primei Școli Românești, care se găsește lângă Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului. Aici a fost unul dintre centrele cele mai importante ale ortodoxiei din Țara Bârsei, din Ardeal și din toată România. Centrul în care și-a adunat și Mitropolitul Andrei Șaguna cele mai importante forțe duhovnicești și culturale din toată fosta Împărăție daco-romană, cum îi spunea el, din Nordul Mării Negre până în Panonnia și din Carpați până în Peloponez, de unde s-a născut și ideea șaguniștilor brașoveni de a cere canonizarea acestui mare cavaler al ortodoxiei. Aici zac sutele de manuscrise latinești, grecești, slovene și românești ale întregii noastre credințe. În clădirea veche și umedă, în care te cuprinde răceala și în toiul veriului, te tot întrebi: cum de au rezistat atâta amar de vreme scrierile acestea fără să se șteargă sau să se destrame, cu hârtia lor aproape lichefiată cu tot? Au rezistat totuși, închise prin beciuri și zidite prin turlă. O parte dintre ele, firește, multe fiind aruncate pe vremea comuniștilor, alături de alte comori grafice și picturale, pe valea care curge prin spatele zidurilor de cetate.

Ne ascundem aici, în penumbra răcoroasă a istoriei, între manuscrise și cărți, în care trăiește de-o viață părintele profesor Vasile Oltean și se tot străduiește să scoată la lumina tiparului câteva dintre comorile pe care le păzește însoțit de câte un ajutor care îi stă în preajmă, rob, ca și el, de pasiunea pentru scrierea cea veche. Și dacă avem răbdarea necesară, vom observa că aici, filă cu filă, părintele transcrie, desenând literele manuscriselor, de regulă slavonești, reinventând, în felul său, arta dispărută a caligrafiei. Și ne duce cu gândul până la primele începuturi ale scrierii.

La început a fost *scribul* sau *scriptorul*, inspirat, cum se povestește, de Cadmos, zeul scrisului. Oricum, în vremile trecute nu știa să scrie oricine, iar din

istorisiri, și chiar din vechile reprezentări, reiese că scriptorul scria după dictare. Că cineva, stăpânul poate, sau conducătorul, era cel care avea ceva de scris, dar n-o făcea singur, ci apela de obicei la scriptor. Pe vremea domnitorilor munteni scriptorului i se mai zicea și logofăt, acesta fiind un grad boieresc, căci nu oricui îi era dat să cunoască tainele domnitorilor.

Dar încă de pe timpul grecilor antici se știe că personalitățile care dictau, fără să fie întotdeauna și „dictatori”, aveau obiceiul să vorbească repede, iar scriptorul era nevoit să-i urmărească. Specialistul în scrierea rapidă se numea la greci *tahigraf*. Existau însă, chiar de pe vremea aceea, și *stenografi*. *Steno-* înseamnă îngustare, prescurtare. Tahigrafii și stenografii „înregistrau”, ca să zicem așa, vorbirea celui care dicta, după care tahigrama, sau stenograma, trebuia descifrată și completată. Abia textul refăcut al dictării urma să fie rescris de către *caligraf*, adică să fie scris cât mai frumos, pentru a putea fi citit de către cei cărora le era destinat. De data aceasta intervenea de regulă *lectorul*, cititorul sau traducătorul (drago-manul), în caz că textul era într-o limbă străină.

Unele scrieri, sau scripturi, cum le spuneau cei vechi, erau destinate mai multor persoane și, ca atare, trebuia multiplicare. *Copistul* era acela care transcria manuscrisele. El nu mai avea tihna caligrafului și lucra, ca să zicem așa, „la normă”, făcând adesea și multe greșeli. Se cunosc și cazuri, până în zilele noastre, când copiii scriau în limbi pe care nu le cunoșteau. Din aceste motive a fost necesar să apară *corectorul* care să îndrepte greșelile, omisiunile sau adaosurile. Când existau mai multe manuscrise ale aceleiași lucrări, făcute în locuri și perioade diferite, cu variațiuni ale textelor, trebuia să intervină *compilerul*, a cărui misiune era aceea de stabilire a unei singure variante, cu sau fără adaosuri anexe, din celelalte manuscrise. Compilerul trebuia să fie un „specialist” în domeniul de referință al scripturilor respective.

Acesta era momentul în care intervenea *editorul* care, asemenea părintelui din Șcheii Brașovului, refăcea întregul traseu al scripturii, pentru a pregăti forma finală a cărții, pe care urma s-o facă publică, dar nu oricum. Astăzi o încredințează cuiva care s-o scrie pe calculator și s-o tehnoredacteze dar, dacă scrierea are caractere neobișnuite, atunci trebuie scanată, imprimată și multiplicată așa.

În trecut situația era alta, chiar în cazul tipăriturilor pe care le făcea, tot în Șcheii Brașovului, Diaconul Coresi. S-a păstrat tiparnița lui, lampa și sfeșnicele la care lucra cu ajutoarele sale la cioplitul fiecărei litere.

Înainte de apariția tiparniței, toată treaba o făceau copiii-caligrafi, după ce coala mare de hârtie era îndoită și legată în formă de carte. Numai că, de data aceasta, odată stabilită textura, editarea nu se rezuma la transcriere, caligraful fiind și acela care stabilea caracterele literelor, care trebuia să fie cvasi identice oriunde apăreau, ceea ce lăsa impresia că erau tipărite, atât cele majuscule, cât și cele de rând.

Aici intervine ceva cu totul deosebit, mai ales în legătură cu manuscrisele din secolele al XV-lea și al XVI-lea, care au fost editate pe teritoriul de astăzi al României. Apar acum adevărate școli de caligrafi, conduse de pictori miniaturişti care concepeau ilustrația cărților, fiind urmași de ajutoarele lor. Se vorbește despre ateliere, numite scriptorii (de la scriptorie), în care lucrau meșterii caligrafi și

ucenicii lor. De ce ateliere? Datorită faptului că aici se făceau machetele paginilor de titlu, se făceau picturile ilustrative, decorațiunile paginale, se preparau și se amestecau pigmenți, era tratată hârtia sau pergamentul, erau făcute copertile, scoarțele acestora și modele pentru ferecăturile lor, care erau realizate în atelierele argintarilor.

Cartea, în forma sa finală, reprezenta o comoară. Copertile ferecate în argint și argint aurit au încrustate scene evanghelice. Frontispiciul fiecărui capitol are un model pictural geometric cu numeroase ornamente colorate, în care predomină roșul, auriul, albastrul sau verdele. Titlul cu majuscule este auriu sau roșu. Litera inițială este mărită, stilizată și înflorată, de regulă în culori asortate frontispiciului. Sunt utilizate și cerneluri de diferite culori: aurie și roșie pentru titluri, litere inițiale, unele cuvinte cu nume de sfinți, semne de punctuație. Textul obișnuit este scris cu cerneală neagră care alternează uneori cu alte culori: cărămiziu, albastru, argintiu și verde. Ilustrațiile la scene biblice sunt colorate, fără stridentă, urmărindu-se adesea o nuanță de fond maronie sau cenușie, care poartă acum, firește, amprenta timpului.

Acestea erau cărți de cult, utilizate la slujbe în marile mănăstiri, dar și obiecte de preț ale domnitorilor sau ale boierilor. Numai că toate erau scrise în limbile de cult sau diplomatice ale vremurilor: în latină, în slavonă sau în greacă, pe care nu le mai vorbea nimeni.

Chiar dacă scriitorul, cum s-a spus, nu cunoștea limba în care scria, de fapt *transcria* cărțile de cult, mai ales cele slavone, preotul care le citea trebuia să le înțeleagă și să le poată traduce credincioșilor vorbitori de limbă română. Acesta a fost motivul pentru care, pe lângă sfintele biserici, au apărut și școlile, la care predau celebrii dascăli, adică cei care citeau și cântau, alături de preoți, din cărțile de cult. Prima astfel de școală, atestată pe teritoriul de astăzi al României, a fost în Șcheii Brașovului, lângă Biserica Sf. Nicolae. Tot răul spre bine, s-ar putea spune. Căci dacă n-ar fi fost limbile acelea necunoscute de cult, n-ar mai fi fost necesare nici școlile în care să fie învățate.

Dar ceea ce este și mai important, la școlile de pe lângă biserici se învăța și limba română, respectiv scrierea și citirea. Sunt multe documente care atestă acest lucru. Cel mai cunoscut pentru noi este manuscrisul care conține *Legenda Duminicii din Codicele de la Ieud*. Legenda a fost transcrisă pe o hârtie fabricată în Polonia între anii 1622-1633, dar originalul transcris are data 6900, adică 1391. Oricare ar fi vechimea lui, aici este relatată în limba slavonă o legendă tradusă și în românește, dar nu oricum, ci fiecare propoziție, cuvânt cu cuvânt, scrise una sub alta, întâi textul slavon și sub el textul românesc, cu litere vechi chirilice necursive. Cine nu vrea să învețe slavonește citește numai textul românesc și se bucură de frumusețea legendei.

Pe scurt, se spune că undeva, în fața unei biserici, ar fi căzut din cer o piatră. Nu era prea mare, dar era atât de grea că nimeni nu reușea s-o mute din drum. Și atunci au chemat preoții să facă slujbe, să vadă ce se întâmplă. Și n-au reușit s-o urnească până când n-a venit Patriarhul. Numai după ce a ținut el slujba, piatra s-a deschis și din ea au ieșit niște scripturi, în care se spunea că cine au avut puterea și

creința de a desface această piatră, să știe că este un semn de la Bunul Dumnezeu, ca să cinstească de acum înainte, ziua Sfintei Dumineci. Și în fiecare duminică să iasă, cu mic și mare, cu tineri și bătrâni, în straie de sărbătoare, să meargă la biserică, să audă Sfânta Slujbă și să asculte clopotele, care sunt glasul de chemare al lui Dumnezeu pe Pământ.

Preoții le-au citit, de bună seamă în limba română, marmațienilor din Maramureș legenda Sfintei Dumineci, căci de atunci și până în zilele noastre, în fiecare duminică îi vezi pe ulițele satelor, îmbrăcați în straiile lor frumoase, mergând în pâlcuri spre bisericile lor cu turnuri înalte până la cer, în bătaia clopotelor, prin care îi cheamă pe îngerii Domnului să coboare la ei și să le asculte rugăciunile.

Cu timpul, au fost traduse în românește toate cărțile de cult și, în cele din urmă, *Sfânta Scriptură* dar nu din slavonește, cum ne-am fi așteptat, ci din grecește, căci timpurile se schimbaseră. După 1610 are loc un exod de greci către Țările Românești, și nu este vorba numai de fanarioții negustori și politicieni care câștigaseră încrederea turcilor, ci și de ultimii cărturari ai grecilor care-și găseau aici refugiul. Așa se face că, la Iași și la București, au fost înființate două Academii grecești, la care predau în greacă și latină, printre alții, și discipolii ultimului mare comentator grec al filosofiei lui Aristotel, Teophil Coridaleu. În aceste condiții traducerile textelor biblice în limba română au fost făcute cu mare acribie de către cărturarii vremii, cu redarea cât mai exactă a sensurilor și cu exprimarea lor cât mai elevată. Așa s-au făcut și așa au rămas până astăzi, adevărate comori ale culturii noastre. Traducerile acestea, datorită importanței lor și a eforturilor considerabile prin care s-au realizat, poartă numele, rămase în istoria scrierilor bisericești, a celor care au făcut cu puțință apariția lor: *Biblia lui Șerban* (Cantacuzino), *Biblia lui Șaguna*, *Biblia lui Anania*.

Cei care au tradus și diortosit (au îndreptat și au lămurit traducerile) și-au pus întreaga viață în slujba acestor îndeletniciri, fiind ei înșiși, ca și traducătorii *Vechiului Testament* și scriitorii *Noului Testament*, călăuziți de Duhul Sfânt (*to agion pneuma*) care este și Duhul Adevărului și Duhul Frumuseții.

Călăuzindu-se după vechile traduceri ale *Bibliei*, Constantin Noica zicea, pe bună dreptate că redarea primului verset din Prologul *Evangheliei după Ioan*, *en arche en ho logos*, prin: „La început a fost cuvântul”, cum se face în traducerile moderne, nu este nici pe departe atât de corectă și atât de frumoasă ca în primele traduceri, în care este utilizat *întru* în loc de „în”, *rostire* în loc de „cuvânt”, și „era” în loc de „a fost”: „Întru început era rostirea”, la care putem adăuga, după contextul evanghelic, în care Divinitatea este și începutul și sfârșitul, Alpha și Omega, că românii dispun de un termen potrivit, la fel de vechi, *obârșie*, care înseamnă și început și sfârșit: „Întru obârșie era rostirea”. Se obține astfel cea mai bună și cea mai frumoasă traducere a versetului evanghelic din toată limbile moderne. O traducere făcută în conformitate cu „duhul limbii române”.

Faptul că în zilele noastre au apărut tot felul de nechemați care își permit să facă te miri ce corecturi și comentarii la textele biblice și chiar la rugăciunile tradiționale este un semn că și la noi, ca și în toată Europa, cum a spus-o și Karl

Marx la începutul celebrului *Manifest al Partidului Comunist: Ein Gespenst geht um in Europa* (O stafie umblă prin Europa), a pătruns duhul răului, *to pneuma poneron*, care a coincis cu începutul scrierilor urâte despre viața lui Iisus Hristos. Pe scurt, s-au găsit și se mai găsesc încă savanți sau nu care consideră că evangheliștii au greșit și că viața lui Hristos trebuie rescrisă. De curând a fost tradusă și publicată și la noi cartea lui Ernst Renan, din care reiese că Iisus Hristos ar fi fost un om obișnuit care dădea sfaturi de cumpătare, dar, nerespectând tradițiile vremii, a sfârșit prin a fi pedepsit cu moartea. Editorii, din motive comerciale, i-au pus ca supratitlu *Mântuitorul*, adică tocmai ceea ce s-a străduit Renan să infirme că ar fi fost Iisus Hristos.

Este interesant faptul că majoritatea autorilor de cărți urâte despre viața lui Hristos au fost, într-un fel sau altul, continuatori ai filosofiei lui Hegel, ceea ce pare curios la prima vedere, căci acesta nu s-a considerat niciodată ateu. Ce-i drept, a fost și el un fel de adept, cel puțin în tinerețe, al lui Immanuel Kant, care scrisese despre *Religie numai în limitele rațiunii*, respectiv cu infirmarea minunilor inexplicabile rațional. S-a descoperit însă și o lucrare a lui Hegel despre viața lui Iisus Hristos care nu diferă de celelalte decât prin dimensiunile mai reduse.

A fi creștin înseamnă, după scrierile neotestamentare, a crede în: (1) Bunavestirea pe care i-o aduce Fecioarei Maria Îngerul Domnului; (2) Nașterea lui Iisus Hristos cu fenomenele cosmice și telurice care au însoțit-o; (3) Viața Mântuitorului cu toate minunile și învățăturile sale până în clipa morții pe cruce; (4) Învierea și (5) Înălțarea la Cer. Toate scrierile din care lipsesc aceste credințe, sau cel puțin una dintre ele, sunt necreștine și, în măsura în care sunt combătute, din diferite motive, credințele creștine sau creștinii care le susțin, scrierile sunt și anticreștine, căci duhul răului se confundă adesea cu duhul anticristului (*to pneuma tou antichristou*).

Ce-i drept, a nu fi creștin nu înseamnă a fi ateu, ci poți fi de orice altă credință, dar nici a fi ateu nu înseamnă a fi anticreștin, dar în Europa, cea bântuită de „fantoma” răului era vorba de creștinism sau anticreștinism. În ciuda măreției speculative a Spiritului Absolut, despre care vorbea Hegel, acesta nu este Duhul Sfânt (*Spiritus Sanctus*) și, ca atare, nu este nici Duhul Adevărului (*to pneuma tes aletheias*). Din această cauză, atât Hegel, cât și urmașii acestuia au alunecat, cu voia sau fără voia lor, spre anticreștinism, iar scrierile lor pe această temă sunt urâte și au fost scrise cu ură. Ele au stat la baza concepțiilor comuniste, revoluționare, de zdrobire a orânduirilor bazate pe creștinism, au condus la martirizarea miilor de preoți creștini, cu mult mai rău decât pe vremea persecuțiilor romane și păgâne de la începutul creștinismului. Oamenii aceștia au gândit, au scris și s-au comportat fără frica de Dumnezeu. O parte dintre ei și-au primit deja pedepsele cuvenite, dar spiritul răului tot mai bântuie. Se aud tot mai des și mai puternic glasurile profeților mincinoși, ai falșilor învățători care se ridică împotriva cărților noastre sfinte, fără sfială și fără frica pedepsei divine. Îi recunoaștem după urmele murdare pe care le lasă pe oriunde trec și după scrierile lor urâte.

Începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu (*arche sophias phobos theou*). Căci Dumnezeu este Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul, El este Supersistența, este Începutul și Sfârșitul. Creștinismul este credința noastră în Iisus

Hristos Fiul lui Dumnezeu, care este Calea, Viața și Adevărul (*he hodos, he zoe, he aletheia*). Creștinismul la început se numea „Calea” (*he hodos*), drumul către Împărăția lui Dumnezeu, pe care a purces Fiul Acestuia, Cel provenit dintru Sine și care s-a întors la Sine. Căci tot El ne-o spune: „Mărturia Mea este adevărată, căci Eu știu de unde am venit și unde mă duc (*quia scio unde veni et quo vado*).

Nu este ușor să mergi pe urmele lui Dumnezeu, deoarece tu, oricine ai fi, n-ai fost prevestit de Îngerul Domnului, nu te-ai născut sub privegherea Duhului Sfânt și nu vei avea niciodată puterea Acestuia, dar credința în Iisus Hristos, chiar dacă n-ai avut-o, o poți dobândi pe calea nesfârșitelor nevoințe ale desăvârșirii. Calea pe care au purces Sfinții Părinți ai Bisericii, sihaștrii, monahii și preoții dreptei noastre credințe, Calea despre care aceștia ne-au lăsat cele mai frumoase scrieri. Scrierile despre îndumnezeire (*teosis*), despre încercările apropierii de Dumnezeu prin puterea neîntreruptă a rugăciunii către Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu.

De scrierile acestea trebuie să ne apropiem cu mâinile curate, cu suflete cinstite și cu gânduri bune. Și, întrucât ele au fost scrise sub inspirația Duhului Sfânt, care este și Duhul Adevărului, dar și Duhul Frumuseții (*to pneuma tou kalou*) ar trebui să ne cuprindem și de dragostea pentru Frumusețe, căci aceasta înseamnă *Filocalia*, numele sub care sunt cunoscute aceste scrieri: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*.

Și, într-adevăr, ce ar putea să fie mai frumos decât apropierea de Dumnezeu? Și ce carte să fie mai frumoasă decât aceasta? Cartea noastră de suflet și pentru suflet, cartea iubirii de frumos și de înțelepciune, cartea dragostei și a fricii de Dumnezeu. Dragostea și frica sunt componente ale *catharsis*-ului, ale purificării și ale unor trăiri apropiate de cele divine. Depinde de noi dacă vrem sau nu să luăm cunoștință de ele, dacă vrem sau nu să urmăm și noi Calea sfintelor nevoințe ale desăvârșirii.

Una dintre primele învățături ale *Filocaliei* este aceea că nimeni nu poate, de unul singur, fără ajutorul lui Iisus Hristos și al Duhului Sfânt și fără să cunoască Scrierile Sfinte, să se apropie de Bunul Dumnezeu. Că pentru a porni pe Calea cea Dreaptă are nevoie de o călăuză și de o pregătire îndelungată, prin care să se lepede de toate păcatele și de toate ispitele. Numai în felul acesta se poate retrage în singurătate, fără să regrete lumea în care a trăit. Ani de zile, apoi, trebuie să se obișnuiască cu viața în rugăciune și pentru rugăciune. Cu „rugăciunea inimii”, adresată lui Iisus Hristos pentru iertarea păcatelor, cu numeroasele renunțări la deprinderile lumești, la trebuințele trupului și la năzuințele cugetului. În felul acesta se poate realiza starea de concentrare, de contemplație a obiectelor și a persoanelor divine, pentru ca, în cele din urmă, dacă i-a fost dat să facă parte dintre cei aleși, să aibă revelația apropierii de Dumnezeu prin obținerea Harului Divin.

Spre deosebire de meditația transcendentă a orientalilor, cum observase și Părintele Stăniloae, traducătorul și editorul român al *Filocaliei*, isihasmul ortodox nu este un exercițiu fizic, un experiment și prin antrenamente, asemănătoare cu cele sportive, pentru obținerea unor performanțe, eventual spectaculare, cum le realizează fahirii. Isihasmul presupune o meditație transcendentă, căci Divinitatea creștină este *dincolo* de noi, în Împărăția lui Dumnezeu, unde nu pătrunde nimeni

fără ajutorul lui Iisus Hristos. În plus, asemenea Mântuitorului, nimeni care nu se gândește la semenii săi și nu se jertfește, la rândul său, pentru mântuirea acestora nu poate să ajungă în preajma lui Dumnezeu.

Nenumărate și pline de învățăminte sunt scrierile despre nevoițele isihasmului, despre eforturile și mai ales despre numeroasele *pietre de poticnire* care te întâmpină aproape la fiecare pas, piedicile tot mai grele care te opresc și de care nu poți să treci decât prin rugăciune, prin întărirea credinței și mai ales prin ajutorul divin de care nu se poate bucura oricine.

Faptul că majoritatea sihaștrilor nu ajung la Harul Divin, cum nu ajung, decât rar, nici monahii și preoții, nu-i împiedică să slujească cu credință în numele învățăturilor creștine. Sihastrul Laurențiu Stâlpcul, pe care l-am cunoscut la Muntele Athos, și care spunea mereu în gând rugăciunea inimii, când l-am întrebat dacă speră să obțină Harul Divin, mi-a răspuns că el se roagă pentru iertarea păcatelor, pentru călugării athoniți și pentru toți creștinii ortodocși și speră ca Bunul Dumnezeu să-l ia cât mai repede din această lume.

Poate că cea mai frumoasă învățătură din *Filocalia sfințelor năzuințe ale desăvârșirii* este aceea că cine îl iubește cu adevărat pe Dumnezeu nu-I cere și lui Dumnezeu să-l iubească pe el.

HERCULEAN “MYTH” ASPECTS OF ATHLETICS*

HANS LENK

Abstract. The “mythological” interpretation of athletics reveals how far the phenomenon of sporting achievement is embedded in cultural fiction and argues that sporting contests do symbolize some culturally significant and “mythical” functions which provide reasons for the attraction and fascination of sport from the viewpoint of the athlete as well as the spectator. Modern “myths” are real – socially real – in some sense, although secular in make-up. Since “myths” and “mythical” functions do impinge on attitudes and social as well as individual basic orientations, it is important for the philosophy of sport to develop further the “mythological” interpretation of athletics.

Key words: sportive achievement, “mythological” interpretation of athletics, top-level athletics, mythical ideal, ideal-type.

A “Mythological” Interpretation of the Fascination with Top Level Sport

An aesthetic interpretation of athletics was outlined by Roland Barthes (1964). From the spectator’s viewpoint, sports contests would represent a modern variant of dramatic struggles between the heroic roles of an almost archetypical symbolic force. This reception by the public of sport encounters encompasses a kind of epic, replete and emotionally laden with interconnections of social unification, partisanship, and personal identification. The spectator experiences the sport contest as a vicarious participant similar to the way he views a drama on the stage. Barthes would primarily stress the “mythical” significance of sports contests for the spectators.

He referred to the *Tour de France* and its reception by the public as a dramatic epic. The heroes of the epic are the cyclists. But they are reduced to their “characteristic essences,” the “uncertain conflict” of which is the subject of the epic – staged in a Homeric landscape, fought by stylized “supermen” escorted and supported by their vassals. In their roles, the men are matched against each other and against nature. Elements, roles, landscapes are personified, the contestants are somehow “naturalized,” styled as quasi-natural forces or elements succumbing to natural forces in a world where only four movements are allowed: “To lead, to pursue, to forge ahead, to fall back” (Barthes 1964, pp. 118, 115).

Also Magnane interprets the “modern myths of sports” as a “complete projection system” to explain the world and vicariously to identify oneself with the values of an “unofficial” culture. Estranged from the elusive “official culture,” the average man would search for elements of another culture in sports and in the mass media. Thus, sporting

* First published in *Journal of the Philosophy of Sport*, vol. 3, 1976, pp. 11–21.

events become a special “set of signs.” In this “other culture,” this “sporting mythology” he would somehow experience a sort of “indemnity” for the real disadvantages of fate, find some compensation and confidence. Thus, the “sporting mythology” would open an “access to ontology” (Magnane 1964, pp. 109f.).

These metaphoric episodes, conveying a relatively rough compensation thesis about the indemnity function of vicarious sports experiences, are in need of further elaboration and more detailed analysis. The efficacy of myths cannot be reduced to only one unique compensation function. Magnane’s own statement, which he did not analyze in any detail, states that sporting myths are “a set of signs” by which the sportive man explains how the world operates (ibid., p. 97). His single reference to the cathartic function in the sense of theory of ancient theatre could have figured as the point of departure for a more differentiated analysis¹. The drama of modern day athletic sport displays effects analogous to the theatre of antiquity, although starting from a clearly different, non-religious, basic situation. Being “carried away” relieves the compassionate and enthusiastic adherent of other social and personal problems by vicariously involving him in archetypical struggles between opposing roles within restricted frames of reference. The sport role symbolically reflect his own problem situation or, at least, some of his problems of tension, stress, anxiety, the dynamics of winning and losing, etc.

The achievement principle in sport is an ideal *abstraction*, a “pure” utopian construction of achievement behaviour norms that are scarcely to be found in pure form in the world of labour. This sporting achievement principle may be viewed as representing, relatively speaking, the “pure essence” of achievement behaviour, and its standardization and valuation occur through symbolic incarnation, within a realm of exemplification which renders a possibility of strict measurement, visibility, and thus of simple understanding. On the other hand, this abstraction is not earned to an extreme whereby we would lose sight of the correlations, similarities, or analogies of this stylized behaviour model, to corresponding ones in everyday life. Similarities are present, visibly presented, and maintained to such a degree that the identification of the spectator with his own aims and patterns of behaviour is assured, especially since he identifies with the sporting representatives of the group. Therefore, in addition to the “character essences” (Barthes), that is, the “mythical” stylizing of roles, there are similarly stylized, abstract “purified” patterns of *behaviour* to be found in sport which might be called “interactional essences” or pure ideal norms of role interaction in the fighting confrontation model. They find their archetypical-“mythical” expressions in the sports contests of top-level athletics. That model of an “achieving society” in this “mythical” and ideal-typical pattern, (i.e. after Max Weber a pointed, selectively restricted, and yet visible, dynamic incarnation), might be correctly understood as a “mythological” interpretation.

¹ However, Aristotle’s theory about the cathartic effect of tragedy does not deal with the compensation of everyday frustration. According to Aristotle, the drama reconstructs the impersonal myths of gods. It displays religious significance and provides catharsis as a purification of the spectator from an excessive amount of fear and compassion. The catharsis theory, however, can be analogously exemplified with respect to sport by interpreting sport as a locus for symbolic, “mythological” role confrontation and dramatic staging.

Magnane does not care about defining the term ‘myth’ or ‘mythology’ at all. He implicitly refers to the characteristic features of “myths,” that is, culturally-historically developed fictional models constituting and conveying sense and meaning by staying with typical examples and incarnation within visible models and images as well as by rendering projections and the explanatory power of this semiological system. In this analysis, ‘myth’ is understood to mean neither a comprehensive *Weltanschauung* (“world view”) in images nor an ideological system of belief statements which serve cognitively to justify empirical results or normative convictions. Instead, ‘myth’ here designates a model symbolizing normative designs, projections, and valuations and how they have developed historically in the cultural tradition. The symbolization is represented in exemplifying patterned situations and typically evidenced by dramatic staging of these familiar structures. Myths disclose and constitute sense and significance of the less familiar phenomena. While ideologies serve cognitively to interpret self and the world, myths, by the way of example or exemplification, would a *normative* constitution of meaning and ideal images mostly engender in, typically, visualized instantiation. Myths in this sense, and in contrast to Barthes’ (1964, pp. 88 ff.) conception, figure less in closed and hierarchical systems of statements than they do in their stylizing, selective and sense-constituting functions. These might be called the “*mythical functions*” of exemplified action patterns. However, we might follow Barthes in that the consumer of a myth interprets sense composition in a causal-naturalistic way understanding ‘meaning’ “as a system of facts”: “Myth is understood as a system of facts, although it represents only a semiological system”, that is, a system which constitutes and mediates significance, sense, and meaning, (ibid., p. 115).

All that has been said about the symbolic-mythical function should not be misinterpreted to mean that sport truly and isomorphically mirrors the principles according to which an industrial society and an “achieving society” is structured. The stating of empirical results about social behaviour in any case has little to do with this “mythological” interpretation.

“Sport is a microcosm” and “mirror of social processes,” stated VanderZwaag (1972). His thesis that the significance of sport for the individual is derived from interpretations and projections of social processes is clearly relevant for the sport consumer. More specifically, sport as a symbolic microcosmic representation of archetypical role dynamics functions as a modern “myth”; only this additional aspect, refining the microcosm thesis on a semantic level seems able to explain the fascination of competitive athletics. It is easily compatible with the fact that roles are reduced to the simplest confrontations. Opposition, struggle, in-group, out-group, victory or defeat, representing all-or-nothing or yes-no-outcomes – the human tendency to establish and rely on dichotomies and building in-groups against outsiders, clearly denotes an articulation field which renders a dramatic “mythical” incarnation in visible forms.

The thesis about sport as a microcosm of social processes, if understood literally, seems to place too much emphasis on representation while it concentrates on a mapping function. It also neglects the normative character of the model, the “mythical,” the archetypical, and the abstractive element. The microcosm hypothesis is descriptive, empirical, and social scientific – and as such, is too general and vague. A philosophical

interpretation cannot be totally resolved in an empirical, scientific description or explanation. Sporting life is not only normal life in a nutshell; it does not represent the focus of everyday existence. Sporting life represents a model, but the model is in part an ideal model of a pointed and contrasting life featuring some essential traits and dreams in “mythical” symbolization and exaltation. Sport as a “mythical” model of symbolized, competitive role behaviour is governed by archetypal norms. From the spectators’ point of view, this “mythological” interpretation may provide a valuable partial explanation, or at least a plausible illustration of the fascination of top-level athletics. Projections, worlds of symbols, relative detachment from daily life, microcosm, identification, and dramatic staging all concur in the above, “mythological” interpretation and may serve to explain the peculiar position of athletics between usual behaviour and abstract ideal patterns. Thus, the “mythological” encompasses the somewhat modified microcosm thesis in a meaningful manner.

A “Mythological” Interpretation of the Athlete’s Role

The “mythical function” and interpretation of this sport phenomenon developed thus far refer only to the reception of sport contests by the spectators. The athlete as the agent has been neglected in this interpretation. Both Barthes and Magnane deal only with the sports consumer and his tendency to “mystify” the champion as a kind of semigod. A “mythological” interpretation of sport actions *from an actor’s perspective* was not designed nor performed by either Barthes or by Magnane. Nonetheless, such an interpretation can be developed in connection with the previously outlined “mythical function” for the sports consumer.

Behaviour, motivations, needs, and valuations by the spectator and sport consumer, as significant as they may be for any understanding of top-level athletics from a quantitative and theoretical point of view, cannot provide the only basis for a philosophical interpretation of the social realm of sport. Although the top athlete tends to orient his actions toward some aspects of the public response, his action cannot be explained simply by taking into consideration his orientation towards an audience. His behaviour cannot be completely resolved in such social categories as an adaptation to social expectations of achievement, the producer on the “achievement market,” or the internalization of the collective achievement principle, as some social critics of sport have tried to do. Furthermore, man, as a cultural and symbolic being trying to achieve an active constitution of self, is dependent not only on the satisfaction of biological needs. Even biological needs are overridden by cultural rituals and habits which cultivate a way of satisfaction. Man strives to materialize abstract cultural goals, lives up to fictitious values, and abides by normative conventional rules in order to accomplish self-determination and realization, self-differentiation, and self-confirmation. This self-affirmation need not be a conscious, manifest goal at all. Sport achievements which are institutionalized and valued within their proper cultural framework present a particularly attractive medium of demonstrative individualization, self-development, and self-confirmation for younger men with reference to goals and value patterns which are emotionally approved in the culture. Athletics proffer an opportunity for distinction in an otherwise predominantly conforming society – an opportunity which may emphasize individualistic

values². Weiss’ interpretation of top-level athletics as the “concern for excellence” and the desire to excel through bodily action or through the body, gains its relevance and actuality in this connection (1969, p. 3 et passim). This ideal-typical interpretation of the athlete as an incarnation of the man who strives for personal distinction is based on the values of Western civilization. There is no evidence that these motivations and values are universals. Cultural historical roots, e.g., the Greek orientation to ideals of *agon*, the Christian high valuation of the individual, of individual life and fate including the Protestant ethic of self-confirmation, asceticism, inner-world orientation, and activism as Max Weber (1905) had so cogently stressed, are alternate motivations.

Insofar as the athlete strives for ever-improving traits and achievements in athletic performances, he certainly is impregnated by *cultural* factors. The individual, nevertheless, can and may use this cultural challenge in order to constitute and document his uniqueness or peculiarity by personal feats and accomplishments, e.g., by sporting achievements. This is true regarding his self-assessment as well as his regard for his social status. The aspect of self-judgment can be separated only analytically from social assessment. In order to gain self-realization and self-assessment, *social* comparing in the sense of self-classification and social competition seems to be indispensable within the framework of the Western cultural tradition. The guiding norms and principles of athletic behaviour, and the establishment of goals can be interpreted as being reduced to “essential,” “pure” idealized patterns, or quasi-abstract contents – the achievement principle, the competition principle, and the equality principle. The latter simply means equality of opportunity. These guiding norms are represented and incarnated in sports contests in an almost ideal-typical, pure, and relatively independent model of realization which certainly has social significance in affecting attitudinal and social orientations.

Although seemingly totally individualistic, even Weiss’ interpretation leaves some space for supplementary *social*-philosophical analysis – not only in selecting and institutionalizing criteria and action patterns or in orienting achievement comparisons to competition, but also in the thesis that the athlete must be an ideal incarnation of what man is or man can be through his body. What can be achieved represents a fascinating plea, and request for almost everyone. This normative ideal image of excellence can be seen as constituting a kind of plea which is designed for *social* influence and interaction. In reference to Weiss’ interpretation, man as a stance-taking, acting, and valuing being cannot fully ignore the artistic, perfect sport movements in their successions of dynamic tension and release. Sporting action provides a normative image which includes a motor and visual appeal. Weiss’ final metaphysical excursus has to be recalled. Using his freedom with maximum effect, the athlete faces total “actuality.” In unification and identification with his body, he is the incarnation of those laws which govern the operation of the perfect, although mortal, body. Therefore, the ideal athlete – “one with

² One might object that a cult of the individual is superfluous and useless and does not justify the remarkable social expenditures devoted to such institutions as sports. This objection, however, is short-sighted. At first, the concern throughout is with a *social* institution meeting social demands and social requirements of integration, symbolization and “mythical” functions. Furthermore, cultural and social interconnections always materialize via individual actions within institutionalized social frameworks.

those laws” – embodies and displays, in a time-bound limited instantiation, a super-individual and super-temporal “eternal reality” in “co-presence” of “matter” and its “meaning.” The ideal athlete represents mankind in the endeavour to achieve maximal results. He would become a part of “eternal reality” somehow symbolically escaping the “remorseless flux of time.” The athlete is “sport incarnated, sport instantiated, sport located for the moment” and thus a prominent incarnation of man and his uniqueness in his striving for eternity (Weiss 1969, pp. 243ff.).

If one does not pay too much attention to the Platonistic essentialism in this philosophy of eternity, it might be useful to state that the reference to actuality may present the link necessary to integrate Weiss’ views with an existential-philosophical interpretation. More importantly for our argument, the above mentioned eternal reality can only be a *symbolic* one. No eternal laws of nature render the athlete himself “eternal.” His example would instantiate a symbolic fiction which can be held meaningful only as a part of an immaterial cultural system. As a *cultural* idea, it is an incarnation of a norm, which obtains a super-individual significance. It is only in this manner that Weiss is able legitimately to argue that the athlete represents mankind in its maximum endeavour to achieve. The athlete incorporates a “*mythical ideal*”. Is he, then, a Hercules or a Prometheus, or sometimes even a Narcissus? The ideal of cultural achievement beyond the requirements of survival and everyday affairs somehow makes man the culturally creative, spiritual, intellectual, and symbolic being he is. By extending the lines of Weiss’ interpretation, the athlete can be interpreted as representing a “myth,” instantiating a sort of “mythical” figure of a Herculean-Promethean kind; he is a *cultural symbol*, a man capable of extraordinary feats which can only be accomplished by complete devotion.

By implication, Weiss’ metaphysics of top level athletics and achievements also leads both to the interpretation that sport is a pointed representation of a “mythical” model of symbolized, archetypical competition in which achieving behaviour is governed by ideal-typical norms, staged and instantiated in visible dynamic forms. Although Weiss, in his analysis of the athlete, refers only to the achievement capacity of the individual without extending his interpretation to the mentioned “mythological” one, this variation could be easily and harmoniously attached to his analysis. Weiss reduces too individualistically and abstractly what one might perhaps, albeit misleading, call the “pure mythical essence.” He refers exclusively to the pure personal striving for achievement and excellence in itself. He abstracts from the social modelling situation only in the structure of which, and by the impregnation of which, achievements can be accomplished and compared with each other. The integration of the phenomena of sporting achievement with the ideal-typical social constellation of sport contests, and the culturally developed interpretations, might diminish some of the abstractness, individualistic restriction, and isolation of this interpretation.

The “mythological” interpretation was originally developed as an aspect of the spectator’s fascination. It can also be based on an interpretation of the role and function of the athlete himself. Throughout, both interpretations make sense solely and in combination, both of them being partial aspects within the philosophical approach. The social as well as the individual lead to the same model, a model which renders a necessary connection between *social* philosophical and *individualistic* philosophical

analyses. From the perspective of an ideal-typical understanding of the athlete's role, different traditional one-factor analyses in the philosophy of sport are also easily arranged around certain core interpretations without a single one of them explaining all phenomena of sport from an actor's point of view. This multifactorial and multifunctional interpretation of sport unites the social philosophical perspectives and the individualistic ones. Partial interpretations are relativized, united, and interlaced. Most differences are reduced to differences of aspect and emphasis. Furthermore, the pluralistic and multifactorial approach allows for a relatively bold and new "*metaphysical*" thesis, namely a cultural-philosophical interpretation of sport as a modern staging of a kind of "myth," a dramatic visibly instantiated interplay of competitive and archetypical roles, behaviour patterns and normative principles.

The "mythological" interpretation presented has yet to be applied to specific sport disciplines in detail. Further differentiations and modifications of a pluralistic interpretation of sport in general have to be elaborated. A single interpretation will always be a selective and ideal-typical one. To be sure, there are characteristic differences between sport disciplines corresponding to different types of basic sport situations, probably implying modifications within the "mythological" interpretation itself. Such typical and essential structural differences are to be found between team sports and individual disciplines; between sports requiring and displaying speed and those kinds which rely purely on bodily strength; between endurance contests and rhythmic-aesthetic performances; between disciplines cultivating skill and control of the body as well as accuracy of movement and those consisting of bodily contact and encounter of man against man; between sports movements coordinating exactness and finely structured phases in detail and those consisting of mastering a strange medium such as water or air and their respective resistances; between sports that upgrade equipment to a degree much closer to perfection and those dispensing with equipment and also with the standardization of the environment which we have in a sporting facility as e.g., in cross-country and orientation running. Between sports where the athlete sits in or on a vehicle like a boat or bicycle and those relying on well-exercised cooperation with an animal, for instance a horse; between sports of conquest of nature, such as mountaineering, which are devoted to the confrontation with and mastering of challenges of nature, and those requiring the mastering of highly artificial equipment, such as shooting; between team sports where the overall score is gained by an addition of points referring to single achievements or those where only a specific transmission event is conducted by the coordination of team members, as in relay running, and those genuine team sports where the overall performance is established by an immediate addition and/or coordination of forces of the respective members, such as rowing, or where an overall structure of the game is conducted by interaction of special role-holders who make a social network as, for instance, in ball games.

The multiplicity of situations, action patterns, goals and tasks, value aspects, and standardizations is remarkable and far from being exhausted by the previously mentioned list. The attractiveness and fascination of each unique sport depends also on its specific characteristics as perceived by both the athletes and the spectators. Even the symbolic-"mythological" interpretation is narrowly connected with such specifics. One might

recall the opposition of nature when the mountaineers are challenged by a storm – a symbolic drama against ruthless nature, combined with some attraction of impending existential “boundary situations” of utmost exposure and impending danger. By contradistinction, in what time might a man run a certain distance under standardized conditions of a carefully prepared artificial track? Not even this fascination of speed can be fully explained in a rational way without reference to some symbolic “mythical” basic situation of autonomic and mobile man.

Weiss would maintain that some laws of nature are revealed in athletic records indicating “what man really is.” According to that view, top level athletics and records render some tentative answers to this Kantian question. While this may be true, it probably has less to do with natural laws than with symbolically modelled, “mythical” situations and challenges of man which are, although based on natural conditions, culturally impregnated and do not refer only to his endangered situation within nature, but also to the basic patterns of intra-specific group confrontations – that is, socially structured situations. Although a compulsion to confront nature remains, it is then over-laid by a symbolically *interpreted* cultural model. Toynbee’s idea of challenging the “cultural being” by natural as well as social conditions has some partial relevance here, even in artificially established and culturally modified Weiss would maintain that some laws of nature are revealed in athletic records indicating “what man really is.” According to that view, top level athletics and records render some tentative answers to this Kantian question. While this may be true, it probably has less to do with natural laws than with symbolically modelled, “mythical” situations and challenges of man which are, although based on natural conditions, culturally impregnated and do not refer only to his endangered situation within nature, but also to the basic patterns of intra-specific group confrontations – that is, socially structured situations. Although a compulsion to confront nature remains, it is then over-laid by a symbolically interpreted cultural model. Toynbee’s idea of challenging the “cultural being” by natural as well as social conditions has some partial relevance here, even in artificially established and culturally modified.

Some Similarities to “Myths” of Technology

Where is the place of the athlete between Hercules and Prometheus? Prometheus allegedly brought fire and culture to man. Sometimes Prometheus is interpreted as a mythical figure of technology and man’s reigning over nature. The link which bridges the gap between a philosophy of technology and philosophy of athletics is still missing. Connecting these subject matters of philosophical interpretation by such a link, or at least by an analogy, is expected to provide fruitful stimulations for both realms. The desire and motivation to extend the frontiers, to cope with challenging risks and adventure in a rationalized and standardized form is deeply characteristic for both phenomena, technology as well as sport.

It is not surprising that the “sporting myth” with its specific tradition and development has progressed along with Western civilization. The dream of reigning over nature by sheer will power and rationality, controlling and increasing vitality, represents a certain power motive which is then transferred to role interactions between men. There is also a rationally controlled comparison of strength, or other sporting capacities, in

confrontation with an opponent who is to be overwhelmed, without a serious dependence on power domination and submission existing between two partners or teams. In sport, this actuality and this rational control engender a decrease in seriousness and power dependence. This points to a primary characteristic difference with technology; all the more reason why analogies and similarities as well as characteristic differences and interconnections between technology and sports should be analyzed in the future. Such characteristic differences do exist and should not be minimized by looking for analogies and interconnections. A differentiated analysis has to reveal both commonalities and differences.

Philosophical interpretations of sport as well as of technology along these lines may indicate that "mythological" interpretation and "mythical" functions are not outdated models of a romantic past. In secular form, although mostly hidden, they continue to be effective. The "myth" of technological power over nature and of permanent technological progress certainly represents an essential motivation pattern of Western culture without which, for example, the expenditure for space programs would hardly be understood. The "peaceful" competition of the super powers in space can also be understood as motivated by a common "myth." It is illusionary and utopian to try to abolish or to suppress this Western ideology. For the analogous "myth" of sport, then, intriguing similarities to some specific variants of the technological "myth" can be stated, although fortunately without the immediate urgency and pressure encountered in technological innovation. Sporting achievements might be compared to space adventures, particularly since the existence of mankind is not dependent on either one. (To travel to another star is another cultural "mythical" dream of mankind.) The analogies referring to top-level athletics, which fortunately are not as expensive as spacecraft launching and space expeditions, seem to be found near at hand. The "technological age" is far from being as rational as it pretends to be. Apparently, it needs its own secular "myths." Top-level athletics undoubtedly have to be mentioned along with these.

Regarding these parallels and analogies, it is not surprising that the new social criticism of technology and technocracy and the new cultural criticism of sport converge in the criticism of achievement motivation, achievement principle, and achievement behaviour. Technocracy may be understood as total dominance of technological processes or mechanization and as a trend, by technical and organizational means and by ruling experts, to subdue human factors (see Lenk 1972, 1973). Are athletes "technocratic beings" or technocratically manipulated? There is no space to discuss these intriguing problems here. However, with respect to the fashionable social criticism it can be stated that although sports are predominately conservative and technocratically organized and administered today, the actions and the intentions of top athletes are neither necessarily so conservative nor technocratic in themselves. Does not the athlete take risks to blaze new frontiers of human achievement behaviour?

This can never be done by exclusively emphasizing methods, techniques, and procedural requirements; it is achieved by deep personal commitment and devotion. The achieving athlete necessarily displays extraordinary human endeavour and total involvement which cannot be technocratically induced. Herculean-Promethean "myths" as ideal patterns pertaining to human performance exclude conservatism. While it is true that the

system of official power elites in sport definitely is in need of a reform, the athlete himself is, at least ideally, though not necessarily individually, beyond the scope of this social criticism.

Concluding Remarks

Somehow, risk-taking in technological as well as intellectual endeavours and art design and in philosophy is comparable to venturing in sport. This interpretation reveals how far the seemingly everyday phenomenon of sporting achievement is embedded in cultural fiction and argues that sporting contests do symbolize some culturally significant and “mythical” functions which provide reasons for the attraction and fascination of sport from the viewpoint of the athlete as well as the spectator. Despite its tentativeness and simplicity, the “mythological” interpretation may turn out to be very realistic. Stating a “mythological” interpretation does not in itself mean that one subscribes to the “myth.” Modern “myths” are real – socially real – in some sense, although secular in make-up. Philosophy, among its other tasks, has to analyze the content, scope, prerequisites and implications of such “myths.” Since “myths” and “mythical” functions do impinge on attitudes and social as well as individual basic orientations, it is important for the philosophy of sport to develop further the “mythological” interpretation of athletics especially since the social significance of top-level sport in mass media societies is growing even larger.

References

- Barthes, R. – *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M., 1964.
- Keenan, F.W. – *The Athletic Contest as a “Tragic” Form of Art. The Philosophy of Sport*, edited by R.G. Osterhoudt, Springfield, Ill., 1973.
- Krockow, Chr. v. – *Sport und Industriegesellschaft*, Munich, 1972.
- Krockow, Chr. v. – *Sport*, Hamburg, 1974.
- Lenk, H. – *Philosophie im Technologischen Zeitalter*, Stuttgart, 1972.
- Lenk, H. – *Leistungssport: Ideologie oder Mythos?*, Stuttgart, 1972, 1974.
- Lenk, H. (ed.) – *Technokratie als Ideologie*, Stuttgart, 1973.
- Magnane, G. – *Sociologie du Sport*, Paris, 1964.
- Toynbee, A.J. – *A Study of History*, 12 vol., Oxford, 1934–1961.
- VanderZwaag, H.J. – “Sport as a Microcosm from the Perspective of Social Processes Which Lead to Conflict”, paper presented at the Scientific Congress of the Games of the XX Olympiad, Munich, 1972.
- VanderZwaag, H.J. – *Toward a Philosophy of Sport*, Reading, Mass., 1972.
- Weber, M. – *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, I, II, 1905. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX, pp. 1–54 and XXI, pp. 1–110.
- Weiss, P. – *Sport: A Philosophic Inquiry*, Carbondale, Ill., 1969.

ZUR LEIBNIZ-REZEPTION IN DER RUMÄNISCHEN KULTUR

ALEXANDRU BOBOC

On the Reception of Leibniz in the Romanian Culture. The author discusses the influence of Leibniz in the Romanian culture focussing on some of the landmarks along its route to modernity: Cantemir, The Transylvanian School (especially), S. Micu, Eminescu. The main point is that Leibniz's ideas were deliberately welcomed in philosophical projects.

Key words: monad, „possible worlds”, creation, knowledge, order, language, poetic space, conceptualizing and poetizing, history and truth.

1. Es besteht kein Zweifel, dass die Untersuchung des Themas „Leibniz'Wirkung” die Universalität des Leibnizschen Denkens sichtbar werden lassen wird. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, auf die Aspekte der Leibniz-Rezeption und Wirkungsgeschichte aufmerksam zu machen, von denen man bisher wenig etwas wusste.

Die Würde des Menschen, die Schätzung des Denkens, die Harmonie des Geistes und besonders der dringende Wunsch nach dem Zusammenwirken in einer kulturell-wissenschaftlichen Europa sind nur einigen der Ideen, durch die die Wirkung von Leibniz auch als kulturelles Modell verstanden werden könnte. Mit vollen Recht bemerkte man, dass er von der Idee erfüllt war, „den Menschen durch Denken schrittweise zur vollkommenden Beherrschung des Seins zu bringen”¹. Eben auf dem Denken, das für Leibniz „die Natur des Geistes” ist, beruht „die höchste Harmonie des Geistes oder das Glück”².

„Leibniz und Europa – bemerkte H. Poser beim VI. Leibniz-Kongress (Hannover, Juli 1994) – das mag an die Reisen des grossen Gelehrten nach Paris und London, nach Wien und Rom erinnern, an die Treffen mit den Mitgliedern der *Academie des Sciences* wie der *Royal Society*, mit Spinoza wie Huygens, mit Zar Peter dem Grossen wie Kaiser Karl VI. Ebenso könnte man an den Briefwechsel denken, den Leibniz zwar Welt-weit, doch vor allem mit den Gelehrten Europas führte. Ebenso rücken Leibnizens Pläne zur Europäischen Politik in den Blick, sein *Ägyptischer Plan* und sein Gutachten zur polnischen Königswahl, oder seine

¹ K. Müller, *Vorwort in: Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Berlin: R I, 4. Bd., 1950, S. XXXI.

² G. W. Leibniz, *Confessio philosophi*, Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von O. Saame, V. Klostermann, Fr. am. M., 1967, S. 35.

Vorschläge für eine die Nationen übergreifende Akademie”³. Leibniz hatte an der Schwelle zum 18. Jahrhundert (in seinem Status *Europae incipiente novo saeculo*) geschrieben: «Finis saeculi novam rerum faciem aperuit». „Für uns – unterstrich Poser – gilt für das beginnende Jahrtausend dasselbe, und wir stehen vor eben denselben Aufgaben, um Europa zu verwirklichen: das Alte mit dem Neuen zur einer Lösung der Ordnungskrise zu verknüpfen. Doch gelingen kann dies wohl nur im Wissen um die alte Lösung, zu der Leibniz so entscheidend beitrug”⁴.

2. Im Rahmen der oben umrissenen Problematik der Leibniz-Wirkung versuchen wir, auf einen Moment der Ausstrahlung, die dieser universelle Geist Europas auf das geistigen Leben seiner Zeit ausgeübt hat, nämlich die Leibniz-Rezeption un Rumänien⁵, aufmerksam zu machen.

Am erstens beschränken wir uns auf das Werk von *DIMITRIE CANTEMIR* (1673-1723), eine von den grössten Persönlichkeiten der rumänischen Geschichte, Fürst von Moldau, der – bemerkte Voltaire, – „la science des lettres avec celle des armes” vereinigte⁶.

Durch seine auf das Allgemeinwohl gerichteten Bemühungen gehört Cantemir in die Reihe jener Denker und Kulturmenschen, die ihre Begabung und Arbeitskraft in den Dienst der Menschheit gestellt haben. Eben dies Profil seiner Persönlichkeit fördert den Versuch zwischen Cantemir und Leibniz einen Vergleich aufzustellen.

Gelehrter, Schriftsteller und Philosoph, Historiker und Geograph, im allgemeinen Kulturmensch und Enzyklopädist, in der grossen Tradition des Humanismus, besonders von byzantinischer Prägung, gebildet, tritt Cantemir in unseren Kultur als einen von den massgebenden Menschen ein. In seinem thematisch so komplexen Werk fand eine bedeutende Begegnung von Orient und Abendland statt. Er hat zugleich eine moderne (etwa im Sinne des Rationalismus) Harmonisierung von *ratio* und *fides*, Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie entworfen.

Das Werk von Cantemir ist mit in Konstantinopoli und in Russland verbrachten Jahren eng verbunden. Die in Türkei verbrachte Zeit bedeutet viel für Cantemirs Bildung und Erfahrung, für das Verstehen der neuen Tendenzen europäischer Geschichte (besonders des Verfalls der othomanischen Macht). Die in Russland verlebten Jahre aber stellen die Epoche des Schaffens, der Ausarbeitung

³ H. Poser, *Leibniz und Europa. Einführung in das Kongressthema*, in: *Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 18. bis 23. Juli 1994: *Vorträge*, II. Teil, Hannover, 1995, S. 16.

⁴ *Ebenda*, S. 20.

⁵ Vgl. auch A. Boboc, *Leibniz und die rumänische Aufklärung*, in: *Leibniz. Werk und Wirkung*, IV. Internationaler Leibniz-Kongress. *Vorträge*, Hannover 1983, S. 42-47 (mit Bibliographie); Idem, *Leibniz-Nachklänge im Denken und in der Dichtung von M. Eminescu*, in: *Leibniz. Tradition und Aktualität*, V. Internationaler Leibniz-Kongress. *Vorträge*, Hannover, 1988, S. 90-98 (mit Bibliografie); Idem, *Leibniz und Cantemir*, in: VI. Internationaler Leibniz-Kongress, 18. bis 23 Juli 1994, S. 72-76.

⁶ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, in: *Opere alese*, I, Bukarest, 1957, S. 202.

seiner grossen Schriften vor. Die Erfahrung in Russland veranlasste ihm, den wahren Sinn einer Modernisierung des sozialen und geistigen Lebens und nicht zuletzt die Gewohnheit, im Rahmen eines kulturellen internationalen Verhaltens zu leben, zu begreifen. Verehrt als grosser Gelehrter seiner Zeit, unterhielt er Korrespondenzen und gute kulturelle Beziehungen und wurde er Mitglied der von Leibniz gegründeten Akademie von Berlin gewählt⁷.

3. Das Werk von Cantemir, das eigentlich Erudition und Vielseitigkeit zeigt, betrifft fast die ganze im Rahmen des modernen Denkens erarbeitete theoretische Problematik⁸.

Cantemir – bemerkte L. Blaga – war „Leibniz’ Zeitgenosse“, „ein Leibniz bei uns“, genauer gesagt, „unser erster Geist von wahren europäischen Dimension“; „er sprach fast zehn Sprachen, war ein ausgezeichneter Interpret von Plato und Aristoteles, Verfasser von historischen Büchern, wie die bekannte Geschichte des othomanischen Reiches...“⁹.

Er propagierte vor allem das Ideal einer an Vernunft und Wissenschaft orientierten Kultur und die Ideen der Toleranz und des Zusammenwirkens zwischen den Staaten und Denkkonfessionen. „Das Eigentümliche der Justiz der

⁷ In Cantemirs *Historia Moldo-Vlahica (Opere complete, VIII, Bukarest, 1983, S. 136)* finden wir die folgende Anmerkung: „Quoniam vero a nonnullis exteris quidem loco sed intimis affectu (amicis), et praecipue a nostra Beroliniensi Scientiarum Societate (haud semel sollicitati «sumus», ut de nostrorum Moldovarum origine, gente, rebus antiquius noviusque gestis ab ellis, loci situatione, aeris temperis aliisque ad humanum victii concurrentibus, necnon de moribus, religione, ritibus, politicis et religuis ad cultum humanum pertinentibus certiore ellam faciamus“... In seinem Empfehlungsbrieft, den in der Sitzung der orientalisches-literarischen Abteilung am 31. Mai 1714, mitgeteilt worden ist, schrieb der Baron Heinrich Huyssen (deutscher Gelehrter, der von 1702 in dem Dienst des Zaren lebte, Mitglied der Berliner Akademie seit 1710) folgendes: „Er hat eine vollständige Historie der Türkischen Kaiser mit ihren Bildnissen, so er in das Latein übersetzt, und mit kürigen (?) Anmerkungen herauszugeben Willens“ (Vgl. N. Stoicescu, *Introducere I* (Einleitung), in: D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Bukarest, 1973, S. 9). Durch die Vermittlung von Huyssen wurde er um „eine zuverlässigen Nachricht von der eigentlichen Lage und den Grenzen der Fürstentümer Walachei und Moldau“ gebeten und das veranlasste ihm einen „Bericht wissenschaftlichen Arbeiten und Beschäftigungen“ und die Veröffentlichung seiner *Descriptio Moldaviae* (mit einer Landkarte der Moldau).

⁸ Von der Literatur über Cantemir erwähnen wir die folgende Titel: N. Iorga, *D. Cantemir* (Bukarest, 1935); N. Bagdasar, *Dimitrie Cantemir*, in: *Filosofia românească de la origini până azi* (Rumänische Philosophie von dem Ursprung bis heute, Bukarest, 1941); P. P. Panaitescu, *D. Cantemir, Viața și opera* (D. C., Leben und Werk, Bukarest, 1958); D. Bădărău, *Filosofia lui D. Cantemir* (Philosophie von D. C., Bukarest, 1964); P. Vaida, *D. Cantemir*, in: *Istoria filosofiei românești, I* (Geschichte der rumänischen Philosophie, Bukarest, 1972); Al. Surdu, *Studiu introductiv la: Dimitrie Cantemir, Mic Compendiu asupra întregii învățături a logicii* (Compendiolum universae logices institutiones), Bukarest, 1995, p. 9-84.

⁹ L. Blaga, *Leibniz al nostru – D. Cantemir* (Unser Leibniz – D. Cantemir), in: „Patria“ (Cluj, V. 1923, Nr. 214), S. 1.

Völker und der sozialen Gerechtigkeit – unterstrich Cantemir – fordert, jedem Menschen eben das zu geben, was ihm angemessen ist“; das Buch von der mohammedanischen Religion ist „ohne Erdichtungen, ohne Tadel, ohne Hinzufügungen und irgendeine Anlassung geschrieben“¹⁰.

4. Sowohl durch die Breite, die Vielseitigkeit und Beschaffenheit seines Werkes, als auch durch die Rolle, die er während Entstehung der Modernität in unserer Kultur gespielt hat, stellt Cantemir einen wichtigen Orientierungspunkt für das Denken in unserer Kultur dar. In seiner Auffassung der Einheit von Metaphysik und Theologie versuchte er, die neuen Ergebnisse der empirischen Erkenntnis mit den durch die Offenbarung eingetretenen Wahrheiten zu verbinden. Die „Sacrosanctae scientiae“ schließt nicht das Wissen, das „aus dem Beraten von Sinne hervorgegangen ist“¹¹, aus.

Trotz des Unterschiedes in der Auffassung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Problematik sind Cantemir und Leibniz gewissermaßen vergleichbar. Wir meinen die Ansichten betreffs der Schöpfung und des Verhältnisses von Natürlichen und Übernatürlichen, deren Behandlung von den Ideen der Einheit und Ordnung beherrscht ist. „Les volontés ou actions de Dieu – scrieb Leibniz – sont communément divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considérer que Dieu ne fait rien hors d'ordre. Ainsi, ce qui passe pour extraordinaire, ne l'est pas qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmi les créatures. Car, quant à l'ordre universel, tout y est conforme“¹². Cantemir drückt es fast gleich: „Gott und die Natur bringen nichts ohne Ordnung zustande“¹³.

In seiner Logik, die vor allem von der symbolischen Auffassung weit entfernt ist, versuchte Cantemir auch eine theologische Begründung des Problems der Möglichkeit. Wie Leibniz berücksichtigte er das Problem der Kompossibilität: zwei oder mehrere Dinge sind nur dann möglich, wenn sie von der Koexistenz suszeptibel sind, also wenn sie in einen und derselben Welt kompossibel sind. Das impliziert aber eine Begrenzung der göttlichen Kraft, die durch die Güte und Allwissenheit des Weltschöpfers aufgehoben ist. Die Formel von Leibniz dafür ist allbekannt: „...das es unendlich viel mögliche Welten gibt, von denen Gott mit Notwendigkeit die beste erwählt hat, da er nicht ohne höchste Vernunft tut“...¹⁴

Cantemirs Lösung ist nahestehend: „Nam Deus omnipotens dicitur, ex eo quid possit ea quae nullam involvunt contradictionem, aequae vero ulla est potentia

¹⁰ D. Cantemir, *Sistemul sau intocmirea religiei muhamedane* (Das System oder die Zusammenstellung muhamedanischer Religion), Übersetzung und Kommentarien von V. Căndea, Minerva-Verlag, Bukarest, 1977, S. 34, 36.

¹¹ D. Cantemir, *Istoria ieroglifică* (Hieroglyphische Geschichte), Bukarest, 1965, S. 44.

¹² G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, VI, in: G. W. Leibniz, *Choix des Textes*, par P. Archambault, V. Rasmussen, Paris, 1927, S. 79.

¹³ D. Cantemir, *Monarchiarum physica examination* fo 16.verso, in: D. Bădărău, G. W. Leibniz. *Viața și personalitatea filosofică* (G. W. L. Leben und Philosophische Persönlichkeit), Wiss. Verlag, Bukarest, 1966, S. 106.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Die Theodizee*, 2. Aufl., F. Meiner, Hamburg, 1968, S. 101. Vgl. Auch *Monadologie*, 90: „...das es unmöglich ist, die Welt besser zu machen als sie ist“.

ad id quod supponitur impossibile, neque intelligendum non posse Deum ex defectu potentiae, sed propter repugnationem quam habent res ad esse in se”¹⁵. In seinem *Compendiolum* hat Cantemir eine besondere Funktion der Logik hervorgehoben: die Logik ist „clavem philosophiae munitissimarum appellabe portarum”¹⁶.

Im Sinne von *Sacrosancta scientia* hebt Cantemir die folgende Ansicht hervor: „Der Einzige ist sowohl Autor der Formen als auch der Schöpfer von Dasein der Dinge, Vater des Lichtes und Urgeber des Lebens; er ist allmächtig und einem anderen könnte er von seiner Macht niemals geben”¹⁷. Für Cantemir ist Gott der unmittelbare Schöpfer der Welt, der jedem Dasein und in dem entsprechendem Moment eine eigene Form gegeben hat. Von einem Demiurg oder von einer Form vor der Schöpfung kann keine Rede sein.

Est ist aber zu beachten, dass es wenige Berührungspunkte zwischen den zwei Formen der Metaphysik gibt. Durch die Lehre von „Archäus” (von griech. „archaios”, „Urheber”), von Van Helmont¹⁸ übernommen (ursprünglich aber in der Naturlehre von Paracelsus vorhanden), könnte Cantemirs Metaphysik als einen Art der Monadenlehre aufgefasst werden sein; die beiden Ausdrücke (also „Archäus” und „Monade”) sind wegen desselben Zieles vorgeschlagen: die Einheit und die Harmonie der Welt und des Geistes auf dem Grund der Schöpfung zu erklären.

Die von Cantemir auf dem Hintergrund einer theosophischen Spekulation herausgearbeitete Metaphysik und die Monadologie bilden jedoch zwei verschiedene Erklärungen der Weltschöpfung. Die sogenannten „arhei” (der Plural von den „Archäus”) wirken neben anderen Lebenskräften (wie „blas”, „Fermente” u.a.) und nur nachträglich, also nach der Schöpfung der Welt, in dem Generieren individueller Wesen, wie Z.B. des Menschen, des Pferdes u.a.¹⁹. „Archäus” bildet also ein Lebensprinzip, das seinerseits das allgemeine Prinzip der Dinge vorstellt; es könnte so im keinen Sinne als „Monade” wirken.

In der Behandlung der erkenntnistheoretischen Problematik promovierte Cantemir die Ideen der Beobachtung und der Erfahrung, die aber nur in der Perspektive der Vernunft (ratio) ihre eigentliche Bedeutung bekommen werden. Mit der Erforschung dieser Thematik ist eine Beschäftigung mit der Ausarbeitung einer philosophischen Terminologie (besonders in der rumänischen Sprache die entsprechenden Ausdrücke für Denkraft, Vernunft, Betrachtung, Urteile u.a.) eng verbunden. Die dafür geeignete Terminologie wird im Sinne der modernen Denkweisen behandelt”²⁰.

¹⁵ D. Cantemir, *Compendiolum universae logices institutionis*, liber I, tractatus II, in: D. Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir* (Philosophie von D. C). Verlag der Akad., Bukarest, 1966, S. 263.

¹⁶ *Ebenda*, S. 144.

¹⁷ D. Cantemir, *Metafizica* (Rumänische Übersetzung von: *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*), Bukarest, 1928, S. 87.

¹⁸ Joh. Baptistus Van Helmont (1577-1644), Flämischer Philosoph und Physiker, der (auf Grund des von Paracelsus eingeführten, Begriff „Achäus”) eine Naturphilosophie entwickelte.

¹⁹ D. Cantemir, *Metafizica*, S. 257.

²⁰ Vgl. D. Cantemir, *Divanul* (Der Diwan), in: *Opere complete*, I, Verlag der Akademie, 1974, S. 64-68.

Für eine vergleichende Betrachtung wäre es wichtig auch die ethische und anthropologische Problematik zu beachten.

Schon in seiner frühen Schrift *Der Diwan* sprach Cantemir von dem Menschen als der „kleinen Welt“ und von der Welt als der „grossen Welt“, Beispiel und Vorbild für die „kleine Welt“, eigentlich die des Menschen²¹. Was die Stellung vom Menschen im Universum betrifft, versuchte Cantemir ein Gleichgewicht zwischen der Idee von der Allmächtigkeit Gottes und der von der Willensfreiheit des Menschen aufrechtzuerhalten. Neben der Ansicht, dass ohne Providenz „nichts generiert werden könnte oder gut und vollkommene wäre“, da alles „von dem Gotteswillen prädestiniert“ ist, hat Cantemir die folgende Präzisierung eingeführt: „Sowohl die existierenden als auch die werdenden Ereignisse sind vom Anfang an nur von der göttlichen Verfügung und von dem *liberum arbitrium* des Menschen präsidiert und beherrscht“²². Die *Sacrosanctae scientiae* versuchte so, eine Berechtigung der Willensfreiheit und demzufolge der menschlichen Freiheit zu entwickeln. Im Geiste der christlichen Ansicht ist es dem Verfasser gelungen, den eigentlichen Unterschied zwischen der Prädestination und der Vorwissen Gottes hervorzuheben.

5. Der Einfluss von Leibniz's Werk in der rumänischen Kultur ist aber weit über die Grenzen der Philosophie hinaus wirksam. Mit vollem Recht haben unsere Forscher festgestellt, dass der berühmte Dichter Mihai Eminescu in seinen sehr bekannten Novellen *Archeus* und *Sărmanul Dionis* (Der arme Dionisos) eine von der Metaphysik der Monadenlehre inspirierte Weltanschauung entwickelt hat²³.

Unsere Leibnizforschung hat die wichtigsten Momente des Einflusses der Lehre von Leibniz in Rumänien hervorgehoben; es ist das Verdienst von Dan Bădărău erstmals die Problematik dieser Forschung in ihrer ganzen Komplexität entfalten zu haben²⁴.

In den weiteren Überlegungen beziehen wir uns auf ein anderes Moment der Wirkung des Leibniz'schen Denkens auf die rumänische Philosophie, nämlich auf die Leibniz-Rezeption in der Aufklärungszeit, genauer im Rahmen der vielseitigen Tätigkeit der „Siebenbürgischen Schule“ (Școala Ardeleană). Das war eine kulturelle Gesellschaft, die förderte von allen das Ideal einer an Vernunft und Wissenschaft orientierten Kultur. Denn die von dieser einflussreichen Schule erarbeitete Problematik des Unterrichts, des Wissens und der Philosophie entfaltet sich im Rahmen einer leibnizschen – wolffianschen Lehre, zu der auch einige andere Einflüsse (des französischen Empirismus, der aristotelisch-scholastischen Tradition u.a.) hinzukamen.

²¹ *Ebenda*, S. 175.

²² D. Cantemir, *Metafizica*, S. 291, 330.

²³ C. Floru, *Cuvântul traducătorului* (Vorwort des Übersetzers), in: G. W. Leibniz, *Opere filosofice* (Philosophische Werke), I, Bukarest, 1972, S. 4.

²⁴ D. Bădărău ist der Verfasser einer Leibniz-Monographie (*G. W. Leibniz, Viața și personalitatea filosofică / G. W. L. Leben und philosophische Persönlichkeit* / Bukarest, 1966, 301 S.) und einer umfangreichen *Einleitung* zu: G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, I, (1972).

6. Der Hauptvertreter der oben genannten Bewegung war *Samuil Micu* (1745-1806) (S. Klein, der Name während der Studienzeit in Wien, 1766-1772). Er war Historiker, Philologe und ein sehr begabter Lehrer, von allem aber der Begründer des rumänischen Unterrichts in Siebenbürgen. S. Micu tritt in der Geschichte der rumänischen Kultur auch als ein wichtiger Denker in Erscheinung, dessen Philosophieren den Einfluss des Rationalismus der Aufklärungszeit, besonders in der Form der Lehre von Chr. Wolff, assimiliert hat²⁵. Denn *die philosophischen Schriften* von S. Micu²⁶ sind hauptsächlich Übersetzungen, Bearbeitungen und Weiterentwicklungen des Handbuchs von Fr. Chr. Baumeister: *Elementa Philosophiae Recentioris usibus iuventutis scholastische...* (Auflage 1771, Klausenburg).

Man muss aber anmerken, dass der rumänisch Denker selbst in den Titel seiner Schrifften die folgende Formulierung einfügt: „Geschrieben und bearbeitet auf Rumänisch von mir Samoil Ciain aus Sad, Siebenbürger“... (Scrise și prefăcute pre limba românească...).

Die theoretische Arbeit von S. Micu hat eine unbestrittene kulturelle Bedeutung. „Die Bemühungen von Samoil Clain“ – unterstrich L. Blaga – führen zur Begründung einer rumänischen Sprache (rumänisch: grai), einer Sprache, die mit der neologistischen Assimilierung nicht zufrieden ist, sondern versucht, die Dinge philosophisch *zu denken* und zu den eigenen Wurzeln unseres Sprechens durchzudringen... Die Bücher von Baumeister bildeten einfache, rechtschaffene, gewissenhafte Handbücher. In der Auffassung von S. Clain aber werden diese Bücher nur zu Gelengenheiten zur Auslösung einer grossartigen rumänischen Initiative, die durch ihre Intentionen und Bedeutungen alles, was der deutsche Verfasser von ihrer Leistung hoffen konnte, überschreitet²⁷.

In der Geschichte des rumänischen Denkens bildet das Werk von Micu vornehmlich den Anfang der Periode der Problematik der philosophischen Begriffsbildung. Denn ausgehend von einer tiefen Gefühl der Verantwortung, hat er alle seine Entwürfe entfaltet. „Dass eben durch ihre natürlichen (genuinen) Elemente unsere Sprache die Fähigkeit habe, die höchste Formen des Denkens zu erfassen – das war eine seiner Grundüberzeugungen“²⁸.

Samuil Clain selbst meinte, dass ein Neologismus nur dort notwendig sei, wo das einem bestimmten Begriff entsprechende rumänische Wort fehlt. „Aber wo es unserer rumänischen Sprache an Wörtern fehlt, wo wir keine Worte, mit deren

²⁵ S. Micu, *Învățătura metafizicii* (Die Metaphysiklehre, 1787-90) in: *Scrieri filosofice* (Philosophische Schriften), hrsg. von P. Teodor u. D. Ghișe, Bukarest, 1966.

²⁶ Hauptschriften: *Logica* (Logik), Buda, 1799. *Legile firei, itica și politica* (Die Naturgesetze, Ethik und Politik), I-II, Sibiu, 1800; Partea a III-a. *Etica sau învățătura obiceiturilor* (Praktische Philosophie, Teil III. Ethik und Sittenlehre Ms. von den Jahren 1781-1782, 1787); *Învățătura politicească* (Politiklehre, ebd.); *Învățătura metafizicii* (Die Metaphysiklehre, Ms., hrsg., 1966).

²⁷ L. Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (Das rumänisches Denken in Siebenbürgen im 18. Jahrhundert), Bukarest, 1966, S. 168.

²⁸ *Ebd.*, S. 168-169.

Hilfe bestimmte Sachverhalte, besonders in der Lehre und bei in den Wissenschaften gefundenen Erkenntnissen, ausgesprochen werden können, können wir mit Vorsicht und nur, soweit es notwendig ist, Wörter aus dem Griechischen, als von der bei uns bekanntesten Sprache oder aus dem Lateinischen, als unserer Muttersprache, übernehmen; denn unsere rumänische Sprache hat sich aus der lateinischen Sprache entwickelt”²⁹.

7. Ausser diesem wichtigen Streben nach einer philosophischen Terminologie hat S. Micu auch eine besondere Auffassung der Leibnizschen Prinzipien entwickelt.

Die Leibnizschen Quellen seiner Ausführungen sind in dem oben genannten Buch mit voller Deutlichkeit ausgedrückt: „Die Prinzipien oder Gründe alles menschlichen Erkennens sind zwei: das eine ist das Prinzip des Widerspruchs (Începutul zicerii împotrivă), das zweite ist das Prinzip des zureichenden Grundes (Începutul pricinei destule)... Die notwendigen Wahrheiten stützen sich auf das Prinzip des Widerspruchs. Die kontingenten beruhen auf dem Prinzip des zureichenden Grundes”³⁰.

Es war darum nicht ganz zufällig, dass er seine Überlegungen der Leibnizschen Prinzipienlehre zuwandte – einem Meisterwerk des modernen Denkens. Es war ihm offensichtlich, dass eine Erklärung der Einheit von Mensch und Natur und eine Rechtfertigung der eigentlichen Initiative im Bereich der neuen Kultur und des neuen Unterrichtes nur auf Grund rationaler Prinzipien werden konnte. Das Suchen des Grundes war darum für S. Micu ein ständiges Bestreben. „Alles, was es gibt (und das ist nach Micus Meinung „*îns*“, d. h. *ens*) muss einen zureichenden Grund haben; von diesem ausgehend, kann man fragen, warum eher etwas ist als nichts, warum es so ist und nicht anders... Das Ding, das keinen zureichenden Grund hat, das gibt es nicht und kann allgemein nicht sein”³¹. Denn die Ontologie als solche ist „die Wissenschaft von *îns* (*ens*) im allgemeinen; Ontologie ist” „Rede („*cuvântare*”) über das, was ist”³².

Durch seine eigenen philosophischen Überlegungen im Geist der rumänischen Sprache und auch durch seine Metaphysik der Prinzipien eröffnete S. Micu unvorhergesehene Wege in dem eigentümlichen Verlauf, den das Erarbeiten einer rationalen Rechtfertigung der Idee der Romanität und der historischen Kontinuität der Rumänen in Dacia³³ in unserer klassischen Kultur genommen hat.

8. In Fortsetzung unserer Überlegungen bezüglich des Einflusses des Lehre von Leibniz in Rumänien versuchen wir jetzt, auf einige Aspekte der Leibniz-Rezeption durch

²⁹ S. Micu, *Loghica* (Logik), Buda, 1799, S. 58, *Ebd.*, S. 167.

³⁰ S. Micu, *Învățătura metafizicii* (Die Metaphysiklehre), S. 76.

³¹ *Ebd.*, S. 78.

³² *Ebd.*, S. 75.

³³ Philologische und historische Hauptschriften von S. Micu: *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* (Kurze Kenntnis der Geschichte der Rumänien, – Ms. von den Jahren 1792-96, hrsg. Bukarest, 1963); *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (1803, in Zusammenarbeit mit Gh. Șincai), Über diese Werke, vidi: L. Blaga, *ebd.*, S. 133-139.

Mihai Eminescu aufmerksam zu machen. Es ist das Verdienst von G. Călinescu³⁴, erstmals die Problematik dieser Rezeption in ihrer ganzen Komplexität dargestellt zu haben.

Im Rahmen einer umfangreichen Eminescu-Forschung haben auch C. Floru und M. Ciurdariu einige der wichtigsten Stufen der philosophischen Bildung und des Denkens von Eminescu hervorgehoben³⁵. G. Călinescu Meinung nach steht Eminescu in seiner Novelle *Sărmanul Dionis* (Der arme Dionis) „unter dem Einfluss von Leibniz“, welchen er in den Notizen zu einem Brief aus dem Jahre 1876 zitiert, wobei er sogar den Ausdruck „prästabilisierte Harmonie“ gebracht³⁶.

Mihai Eminescu war nicht nur ein berühmter Dichter; er war auch ein bemerkenswerter Denker. An der Wiener Universität – unterstreicht G. Călinescu – hörte Eminescu Vorlesungen berühmter Lehrer, welcher „Prinzipien der Philosophie“ lehrten und Klassiker wie Descartes, Spinoza und Leibniz kommentierten; in Berlin hörte Eminescu Vorlesungen von E. Dühring, Ed. Zeller, Bonitz u.a.³⁷. Auch als Direktor der Zentralbibliothek, als Schulinspektor in Jassy (1874-1877) und später als Redakteur der Zeitschrift *Timpul* (Die Zeit) in Bukarest (1877-1883) hat Eminescu das Studium der Philosophie fortgesetzt. Das beweisen unzählige Notizen, Reflexionen und Übersetzungen von philosophischen Texten (z. B. aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* in den Jahren 1874-75). Die während seiner Studienzeit entstandenen Novellen (*Sărmanul Dionis*, *Archaeus* u.a.) – bemerkte Călinescu – zeugen von einer gewissen Vertrautheit mit den wichtigsten philosophischen Lektüren³⁸.

Jenseits einer traditionellen Eminescu-Auffassung, die nur die Einflüsse Kants, Schopenhauers und der Romantiker berücksichtigt, dürfen wir also auch eine starke Wirkung von Leibniz annehmen.

Tatsächlich können wir voraussetzen, dass Leibniz' Wirkung auf die Romantiker (Eminescu war auch ein Romantiker) nicht ganz zufällig ist: Die monadologischen Welten und die Welten des romantischen Schaffens sind in demselben Sinne Welten der teleologischen Setzung. Der poetische Raum selbst tritt etwas monadologisch ein: Als Raum der teleologischen Setzung (der Setzung von Werten) ins Werk ist der poetische Raum durch seinen Sinn geschlossen und durch seine Bedeutung geöffnet.

³⁴ G. Călinescu, *Opera lui M. Eminescu* (Das Werk von M. Eminescu), Bände I-IV (1934-36), Bukarest; neue Auflage in zwei Bänden 1969-70.

³⁵ Vgl. *Cuvântul traducătorului* (Vorwort des Übersetzers). In: G. W. Leibniz, *Opere filosofice* (Philosophische Werke), Bukarest, 1972; M. Ciurdariu, *Eminescu și gândirea filosofică* (Eminescu und das philosophische Denken). In: *Revista de filosofie*, Nr. 2, 1964.

³⁶ G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu* (Das Werk von M. Eminescu), 2 (1970), S. 45f, 46. Das von Călinescu genannte Projekt befindet sich im Ms.A.R. (Manuskripte der Rumänischen Akademie) 2264f. 213: „So wie die Welt von Leibniz... die beste mögliche Welt ist, sind auch die in den jetzigen Umständen Schulen von Bezirk Vaslui die besten in der Welt; dass Möglichkeit und Existenz identisch sind, und was möglich ist, das auch existiert“.

³⁷ G. Călinescu, *Opera lui M. Eminescu*, 1 (1969), S. 337, 339; G. Călinescu zitiert auch die von Eminescu mehr gebrauchten Bücher: Ed. Zeller, *Geschichte der Philosophie seit Leibniz* (1873); R. Zimmermann, *Leibniz's Monadologie* (1847) u.a.

³⁸ *Ebd.*, S. 339.

Anders gesagt, gibt es poetischen Raum nur in der Form eines *Plurals sui generis*: Räume der teleologischen Setzung, welche poetisch ganz verschieden, als Raum aber diesselben sind. Etwa nach einigen Hauptprinzipien im Sinne der monadologischen Welten: „Die Monaden haben keine Fenster...; es muss sogar jede einzelne Monade von jeder anderen verschieden sein“; „Obgleich somit jede geschaffene Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch mit besonderer Deutlichkeit denjenigen Körper vor, der ihr speziell angewiesen ist und dessen Entelechie sie ausmacht“³⁹.

Leibniz' Anwesenheit und Wirkung im Werk und in der Tätigkeit von Eminescu ist in der Eminescu-Forschung häufig unterstrichen worden. Für das Verständnis verschiedener Einflüsse im Denken und Dichten Eminescu haben die kritische Herausgabe und das *Fragmentarium* (1981) neue Horizonte geöffnet. Mit vollem Recht bemerkt aber der grosse Historiker Nicolae Iorga folgendes: „Kein Einfluss allein könnte einen Eminescu schaffen; wenn nur einer dieser Einflüsse, die auf seine so komplexe Seele eingewirkt haben, weggelassen wird, dann wird Eminescu als solcher unerklärbar“⁴⁰.

9. Im Prozesse seiner Bemühungen um eine bessere Kenntnis des modernen Denkens konnte Eminescu das Schaffen Leibniz', welcher selbst ein Begründer der Modernität war, nicht ausser acht lassen.

Aus Manuskripten⁴¹ Eminescus – „Hefte als Form des Schaffens“⁴² – ersehen wir, dass das Denken Leibniz' sowohl in den Reflexionen des Dichters als auch in der Struktur einigen seiner Schriften anwesend ist.

Diese Manuskripte gehören zu den Schriften, die uns heute noch etwas zu sagen haben. Mit der folgenden Auswahl wollen wir einen Beweis dafür liefern.

Die sich auf Leibniz' Lehre beziehenden Texte von Eminescu betreffen Probleme und Theorien, die der Dichter in einem ganz neuen Kontext der Wissenschaft und des Denkens verdeutlicht hat. Z. B. Ms. 2267, 13 f., bezogen auf den bekannten Streit um das Mass der Bewegung: „...das bedeutet keinen Wortstreit... Es ist ein objektiver Streit, und Leibniz hat völlig recht... Dieses Mass der Bewegung ist zugleich das Mass der Ursache, durch die die Bewegung produziert ist... Metaphorisch ausgedrückt, wäre der Name dieses Produzierens: Arbeit“⁴³. Andere Manuskripte betreffen philosophische Probleme im Sinne der *Monadologie*, z. B. Ms. 2267, 31: „Alles das, was ist hat einen zureichenden Grund“, d.i. eine Übertragung vom „Prinzip des zureichenden Grundes“ (*Monadologie*, 32).

³⁹ G. W. Leibniz, *Monadologie* (7, 62), in: *Vernunftsprinzipien der Natur und Gnade. Monadologie*. Französisch-Deutsch, 2. Auflage, Hamburg (F. Meiner) 1982, p. 29, 55.

⁴⁰ N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică* (Geschichte der rumänischen Literatur. Synthetische Einführung), hrsg. M. Ungheanu, Bukarest, 1977, S. 235.

⁴¹ Ms. Acad., besonders: 2255, 372; 2257, 11, 82; 2264, 213; 2267, 13 f, 14; 2285, 180; 2286, 29, 30.

⁴² D. Vatamaniuc, *Cuvânt înainte* (Vorwort). M. Eminescu, *Fragmentarium*, Bukarest, 1981, S. 11, 12.

⁴³ M. Eminescu, *Fragmentarium*, S. 348. Mit dem Ausdruck „Arbeit“ meint Eminescu das Prinzip der Erhaltung von Energie.

In Ms. 2267, 93f. stoßen wir auf Diskussion über „die unendliche Vernunft“ als System und über die „phänomenologische Wahrheit“, die „einen zureichenden Grund haben“ muss⁴⁴. In Ms., 2267, 108, 158 (deutscher Text) ist die mathematische Erfordernis auf eine wichtige Form des Rationierens aufgehoben: „Das Geheimnis allen Dasein ist ja eben das einer jeden Gleichung. Das Geheimnisvolle besteht gerade darin, dass ein anderer Teil in verschiedenen Termini das alles aufweist, was aus der einheitlichen Summe des Teils hervorgegangen ist. Es war alles implizite darin, und es ist explizite geworden“⁴⁵. Also, leibnizianisch gesagt: „praedicatum inest subjecto“.

Ausser der Idee der „universellen Sprache“ (Ms. 2267, 160 v.) berücksichtigt der Dichter auch die Idee von „virtuel en nous“. So Ms. 2287, 11 v.: „In des Tiefen unserer Seele gibt es keine fertiggemachten Einbildungen und Ideen (nach Leibniz wären diese nur Einbildungen, von denen wir kein Bewusstsein haben, d.h. die Unwahrheit). Es gibt einen inneren Mechanismus ohne Ideen...“. „Diese dunkle Ecke hat keine Idee, keine Einbildung (Wahrnehmung). In unserem Wesen sind nur Prädispositionen, die die Ideen gebären, gegeben“⁴⁶.

In dem Fragment der Novelle *Mos Iosif* (Väterchen Joseph) vertritt Eminescu die Idee der Monade als Grund einer Weltauffassung im Sinne Leibniz': „... jedes Atom ist das Zentrum der ganzen Welt, nämlich der Unendlichkeit, und jedes steht in Verbindung mit allen Dingen der Welt zusammen“⁴⁷. In dem Fragment der Novelle *Archaeus* (Ms. 2269) bringt Eminescu die Idee einer absoluten, monadischen Einheit und das Prinzip vom zureichenden Grunde miteinander in Verbindung: „Also – sagt der Alte – ist Archaeus die einzige Wirklichkeit, und alles andere sind nur Kleinigkeiten. Archaeus ist alles... Unmögliches Denken gibt es nicht; denn sobald ein Denken existiert, ist es nicht mehr unmöglich. Wenn das Denken als solches unmöglich wäre, dann würde es nicht sein... Die Bedingungen jeder Möglichkeit befinden sich in unserem Kopf“⁴⁸.

Archeus und „mögliche Welten“ gehören hier zusammen, da „(...) eine Welt als verkehrte Welt (als Unwelt) nur dann möglich ist, wenn sie von der Ordnung der Dinge nicht unterbrochen ist“⁴⁹. Was ist „Archaeus?“ „Das ist nicht so leicht zu begreifen – sagt der Alte – weil es ewig ist. Ewig ist aber alles, was immer anwesend ist... in diesem Moment. Bedeutend ist also nicht das, was gewesen ist, und nicht das, was sein wird, sondern das, was ist“⁵⁰.

Für das Verständnis der Beziehung von „möglichen Welten“ mit unserer Welt sowie für das Begreifen des poetischen Raumes bei Eminescu bietet die Novelle *Sărmanul Dionis* (Der arme Dionis) die wichtigste Grundlage. Dan-Dionis trägt folgende Überlegung vor: „Wie viele Menschen sind in einem einzigen

⁴⁴ M. Eminescu, *Opere* (Werke) VIII, Bukarest (Minerva-Verlag), 1986.

⁴⁵ *Ebd.*, S. 295-296; 303.

⁴⁶ M. Eminescu, *Fragmentarium*, S. 90.

⁴⁷ M. Eminescu, *Opere* (Werke), Hrsg. Perpesicius, Bd. VII, Bukarest, 1977, S. 311.

⁴⁸ *Ebd.*, S. 280.

⁴⁹ *Ebd.*, S. 281.

⁵⁰ *Ebd.*, S. 283.

Menschen? So viele Sterne in einem Tautropfen unter dem klaren Himmel in der Nacht“, d.i. „ein Universum in einem vorübergehenden Tropfen“⁵¹.

Weiterhin begegnen wir noch die Pluralität von Welten und die durch „prästabilisierte Harmonie“ entstandenen Koordination dieser Welten: „Meister Rüben – fragt Dan-Dionis –, werde ich irgendwann zum Verständnis deiner Tiefen kommen? – Du hast meine Tiefen in dir selbst, du hast sie nur noch nicht entdeckt. Wenn du nicht in meinen Wesen (*firea*) sein würdest, wie, glaubst du, würdest du dann das, was ich sage, verstehen?“⁵². In demselben Sinn versteht Dan-Dionis die Übereinstimmung seines Denkens mit der Welt des Traumes: „Das was ihm sehr merkwürdig erschien, war die Tatsache, dass wenn er dachte, wenn die Engel nach seinem Wollen gehen müssten, dann müssten sie seine Wünsche erfüllen, ohne dass er sie ausgeprochen hätte. Diese *prästabilisierte Harmonie* zwischen seinem Denken und dem eigentlichen Leben der Engelscharen konnte er ihm aber nicht erklären“⁵³.

10. Wir wollen nun nicht behaupten, dass in diesem von Eminescu geschaffenen narrativen Raum nur der Einfluss von Leibniz wirkte. Andere Einflüsse, besonders von Kant und Schopenhauer⁵⁴, sind in der Eminescu-Forschung längst untersucht worden. Trotzdem ist Leibniz' Anwesenheit von grosser Wichtigkeit.

Wovon ist die Rede? Ganz kurz gesagt: Diese Leibnizsche Anwesenheit besteht nicht einfach in dem Gebrauch der Formulierung „prästabilisierte Harmonie“, sondern sie betrifft die Art der Modellierung des poetischen Raumes: So wie die „monadologischen Welten“ sind die im poetischen Raum anwesenden Welten durch die Vollständigkeit, die Pluralität, die eigene Form und besonders durch Nähe und Distanz bestimmt; z.B. die Welten in dem bekannten Gedicht *Der Stern* (La steaua):

„Der Stern, der aufgegangen ist,
Ist lang nicht mehr der gleiche;
Jahrtausende sind seine Frist,
Das uns sein Licht erreiche“⁵⁵.

Jede von diesem Welten tritt als Ergebnis einer teleologischen Setzung ein und verhält sich nach dem Prinzip des Besseren: „Das es unmöglich ist, die Welt besser zu machen als sie ist“ (*Monadologie*, 90). Ontologisch sind alle diese Welten nur „mögliche Welten“; in einem Universum des Schaffens eingerichtet, sind alle diese Welten auch poetisch reell, und keine sei „besser zu machen als sie ist“. Neben ihrer Monadizität bringen diese poetischen Welten einen Raum und zugleich ein Raumgefühl zusammen.

Durch das poetische Schaffen verwirklicht sich so eine besondere Einheit von Mensch und Welt mit dem, was man „Räume im Werden“⁵⁶ nennt. Zwischen dem

⁵¹ *Ebd.*, S. 100.

⁵² *Ebd.*, S. 102.

⁵³ *Ebd.*, S. 107.

⁵⁴ G. Călinescu, *Opera lui Eminescu*, 2, S. 21-24.

⁵⁵ M. Eminescu, *Gedichte*, ausgewählt von A. Margul-Sperber, Bukarest, 1964, S. 188.

⁵⁶ G. Popa, *Spațiul poetic eminescian* (Der poetische Raum bei Eminescu). In: *Eminesciana*, Iași, 1982, S. 3.

physischen und dem poetischen Raum gibt es nicht bloss einem Unterschied, sondern eine „ontologische Differenz“, weil der poetische Raum nur ontologisch möglich ist. Denn eine teleologische Setzung ins Kunstwerk bringt die monadisch gestaltete Einheit von Raumgefühl und Räumlichkeit mit hinein, eröffnet Werthorizonte und mannigfaltige Perspektiven und gibt jeder neuen gesetzten Welt einen bestimmten Sinn und eine eigene Gestaltung.

In diesem Sinne entstehen z.B. Räume des Erlebens von Naturgefühl, Räume des Traumes, Sehnsuchtsräume u.a. teleologische Setzungen (Setzungen von Werten), sogar „Räume des Absoluten“ (wie in *Luceafărul* – Der Abendstern). Solche „Räume“ (der Plural ist nicht zufällig) sind nur Ausdrücke für Orte, Entfernungen, existentielle Niveaus, Formen des Erlebens, sogar Personen und andere teleologische Setzungen, in den Metaphern und in den Allegorien und den Symbolen dargestellt. Treten diese Räume etwa monadologisch auf, bedeutet das, sie „haben keine Fenster“. Eine solche Art von Sein bringt zugleich absolute Gegenätze (d.i. eine Form des Unmöglichen) zusammen, z.B. die letzte Strophe von *Luceafărul* (Der Abendstern):

„In euren engen Kreis gestellt,
Ist euch das Glück gegeben;
ich aber muss in meiner Welt,
Kalt und unsterblich leben“⁵⁷.

Was die Eigentümlichkeit dieser Räume betrifft, so wäre zu sagen: a) sie haben keine gegebene Existenz (alle sind nur durch die Metapher anwesend); b) als einmalig und unwiederholbar existieren diese Räume nur durch das Wachrufen; c) durch dieser Wachrufen existierend, hören sie nicht mit Aufhören des Wachrufens auf. Etwa im Sinne der Monaden: „...sie können nur durch Schöpfung entstehen und nur durch Vernichtung vergehen“ (*Monadologie*, 6), d.h. als „Räume im Werden“ bleiben sie ausserhalb des Werdens, d.h. sie sind einfache Perspektive einer ideellen Harmonisierung. So z.B. in *Revedere* (*Wiedersehen*):

„Doch wir dauern für und für:
Wie wir waren, bleiben wir,
So das Meer mit seinen Küsten,
Und die Welt mit ihren Wüsten,
Mond und Sonne auch, die hellen,
Und der Wald mit seinem Quellen“⁵⁸.

Es ist hier anzumerken, dass die poetischen Welten auch durch die durch das menschliche Schaffen in diesen Welten realisierten Werte bestimmt sind. Anders gesagt, poetisch sind diese Welten auch real und nicht nur „wahre Welt“. Die „möglichen Welten“ unterscheiden sich voneinander auch dadurch, dass in ihnen „ein verschieden grosser Grad der Realität auftritt“⁵⁹. „Die möglichen Welten bilden in bezug auf die in ihnen vorkommende Realität eine Reihe, diese Reihe ist stetig und hat ein Maximum. Nur weil sie ein Maximum hat – eben die beste der möglichen Welten – kann überhaupt

⁵⁷ M. Eminescu, *Gedichte*, S. 157.

⁵⁸ *Ebd.*, S. 109.

⁵⁹ G. Martin, *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Berlin, 1968, S. 126.

eine der möglichen Welten wirklich werden"⁶⁰. Da dies Maximum jede poetische Welt kennzeichnet, ist eine solche Welt immer „die beste der möglichen Welten“.

Die sogenannte „vorkommende Realität“ betrifft das Niveau der Setzung von Werten. Deswegen ist das poetische Schaffen eine eigene Art Theodizee; anders als der Philosoph fasst der Dichter die Harmonie „nicht als Gegebenheit, sondern als Aufgabe auf, deren Realisierung der Mensch in unmessbarer Zeit unendlich nahe kommt, die er aber nie ganz erreicht“⁶¹.

11. Dieser Idee einer Harmonie als Aufgabe folgend, können wir sagen, dass die Leibniz-Rezeption durch Eminescu eine Ausarbeitung der monadologischen Thesen voraussetzt. G. Călinescu Meinung nach hat Eminescu Leibniz wie auch Kant unter der Anleitung von Schopenhauer gelesen⁶². Im Rahmen der oben dargestellten Überlegungen meinen wir, dass Eminescus Leibniz-Lektüre weit über die Grenzen von Schopenhauers Auffassung hinausgeht. Der grosse Dichter hat ein Selbständiges Studium des Werkes von Leibniz unternommen.

Cantemir, Samuel Clain (und die „Siebenbürgischen Schule“), Eminescu (und noch anderen Denker) können doch als Bezugsmomente, als charakteristische Etappen der Leibniz-Rezeption in unseren Kultur gezeigt werden. Es handelt sich bei jedem Denker nicht um eine Reihe einzelner Untersuchungen von Texten (und Kontexten), sondern um eine gut gedachte Rezeption in einem systematischen Ganzen der eigenen Weltauffassung. Leibniz Wirkung, sein Weltbild haben auch in diesen historischen Bedingungen den Denkern und den Dichtern, den Kulturmenschen im allgemeinen schöpfensche Antriebe gegeben.

⁶⁰ *Ebd.*, S. 126f.

⁶¹ W. Totok, *Theodizee bei Leibniz und Lessing*. In: *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von G. W. Leibniz*, hrsg. von A. Heinekamp, *Studia Leibniziana* Suppl. XXVI, 1986, S. 187.

⁶² G. Călinescu, *Opera lui M. Eminescu*, 2, S. 47.

OBSERVAȚIE ASUPRA ORIGINII GÂNDIRII

VIOREL CERNICA

Note on the Origin of Thought. In this paper, the author states some observations about the problem of the origin of thought. He searches a “place” where the conditions of possibility of this origin are. Firstly, the theological meanings are established and are related to the „person” as a *topos* of the origin of thought. In the same time, the author points out that, logically and philosophically, this place is represented by the horizon of judgment or the “dictatorship of the judicative”.

Keywords: origin of thought, (dictatorship of) judicative, being, *logos*, person.

Introducere

În orizontul predicativității (al judicativului), de natură logică, în primul rând, apoi filosofică, adevărul este condiția „materială” a judecății. Ceea ce înseamnă că aceasta din urmă nu poate fi *ceva* fără adevăr. Judecata are însă și o condiție „formală”, dependentă de elementele sale structurale, anume subiectul și predicatul, fiecare cu funcții logice determinate. Datorită prelungirilor acestor funcții dincolo de spațiul formal-logic al judecății, care cuprinde, alături de judecată, noțiunea și raționamentul, chiar dincolo de spațiul logic-formal ca atare, către orizontul larg al gândirii, în genere, „convențiile” logice formale și cele „alethice” („materiale”) proprii judecății își extind ele însele valabilitatea în tot acest orizont. Am putea spune că ceea ce este valabil pentru judecată – strict formal și alethic – devine valabil pentru gândire, în genere, iar pe această bază, pentru rostire și chiar pentru făptuirea umană. În ultimă instanță, termenul de „predicativitate” sau de „judicativ” are ca extensiune tocmai acest vast orizont în care „elementele” sunt gândirea, rostirea și făptuirea.¹

Este posibil însă de gândit asupra altui „loc”, în care adevărul și judecata ne pot spune ceva diferit față de ceea ce ne spun ele în granițele predicativității? Aristotel însuși nu s-a oprit la indicarea judecății ca un fapt de simplă prezență logică, alături de alte „forme” ale gândirii; dimpotrivă, el a conceput știința logicii, pentru care judecata este elementul originar, ca un instrument (*organon*), ca o

¹ Câteva dintre conceptele și ideile acestui studiu trimit către lucrarea proprie *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, publicată în 2013, la Editura Institutul European din Iași. Dintre acestea, semnificativ în cea mai mare măsură este conceptul de „dictatură a judicativului”, care exprimă situația logică și filosofică a discursului (a oricărui tip de discurs): acesta este structurat în funcție de relația „necesară” dintre judecată și adevăr. Pornind de aici, judecata are un rol central în structurarea discursului și în exprimarea funcțiilor acestuia.

„ființare disponibilă”, în limbajul fenomenologiei heideggeriene, cuprinzând-o într-o „pragmatică logică”. De aceea, logica este pentru el, înainte de toate, un fel de „bun” care are o utilitate. Iar dintre elementele sale, judecata structurează întregul spațiul logic-formal, ea susține relația acestuia cu „onticul” (domeniul ființării determinate, al „lucrurilor”) și tot ea devine unul dintre elementele onto-logicului, pe care de asemenea îl „reglează”, formal și alethic.

Data fiind această triplă funcție a judecății – în spațiul logic propriu-zis, în cel ontic și în cel onto-logic – devine problematică structura judicativă formală și alethică, precizate mai sus. De asemenea, o anumită indicație în privința „originii gândirii” (dar și a originii rostirii și făptuirii) este cuprinsă în conceptul judecății, triplu dimensionat; totuși, chiar în urmarea acestei difuziuni funcționale, se naște întrebarea: care este veritabila origine a gândirii, adică acel „loc” din care ea provine, din care survine pentru a pune în ordine logicul, onticul și, în final onto-logicul? Întrebarea este de la bun început contextualizată prin convențiile judicativului, cercetate în lucrarea indicată la Nota 1. Răspunsul va schița doar o observație asupra originii gândirii.

§ 1

Pornim în această scurtă cercetare de la „existența logică” a judecății, dar fără a nesocoti dimensiunea alethică a sa. În fapt, „existența logică” a judecății poate fi exprimată judicativ în formula: „Judecata este adevărul”. Astfel, judecata este înțeleasă ca un „subiect” căruia îi predicăm „adevărul”. Prin urmare, faptul că ea este simplă prezență logică, nu de altă natură, nici cu altă funcție, nu reprezintă natura sa întregă (așa cum nici un alt „subiect logic” nu-și epuizează natura în structura formală a unei judecăți). Redusă la atât, judecata nu ar fi decât un accesoriu al unui fapt cu mult mai important în orizontul gândirii, rostirii și făptuirii, anume cunoașterea. De altfel, redusă la modalitatea sa logic-formală, judecății îi lipsește calitatea de ființare disponibilă (fapt de nepermis, totuși, în contextul logicii aristotelice, croită cu un sens instrumental); dar îi lipsește și „substanța”, altminteri evidentă în formula de mai sus, unde are funcția de subiect sau, mai bine spus, există în modalitatea subiectului; pare a-i lipsi, de asemenea, susținerea sa „fizică”, deși determinarea sa ca „subiect” în forma logică pe care ea însăși o reprezintă o arată tocmai ca un „substrat”, un „subzistent”. În alte cuvinte, în formula „Judecata este adevărul”, subiectul (în cazul nostru, „judecata”) nu dispăre în predicat (în exprimarea de față, „adevărul”); ca substrat (*hypokeimenon*, *subjectum*), ea subzistă și susține relația logică cu predicatul său.² Mai mult, această subzistență, determinată într-o primă instanță în forma „ceea-ce-nu-există decât ca adevăr”, deschide către un orizont mai cuprinzător față de cel logic (structura formală S–P) și de cel ontic (al ființării ca simplă prezență, al lucrurilor despre care rostim ceva chiar în formă judicativă sau

² “Cuvântul *subiect* (*hypokeimenon*) are aici semnificația originală de *sub-sistent*, de la *hypo-keimai* (*sub-sistere*), de existent propriu-zis, și nu cea de subiect gramatical sau logic, care ne este familiară.” – Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, București, Editura Academiei Române, 2005, pp. 17-18.

predicativă), în care putem dezvălui și sensul originar al judecății și pe cel ontic-ontologic al „subzistenței” ca judecată: orizontul ființei (ceea-ce-este).

Judecata, prin urmare, trebuie să ființeze, să existe (fiind ceva ca existență logică), dar trebuie să se afle și în orizontul ființei, pe care nu i-l poate oferi adevărul, pentru că acesta trebuie să fie el însuși dezvăluit în acest orizont ca o ființare „specifică”. Să acceptăm, deocamdată, faptul că orizontul *ființei* are un sens de transcendență față de cel categoric-existențial (cel al ființării determinate într-o „lume” ea însăși determinată). Dar ceea-ce-este (ființa, *Fi-ul*) nu poate surveni decât prin gândire – adică tocmai prin ceea ce ființa dezvăluie din sine în mod primordial – și numai pentru că acesteia (gândirii) îi stă în față, în toată transparența, ceea-ce-există (lumea ființărilor determinate categoric-existențial, ca ființări simplu prezente). Scenariul acesta este, desigur, judicativ, fiindcă poate fi exprimat în forma judecății. Sunt însă vizibile anumite sensuri care vestesc non-judicativul; de exemplu, în faptul că este necesară întregirea alethicului, ceea ce presupune intervenția „timpului”, dar ceea ce ar putea fi numit „timporizare” (actul de întregire a alethicului prin timp, ceea ce Aristotel socotește a fi esențial într-o judecată tocmai în scopul determinării adevărului sau falsității sale³) nu apare deja ca o operație de constituire a „unităților obiectuale” S (subiectul) și P (predicatul), în limbaj fenomenologic husserlian.

Pentru a răspunde la întrebarea privind originea gândirii trebuie să luăm seama, deocamdată, la două fapte: a) gândirea are un termen opus: ceea-ce-există (lumea ființărilor determinate categoric-existențial ca ființări simplu prezente); ea nu aparține în mod propriu acestui orizont categoric-existențial; ea se deschide către un sens de transcendență, iar acest „nou” orizont, din care ea pare a se trage, este cel al ființei (*Fi-ului*), al celui-ce-se-află-în-sine-deschis; b) adevărul însuși, în virtutea căruia judecata, ca formă a gândirii, își dobândește existența (logică), trebuie dezvăluit în orizontul în care se înfiripă acest sens de transcendență (față de lume ca existență, ca mulțime a ființărilor determinate categoric-existențial) al ființei (*Fi-ului*). De asemenea, orizontul din urmă nu se află în modul existenței determinate categorial, ci este un „eveniment” care survine prin exercițiul gândirii (judicative), dar nu ca un efect al acesteia, ci pentru a-i dezvălui gândirii înseși semnificația trans-existențială (ea nefiind o simplă ființare prezentă), natura sa „ființială”, unele rosturi non-judicative ale sale. *În acest înțeles, ființa (Fi-ul) nu este altceva decât faptul-de-a-fi-al-gândirii, ca eveniment.*

În tradiția filosofică, judicativă în esența sa, există două linii de interpretare a faptului întâlnirii gândirii cu lumea ființărilor determinate categoric-existențial (ceea-ce-există, ființarea simplu prezentă), întâlnire ce are imediat nu o conotație epistemologică, ci una ontic-ontologică. Cea dintâi linie, exprimată exemplar de Descartes, dar prezentă cu mult înainte de el, *postulează existența gândirii* (gândirea, așadar, este o ființare simplu prezentă) și apoi este admisă posibilitatea acesteia de a întâlni „lumea”. Gândirii – ca „esență a mea” – îi urmează legătura cu „lumea”, concepută ca avându-și temeiul nu în gândirea omenească, ci în Dumnezeu ca gândire. (La unii

³ „Un verb este cuvântul care, pe lângă înțelesul lui propriu, adaugă noțiunea de timp. Nici o parte din el nu are un înțeles independent, și el este semnul a ceva spus despre altceva.” – Aristotel, *Despre interpretare*, în *Organon I*, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957; 16b, 3, p. 210.

dintre filosofii acestei linii, lumea apare ca proiecție a gândirii înseși: de exemplu, a Gândirii universale, prin neoplatonicieni, mai cu seamă; a gândirii „subiective”, prin empiriști, dar și prin Leibniz; a formelor *a priori* ale rațiunii pure teoretice și practice, prin Kant.) A doua linie de interpretare a faptului întâlnirii gândirii cu ființarea simplu prezentă, așezată exemplar în model de fenomenologia transcendentă a lui Husserl și de analitica *Dasein*-ului a lui Heidegger, se concentrează în formula: „*către lucrurile însele*”. Ceea ce înseamnă că *lumea este deopotrivă cu gândirea*, că nici una nu este ceva fără cealaltă.

Această situație face din „lume” (ca ansamblu al „ființurilor”), potrivit lui Husserl, obiect al „conștiinței transcendente”; lumea este de la bun început, în „atitudinea naturală”, pentru a fi „împarantezată”, apoi re-instituită prin conștiința transcendentă (de fapt, abia acum lumea *este*, pentru că *este*, totodată, și „subiectul” care o face să fie). Heidegger concentrează în formula „*către lucrurile însele*” sensurile fenomenologiei, ale „ontologiei fundamentale” ca analitică a *Dasein*-ului și matrice a interogațiilor filosofice; lumea este de la bun început, căci structura ființială originară a *Dasein*-ului este „faptul-de-a-fi-în-lume”; dar este de la început în sensul unui eveniment originar pentru *Dasein*-ul însuși, acesta fiind la fel, eveniment originar, pentru „lume”. Lucrul lui Heidegger în interiorul judecății, pentru a muta problematica acesteia de la structura sa formală S-P și de la subiect și predicat, luate independent, la „este” (verb), reprezintă o clară încercare de punere în evidență a unor sensuri non-judicative ale constitutivității *Dasein*-ului.⁴ În spațiul nostru filosofic, o atare poziție după care lumea este deopotrivă cu gândirea este de observat la Constantin Noica. Iată ce spune filosoful român într-o scriere de tinerețe: „Filosofia nu aduce un dincolo: e în chip esențial îndeletnicire cu lumea aceasta. Ea reabilitează actualul pe toate planurile, îi dă o neobișnuită gravitate, încercându-l de mister, și face din evidențele firești ale bunului simț, problemele nefirești ale cugetării. (...) Se întâmplă totuși, în fond, ceva mai de preț (în filosofie – n. C.), anume o reliefare și adâncire a lumii de față, despre care se uită prea des că e unică”⁵. Noica nu spune direct că lumea este identică gândirii, dar de vreme ce ea nu este „transcendentul”, un „dincolo”, înseamnă că ea este tot una cu ceea ce se află „aici”, adică dincoace, în identitate cu ceea ce îi dă un sens onto-logic (cu *logos*-ul).

Postularea „gândirii” sau, separat, a „lumii”, a unei sub-zistențe izolate – imposibil, de altfel, de conceput în altă modalitate decât prin postulare judicativă –, din care ar porni fluxul existenței, nu dă seamă în măsură potrivită de ceea ce am putea numi faptul-originar-de-a-fi. O astfel de operație este constrânsă a îngădui evidența faptului originar (gândirea sau lumea), dar rămâne la un concept psihologic (fizicist) al acesteia. Într-un fel, se întâmplă aceasta și la Descartes, pentru care „lucrul ce cugetă”, datul primar, este „unul ce se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, vroiește, nu vroiește, totdeodată imaginează și simte”⁶, toate aceste „acte” fiind

⁴ Cf. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003; îndeosebi §33, pp. 211-219.

⁵ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțină ceva nou*, Iași, Editura Moldova, pp. 316-317.

⁶ Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, trad. Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 255.

legate, cumva, de gândire prin simpla evidență. Chiar și la Heidegger, care concepe constituția esențială a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume, „lumea” este acceptată, într-un fel, pe baza unei evidențe. E drept, Descartes ajunge la ideea că Dumnezeu este sursa adevărului cert și, oarecum, că Dumnezeu ca gândire este existența primară (nu „lucrul ce cugetă”, ca atare), iar Heidegger reconstruiește lumea ca „mundaneitate a lumii”, făcând-o astfel să depindă de cel care posedă structura ființială a-fi-în-lume, adică de *Dasein*, iar pe acesta ca neputând fi decât prin constituția sa „*necesară a priori*” reprezentată de faptul-de-a-fi-în-lume.⁷ Dar *începutul* reconstrucției filosofice rămâne, la amândoi, evidența: a gândirii, la cel dintâi, a lumii, la cel de-al doilea. Recunoaștem, de asemenea, o cale de *resemnificare* a evidenței la Heidegger, căci gândirea, ca și lumea, nu ar avea nici o noimă (niciun sens, în termeni fenomenologici) fără *Dasein*, care determină spațiul virtualității umane, al posibilității (sale) factice de a fi.

§ 2

Întrebarea formulată mai sus rămâne. Deci: care este originea gândirii, adică acel loc din care ea provine, din care survine?

Am putea răspunde acum, ocolind liniile tradiției amintite mai sus, într-un mod ce aparține tot tradiției, dar care a fost, într-un fel, evitat cu bună știință în istoria „critică” a filosofiei, dacă nu cumva a căzut în uitare: originea gândirii, tot una cu originea „lumii”, este *logos*-ul. În ordine creștină, acesta, ca măsură divină a omului, instituie, primordial, *universul persoanei*, un *topos* înlăuntrul căruia relația omului cu lumea „are dinamica unei înfăptuiri *personale*, ea presupune adică ec-staza și libertatea față de orice determinare obiectiv-naturală, determinare a individualității: ea este un act de depășire de sine și de dăruire de sine întotdeauna unic, neasemănător cu altul și irepetabil”⁸. Orice fapt de gândire reface acest act primordial al *logos*-ului (întrupat). De aceea, prin gândire ajungem la cuvântul rostitor; prin orice act simplu al gândirii noi vorbim despre lume și despre noi înșine, totodată. Și tot de aceea, orice lucru al lumii este un semn; sau, cum spuneau Sfinții Părinți din primele veacuri creștine, lumea este spațiul „revelației naturale”, adică al dezvăluirii prezenței lui Dumnezeu în lume. Gadamer, de asemenea, stabilea o legătură de la model la „copie” între unitatea Sfintei Treimi și fenomenul limbii⁹. Luând drept premisă această idee, am putea spune mai mult: Treimea este modelul *gândirii* non-judicative. Faptul primordial, în privința originii gândirii și lumii, este

⁷ Heidegger, *Op. cit.*; § 12, p. 72.

⁸ Chr. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 127.

⁹ „Tălmăcirea *tainei Trinității* – de bună seamă, cea mai importantă sarcină cu care se confruntă gândirea Evului Mediu creștin –, se sprijină deja la Părinții bisericii și în cele din urmă în desăvârșirea sistematică a augustinismului în cadrul scolasticii, pe raportul uman dintre vorbire și gândire.” – Gadamer, *Adevăr și metodă*, Vol. 1, trad. Gabriel Kohn și Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001; III, 2, b., p. 313. A se vedea întregul subcapitol III.2.b.: „Limbă și verbum”, pp. 312-319.

logos-ul întrupat (iar pentru a nu isca neînțelegeri, *logos*-ul dobândind o conotație „tehnică”, voi folosi uneori expresia „cuvântul întrupat” și voi întări semnificațiile fenomenologice ale „Trupului”, „întrupării” etc.). Abia de aici pornind, gândirea capătă un rost, iar lumea un sens prin gândire. Lucrul însuși nu poate *fi*; dar nici gândirea în sine nu poate *fi*. Poate *fi* – și *este* – *logos*-ul întrupat, apoi lumea, gândirea, în orizontul pe care el îl deschide, anume orizontul *persoanei* (care trebuie raportat la un nivel de constituire „fenomenologică” a eului: anume Eul-persoană, Eul-intersubiectiv, Eul-spiritual¹⁰).

Acest mod de a răspunde la întrebarea privind originea gândirii este, desigur, problematic. În plus, limbajul accentuat teologic în care eu l-am formulat mai devreme nu este deloc potrivit contextului nostru și face și mai dificilă înțelegerea sensului întrebării noastre; totuși, trebuie luată în seamă și „ponderarea” sa fenomenologică. De aceea va trebui părăsit acest loc și revenit la topos-ul propriu-zis al filosofiei, cel în care am încercat să ne așezăm pentru a scruta originea gândirii, nădăjduind că nu vom înainta degeaba pe această cale deschisă astfel. Însă va trebui să recroim acest loc, să-i indicăm mai bine coordonatele, prin raportare la tradiție, dar și la șansele de a rosti în sensul sau împotriva acesteia. Oricum, aceste fapte sunt gândite în reconstrucții filosofice exemplare. Am putea reține gândul lui Heidegger după care totul începe cu faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului. „Sinteza” aceasta a lui Heidegger poate fi supusă unei analize (la o altfel de analiză decât cea la care a supus-o Heidegger însuși), pentru ca ea să-și scoată la iveală propriile rațiuni. Nu cumva faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului constituie semnul despre „cel ce se află la început”? Acest semn poate fi scrutat nu în sine, nici în modalitatea care l-a consacrat, ci într-un orizont aporetic „nou”, al cărui nume s-a ivit deja, dar despre care nu știm încă nimic în modalitatea filosofică: *orizontul persoanei*. Aici pot căpăta sens „situațiile existențiale”, faptele care ies la iveală, înainte de orice, în orizontul persoanei. Ar putea fi reținută și ideea lui Max Scheler despre persoană ca „loc al spiritului”, ca topos al acestuia în ființa omenească.¹¹ Totuși, la acesta este vorba despre o anumită dualitate a persoanei, fiindcă ea adună spirit și viață în unitatea sa. Oricum, și „persoana” scheleriană constituie semnul despre cel ce se află la început și, în urmare, ea poate fi atrasă într-o interpretare prin care transcendentul este aneantizat, persoana, ca dat (datul ca atare), constituind singura „realitate” a lumii. Exemplară însă, în acest context, mi se pare reconstrucția lui Husserl privind „persoana”, sau „Eul-personal”, tocmai amintită.

Pe baza celor spuse, putem accepta ideea că gândirea s-a raportat la *logos* ca la originea sa. Dar acesta, cum știm, a fost interpretat, cel puțin de la Aristotel încolo, într-un sens judicativ, căci a apărut într-o formă „de-naturată” a sa, ca logică. Acum am căpătat un răspuns provizoriu la întrebarea privind originea gândirii. Așadar,

¹⁰ Cf. Husserl, *Ideen II; Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second Book: „Studies in the phenomenology of constitution”, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000; îndeosebi Sect. III „The Constitution of the Spiritual World”.

¹¹ A se vedea: Max Scheler, *Poziția omului în cosmos*, trad. Vasile Muscă, Pitești, Editura Paralela 45, 2003.

originea gândirii este *logos*-ul (întrupat) și *orizontul personal* pe care el îl instituie. Din acesta s-au desprins gândirea și rostirea; apoi logica și poezia etc.; desigur și făptuirea (*poiein*).

Deși am spus mai devreme că limbajul teologic în care ar putea fi expusă problema originii gândirii nu este cel firesc prin raportare la angajamentele noastre aporetice, cred că am spori înțelesul acestei probleme și al răspunsului său dacă am activa anumite sensuri religioase ale relației dintre gândire și lume; de fapt, dacă am pune în evidență, deocamdată cu un rost metodologic provizoriu, ceea ce am numit, într-un alt context, „devenirea suprafenomenală” a *logos*-ului.¹² Căci însăși matricea acestor doi termeni, gândirea și lumea –, anume *logos*-ul întrupat – și-a căpătat un bun înțeles în spațiul religiei. De asemenea, tradiția creștină are, mai mult decât alte fapte spirituale intrate într-o istorie, o nuanță non-judicativă (nu trebuie să uităm că intenția noastră este de a încerca și o re-evaluare a șanselor unui sens de non-judicativ). De exemplu, în felul în care este gândit Tatăl din Sfânta Treime. „Tatăl nu are Numele ca pe ceva dobândit, iar Împărăția nu o cugetăm ca o demnitate care i se adaugă”¹³, aflăm într-o scriere a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Pentru tradiția religioasă creștină, *logos*-ul este Verbul divin, adică este Cuvântul întrupat. În ordinea divină, *Logos*-ul este Fiul; în ordinea rostirii, *logos*-ul este cuvântul înființator, care întemeiază, care rostuieste o ființare, care zidește un rost în lume; în ordine strict lingvistică, *logos*-ul reprezintă tocmai semantica originară a unui cuvânt. Miracolul „întrupării” (întruparea Fi-ului, rostuirea unei ființări, originarea semanticii unui cuvânt) nu poate fi primit decât într-un *loc*, care îl face posibil și pe cel al adevărului: este vorba despre topos-ul „divin” al persoanei.¹⁴

¹² În lucrarea proprie *Fenomenul și nimicul. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, București, Editura Paideia, 2005; în subcapitolul I.1., „Cele trei deveniri ale *logos*-ului”, pp. 34-36.

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatălui nostru către un iubitor de Hristos*, trad. Dumitru Stăniloae, în vol. *Filocalia*, 2, București, Editura Harisma, 1993, p. 267.

¹⁴ Potrivit teologului grec Ioannis Zizioulas, ideea creștină despre Hristos ca Adevăr și a identității lui Hristos, ca persoană, cu Logosul, a parcurs mai multe etape în consacrarea sa. Întreaga mișcare ar fi precedată de încercarea lui Filon din Alexandria de a armoniza „cosmologia greacă cu Vechiul Testament”. Prima etapă aparține Apologeților, care, în încercarea de a părăsi gândirea greacă, pentru a adopta credința cerută de Evanghelie, construiesc primele argumente privind identitatea dintre Adevăr și Hristos. Totuși, aceste argumente, socotește teologul grec, nu constituie decât o temei pentru reconstrucția teologico-filosofică a Părinților alexandrini, Clement și Origen. Pentru cel dintâi, „ideea de Dumnezeu-Adevăr” este „natură a ființei”. Origen, vorbind despre „creația eternă”, afirmă de fapt legătura „organică și indestructibilă” dintre „Logosul lui Dumnezeu și rațiunile (*logoi*) creației”. Următoarea etapă este reprezentată de Atanasie, care face distincția dintre substanța (divină) și voința (divină); pe acest temei, el a putut susține că „ființa Fiului aparține substanței lui Dumnezeu, pe când ființa lumii aparține voinței lui Dumnezeu”. Următoarea etapă este legată de Părinții Capadocieni, care identifică *ousia* (substanță, „natură”) cu *hypostasis* („individualitatea concretă a unui lucru”; termenul va însemna, în final, „persoană”). Originalitatea acestora ar consta în ideea după care „afirmația ontologică ultimă despre Dumnezeu trebuie aflată nu în *ousia* Sa unică, ci în Tatăl, adică într-un *hypostasis* sau persoană”. Ultima etapă, cea în care se împlinește ideea identității

Nu este vorba, în cele spuse mai sus și în nota ultimă, despre o simplă analogie cu *Logos*-ul divin, ci, mai degrabă, despre descrierea unei „dezvăluiri” (revelații) care este ea însăși prezentă în tradiția gândirii. De altminteri, nu întâmplător divinul a luat această „formă”. Dar să nu înțelegem nici că ar fi vorba despre o determinare a faptului întrupării prin gândirea omenească. Raportul este invers. *Logos*-ul întrupat (socotit în cele trei ipostaze numite mai sus: a) Verbul divin, b) cuvântul care rostuește o ființare, c) semantica originală a unui cuvânt) apare ca imagine, întâi, în *Ieșirea*: „Eu sunt cel ce sunt”; „Cel ce se numește ‘Eu sunt’ m-a trimis la voi”¹⁵. Totul se structurează în jurul acestei spuse: *Eu sunt*. Imaginea aceasta nu are însă o valabilitate în sine; ea trebuie ridicată la concept, cum ar spune Hegel, dar nu printr-o operație întâmplătoare, ci pe calea prin care ea însăși se deschide către gândire. Fiind vorba despre spațiul religiei, conceptul nu are, primordial, un statut „rațional”; el apare, de fapt, în forma credinței. Aceasta nu este *doxa*, părere contingentă, cunoaștere părelnică, ci, am putea spune, concept suprarational (un fel de para-doxie blagiană). „Dar are loc și cea mai dumnezeiască cunoaștere a lui Dumnezeu, cunoscută prin necunoaștere, într-o unire mai presus de minte, când mintea, despărțindu-se de toate cele ce sunt, apoi părăsindu-se și pe sine, se unește cu razele supraluminoase, fiind luminată (de acolo și acolo) de adâncul de nepătruns al înțelepciunii”¹⁶. Credința are nevoie de spațiul personal, căci numai aici ea își poate dezvălui sensul, legătura pe care ea o îngăduie și o susține, anume legătura dintre om și divin. Asemenea gândirii, credința (care nu exclude gândirea, ci o presupune) scoate persoana omenească în afară, numai că nu o trimite către lume, ci către absolutul divin, *persoană* el însuși: „absolutul spre care aspirăm nu are un caracter impersonal, ci e Persoană. (...) Persoana conștientă este deja prin creație un absolut virtual printr-o anumită participare”¹⁷.

Iată spațiul de manifestare a gândirii plină de ea însăși, adică topos-ul actului de a gândi: universul *personal*. Cuvântul întrupat, ajuns la concept sau trecut din imagine în credință, înseamnă producerea istorică a întrupării; el dă semne despre arătarea persoanei divine în persoana omenească și, prin urmare, despre desăvârșirea persoanei înseși; el este eveniment (prezentuire a Celui-plin-de-El-însuși). Semnificația religioasă a relației dintre gândire și lume propune tematizării judicativului și problemei originii gândirii, pe lângă termenul de persoană, termenii de „credință” și „absolut divin”. Ceea ce înseamnă că, din unghiul unei experiențe a divinului, gândi-

Adevărului cu Hristos, este reprezentată de perspectiva apofatică, mai cu seamă de teologia lui Dionisie Areopagitul și de cea a lui Maxim Mărturisitorul. Aceștia introduc noțiunile de *ekstasis* (iubire) și *koinomia* (comuniune) și distincția dintre esență și energie în Dumnezeu. Astfel, ei izbutesc să dovedească faptul că „substratul ființei nu este ființa în sine, ci dragostea” și că „Hristos *întrupat* este Adevărul, căci El reprezintă voința ultimă și neîncetată a dragostei ekstactice a lui Dumnezeu care vrea să aducă ființa creată la comuniunea cu propria Sa viață și să o cunoască în acest eveniment de comuniune”. – Ioannis Zizoulas, *Ființa eclezială*, trad. Aurel Nae, București, Editura Bizantină, 1996; Cap. 2, II *Adevăr, ființă și istorie*.

¹⁵ *Biblia, Ieșirea*, 3, 14.

¹⁶ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, trad. Dumitru Stăniloae, în vol. *Opere complete*, București, Editura Paideia, 1996; II, 3., p. 164.

¹⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, Editura IBMBOR, 1996; I, p. 31.

rea și lumea, împreună cu însușirile lor fundamentale – adevărul (gândirii) și existența determinată categorial, ca ființare simplu prezentă (a lumii) – nu se închid în sine, ci se deschid către *logos*-ul întrupat ca spre propriul lor temei și, totodată, scop final.

Filosofia nu este străină de atitudinea prin care persoana este indicată drept loc în care dobândește sens atât gândirea cât și lumea. Iată o apreciere asupra analiticii *Dasein*-ului a lui Heidegger, care are tocmai o asemenea semnificație: „Heidegger înlocuiește noțiunea de substanță a lui Aristotel cu noțiunea persoanei (*Dasein*)”¹⁸. Persoana însă trebuie gândită mai întâi nu ca un izvor prin care posibilitatea așezării „lucrurilor” devine fapt, ci asemenea unui orizont care, pentru om, concentrează *totul* și din care iriază totul; ca un Eu-intersubiectiv sau Eu-spiritual, în înțelesul lui Husserl, ilustrat mai sus. Aici se așează, cu funcțiile lor proprii, gândirea și lumea, adevărul și existența (ființarea determinată categoric-existențial ca ființare simplu prezentă sau în alte modalități ființiale); de aici poate fi scrutat tărâmul transcendent al ființei (imanentizată, tocmai în momentul scrutării, ca *Fiu*) între hotarele căruia se dezvăluie temeiul acestora: cuvântul întrupat. Dar tot aici își făurește un rost non-judicativul. Conceptul suprarational al credinței (para-doxia), persoana și „câmpul” său, cuvântul întruchipat ca origine a gândirii și a lumii nu pot fi oglindite semnificativ în spațiul judicativului constitutiv (dictatura judicativului), fiindcă aceste „obiecte” sunt, cumva, de condiția „fenomenului saturat”, despre care vorbește J. L. Marion.¹⁹ În termenii unei reducției fenomenologice, se poate spune despre acestea că nu pot fi constituite strict judicativ și, astfel, puse în sens ca în propriul lor mod de a fi; temporizarea nu le actualizează decât semnul despre puțința lor de a se arăta *cum* sunt. *Speculația* asupra lor, deși poate fi încadrată logic, trece dincolo de predicativitate, fie aceasta de tip categoric („propoziții categorice”) fie de tip simbolic (implicată în logica simbolică). Oricum, forma logică a judecății nu exprimă potrivit aceste fapte dezvăluite în orizontul *personal* al experienței omenești. Sau, cel puțin, „adevărul” lor, faptul de a se arăta pe ele însele unei instanțe înzestrate instrumental cu ceea ce trebuie pentru a le sesiza așa cum sunt, nu reprezintă – pentru că nu pot reprezenta – „obiectul” constituirii judicative.

Notă finală

Observațiile din perspectivă „teologică” sunt necesare, cumva, în contextul unui demers asupra problemei originii gândirii, și pentru că ele, deși sunt în acord cu sensurile reconstruite logic-filosofice ale *logos*-ului, dau seamă de un aspect al acestuia care le scapă celor din urmă. Din perspectiva acestor observații, persoana nu reprezintă altceva decât „locul” *logos*-ului, întruchiparea sa ca origine a gândirii, ca loc din care aceasta activează și călăuzește toate actele proprii, precum și pe cele ale rostirii și făptuirii. Toate celelalte fapte pe care le-am descoperit ca fiind în preajma gândirii – mai cu seamă judecata cu aspectele și elementele sale,

¹⁸ Richard McDonough, „The Question of Being, the Nature of Life, and Heidegger’s Mystical Theology”, în *Idealistic Studies*, vol. 27/ No 3, 1997, p. 232.

¹⁹ A se vedea: J.-L. Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. rom. Ionuț Biliuță, Sibiu, Editura Deisis, 2003.

adevărul, cunoașterea etc. – își capătă sensul ele însele pe baza acestui fenomen al originării gândirii. După cum am văzut, adevărul este orizontul în care au loc actele de gândire, mai bine spus, deschiderea de sine a „cunoscătorului” către Celălalt, în clipa în care acesta din urmă este sesizat, în ființa sa, în chiar orânduiala lăuntrică a celui dintâi. Am putea cunoaște un obiect, prin forma cea mai simplă, de exemplu, aceea a percepției, fără această deschidere? Desigur, pe temeuri strict judicative, „obiectul” actului de cunoaștere trebuie să fie cu totul altceva decât „subiectul”, la limită, să fie altceva în sens „fizicalist”.

Persoana, prin urmare, nu înlocuiește *logos*-ul; mai degrabă ea se oferă ca loc de deschidere a acestuia către toate cele ce țin de gândire. Dintr-o anumită perspectivă, aceste gânduri sunt cu totul comune; este foarte clar pentru oricine că gândirea – precum și toate faptele care o însoțesc – nu poate activa decât folosind un „suport”, având un loc de pornire etc., iar *persoana* îi oferă toate acestea. Totuși, dacă schimbăm registrul observațiilor asupra originii gândirii, trecând de la cel teologic la cel filosofic, persoana nu se dezvăluie de la bun început a fi într-o asemenea poziție, ci numai după operarea unei „reducții judicative” prin care *logos*-ul (întreg) însuși se dezvăluie ca origine a gândirii. În plus, nevoia unui suport pentru exercițiul diverselor funcții – a unui suport în sens de substrat sau subzistență – este de natură judicativă, după cum s-a dovedit anterior, și este supus el însuși unui act de constituire obiectuală. Ceea ce înseamnă că această „teologie” a originii gândirii, care ne-a condus către sensul de persoană, este ea însăși de natură judicativă. Pe de altă parte, gândul despre *logos* ca origine a gândirii nu trebuie părăsit, chiar dacă relativizăm – atât cât înseși convențiile judicative ne îngăduie – sensul de persoană, decuplându-l de *logos* și de tema originii gândirii. Un asemenea gând (despre *logos* ca origine a gândirii), deși are forma judicativă a oricărei „enunțări” (*logos apophantikos*), constituie un semn pentru ceea ce se poate oricând ivi, printr-un eveniment, la limita dictaturii judicativului: non-judicativul însuși.

ETICA – ȘTIINȚA VIRTUȚII LA SIMION BĂRNUȚIU

CONSTANTIN STROE

Ethics – *The Science of Virtue, As Defined by Simion Bărnuțiu.* The study is focused upon the main aspects of Simion Bărnuțiu's view concerning ethics and moral education, while in this context the author shows that, though critical of Kant, the Transylvanian scholar does not hesitate to follow this one, as he also considers that the supreme law of virtue is an unconditional moral precept, formally standing for a „definite imperative.” Conscience is the fundament of morality, because we cannot conceive good and evil, virtue and moral duties, happiness outside its boundaries. Bărnuțiu sees moral conscience as resembling to the Socratic daimon, like that „approving or disapproving voice everybody can hear inside.” Bărnuțiu harbours a great trust in ethics, named by him „the science of virtue”, of which goal is on one hand to formulate the supreme law of virtue (as seen in its „clean” side, theoretical, general), and on the other hand to be the fundament of the moral education, thus summoned to shape up truly virtuous characters (in its „applied” side, practical). Therefore, in considering the „science of virtue” as an „ethical theology”, he sees in it an instrument of moral catechization – theology turns a profane person (unbeliever) into a believer, ethics turns in a similar manner a non-moral or immoral person into a moral one. And which is more, „nobody can be considered wise or a philosopher, if besides thorough knowledge, he does not show good manners too.”

Key-words: moral, ethics, moral conscience, duty, virtue, patriotism, Kant, Simion Bărnuțiu.

Trăind și activând în perioada pașoptistă (mijlocul secolului al XIX-lea), prestând la o școală de răsunset din Transilvania – Colegiul din Blaj și apoi la Universitatea nou înființată în Iași de către domnitorul Alexandru Ioan Cuza, al cărei prim rector a fost, Simion Bărnuțiu este animat de aceleași idealuri naționale și promovează aceleași idei raționaliste pe care le-a frecventat un alt ilustru cărturar originar din același ținut românesc – August Treboniu Laurian, profesor la Colegiul Național „Sf. Sava” din București, cea mai renumită școală domnească din Valahia, care l-a chemat la Iași, devenind colegi de universitate. Bărnuțiu și-a onorat calitatea de dascăl prin cursurile elaborate la toate disciplinele pe care le-a predat, fie în învățământul secundar, fie în cel superior. Printre acestea se află și cel dedicat eticii (filosofiei moralei), denumit de el însuși *Știința virtuții*.

În viziunea sa asupra eticii, în bună tradiție kantiană, Simion Bărnuțiu leagă definirea acesteia de libertatea interioară a omului. De aceea, într-o notă la paragraful *Conceptul eticii*, el face precizarea că numai *în sens restrâns* etica este disciplina care se ocupă de moravuri (conduite și comportamente morale), pentru că *în sens mai larg* acestea fac obiectul și al dreptului, cu specificația că, în regle-

mentarea pe care o face dreptul, acesta impune oamenilor norme din afară, și nu izvorâte din libertatea lor interioară¹.

Etica – arată Simion Bărnuțiu – se împarte în etică teoretică „curată” sau generală, care are ca menire întemeierea principiilor moralității, și etică practică, „aplicată” sau specială, al cărei scop este să ia în considerare condițiile empirice și diferitele circumstanțe în care se aplică principiile din „partea cea curată”². Principala noțiune a eticii teoretice o constituie conștiința morală, ea fiind aceea care comandă (decide) ce trebuie sau ce nu trebuie să se facă: „...ea se arată în fiecare om ca un sentiment moral plăcut sau neplăcut, căci omul se bucură în sine dacă să urmeze conștiința, pentru că aceasta-i aprobă faptele...”³.

În cazurile în care omul nu-și urmează conștiința, atunci el se întristează, se teme, se rușinează, are remușcări – conștiința fiind aceea care, reprobându-i faptele, îi produce aceste stări. Conștiința morală este concepută de Bărnuțiu aidoma *demonului socratic*, care îi dictează omului ce să facă sau ce nu trebuie să facă („această voce aprobatoare sau dezaprobatore pe care o aude tot omul înlăuntrul său...”).

Atent la nuanțe, Simion Bărnuțiu delimitează noțiunea de conștiință morală de altele, cum ar fi: știința binelui și a răului, instinct moral, cuvântul lui Dumnezeu, gust moral. Întreprinderea lui este întemeiată, căci acceptând sensurile de mai sus s-ar produce confuzie în concepte, iar problematica morală s-ar identifica cu cea a altor discipline: religia, estetica.

În ceea ce privește sorgintea conștiinței morale, Bărnuțiu susține că aceasta nu este o invenție omenească, și cu atât mai puțin produsul unor factori externi – nici al învățării, nici al educației, nici al legislației – așa cum pretind amoralistii, ci ea ține de natura omului, fiind o facultate esențială și originară prin care omul se distinge de „animalele brute”, care nu fac distincție între binele și răul moral. După cum argumentează el, conștiința morală nu vine din factori externi, fie și pentru faptul că dacă ar fi așa ar trebui să găsim „chiar locul unde s-ar fi inventat conștiința” (unii susțineau că Egiptul ar fi patria conștiinței⁴). Or, spune el, aceasta este o aberație de neacceptat.

Deși ține de natura internă a omului, de *propriul* lui, conștiința morală nu este imuabilă, ci ea cunoaște grade diferite de dezvoltare și afirmare la indivizi diferiți.

Conștiința este fundamentul moralității („fundamentum moralitatis”) pentru că în afara ei nu putem concepe binele și răul, virtutea și datorii morale, conchide Bărnuțiu.

Judecarea faptei se produce la nivelul conștiinței, prin conștiință apreciem dacă faptele noastre sunt bune sau rele, exprimăm prețuirea sau, dimpotrivă, disprețuirea lor. Tot judecata conștiinței este aceea care sancționează pozitiv, prin evidențierea meritului unei comportări bune, sau negativ, prin indicarea culpei, a reproșului, a mustrării de conștiință față de conduita rea: „Conștiința se arată, precizează Bărnuțiu, ca o facultate

¹ Simion Bărnuțiu, *Știința virtuții. Etica*, manuscris 11666, Biblioteca Academiei Române.

² *Ibidem*, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 17.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

a judecății morale, când împlinește această funcțiune, și de aceea se numește judecată internă”⁵. De remarcat că el consideră conștiința ca judecător nu numai al faptei ca atare – bună sau rea –, ci și al motivelor care au determinat-o, precum și al consecințelor ei pentru ceilalți. Pe lângă acest „indiciu moral ca judecată internă” a propriilor acțiuni morale, mai există, arată Bărnuțiu, și „un indiciu moral ca judecată externă” a faptelor morale ale individului de către „altă ființă”, de către ceilalți, de către opinia publică.

Etica, fiind denumită de el *Știința virtuții*, are ca scop formularea legii supreme a virtuții, în vederea cultivării (formării și perfecționării) ei. Cu această ocazie, Bărnuțiu face o incursiune în istoria doctrinelor etice pentru a identifica diversele formule în care au exprimat și au expus filosofi această lege, ca „legea cea supremă a virtuții”⁶, începând cu Zenon, trecând prin Kant și Fichte și terminând cu eudemonismul sau hedonismul („idonismul”). Pentru a desemna temeiurile moralității, el analizează critic, rând pe rând, formulele propuse de-a lungul vremii: *conveniența vieții* („omologia”) – de Zenon; *datoria* (imperativul categoric în toate ipostazele sale) – de Kant, prilej cu care face distincția între maximă („principiu subiectiv urmat de un singur individ în acțiunea lui”) și lege („principiu obiectiv obligatoriu de urmat de către o mulțime de oameni”); *urmează voința lui Dumnezeu ca pe a ta însuși*; *urmează-ți conștiința*; *urmează-ți sentimentul moral*; „*lucrează cu consecvență*” – formulă propusă de Fichte; *caută perfecțiunea* („stude perfecțiuni”); *caută fericirea* („stude fericități”).

Cei mai aspru criticați de Simion Bărnuțiu sunt Kant și neokantienii, iar apoi eudemoniștii, întrucât primii au exagerat principiul datoriei absolute (datoria înainte de toate, în orice loc, în orice timp, în orice împrejurare), iar ultimii au redus moralitatea la combinația dintre fericire și voluptate senzuală, ca sursă a ei. Ba mai mult, Bărnuțiu îi contestă lui Kant întâietatea (implicit originalitatea), întrucât, zice el, și „Morală stoică a lui Zenon porcede din același principiu...”⁷. De menționat că el clasifică eudemonismul în patru clase, în funcție de factorul care întemeiază fericirea („fericitețea”): – plăcerea senzuală, dată de mâncare, băutură, somn, jocuri, dans etc.; – plăcerile sufletului; – plăcerea care izvorăște din binele făcut altuia, obținerea fericirii proprii, ca urmare a contribuției tale la fericirea celorlalți; – pacea sufletească rezultată din conștiința perfecțiunii morale, ca urmare a practicării virtuții⁸.

Deși critic la adresa lui Kant, nu ezită în a-l urma, postulând și el că legea supremă a virtuții este un precept moral necondiționat și formal, un „imperativ categoric”⁹. Dacă s-ar accepta condiții, ar trebui să se admită și excepții de la regula generală, ceea ce ar duce la compromiterea valorii legii morale, în sensul diminuării demnității și autorității ei supreme și universale, constată Simion Bărnuțiu. Căci, ca lege supremă, ea este un principiu „formal și curat” ce își are izvorul „nemediat” în rațiunea practică.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁶ *Ibidem*, pp. 18, 19.

⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁸ *Ibidem*, pp. 21–22.

⁹ *Ibidem*, p. 22.

Prin conceperea legii virtuții ca supremul principiu „curat și formal”, există posibilitatea identificării unui criteriu capabil să ne ajute – arată Bărnăuțiu – să distingem între bine și rău, să deosebim faptele bune de cele rele. În funcție de acceptarea sau neacceptarea unui astfel de criteriu, „învățătura moralei” se diferențiază în moralistă și nemoralistă („moralismus și antimoralismus”)¹⁰. Interesul lui Bărnăuțiu se îndreaptă către amoralism, ale cărui forme de manifestare analizate de el sunt: *indiferentismul moral*, care susține că nu există nicio diferență între bine și rău; *scepticismul moral*, care susține că neavând un criteriu sigur de a diferenția, distincția dintre bine și rău este incertă; *probabilismul moral*, care susține că această diferență între bine și rău nu se poate determina cu certitudine, ci numai cu probabilitate; *senzualismul practic*, care susține că diferența între bine și rău poate fi doar simțită, și nu gândită (determinată) prin concepte și principii. Cei ce susțin acest punct de vedere postulează existența unui simț moral propriu fiecărui individ, care ar fi sursa tuturor celorlalte sentimente morale, din care apoi izvodesc toate legile și obligațiunile morale. Aceștia, observă Bărnăuțiu, confundă simțul moral cu conștiința morală, de aici decurgând toate inadvertențele ce apar în planul moralei: relativismul moral, subiectivismul moral („de gustibus non est disputandum”)¹¹.

Toate aceste ipostaze ale „nemoralismului” aparțin acelor sisteme morale și teorii care se întemeiază („fundează”) pe legile pozitive și pe alte circumstanțe schimbătoare și externe moralității, este de părere Simion Bărnăuțiu.

Legea morală este aceea care impune tuturor oamenilor ca, prin respectarea ei, faptele lor să fie bune. Aceasta îi apare lui Bărnăuțiu ca necesitate morală fundamentală, ca prima obligație sau datorie morală. Altfel, arată el, omul poate intra în jocul conflictului („colisiunii”) între datorii (în perimetrul căruia distinge „trei specii de colisiune”, care ar cuprinde toate cazurile: colisiunea între datoria către sine și datoria către alții; colisiunea între datoria dreptății și datoria binevoienței; colisiunea între datoria către tot și datoria către parte¹²). Pentru a desluși această chestiune, el disjunge obligația în: obligație activă și obligație pasivă. Cea activă poate veni și din afara individului, și în acest caz ea îi este impusă acestuia, ca, de pildă, voința lui Dumnezeu sau a altui om. Cea pasivă este aceea care se referă la voința proprie individului, supusă în mod rațional și liber legii morale supreme. Subiect al obligației morale poate fi numai omul, pentru că – spre deosebire de existențele neînsuflețite, de cele vii neraționale, de acele ființe umane lipsite de discernământ rațional – numai el are rațiune și libertate, prin care poate cunoaște și alege între bine și rău. De asemenea, precizează Bărnăuțiu, obiecte ale obligațiunii sunt numai acțiunile („lucrările”) „libere și posibile” la care suntem obligați și obiectele acestor lucrări. A nu ține seama de aceasta ne poate conduce la situația ca în locul unui conflict real al datorii să ne aflăm în fața unui aparent.

În afara conflictului între datorii, în capcana căruia omul poate cădea adesea, Bărnăuțiu vorbește și de existența unei „lupte între natura lui cea morală și între cea senzuală”¹³, amândouă având ca țintă supunerea voinței lui. Căci dacă omul ar fi doar o

¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

¹² *Ibidem*, pp. 40–41.

¹³ *Ibidem*, p. 26.

ființă rațională, atunci aplecarea lui ar fi numai spre înfăptuirea binelui conform legii morale, dar el are și simțuri, afecte, pasiuni, care îl „invită de multe ori în contra legii morale”¹⁴. În lupta dintre rațiune și senzualitate trebuie să intervină, e de părere Bărnuțiu, un element care să încline balanța spre prima. Acest element este motivul moral, conceput de el ca obiectiv, a cărui substanță nu poate fi alta decât legea morală însăși, iar subiectiv, ca fiind sentimentul moral. Dintre sentimentele care se pot institui ca motive ale acțiunii morale, conform cu legea morală însăși, sunt menționate, cu toate implicațiile lor: reverența (respectul față de rațiunea umană, „maiestuoasă și sublimă lege morală”; respectul față de Dumnezeu, în care tot omul vede rațiunea originară a tuturor lucrurilor și i se închină ca legislatorului moral suprem; respectul față de lege (în sens strict).

Scopul oricărei educații morale este, după Bărnuțiu, virtutea, văzută de el ca perfecțiune morală „care se arată prin o împlinire conștientă a tuturor datoriiilor”¹⁵. În opinia lui există o singură virtute („virtutea e numai una”)¹⁶, dovedită în toate împrejurările, dar concede că poate exista și o mare diversitate de ipostaze ale virtuții, în dependență de „obiectele lucrărilor” prin care se arată exercițiul practicii ei. „De aceea, virtutea este numai una, pentru că forma purtării virtuozității în esență e numai una și aceeași, adică anima (sufletul – n.n., C.S.) cea devotată a virtuții, era dacă ne uităm la materia purtării virtuozității, adică la obiectele lucrărilor, prin care se arată anima cea devotată virtuții, atunci sunt mai multe virtuți, precum veracitatea, temperanța, bunăvoința ș.a.”¹⁷.

Perfecțiunea morală este divizată de Simion Bărnuțiu, de o parte, în perfecțiune morală aparținând la modul ideal numai lui Dumnezeu – „santitate” (*sanctitas*), care niciodată nu voiește altceva decât binele, și, de altă parte, în perfecțiunea morală a oamenilor, limitată („mărginită”) întotdeauna din cauză că voința lor este motivată („determinabilă”) și prin afecte și pasiuni, și, ca urmare, poate fi aplecată și spre rău. Într-o atare situație, fiecare individ, pentru a avea un comportament moral „cum se cuvine”, este dator a lua ca model *santitatea*, adică perfecțiunea lui Dumnezeu¹⁸.

Îndreptarea către virtute este pândită de mari dificultăți, ceea ce are ca urmare faptul că pentru a deveni deprindere („dexteritate”), în sensul unei dispoziții sufletești permanente, virtutea se prezintă „ca o cantitate intensivă, care se poate determina prin grade”¹⁹. Determinarea concretă a gradelor virtuții poate fi realizată prin corelarea virtuților individuale cu măsura și gradul de împlinire a datoriei: dacă aceasta a fost îndeplinită constant; dacă aceasta a fost îndeplinită la întregul său „ambitus”; dacă îndeplinirea ei a „folosit la beneficiile a cât mai mulți”; dacă îndeplinirea ei a cerut sacrificiu (avere, timp, plăceri) și cât de mare a fost acesta, precum și cu motivele conduitei virtuozității: dacă a făcut binele „din dragoste de oameni”, din „poftă de mărire” sau din „speranță de retribuțiune”²⁰.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 29.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 30.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*.

Opus virtuții este răul, a cărui origine, spune Bărnăuțiu, „vine de la mărginirea firii omenești și de la libertatea omului”; cu alte cuvinte de la liberul arbitru al omului – „ființă mărginită și liberă de a face bine și rău”²¹.

De reținut că Bărnăuțiu asociază răul cu păcatul, păcat ce poate fi făcut din răutate sau din neglijență: păcatul din răutate își are sursa în lipsa de respect a legii morale, în timp ce cel din neglijență nu are o cauză anume, ci provine, probabil, din debilitate psiho-morală, din ignoranță (din necunoașterea tuturor aspectelor acțiunii întreprinse), din alegerea neadecvată a mijloacelor pentru realizarea unui scop bun, din lipsa de instrucție sau dintr-o instrucție precară. Răul poate duce la viciu, atunci când se repetă, când este continuu și domină acțiunile omului (beție, desfrânare, avariție ș.a.). Și în aceste cazuri răul este opțiunea liberă a individului, care acceptă deliberat să fie sclavul viciului („păcatului”) său.

Așa cum virtutea „se arată ca o *cantitate intensivă* ce se poate *determina prin grade*, tot astfel și viciul se prezintă ca o *cantitate intensivă*, care își are și el gradele sale, ce cu greu se pot determina și niciodată întru totul.

Continuând întreprinderea de identificare a tuturor aspectelor virtuții, Bărnăuțiu postulează că libertatea voinței, ca putere a omului „de a se determina la lucrare după precepte morale”, constituie condiția originară a virtuții. De aici accentul pus de el pe ideea că încrederea în libertatea voinței sale, care face ca virtutea să fie cu puțință, este necesară omului pentru realizarea progresului în perfecțiunea sa morală.

În afară de libertatea voinței, ca acea condiție originară a virtuții, mai există, spune Bărnăuțiu, și alte condiții ale acesteia, și anume, ca omul să învingă și să înlăture toate impedimentele care l-ar abate de la comportarea morală, fie cele externe, care vin de la natură, fie cele care țin de instinctele și înclinațiile lui (creșterea, deprinderea, însoțirea etc.).

În pofida unora care cred că virtutea nu se poate învăța, întrucât este considerată de aceștia „ca o proprietate morală ce se naște din libertatea fiecăruia”²², Bărnăuțiu susține cu tărie că virtutea se poate învăța prin „educațiune” bazată pe etică și pedagogie. În acest perimetru ideatic, Bărnăuțiu analizează în amănunt toate „impedimentele virtuții” (*cele „prosimae”*: lipsa conceptelor și a principiilor morale; lipsa cunoașterii despre materia lucrărilor noastre; nedeprinderea judecării în aplicarea conceptelor; amorțirea sentimentului moral și precumpănirea sentimentelor fizice asociate cu ea, *ca și cele mai îndepărtate*, cum ar fi: constituția fizică; temperamentul; educația și învățătura; conversația și exemplul; legăturile sociale), precum și mijloacele utilizate împotriva lor, propunând o serie de reguli pentru exercițiul moral, al cărui scop declarat de el este formarea caracterului virtuos, „care nu se poate proba decât numai prin înălțimea, armonia și puterea sentimentelor, adică prin adevărata nobilitate a sufletului (a animi) manifestată în fapte, în toate împrejurările vieții...”²³.

În prima parte a manualului său *Știința virtuții*, Bărnăuțiu face o distincție netă între datoriiile „curate” (virtuți cardinale, cum le mai spune el) pe care le studiază numai știința etică și datoriiile aplicate, cele pe care le are omul pentru a se împlini în

²¹ *Ibidem*, p. 32.

²² *Ibidem*, p. 42.

²³ *Ibidem*, p. 47.

viață (specificate de el „după forma și obiectul sau materia lucrării”). Cele „curate” sunt cele teoretice, precizate de el ca cele patru virtuți cardinale (dreptatea pentru sine; dreptatea pentru alții; bunăvoința față de sine; bunăvoința față de alții), care, în ultimă instanță, pot fi reduce la două: dreptatea și bunăvoința²⁴.

În partea a doua a manualului, dedicată exclusiv problematicii *eticii aplicate*, el analizează datoriile concrete ale omului, pe care le împarte în datorii către sine și datorii către alții (către alții ca specie, către comunitate, către patrie, către umanitate), în datorii referitoare la persoane și datorii vizând lucruri, cum ar fi, de pildă, datoria față de averea altuia, de care nu trebuie să te atingi²⁵. Datoriile pot fi calificate, evaluate, apreciate, în opinia lui Bărnuțiu, în strânsă legătură cu scopurile acțiunilor umane. Mulțimea scopurilor umane se poate reduce, crede el, la două scopuri fundamentale: fericirea și perfecțiunea. Aceste scopuri trebuie să se regăsească în preceptele morale, pentru că numai astfel ele pot regla din punct de vedere motivațional conduita umană morală.

Referitor la fericire, Simion Bărnuțiu arată că ea poate fi înțeleasă și ca aceea stare de mulțumire produsă de îndeplinirea „planurilor și dorințelor” individului ca ființă biologică (să aibă ce mânca, să aibă ce bea, să aibă haine frumoase, să-i meargă afacerea, să fie mulțumit de viața de familie etc.), dar nu aceasta este fericirea adevărată, care ține de domeniul moralei, ci aceea care consistă în mulțumirea sufletească pe care o simte atunci când, având „atestatul conștiinței sale”, se poartă conform cu legile (normele) moralei. Această din urmă stare de fericire nu mai depinde de întâmplare și circumstanțe accidentale, ci depinde de voința noastră; stă în puterea noastră să trăim o astfel de fericire.

În ceea ce privește perfecțiunea, Bărnuțiu arată că aceasta este o stare în care individul ar avea, în gradul cel mai înalt posibil, tot ce ține de ființa lui. Concepând-o astfel, el o leagă de prima, de fericire, subliniind că „amândouă sunt unite, pentru că perfecțiunea omului mărește și înmulțește fericirea”²⁶.

Ca urmare, din respectarea acestor două scopuri rezultă pentru individ două „datorii particulare și aplicate”: îndreptarea (aplecarea) spre fericire și aplecarea spre perfecțiune, dar nu numai spre fericire și perfecțiunea sa proprie, ci și a altora. Aici aflăm caracterul altruist al eticii propovăduite (susținute) de Bărnuțiu, el făcând precizarea că înclinația către egoism îl desparte pe individ de umanitate. În același plan al evidențierii trăsăturilor proprii viziunii etice a lui Simion Bărnuțiu remarcăm faptul că el profesează o concepție morală axată pe demnitatea umană, în acest sens repudiind acele conduite care o afectează: lingușirea, servilismul, umilința, văicăreala ș.a.²⁷. În opinia lui, omul trebuie ca, în toate împrejurările vieții sale, să acționeze demn și rațional pentru ca „personalitatea sa să nu se facă pradă senzualității”, care l-ar face nedemn „de altă viață mai bună și mai fericită”. Dimpotrivă, subliniază el, „sacrificarea vieții pentru scopuri mai înalte e nu numai premisa, ci e și comandă când aceste scopuri nu se pot ajunge altminteri”²⁸.

²⁴ *Ibidem*, p. 39.

²⁵ *Ibidem*, p. 48.

²⁶ *Ibidem*, p. 48.

²⁷ *Ibidem*, pp. 51–52.

²⁸ *Ibidem*, p. 52.

Datoriile către sine includ datorii pentru păstrarea și perfecționarea corpului și datorii pentru conservarea și perfecționarea sufletului. Pentru îndeplinirea acestora trebuie să existe o armonie, în sensul că omul „nici sufletul să nu-l perfecționeze cu stricarea corpului, nici corpul cu stricarea sufletului”, ci „va cultiva mai mult puterile sufletești sau corporale precum va cere necesitatea”²⁹. În ceea ce privește datoria către ceea ce el numește „averea externă”, Bărnăuțiu indică în mod corect că „Etica comandă ca omul să-și câștige cele necesare prin lucru propriu și cele câștigate să le păstreze. Cu alte cuvinte: *laboriozitatea și cruțarea* sunt virtuți adevărate, spre care e dator a se îndrepta fiecare”³⁰.

În acest context ideatic, el condamnă lenea, ca viciu moral, întrucât dă individului senzația că poate să trăiască pe seama altora, nefolosindu-și propriile puteri pentru a-și produce cele necesare traiului. O altă tară morală incriminată este „pofta avuției” din care se naște avariția, care constă, zice el, în tendința de a acumula bunuri peste necesar. Ba mai mult, avariția este văzută de el și ca acțiunea de a „aduna avere peste avere”, „pentru timpul și folosul viitor, fără a se folosi acum de dânsa”³¹, doar numai pentru a-și încânta ochii, privind-o. Avariția îl face pe om „laș și odios înaintea lumii”. Pe scurt, conchide Bărnăuțiu, „avuția corupe toate sentimentele omenești”, fiind rădăcina tuturor relelor purtări.

Accentul pus de el pe demnitate, îl obligă să susțină cu tărie că „omul are datoria către sine însuși de a-și apăra și a-și conserva *umanitatea proprie* în toate referințele vieții...”³²; de aici decurgând multe alte datorii: de a fi cuviincios, de a fi cumpătat, de a-și satisface trebuințele sexuale doar în cadrul căsătoriei, de a fi prudent și constant în acțiuni („nici să fie temerariu și nici să dispere”) etc. etc.

Din punctul de vedere al demnității, toți oamenii sunt egali, statuează Bărnăuțiu. Ei, continuă el, nu sunt egali după pozițiile pe care le ocupă în societate, în sensul că unii sunt superiori altora prin cultură, prin avere, prin rang social sau putere. Dar, chiar și în aceste situații, el cere fiecărui om să-și păstreze demnitatea și să nu se încline cu servilism, devenind instrumentul altor oameni pentru scopuri străine și nedemne lui. Regăsim aici, încă o dată, influența lui Kant, care cerea ca omul să nu fie tratat niciodată ca mijloc, ci întotdeauna doar scop.

Și datoriile către alții sunt definite de Bărnăuțiu tot prin apel la demnitatea omenească. Căci iată ce scrie el: „Prin datoriile omului către alții se înțelege tot ce e dator omul să facă sau să nu facă altora din respect („reverenția”) către demnitatea omenească, ceea ce e întrânșii”³³. Datoriile către alții își au izvorul în dragostea de oameni sau iubirea aproapelui, ca ființe aparținând aceluiași gen. Din dragostea față de semenii se naște omenia, propusă de Bărnăuțiu ca „fundamentul tuturor celorlalte virtuți sociale, a amicitiei, afabilității, blândeților ș.a.”³⁴.

În aceeași ordine de idei, etica („știința virtuții”) cere ca în apărarea drepturilor noastre, în raport cu alții, să fim cumpătați și cu cruțare; pe scurt, să acționăm nu numai

²⁹ *Ibidem*, p. 59.

³⁰ *Ibidem*, p. 60.

³¹ *Ibidem*, p. 61.

³² *Ibidem*, p. 63.

³³ *Ibidem*, p. 67.

³⁴ *Ibidem*.

cu dreptate, dar și cu echitate (ca „îmblânzitoare a dreptului celui străin”): „Suma tuturor datoriilor noastre către alții se poate cuprinde în această propoziție: Nu face nici un rău aproapelui tău, ci îi fă tot binele cât poți”³⁵.

Încercând o concretizare a acestui principiu al moralei altruiste, Bărnuțiu subliniază că „Omul nu-și poate înainta perfecțiunea și fericirea decât numai așa [...] e liber a-și dezvolta toate puterile, a le forma și a le aplica, precum află a fi mai de folos pentru scopurile sale, de aceea fiecare om are datoria către alții, nu numai a nu-i tulbura în dezvoltarea, formarea și aplicarea puterilor lor, ci încă a-i ajuta pe cât poate”³⁶. De aici derivă el datoriile toleranței și adevărului în opinii și fapte în raport cu alții. În același context face și largi divagații despre prietenie și neprietenie în raporturile dintre oameni.

În afara datoriilor către alții, luați ca indivizi, omul, spune Bărnuțiu, mai are și datorii sociale către alții, luați ca membri ai societății, ai comunității. Din acest unghi, omul este obligat a acționa pentru „scopul și binele societății”, căutând în permanență să respecte preceptele moralității, chiar și prin sacrificiu din partea sa: „Conchidem așadar că egoismul singur nu poate governa spiritul public, că egoismul e contrar spiritului public, și că numai acesta e adevărata virtute”³⁷.

În același plan al excursului, Simion Bărnuțiu avansează ideea că numai în cadrul societății sau al statului individul poate efectua scopurile umanității; de aceea, afirmă el, o condiție preliminară cerută de legea virtuții este ca acesta să fie integrat pe deplin în societate, în comunitate (fie socială, fie națională). Datoria individului către stat și națiune este, pe de o parte, de a nu face nimic ce ar putea să le pericliteze existența și funcționarea (conspirații, rebeliuni, revoluție, trădare), iar, pe de altă parte, de a face tot ce poate pentru a contribui la păstrarea și întărirea lor (respect și ascultare față de legile statului, apărarea față de inamici, în caz de nevoie chiar cu sacrificiul propriei vieți).

Toate acestea Bărnuțiu le subsumează, cum se exprimă el, patriotismului adevărat, ca maximă de cugetare și acțiune. Căci, opinează el, patriotismul dovedește îndepărtarea de egoism. O dovadă de patriotism vede Bărnuțiu în acceptarea și îndeplinirea de către individ a unor funcții publice (fie prin alegere, fie prin numire). Aceasta ar fi, crede el, o datorie față de societate și națiune, ce ilustrează atitudinea autentic altruistă: „Din contra egoistul se trage, precaut poate, de la dregătoriile comunale, și când le ia asupra-și, le ia numai pentru onorariu sau pentru alte considerente în folosul propriu”³⁸.

Patriotismul, deși este un sentiment, el este sub controlul rațiunii, căci „nu consistă în una adeziune *oarbă* la pământul pe care s-a născut cineva, ci consistă în acea *adeziune rațională* că acel pământ e scena pe care l-a pus providența pre fiecare ca să-și facă datoriile”³⁹; „această adeziune distinge specialmente” comuni-

³⁵ *Ibidem*, p. 68.

³⁶ *Ibidem*, p. 71.

³⁷ *Ibidem*, p. 79.

³⁸ *Ibidem*, p. 84.

³⁹ Simion Bărnuțiu, *Pedagogia*, Iași, 1870, în *Antologia gândirii românești. Secolele XV–XIX*, Partea I (acad. C.I. Gulian, redactor responsabil), București, Editura Politică, 1967, p. 385.

tățile naționale, afirmă, fără dubiu, Simion Bărnuțiu. Și, continuând conturarea noțiunii patriotism, el precizează că „Patriotismul nu consistă întru a apăra și a menține abuzurile, prejudiciile și scăderile strămoșești și ale guvernelor naționale, ci consistă în respectarea și conservarea, precum și în cultivarea libertății, a limbii, a pământului, a drepturilor, a instituțiilor și datinilor *fundamentali* strămoșești; întru acestea se arată *spiritul național* cel adevărat, fără de care omul cosmopolit se poate face ușor un om fără de caracter”⁴⁰. Patriotismul trebuie și poate fi format prin educație, căci toate componentele lui pot fi înrăurite prin acțiunea pedagogiei, atenționează Bărnuțiu.

Demn de remarcat este faptul că el consideră că patriotismul nu vine în contradicție cu cosmopolitismul, ci, dimpotrivă, în opinia lui, „Dragostea de oameni ca dragoste practică trebuie să fie universală și să cuprindă pe tot genul omenesc și de aceea legea virtuții comandă și obligă pe tot omul ca să înainteze perfecționarea și fericirea a tot genul omenesc pe cât poate cu puterile sale mărginite. De aici se naște *cosmopolitismul*, adică spiritul care cuprinde pe oamenii tuturor timpurilor și ai tuturor țărilor, și îi consideră ca membrii uneia și aceleiași familii, sau sunt a toată lumea”⁴¹. În acest context el distinge între *cosmopolitismul cel adevărat*, care respectă umanitatea în fiecare om, fără de respect la originea, limba sau cultura lui, corespunzător patriotismului adevărat, și *cosmopolitismul fals*, care pretinde a reforma umanitatea și predică drepturile cu vorbe mieroase, dar totdeauna predică ura contra națiunilor și a limbilor lor, corespunzător patriotismului fals⁴².

Desigur, tot egoismul este, în opinia lui Bărnuțiu, acela care poate „strica” echilibrul și armonia dintre patriotismul (naționalismul) adevărat și cosmopolitism, el precizând că înclinația spre egoism îl desparte pe om de umanitate.

În altă ordine de idei, Simion Bărnuțiu ia în dezbatere acea teorie despre natura umană după care omul este înclinat spre rău. „Această aplecare spre rău, scrie el, unii moralisti o numesc *păcat originar* (peccatum originale), Kant o numește *înclinație sau propensiune spre rău* (propensio ad malum) sau *rău radical* (malum radicale), căci ea nu numai că se află adânc înrădăcinată în natura omenească, ci se vede a fi și rădăcina tuturor păcatelor și a tuturor viciilor.”⁴³ Aplecarea spre rău nu se manifestă la toți oamenii în același mod și în același grad: la unii se arată ca *fragilitate morală*, urmare a nestăpânirii normelor morale; la alții ca *impuritate morală*, în sensul că atunci când ei fac binele îl fac nu din datorie, ci dintr-un interes ce urmează; la alții ca *perversitate morală*, exprimată în faptul că în acțiunile lor ei nu urmăresc binele, ci, dimpotrivă, răul ca satisfacție („pofță spre rău”)⁴⁴.

În ceea ce privește cauzele acestei înclinații („plecări”) spre rău, în toate ipostazele sale, S. Bărnuțiu le pune în seama libertății, pentru că, spune el, tot ceea ce facem este guvernat de aceasta, „precum ne atestă conștiința”. Precizarea lui este fără echivoc: înclinația spre rău este un produs al libertății, chiar dacă „nu se poate

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 385–386.

⁴¹ Simion Bărnuțiu, *Știința virtuții. Etica*, p. 86.

⁴² *Idem*, *Pedagogia*, ed. cit., p. 385.

⁴³ Simion Bărnuțiu, *Știința virtuții. Etica*, p. 87.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 88.

determina în care moment sau parte a vieții omului se naște această propensiune spre rău, precum nu se poate determina în ce moment începe omul a se arăta ca ființă liberă⁴⁵. În orice caz, continuă el, „originea plecării spre rău” nu se poate explica prin: 1) „nemărginirea naturii omenești”; 2) educația care recurge la exemplul cel rău; 3) senzualitate; 4) faptul că „natura omenească ar fi coruptă”. Argumentele brodate în legătură cu acestea îl conduc la concluzia că „Știința virtuții nu poate explica că originea răului și a aplecării spre rău s-ar afla în oameni”⁴⁶.

Însă, susține cu tărie Bărnuțiu, există posibilitatea ca omul să iasă din „aplecarea spre rău” și să se îndrepte spre bine, prin conversiune morală („conversio moralis”) sau, cum mai zice el, prin „renaștere morală”: „Aceasta consistă, pe de o parte, în îndreptarea sufletului, pe de altă parte, în îndreptarea vieții”⁴⁷. Îndreptarea sufletului e o conversiune sau o schimbare a toată cugetarea morală, iar îndreptarea vieții, a toată acțiunea morală.

Aplecarea spre rău nu ține esențialmente de natura omenească, ci este întotdeauna accidentală („numai un accident al aceleia”), fiecare individ putând să o combată sau să o diminueze prin puterea voinței sale, dar neputând să o anihileze în întregime („dezdăcineze de tot”)⁴⁸.

Pentru că omul este moralmente și bun, și rău, el se poate afla oricând într-una dintre cele două stări de care vorbește Bărnuțiu: starea de inocență și starea de culpă morală. Culpă morală poate fi întâlnită fie ca *incultură morală*, constând în ignoranța unor indivizi în raport cu conceptele și principiile morale, și ca urmare „purtarea lor se conduce numai după sentimentele plăcerii și neplăcerii. (Într-o astfel de stare s-ar afla copiii, până în momentul cunoașterii binelui și răului, ca și unele popoare, cum ar fi laponii, hotentoții, groenlandezii); fie ca *debilitate morală*, exprimată prin neputința unora de a fi buni moralmente, datorită subjugării lor de către pasiuni; fie ca *necurățenie morală*, constând într-o conduită morală conformă cu datoria, dar nu din respect față de aceasta, ci din alte motive necurate sau pentru scopuri senzuale” (adulatorii, fariseii, ipocriții); fie ca *răutate morală*, exprimată și exteriorizată prin încălcarea cu bună știință a legii și a bunei cuviințe, „bătându-și joc de virtute” (răutatea celor care găsesec plăcere în fărădelege, Bărnuțiu o numește diavolească)⁴⁹.

Toate cele de mai sus se corijează prin educație morală, făcută, pentru vârsta copilăriei, de către pedagogie, iar pentru etatea adultă, prin datoria fiecăruia de a se educa pe sine prin „respectarea Științei virtuții ca o ascetică aplicată”, care pune în operă cele propuse în ascetica curată (teoretică). Omul are datoria de a se îndrepta moralmente prin propriile sale fapte.

Simion Bărnuțiu nutrește o mare încredere în etică, ca fundament al educației morale. Astfel, numind „Știința virtuții ca o teologie etică”⁵⁰, el vede în ea un instrument de catehizare morală. Căci așa cum teologia face dintr-un profan (necre-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 49.

dincios) un om credincios, tot astfel etica face dintr-un om amoral sau imoral un om moral. Ba mai mult, opinează el, „...nimeni nu poate să fie nici înțelept, nici filosof, dacă nu are *purtări bune* pe lângă științe și cunoștințe întemeiate”⁵¹ (subl. n. – C.S.).

Optimismul său în această privință este evident, de vreme ce el postulează că prin educație morală se poate forma un caracter cu adevărat virtuos.

⁵¹ Simion Bărnuțiu, *Psicologia empirică*, Iași, 1871, în *Antologia gândirii românești. Secolele XV–XIX*, ed. cit., p. 388.

NOI POSIBILITĂȚI NORMATIVE ÎN CONTEXTUL RELAȚIILOR SOCIALE GENERATE DE GLOBALIZARE

COSTEL MATEI

New Normative Possibilities in the Context of Social Relations Generated by Globalization. The norms and institutions are developing, changing and adapting in a specific dynamic of the contemporary society. This evolution has the potential to transmit social and cultural elements that characterize the global community and represents the result of interactions between individuals. Every society has a certain set of norms and institutions, but today, because of globalization, we can approach the norms and institutions that have the possibilities to govern the relations between people that constitute the global society. In such a society, as happens in a national society, individuals have rights and obligations, and these are determined by a normative framework. My concern in this context is to demonstrate the theoretical possibility of the emergence of a set of norms and institutions which may have their roots in the social relations that are evolving under the influence of globalization.

Key words: globalization, social relations, society, norms, institutions, global justice.

Globalizarea poate fi definită ca fenomen al schimbării globale și, ca orice schimbare, aceasta se desfășoară pe mai multe niveluri. Putem discuta despre globalizarea economică, globalizarea comerțului și a piețelor, globalizarea științifică și tehnologică, globalizarea comunicării și informației, globalizarea consumului, globalizarea politică etc.¹ Jan Aart Scholte² identifică patru tipuri posibile de definire a globalizării:

Internaționalizarea: când globalizarea este interpretată astfel, se referă la creșterea tranzacțiilor și interdependențelor dintre state³. De aceea, „există o diferență semnificativă între o globalizare economică strictă și o economie foarte internaționalizată în care cele mai multe companii comercializează de la bazele lor în economii naționale distincte. În prima, politicile naționale sunt inutile de vreme ce rezultatele economice sunt determinate în totalitate de forțele pieței mondiale și de deciziile interne ale companiilor transnaționale. În a doua, politicile naționale rămân

¹ Pentru o analiză a dezbaterii contemporane cu privire la globalizare vezi David Held și Anthony McGrew, *The Global Transformations Reader, An Introduction to the Globalization Debate*, Policy Press, Cambridge, 2003.

² Toate traducerile utilizate în acest articol sunt realizate de către autor.

³ Cf. Jan Aart Scholte, *What is Globalization? The Definitional Issue – Again*, „CSGR Working Paper”, Nr. 109/02, 2002, p. 8.

viabile pentru că sunt esențiale pentru conservarea stilurilor și forțelor economiilor naționale și a companiilor care comercializează din interiorul acestora.”⁴

Liberalizarea: se referă la ridicarea restricțiilor de circulație a bunurilor și serviciilor între țări, proces prin care se formează o economie globală lipsită de granițe și deschisă comerțului mondial⁵.

Universalizarea: în acest sens globalizarea înseamnă *global* și *pretutindeni*, adică presupune un anumit tip de proces de dispersare a obiectelor și experiențelor către oamenii din toate părțile lumii. Această definiție presupune și convergența culturală, economică legală și politică⁶.

Occidentalizarea: presupune un anumit tip de universalizare cu particularitatea conferită de concepția unei răspândiri a valorilor structurii sociale contemporane specifică Occidentului și care se manifestă prin capitalism, industrializare, raționalism ș.a.⁷

Aceste definiții pot sublinia anumite aspecte ale globalizării, dar nu acoperă tot ceea ce înseamnă acest fenomen contemporan. Insuficiența definițiilor identificate anterior este observată și de Nolte și tocmai de aceea acesta propune o a cincea cale de definire a globalizării. „Această abordare identifică globalizarea ca fiind răspândirea planetară – și, mai recent, supra teritorială – a conexiunilor dintre oamenii. Din această perspectivă, globalizarea implică reducerea barierelor în ceea ce privește contactele planetare. Oamenii au devenit mult mai capabili – fizic, legal, cultural și psihologic – să se angajeze în relații cu ceilalți într-o singură lume (one world).”⁸

Acesta este sensul pe care îl utilizez atunci când mă refer la globalizare. Prin globalizare înțeleg schimbările semnificative care au loc în spațiul social și care facilitează noi tipuri de relații sociale care se pot constitui în temelia necesară pentru identificarea unor norme și instituții globale. Spațiul social contemporan nu mai poate fi limitat de diferitele bariere care au îngrădit, în istoria noastră comună, relațiile dintre indivizi. „În prezent putem observa în arena transnațională rețele și organizații care fac față creșterii nevoii de coordonare a unei societăți globale din ce în ce mai complexă.”⁹ În acest context, este nevoie de norme și instituții globale capabile să gestioneze problemele globale apărute pe fondul noilor relații sociale dintre indivizi și a creșterii interdependenței dintre state. Astfel poate fi realizat cadrul normativ care ar putea să susțină dreptatea globală.

Noi posibilități normative ale societății contemporane

Dar care sunt mecanismele care pot contribui la emergența unor astfel de norme și instituții? În primul rând, mă refer la norme înțelegând acele reguli care

⁴ Paul Hirst și Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International economy and The Possibilities of Governance*, Polity Press, Cambridge, 1996, p. 185.

⁵ Cf. Jan Aart Scholte, *What is Globalization? The Definitional Issue – Again*, „CSGR Working Paper”, Nr. 109/02, 2002, p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁸ *Ibidem*, pp. 13-14.

⁹ Jurgen Habermas, *A Political Constitution for the Pluralist World Society?*, în „Anales de la Cátedra Francisco Suárez”, nr. 39, 2005, p. 126.

prevăd tipul de acțiuni care trebuie desfășurate, permise sau interzise. În al doilea rând, normele pot decurge din valori, dar rolul lor principal este acela de a funcționa ca mijloace prin intermediul cărora valori și idealuri morale, precum dreptatea, să poată fi realizate. Iar normele care implică reciprocitatea și care se adresează întregului grup se califică drept instituții. Astfel, instituțiile reflectă comportamente organizate și previzibile. „O instituție furnizează mijloacele de orientare pentru un număr mare de actori. Aceasta le permite să-și coordoneze acțiunile [...] Existența acestora este fundamentală pentru societatea civilizată. Permite fiecăruia dintre noi să ne bazăm pe acțiunile a mii de anonimi despre ale căror planuri și scopuri individuale nu putem ști nimic.”¹⁰

Una dintre problemele importante din filosofie și din științele sociale o reprezintă apariția normelor. Nu îmi propun, desigur, să rezolv această problemă, ci doar să explorez, în cele ce urmează, ipotezele pe care le consider importante cu privire la existența și emergența normelor și posibila aplicare a rezultatelor conceptuale în contextul problematicii specifice globalizării.

Interese individuale și emergența normelor globale

David Hume furnizează o importantă abordare evoluționistă asupra normelor care „pornește de la identificarea avantajelor cooperării sociale, cele mai importante fiind, după Hume, în număr de trei: sporirea forței, a abilităților (în special deoarece cooperarea face posibilă specializarea, prin diviziunea muncii) și a siguranței oamenilor (capacitatea de apărare a unui grup este superioară celei a unui individ).”¹¹

Filosoful ilustrează acest argument prin următoarea analogie: „Doi oameni, care trag vâslele unei bărci o fac în baza unui acord sau convenții, deși niciunul nu a promis nimic celuilalt. [...] Această experiență ne asigură și mai mult că sensul interesului a devenit comun tuturor celor alături de care trăim și ne oferă încrederea într-o regularitate viitoare a conduitei lor. Și numai în baza acestei așteptări stă moderația și abținerea noastră.”¹² Ceea ce dorește Hume să sublinieze prin această analogie este faptul că normele apar ca rezultat al obiceiurilor și al experiențelor oamenilor în cercetarea posibilelor căi de a dobândi un anumit tip de echilibru în viața socială.

În același fel, membrii societății globale, cu toate experiențele lor, pot concluziona că soluția cea mai eficientă, chiar și dacă acceptăm o natură umană egoistă, este cooperarea. Și la nivel global, aceasta reprezintă cea mai eficientă cale de îndeplinire a scopurilor individuale, dar și a celor globale precum dreptatea, conviețuirea pașnică și securitatea pentru că forța și abilitățile societății globale au capacitatea de a depăși mai ușor obstacolele care împiedică realizarea acestora. Înțelegând astfel, cooperarea poate genera norme globale necesare într-o societate în care indivi-

¹⁰ Ludwig Lachmann, *The Legacy of Max Weber*, Glendessary Press, Berkeley, 1971, p. 49.

¹¹ Emanuel-Mihail Socaciu, *Despre o tradiție evoluționistă în abordarea regulilor morale*, în Laurențiu Staicu (ed.), *Raționalitate și evoluție. Explorări filosofice ale complexității*, vol. I, Editura universității din București, București, 2009, pp. 261-262.

¹² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London, 1960, p. 490.

zii interacționează la nivel social, economic, politic și cultural, iar în urma experiențelor date de aceste conexiuni repetate trebuie să apară și cel mai potrivit și eficient context normativ.

Norme și instituțiile legitime care să le gestioneze vor apărea în mod natural, prin alegerile raționale ale indivizilor determinate de experiența interacțiunilor dintre ei. În acest sens, „explicația pe care filosoful scoțian o oferă apariției și persistenței regulilor morale impresionează prin simplitate și eleganță: mecanismul descris este unul de tipul mâinii invizibile, regulile apărând ca un produs secundar al activității *naturale* a unor indivizi ce își urmăresc propriile interese private și, în mod accidental, dezvoltă un sistem care se dovedește a fi în interesul tuturor.”¹³ Chiar dacă pare o „narațiune istorică, o descriere a unui proces repetitiv”¹⁴ concepția lui Hume „pornește de la identificarea avantajelor cooperării sociale”.¹⁵ Sporirea forței, a abilităților și a securității, cele trei avantaje importante identificate de Hume, reprezintă, alături de altele, specifice contextului globalizării, precum evitarea conflictelor dintre state, dezvoltarea economică, dreptatea globală și schimburile de informații științifice și academice, o parte din avantajele cooperării globale ce pot alimenta emergența unor noi proiecte normative.

„A dezvolta acțiuni caritabile, blândețea, binefacerea, generozitatea, clemența, moderația, echitatea sunt cele mai importante dintre calitățile morale care sunt înțelese la nivelul simțului comun ca virtuți sociale, pentru că marchează tendința către binele comun.”¹⁶ Acestea reprezintă virtuți naturale pentru că sunt motivate de plăcerea și durerea pe care o resimțim prin empatia care are calitatea de a conecta oamenii. „Avem o idee vie, față de orice este legat de noi. Toate ființele umane sunt legate de noi prin asemănare. Astfel persoanele lor, pasiunile lor, durerile și plăcerile lor trebuie să se resimtă asupra noastră într-o manieră vie și să producă o emoție similară cu cea originală.”¹⁷ Dar în viziunea lui Hume nu există nici un fel de motivație naturală care să determine individul să acționeze în mod drept.

Calitățile morale reprezintă virtuți naturale pentru că apar prin mecanismele descrise anterior. Dreptatea nu apare în același fel. De aceea „trebuie să acceptăm că sentimentul dreptății și nedreptății nu derivă în mod natural, ci apare în mod artificial, dar necesar, din educație și convențiile umane.”¹⁸ Faptul că dreptatea este o virtute artificială poate fi explicată în două feluri: natura umană nu determină indivizii să acționeze în mod drept și, apoi, contemplarea unei acțiuni drepte nu produce plăcere, așa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul acțiunilor caritabile¹⁹. Diferența dintre virtuțile naturale și dreptate rezidă în faptul că binele care reiese din cea de-a doua reprezintă rezultatul acțiunilor repetate care furnizează o anumită

¹³ Emanuel-Mihail Socaciu, *op. cit.*, p. 261.

¹⁴ *Ibidem*, 261.

¹⁵ *Ibidem*, 261.

¹⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London, 1960, p. 578.

¹⁷ *Ibidem*, p. 369.

¹⁸ *Ibidem*, p. 483.

¹⁹ Vezi David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London, 1960, pp. 578-579.

recurență a acțiunilor avantajoase într-un sistem sau schemă socială. „Când las celelalte persoane în pericol natura mea umană este motivația mea și cu cât sprijinul meu este mai mare, cu atât mai mult voi promova fericirea celorlalte creaturi umane.”²⁰

Având în vedere această abordare, putem să acceptăm faptul că indivizii pot beneficia de mai multe avantaje într-un sistem social drept, alimentat de globalizare, decât în lipsa lui. Astfel, societatea furnizează indivizilor stabilitate, bunuri publice, securitate și alte avantaje care nu ar putea fi dobândite în lipsa ei. Toate acestea sunt periclitare într-o orânduire fundamentată pe alte principii decât cele de dreptate. Normele și instituțiile societății globale trebuie să rezulte și din această nevoie comună pentru principii, standarde și legi drepte care să guverneze relațiile dintre persoane.

Teoria lui Hume a fost dezvoltată și de Thomas Schelling. Recunoscut drept unul dintre cei mai importanți teoreticieni în aplicarea teoriei jocurilor și a alegerii raționale în probleme de natură politică și relații internaționale, Schelling²¹ își fundamentează analizele pe comportamentul uman și pe logică. Din perspectiva acestuia, fenomenele sociale pot fi explicate ca fiind consecințele neplănuite ale agregării interacțiunilor individuale. În acest sens, „oamenii au preferințe, urmăresc scopuri, încearcă să minimizeze eforturile sau greutățile, maximizează confortul, caută companie sau o evită și se comportă în conformitate cu scopurile lor. Scopurile sau obiectivele au legătură directă cu alți oameni și cu comportamentul acestora sau sunt constrânse de un mediu alcătuit din alți oameni care își urmăresc propriile scopuri. Ceea ce avem este un mod tipic de comportament contingent, un comportament care depinde de ce fac ceilalți.”²² De aici rezultă că interesele noastre sunt cele care ne determină să facem anumite alegeri sau să acționăm într-un anumit fel.

Mediul în care ne desfășurăm este unul în care există alți agenți cu propriile interese. Normele și instituțiile apar la congruența acestor interese. Ele impun limitări fiecărui individ și garantează drepturile și cadrul normativ care să faciliteze urmărirea obiectivelor personale.

În contextul globalizării, dorințele de maximizare a șanselor sociale și de împlinire personală îi fac pe oamenii care provin din culturi, din medii și din contexte sociale diferite să trăiască împreună în cartiere, orașe, țări și să alcătuiască societatea globală.

Analiza realizată de către David Lewis s-a concentrat de asemenea pe teoria alegerii raționale fiind influențat de abordarea lui Schelling. Importanța teoriei sale se datorează în mare parte faptului că sugerează o abordare naturalistă asupra normelor sociale, urmând tradiția începută de Hume. Lewis demonstrează emergența normelor și felul în care acestea pot avea o legitimitate autentică care să provină din participarea indivizilor la crearea acestora, fără a fi nevoie să se aducă argumente factuale sau expli-

²⁰ *Ibidem*, p. 579.

²¹ Laureat al Premiului Nobel pentru economie în 2004 în special pentru contribuțiile deosebite aduse teoriei jocului.

²² Thomas Schelling, *Micromotives and Macrobehavior*, W. W. Norton & Company, Toronto, 1978, p. 17.

cații metafizice. Astfel, convențiile reprezintă soluții la jocurile de coordonare în care fiecare urmărește să se conformeze dacă și ceilalți vor proceda similar.

Lewis sugerează, prin intermediul teoriei sale, posibilitatea de coordonare prin care să fie dobândit un echilibru care să sprijine agenții în realizarea obiectivelor. Lewis face apel la crearea unor precedente. Astfel, în momentul în care aceștia reușesc să rezolve cu succes o anumită problemă s-a creat un precedent. În momentul în care grupul va întâmpina aceeași problemă de coordonare se vor putea raporta la acesta pentru identificarea soluțiilor. „Cu cât există mai multe similarități între noua problemă și precedentă, cu atât mai mult crește posibilitatea agreării anumitor analogii, cu atât mai puțin spațiu va rămâne pentru ambiguități și cu atât mai ușor va fi ca precedentul să fie urmat.”²³ În acest fel pot fi create o multitudine de precedente. „Putem avea de-a face cu o clasă de probleme de coordonare anterioară, analogă problemei noastre actuale și în care a fost dobândit un echilibru analog de coordonare.”²⁴ Mai multe precedente create sunt folositoare pentru că diferențele dintre precedente sprijină soluționarea ambiguităților.

Când membrii grupului se vor coordona cu succes cu o anumită regularitate, aceasta va putea fi observată și ei vor dezvolta o preferință de a se coordona în raport cu regularitatea creată. „Avem tendința de a repeta acțiunea care a reușit înainte dacă nu avem motive suficiente să procedăm altfel.”²⁵ De aceea, atunci când există o regularitate se creează și o așteptare generală ca oamenii să se conformeze. Consecința importantă a acestui model constă în crearea unui model stabil de comportare care se bazează pe așteptările generale ale fiecărui grup cu privire la modurile tipice în care aceștia se vor comporta. Agenții care stabilesc precedentul au toate motivațiile de a-l urma. Fiecare nouă acțiune realizată în conformitate cu regularitatea creată aduce noi experiențe la conformitatea generală. Experiența noastră de conformitate generală ne-a condus, prin forța precedentului, la constituirea așteptărilor cu privire la conformitatea în viitor. Aceste așteptări ne determină să ne conformăm, așa cum vor face și ceilalți, de vreme ce aceasta pare să fie cea mai bună cale de a dobândi echilibrul necesar pentru satisfacerea preferințelor individuale. Prin această modalitate se creează încrederea, necondiționată de timp, că membrii unei anumite populații se vor conforma unei anumite regularități pentru a putea rezolva problemele de coordonare²⁶. Acesta este fenomenul prin care se produc convențiile sociale.

Modul în care Lewis definește convențiile nu conține termeni normativi precum *trebuie*, *ar trebui* sau alții. Dar consider că acesta este îndreptățit să creadă că aceste convenții, generate prin procesul analizat anterior, ar trebui să fie norme, regularități cărora oamenii trebuie să se conformeze. „Orice convenție este, prin definiție, o normă care conține prezumția că oamenii trebuie să se conformeze. Argumentez acum că este, tot prin definiție, o normă socială puternică: este de așteptat ca persoanele să se conformeze, eșecul în a te conforma tinde să atragă răspunsuri nefavorabile din partea celorlalți.”²⁷

²³ David Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002, p. 38.

²⁴ *Ibidem*, p. 39.

²⁵ *Ibidem*, p. 36.

²⁶ *Ibidem*, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 99.

Procesul demonstrat de Lewis poate justifica emergența normelor în orice tip de societate, fie ea națională sau globală. Problemele noastre globale pot fi rezolvate prin coordonarea acțiunilor pe care le desfășurăm. Există cu certitudine posibilitatea ca acțiunile de succes să fie reproduse cu o anumită regularitate care să creeze un precedent demn de urmat, așteptări cu privire la comportamentele celorlalți, obligații cu privire la comportamentul meu și, pe cale de consecință, convențiile și normele globale capabile să guverneze comportamentul și conduita noastră.

Normele și instituțiile globale își pot avea originea în acest fenomen evolutiv deoarece cercetarea soluțiilor pentru problemele pe care le întâmpinăm în coordonarea acțiunilor noastre, menite să realizeze anumite obiective globale, are capacitatea de a genera convențiile capabile să ordoneze activitatea noastră comună.

Și Edna Ullmann-Margalit încearcă să furnizeze o explicație cu privire la evoluția normelor pornind de la interesele și preferințele individuale. Aceasta argumentează²⁸ în favoarea ideii că normele care reglementează comportamentele individuale și conviețuirea socială pot fi explicate prin intermediul unor metode teoretice despre care consideră că alcătuiesc nucleul în acest domeniu de interes: dilema prizonierului, jocurile de coordonare și jocuri de inegalitate²⁹.

Aceasta consideră că o normă care poate rezulta din analiza teoretică a dilemei prizonierului este o normă care susține cooperarea și nu necooperarea, în anumite situații particulare. Dacă tipul acestora de norme ar fi respectate de către toți sau aproape toți cei care sunt implicați în mod colectiv în anumite situații, cu toții ar avea de câștigat. Dacă un grup a avut succes prin cooperare, atunci apare o normă de cooperare și există, prin urmare, motive pentru care aceasta să existe³⁰.

Dacă admitem această concluzie a lui Ullmann-Margalit, atunci avem motive să credem că prin aplicarea aceleiași metode teoretice în contextul globalizării putem deduce că normele globale sunt norme care încurajează cooperarea, manifestare care poate contribui la bunăstarea fiecăruia.

Posibilitatea normelor de cooperare în societatea globală: o reinterpretare a teoriei lui Hayek

O altă teorie importantă cu privire la emergența normelor este dezvoltată de Friedrich Hayek. Neajunsurile teoriei lui Hayek au fost subliniate în diferite ocazii de cei care au criticat concepția sa. Martin De Vlieghere³¹, Geoffrey M. Hodgson³²,

²⁸ Edna Ullman-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. VIII.

²⁹ Nu îmi propun aici să dezvolt sau să reconstruiesc argumentele furnizate de Edna Ullman-Margalit, ci doar să amintesc concluziile teoretice pe care aceasta le-a dobândit în urma analizei sale.

³⁰ *Ibidem*, p. 60.

³¹ Vezi Martin De Vlieghere, *A reappraisal of Friedrich A. Hayek's cultural evolutionism*, în „Economics and Philosophy”, 10(2), 1994, pp. 285–304.

³² Vezi Geoffrey M. Hodgson, *Hayek's Theory of cultural evolution: an evaluation in the light of Vanberg's critique*, în „Economics and Philosophy”, 7(1), 1991, pp. 67–82.

Viktor Vanberg³³ sau Ulrich Witt³⁴ au susținut că abordarea lui Hayek, prin care încearcă să construiască o concepție despre evoluție bazată pe noțiunea de selecție de grup printr-o metodologie individualistă este sortită eșecului, motiv pentru care teoria sa poate fi considerată incoerentă³⁵.

Cu toate acestea, Gerald Edelman³⁶, Douglas B. Bernheim³⁷ și alții au dezvoltat teorii care au validat munca lui Hayek. În urma unei abordări analitice³⁸ asupra argumentelor criticilor și ale susținătorilor putem concluziona că „analiza lui Hayek asupra emergenței normelor sociale este coerentă în raport cu principiile sale metodologice, iar aceasta a fost subiectul mai multor validări teoretice și empirice.”³⁹

Dat fiind că ader la această concluzie și pentru că nu îmi propun aici să analizez argumentele pentru sau împotriva teoriei lui Hayek, mă voi limita la a analiza teoria sa cu privire la emergența normelor și voi încerca să arăt felul în care aceasta poate fi extinsă la nivelul societății globale. Așadar, geneza teoriei lui Hayek rezidă în constatarea tendinței indivizilor de a alcătui și de a trăi în grupuri. Una dintre consecințele traiului în asemenea grupuri constă în asumarea unor scopuri comune și îndeplinirea acestora într-un mediu care este deopotrivă sursa soluțiilor, dar și a obstacolelor. În acest cadru, cooperarea devine singura posibilitate prin care grupul poate beneficia de toate avantajele mediului în care se desfășoară și prin care poate depăși obstacolele întâmpinate.

Hayek consideră că civilizația contemporană este posibilă prin prisma adaptării comportamentale și prin identificarea unor noi metode de cooperare pentru supraviețuirea grupului. Un rol important pentru succesul cooperării civilizației contemporane îl reprezintă capacitatea de a învăța care a dezvoltat o cunoaștere ce le-a prilejuit indivizilor o putere mai mare asupra mediului și le-a permis acestora să coopereze cu un număr din ce în ce mai mare de indivizi. Mai mult, „cunoașterea, o dată dobândită, devine disponibilă în mod gratuit, în beneficiul tuturor. Grație darului pe care îl reprezintă cunoașterea acumulată prin experimentele unora dintre membrii societății, devine posibil progresul general, iar realizările deschizătorilor de drum facilitează

³³ Vezi Viktor Vanberg, *Spontaneous market order and social rules: a critique of F.A. Hayek's Theory of Cultural Evolution*, în „Economics and Philosophy”, nr. 2, 1986, pp. 75–100.

³⁴ Vezi Ulrich Witt, *Evolutionary Economics: Some Principles*, în Ü. Witt (ed.), *Evolution in Markets and Institutions*, Physica, Würzburg, 1993, pp. 1–16.

³⁵ Cf. Agnès Festré și Pierre Garrouste, *The economic analysis of social norms: A reappraisal of Hayek's legacy*, în „Springer Science + Business Media”, 2009, p. 2.

³⁶ Vezi Gerlad Edelman, *Neural Darwinism, the Theory of Neural Group Selection*, Oxford University Press, Oxford, 1989. (Gerlad Edelman este laureatul Premiului Nobel pentru medicină în anul 1972).

³⁷ Vezi Douglas B. Bernheim, *A theory of conformity*, în „Journal of Political Economy”, 102 (5), 1994, pp. 841–877.

³⁸ Nu îmi propun aici să dezvolt o asemenea analiză deoarece nu o consider relevantă pentru scopul propus. Pentru o abordare detaliată în acest sens vezi Agnès Festré și Pierre Garrouste, *The economic analysis of social norms: A reappraisal of Hayek's legacy*, în „Springer Science + Business Media”, 2009.

³⁹ Agnès Festré și Pierre Garrouste, *The economic analysis of social norms: A reappraisal of Hayek's legacy*, în „Springer Science + Business Media”, 2009, p. 19.

înaintarea celor ce vin din urmă.”⁴⁰ Așadar, la temelia societății contemporane caracterizată de globalizare stă și cunoașterea dobândită prin experiența predecesorilor noștri cu privire la cooperarea care a sprijinit evoluarea grupului nostru social și extinderea sa globală.

Normele sociale au evoluat de la o generație la alta prin imitație și învățare și au făcut posibilă coordonarea activităților indivizilor la scară macro. Acesta este procesul care explică posibilitățile curente de extindere a grupului social la nivel global. Societatea globală poate fi interpretată, potrivit teoriei lui Hayek, ca fiind rezultatul acestei evoluții permanente a omului și a normelor și instituțiilor care garantează succesul individual și al grupului în ansamblul lui. „Ar trebui să ținem cont că, datorită progreselor din trecut – extinderea globală a comunicării rapide și facile a cunoștințelor și ambițiilor – am fost lipsiți de șansa de a alege dacă dorim sau nu progresul rapid și continuu. Elementul nou în poziția noastră actuală, motivul care ne forțează să mergem înainte, este acela că realizările noastre au devenit obiect al dorinței și invidiei restului lumii. Indiferent dacă, dintr-un punct de vedere mai înalt, civilizația noastră este într-adevăr mai bună, trebuie să recunoaștem că rezultatele ei materiale sunt dorite de toți cei ce au ajuns să le cunoască.”⁴¹

Chiar dacă în societatea globală nu ar trebui să se pună problema unei ierarhii a civilizațiilor, ceea ce putem extrage din această concluzie este ideea potrivit căreia această societate sprijină dobândirea unor rezultate personale care îi determină și pe ceilalți să-și dorească să facă parte din aceasta, să participe în cadrul cooperării globale. Progresele extinderii globale și realizările acesteia determină un comportament asociativ alimentat de dorința de a beneficia de avantajele societății globale.

Normele de acest tip s-au dezvoltat într-o manieră în care au înlocuit instinctele înnăscute. Normele sunt utile deoarece s-au adaptat la situațiile și problemele recurente și i-a sprijinit pe membrii societății să fie mai eficienți în urmărirea scopurilor propuse. Dezvoltarea acestora este determinată de utilitatea lor dovedită nu numai într-un caz particular, ci într-o varietate de situații. Ele nu sunt rezultatele soluționării unei anumite situații, ci el eficienței demonstrate într-o multitudine de probleme diferite. „Cunoașterea care le-a dat formă nu este cunoașterea unor efecte viitoare al unor situații particulare, ci este cunoașterea recurenței unui anumit tip de situații sau sarcini problematice, a rezultatelor pe care le dobândește cu regularitate în serviciul unei varietăți ample de scopuri ultime.”⁴² Normele rezultă, dată fiind această perspectivă, din utilitatea remarcată în rezolvarea problemelor și a sarcinilor pentru îndeplinirea unei arii variate de scopuri. Astfel, acestea nu au fost construite în mod deliberat ca răspunsuri la situații particulare, ci au fost selectate într-un proces de evoluție. Acest proces explică și apariția normelor globale. Normele care emerg în această manieră își pot demonstra funcționalitatea în orice tip de societate și datorită acestui proces evolutiv ele transcend granițele naționale și pot soluționa problemele și sarcinile dificile întâmpinate pe drumul către realizarea unor scopuri ultime globale.

⁴⁰ Friedrich A. Von Hayek, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998, p. 67.

⁴¹ *Ibidem*, p. 74.

⁴² Friedrich A. Von Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge Classics, London and New York, 2013, p. 188.

Hayek introduce în acest mod ideea evoluției culturale. Ordinea socială contemporană decurge nu dintr-un anumit tip de arhitectură socială prestabilită, ci prin faptul că cele mai eficiente instituții și norme aflate într-un proces de competiție vor prevala. „Cultura nu este nici artificială, nici naturală, nici transmisă genetic și nici construită rațional. Reprezintă o tradiție a regulilor de conduită învățate care nu au fost niciodată *inventate* și ale căror funcții nu sunt înțelese de obicei de indivizii care acționează.”⁴³ Înțelegem că civilizația umană contemporană este posibilă datorită subjugării instinctelor noastre naturale și de aceea consider că înlocuirea lor cu norme a facilitat evoluția culturală și formarea unei societăți globale care se dezvoltă gradual.

O concluzie ce poate fi extrasă acum este aceea că orice construcție și orânduire socială poate fi explicată în termenii unei evoluții culturale, unui proces de selecție, iar menținerea acestora depinde de adaptarea lor constantă la schimbările mediului în care se dezvoltă. Instituții precum familia, limba, legea, proprietatea privată, piața și banii au evoluat de asemenea în mod spontan și nu ca rezultat al unei construcții raționale.

Ordinea spontană: o posibilă interpretare a societății globale

Teoria ordinii spontane a lui Hayek reprezintă o analiză socială care se înscrie în tradiția începută de unii gânditori precum David Hume și Adam Smith⁴⁴ și este influențată de lucrările teoreticienilor din Școala Austriacă de Economie precum Carl Menger⁴⁵ și Ludwig von Mises⁴⁶. Complexitatea ordinii sociale este înțeleasă de Hayek în sensul pe care îl alocă ordinii spontane: „în procesul transmițerii culturale, prin care sunt transmise moduri de conduită de la o generație la alta, are loc un proces de selecție prin care anumite moduri de conduită prevalează și conduc la formarea unei ordini mai eficiente pentru întregul grup, iar grupul va prevala astfel altora.”⁴⁷ Societatea reprezintă, potrivit acestui argument, o ordine constituită în mod spontan prin intermediul selecției intergeneraționale a normelor și instituțiilor care contribuie la succesul comunității. Grupurile care se dezvoltă în această manieră par a fi dezirabile.

Hayek consideră, în acești termeni, că normele de conduită nu derivă dintr-un anumit tip de cunoaștere asupra unor evenimente, probleme, sarcini concrete pe care indivizii le vor întâmpina, ci sunt o adaptare la mediul în care se dezvoltă grupul care constă în norme pe care le-au dezvoltat și pentru care nu vor putea furniza justificări raționale. „Câtă vreme astfel de norme au predominat deoarece grupul care le-a adoptat a avut mai mult succes, nimeni nu va putea ști de ce acel grup a reușit și de ce, în consecință, normele sale au devenit general acceptate.”⁴⁸ Ordinea spontană explică modul în care anumite norme sprijină succesul grupului. Succesul societății

⁴³ *Ibidem*, p. 488.

⁴⁴ Vezi Adam Smith, *Avuția națiunilor*, Publica, București, 2011.

⁴⁵ Vezi Carl Menger, *Principles of Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2007.

⁴⁶ Vezi Ludwig von Mises, *Human Action*, Contemporary Books, Chicago, 1966.

⁴⁷ Friedrich A. Von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, University of Chicago, Chicago, 1978, p. 9.

⁴⁸ Friedrich A. Von Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge Classics, London and New York, 2013, p. 173.

globale poate fi determinat de norme și instituții general acceptate și adoptate, indiferent dacă vor putea fi furnizate sau nu motivații raționale pentru existența acestora. Dacă societatea globală se va dovedi un grup care poate sprijini succesul membrilor săi și îndeplinirea scopurilor lor comune, atunci putem admite că aceasta a dobândit cele mai bune reguli și instituții posibile.

Civilizația noastră globală poate fi considerată, din această perspectivă, o construcție spontană, neintenționată, dar al cărei progres este inevitabil în contextul globalizării. Adaptarea permanentă a normelor și instituțiilor noastre la mediul globalizat tinde să construiască cadrul general în care societatea globală să se dezvolte. Dacă mediul se schimbă, iar acest lucru se petrece sub influența globalizării, atunci vor apărea și noi posibilități normative. Civilizația „nu a rezultat din construcția umană sau din intenția sa, ci în mod spontan: a reieșit din conformarea neintenționată unor anumite tradiții și practici morale.”⁴⁹

Reiese de aici ideea că emergența civilizației globale poate avea și rădăcini neintenționate, poate fi rezultatul unei spontaneități rezultată din conformitatea indivizilor în fața practicilor morale care sprijină dezvoltarea grupului și a membrilor lui. Aceasta deoarece conformitatea nu este altceva decât înțelegerea unanimă a succesului normelor și instituțiilor societății globale, reprezintă o recunoaștere a eficienței lor.

Emergența normelor care promovează dreptatea globală: Robert Axelrod și strategia cooperării

Un alt răspuns important cu privire la emergența normelor provine din teoria lui Robert Axelrod. Teoria acestuia pornește de la întrebarea „în ce condiții va rezulta cooperarea într-o lume a egoiștilor și în lipsa unei autorități centrale?”⁵⁰ Această întrebare își are originea în două premise complementare: pe de o parte oamenii nu sunt „îngeri” și au tendința de a fi egoiști, iar pe de altă parte și în pofida premisei anterioare, cooperarea este o manifestare comună pe care se fundamentează civilizația noastră.

Axelrod consideră că această problemă este importantă prin prisma rolului important pe care un posibil răspuns l-ar avea în:

1. Filosofia politică. Hobbes justifică statul prin relevanța pe care o are pentru a susține cooperarea dintre indivizi care ar fi altfel imposibilă în starea naturală. O demonstrație care să arate posibilitatea cooperării mutuale între persoanele raționale și egoiste prin interpretarea Dilemei Prizonierului ar furniza un argument puternic pentru susținerea ideii că statul nu ar trebui să fie universal, nu este singura posibilitate care să garanteze relațiile bazate pe reciprocitate dintre indivizi.

2. Politica internațională. Națiunile interacționează astăzi în lipsa unei puteri suverane, centrale care să arbitreze aceste relații bazate pe cooperare contrazicând interpretarea realismului și neorealismul politic care argumenta împotriva acestei posibilități. Un răspuns dobândit pe calea aplicării Dilemei Prizonierului rezolva o multitudine de probleme generate de dilema securității în anarhia internațională,

⁴⁹ Friedrich A. Von Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 6.

⁵⁰ Robert Axelrod, *The evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984, p. 3.

precum cursa înarmării, alianțele și competiția între acestea, conflictele și comportamentele care presupun necooperarea.

3. Schimburile economice și sociale. Schimburile sociale și economice care au loc în fiecare zi între noi, la nivel național și la nivel global, nu sunt reglementate de o autoritate centrală. Acestea sunt prilejuite de conștientizarea faptului că interacțiunile viitoare vor fi afectate de rezultatele interacțiunilor curente.

4. Politica economică internațională. Corporațiile multinaționale pot aplica diferite măsuri împotriva țărilor în care activează pentru a reduce poverile fiscale în lipsa unor politici fiscale coordonate între guvernele afectate⁵¹.

Pentru a înțelege care este cea mai eficientă strategie în repetarea Dilemei Prizonierului, Axelrod aplică o nouă metodă: „Un turneu computerizat prin care să fie studiată alegerea eficientă în repetarea Dilemei Prizonierului corespunde acestei nevoi. În acest turneu fiecare participant scrie un program care conține o regulă pentru a selecta cooperarea sau necooperarea. Programul dispune de o istorie a jocului și se poate folosi de aceasta în momentul alegerii.”⁵² Astfel, Axelrod a invitat profesioniștii ai teoriei jocurilor să participe la acest turneu. Cea mai bună strategie s-a dovedit a fi TIT FOR TAT (ochi pentru ochi). Strategia începe cu o alternativă de cooperare și ulterior aplică ceea ce a ales celălalt jucător în mișcarea anterioară. Rezultatul este acela al unui grad ridicat de cooperare.

Succesul acestei strategii este dat de combinația trăsăturilor acesteia: este *drăguță*, conține *represalii* și este *clară*. „Caracterul drăguț previne problemele inutile. Represaliile descurajează cealaltă parte să persiste atunci când dezertarea este încercată. Iertarea sprijină restaurarea cooperării mutuale. Și claritatea sa o face inteligibilă și celuilalt jucător, dând naștere cooperării pe termen lung.”⁵³ Demonstrația lui Axelrod sprijină ideea posibilității emergenței normelor chiar și în situații caracterizate de antagonismul dintre cei implicați. Normele apar, potrivit rezultatelor lui Axelrod, prin intermediul alegerii raționale care conduce în mod inevitabil și necesar la adoptarea strategiei cooperării.

Cooperarea se poate realiza, în acest sens, între indivizi care provin din culturi și circumstanțe sociale diferite, din state diferite, cu credințe și tradiții diferite, cu particularități variate și din comunități cu ideologii diferite. „Cooperarea apare și în cele mai neașteptate situații.”⁵⁴ Normele dobândite pe această cale nu țin cont sub nici o formă de variabilele sociale, culturale și politice. Astfel de norme sunt cele care ar trebui să guverneze relațiile dintre indivizi în societatea globală.

Axelrod reușește să identifice anumite metode prin care cooperarea poate fi promovată. Astfel, cooperarea este stabilă dacă viitorul este suficient de important. Alternativa sustragerii de la cooperare poate atrage sancțiuni în interacțiunile viitoare dintre indivizi⁵⁵. Dacă există anticiparea că acestea vor fi importante, atunci există

⁵¹ Cf. Robert Axelrod, *The Emergence of cooperation among Egoists*, în „The American Political Science Review”, Vol. 75, Nr. 2, 1981, p. 307.

⁵² Robert Axelrod, *The evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984, p. 30.

⁵³ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 126.

mai puține șanse ca unul dintre jucători să trădeze. Această condiție este îndeplinită în contextul globalizării. Cooperarea este dezirabilă în societatea globală pentru că trădarea presupune totodată excluderea de la avantajele și posibilitățile de dezvoltare într-un mediu care are capacitatea de a aplica anumite sancțiuni.

De asemenea, schimbarea recompenselor reprezintă o altă modalitate pentru promovarea cooperării. Sustragerea de la cooperare atrage anumite sancțiuni. Axelrod consideră că aceasta reprezintă una dintre responsabilitățile guvernării. Dacă un individ nu are motive personale de a coopera acestea vor fi obligate să se comporte cooperant prin aplicarea sancțiunilor. Nimănui nu îi face plăcere să-și plătească taxele asumându-și acele costuri directe, dar trebuie să facă asta pentru a beneficia de bunurile comune⁵⁶. Acesta este și motivul pentru care sunt acceptate pedepsele, legile care le reglementează și instituțiile care le aplică. Trădarea nu este atractivă câtă vreme există riscul de fi prins și trimis la închisoare. Similar, societatea globală se fundamentează pe cooperarea dintre persoane, iar riscurile pe care le presupune sustragerea ar trebui să fie similare. Cei care cooperează ar trebui să fie interesați ca și ceilalți să își asume costurile acestui comportament.

O altă metodă constă în educarea oamenilor astfel încât aceștia să-și poarte de grijă unii altora. O societate în care indivizii sunt interesați nu numai de bunăstarea personală, ci și de a altora are mai multe șanse de a dezvolta relații bazate pe cooperare⁵⁷. Aceasta ar trebui să fie o caracteristică relevantă în societatea globală. Cooperarea la acest nivel ar putea genera, pornind de la această metodă, normele care ar trebui să susțină dreptatea globală.

În fine, ultima metodă care este relevantă pentru studiul meu și pe care Axelrod o enunță este cea a asumării principiului reciprocității⁵⁸. Aplicarea strategiilor bazate pe reciprocitate sunt în beneficiul tuturor indivizilor, dar și al comunității. Acest principiu poate funcționa în societatea globală pentru că reduce posibilitățile de a profita de pe urma celui alt sau de a-l exploata. Dreptatea globală poate exista într-un cadru normativ în care se regăsește și principiul reciprocității pentru că reduce numărul celor care s-ar sustrage cooperării sociale.

Axelrod reușește să demonstreze structura socială a cooperării și emergența normelor chiar și atunci când asumăm că cei care alcătuiesc o anumită societate sunt egoiști, interesați de propriile avantaje și scopuri. Cooperarea apare și pentru că există un principiu care susține că există o probabilitate ridicată ca strategiile care au succes să fie reproduse cu regularitate în viitor. Cea mai bună strategie rezultată din experimentul lui Axelrod, TIT FOR TAT, demonstrează posibilitatea unei societăți globale stabile, fundamentată pe cooperare și pe norme și instituții care apar din interacțiunile repetate între indivizi. Mai mult, „cooperarea poate fi începută de un mic grup de indivizi care sunt pregătiți să se implice în cooperarea colectivă chiar și într-o lume în care nimeni altcineva nu dorește să coopereze.”⁵⁹

Filosoful consideră că „răspândirea normelor globale a fost întotdeauna un proces progresiv. Dacă colonialismul, duelul și sclavagismul au fost eliminate, poate și alte

⁵⁶ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 134.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 136.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 173.

forme de violență și de atacuri la adresa demnității umane pot urma.”⁶⁰ Împărtășesc credința lui Axelrod și consider că posibilitățile normative și instituționale contemporane au capacitatea de a eradica, într-un proces evolutiv, problemele stringente ale societății contemporane. Dreptatea globală poate fi susținută de emergența normelor și a instituțiilor care furnizează mecanismele de reglementare a comportamentelor individuale care să fie favorabile acestui deziderat. „O normă o dată stabilită poate avea o putere incredibilă.”⁶¹ Normele guvernează astăzi toate aspectele comportamentelor noastre sociale și politice. Normele se regăsesc în sistemul de legi, în sistemul de guvernare, în practica politică, în activitatea societății civile, în relațiile economice și politice dintre state, iar relevanța lor a fost dovedită din perspectiva sociologiei, antropologiei, psihologiei, științelor economice, a științelor politice și a filosofiei⁶². Avem motive serioase să credem că normele și instituțiile, dar și posibilitățile actuale cu privire la emergența acestora pot sprijini principiile dreptății globale în societatea contemporană.

Concluzii

Pornind de la o înțelegere particulară a globalizării ca fiind răspândirea planetară a conexiunilor dintre oameni și ca fiind principala sursă a alimentării schimbărilor semnificative care au loc în spațiul social global, concluzionez că putem identifica noi posibilități normative și instituționale în societatea globală. Noile relații sociale cu caracter global reprezintă principala sursă a cadrului normativ care se creează în societatea contemporană și care poate sprijini proiectele teoretice cu privire la dreptatea globală.

Normele și instituțiile au capacitatea, pornind de la argumentele prezentate, de a se dezvolta, de a evolua și de a se adapta în raport cu dinamica globalizării astfel încât să furnizeze mecanismele sociale necesare într-o societate nouă cum este cea globală. Cooperarea și conexiunile economice, culturale și sociale generează tipul de așteptări de care este nevoie pentru dobândirea stabilității societale.

Pornind de la analiza argumentelor lui David Hume, concluzionez că în societatea globală, chiar și dacă asumăm ideea că aceasta este dominată de anarhie și de interese egoiste, cea mai eficientă strategie este cooperarea. Normele globale ar putea rezulta din această cooperare care presupune o anumită regularitate, anumite așteptări de la ceilalți, drepturi și obligații. Dezvoltarea individuală precum și dezvoltarea noastră ca societate globală depind de emergența normelor globale. Mai mult, nu numai că este nevoie de asemenea norme, dar ele vor apărea, în cele din urmă, din recurența acțiunilor și experiențelor indivizilor determinată de alegerile raționale ale celor mai eficiente strategii de cooperare.

Mediul în care oamenii acționează în prezent este unul global în care există un număr nedeterminat de agenți care au propriile planuri și obiective și de aceea cred

⁶⁰ Robert Axelrod, *The Complexity of Cooperation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997, p. 42.

⁶¹ *Ibidem*, p. 44.

⁶² Cf. Robert Axelrod, *The Complexity of Cooperation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997, p. 45.

că este posibilă crearea unui cadru normativ care să faciliteze interacțiuni între persoane, realizate dincolo de contextul social și cultural din care aceștia provin.

Pornind de la tendința indivizilor de a alcătui și de a trăi în grupuri am constatat că singura strategie posibilă este cea a cooperării prin care grupul poate depăși obstacolele și prin care poate beneficia de toate avantajele mediului în care se desfășoară. Civilizația contemporană și societatea globală, în termenii lui Hayek, sunt posibile numai datorită capacității de adaptare comportamentală, învățării și cunoașterii temeinice a mediului care au prilejuit integrarea în grup a unui număr din ce în ce mai mare de membri și cooperarea dintre ei. Societatea noastră contemporană caracterizată de relațiile sociale, economice și culturale globale poate fi interpretată ca fiind rezultatul evoluției permanente a omului (prin învățare și cunoaștere), a normelor și a instituțiilor care garantează succesul membrilor și al grupului și care au capacitatea de a atrage permanent noi membri.

Ordinea socială contemporană este determinată de faptul că normele și instituțiile eficiente vor prevala în competiția cu celelalte. Aceasta nu este construită rațional, artificială, naturală sau transmisă genetic. Este, în cele din urmă, rezultatul învățării regulilor de conduită și transmiterii acestei cunoașterii între generații. Înlocuirea instinctelor noastre cu norme a facilitat evoluția culturală și socială și a generat societatea globală.

Societatea contemporană reprezintă o ordine constituită prin intermediul selecției intergeneraționale a normelor și instituțiilor care contribuie la succesul grupului. Societatea globală poate fi considerată o ordine spontană, neintenționată în sensul că nimeni nu a construit și nu a pus în practică un proiect care să conțină metodele și instrumentele care să conducă la acest rezultat.

Analiza teoriei lui Axelrod conduce către concluzia că rezultatul experimentului său, cea mai eficientă strategie TIT FOR TAT, demonstrează posibilitatea unei societăți globale stabile, fundamentată pe cooperare și pe norme și instituții care apar din interacțiunile repetate între indivizi. Posibilitățile normative și instituționale ale lumii contemporane ne furnizează suficiente motive să credem că, printr-un proces evolutiv, problemele stringente ale societății globale pot fi eradicate așa cum au fost eliminate și alte forme de violență asupra demnității umane precum colonialismul și sclavagismul.

Rezultatelor teoriilor analizate pot fi aplicate în contextul problematicii specifice globalizării pentru că identificarea răspunsurilor cu privirea la emergența normelor nu se limitează la un anumit tip de societate. Procesele globalizării alimentează emergența unei societăți globale în care, conform argumentelor abordate, pot evolua norme și instituții. Relațiile sociale dintre indivizi, interesul lor personal, succesul acestor conexiuni, alături de celelalte motivații prezentate, vor determina emergența normelor, a instituțiilor și a cooperării necesare pentru a susține posibilitatea teoretică a dreptății globale.

Bibliografie

- Axelrod, Robert, *The Emergence of Cooperation among Egoists*, în „The American Political Science Review”, Vol. 75, Nr. 2, 1981.
- Axelrod, Robert, *The evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984.
- Axelrod, Robert, *The Complexity of Cooperation*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997
- Bernheim, Douglas B., *A theory of conformity*, în „Journal of Political Economy”, 102 (5), 1994.
- De Vlieghe, Martin, *A reappraisal of Friedrich A. Hayek's cultural evolutionism*, în „Economics and Philosophy”, 10 (2), 1994.
- Edelman, Gerald, *Neural Darwinism, the Theory of Neural Group Selection*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Festré, Agnès și Garrouste, Pierre, *The economic analysis of social norms: A reappraisal of Hayek's legacy*, în „Springer Science + Business Media”, 2009.
- Habermas, Jürgen, *A Political Constitution for the Pluralist World Society?*, în „Anales de la Cátedra Francisco Suárez”, nr. 39, 2005.
- Hardin, Russell, *The emergence of norms*, în „Ethics”, vol. 90, 1980.
- Hayek, Friedrich A. von, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, University of Chicago, Chicago, 1978.
- Hayek, Friedrich A. von, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- Hayek, Friedrich A. von, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998.
- Hayek, Friedrich A. von, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge Classics, London and New York, 2013.
- Held, David și McGrew, Anthony, *The Global Transformations Reader, An Introduction to the Globalization Debate*, Policy Press, Cambridge, 2003.
- Hirst, Paul și Thompson, Grahame, *Globalization in Question: The International economy and The Possibilities of Governance*, Polity Press, Cambridge, 1996.
- Hodgson, Geoffrey M., *Hayek's Theory of cultural evolution: an evaluation in the light of Vanberg's critique*, în „Economics and Philosophy”, 7(1), 1991.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London, 1960.
- Lachmann, Ludwig, *The Legacy of Max Weber*, Glendessary Press, Berkeley, 1971.
- Lewis, David, *Convention. A Philosophical Study*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.
- Menger, Carl, *Principles of Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2007.
- Mises, Ludwig von, *Human Action*, Contemporary Books, Chicago, 1966.
- Schelling, Thomas, *Dynamic Models of Segregation*, în „Journal of Mathematical Sociology”, 1971.
- Schelling, Thomas, *Micromotives and Macrobehavior*, W. W. Norton & Company, Toronto, 1978.
- Scholte, Jan Aart, *What is Globalization? The Definitional Issue – Again*, „CSGR Working Paper”, Nr. 109/02, 2002.
- Smith, Adam, *Avuția națiunilor*, Publica, București, 2011.

- Socaciu, Emanuel-Mihail, *Despre o tradiție evoluționistă în abordarea regulilor morale*, în Laurențiu Staicu (ed.), *Raționalitate și evoluție. Explorări filosofice ale complexității*, vol. I, Editura Universității din București, București, 2009.
- Ullman-Margalit, Edna, *The Emergence of Norms*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Vanberg, Viktor, *Spontaneous market order and social rules: a critique of F.A. Hayek's Theory of Cultural Evolution*, în „Economics and Philosophy”, 2, 1986.
- Witt, Ulrich, *Evolutionary Economics: Some Principles*, în Ü. Witt (Ed.), *Evolution in Markets and Institutions*, Physica, Würzburg, 1993.

Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 “Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

TULBURAREA DE PERSONALITATE PARANOIDĂ – CARACTERISTICI CLINICE

ADELA MAGDALENA CIOBANU, LUMINIȚA DOBRE,
CAMELIA POPA, BOGDAN DANCIU

Paranoid Personality Disorder – Clinical Features. A maladaptive personality pattern does not appear out of nowhere, it's not a direct result of stress experienced by adults, but it builds over time. They crystallize in adolescence along with the personality structure, accompanying the individual throughout his entire existence. Paranoid people have not only poor management of emotions, but a poorly developed social intelligence. Clinical manifestations include the presence of paranoid attitudes, excessive suspiciousness and hostility, people with this disorder being stubborn and argumentative.

Key words: paranoid personality disorder, clinical features, case report.

Elementul esențial al tulburării de personalitate paranoide este, potrivit manualului pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale (DSM IV), o tendință persistentă și nejustificată de a interpreta acțiunile altora ca fiind deliberat înjositoare și amenințătoare, care începe de timpuriu în viața adultă și este prezentă într-o varietate de contexte. Individul cu această tulburare se așteaptă să fie prejudiciat sau exploatat de către alții, are dubii cu privire la onestitatea și loialitatea oamenilor, caută semnificații amenințătoare în cele mai benigne remarci ale altora sau în diverse situații sociale, poate fi excesiv de gelos, reacționează cu mânie în diferite contexte și nu are încredere în semenii. Gândirea lui este deteriorată din cauza ideii de persecuție și de prejudiciu. Teama de a nu fi rănit îi afectează relațiile interpersonale și se izolează; astfel, deficitul de competențe sociale și raționamentele disfuncționale i se amplifică (Mittal *et al.*, 2007).

Gândirea paranoică este „alimentată” de singurătate, de lipsa suportului social, precum și de hipersensibilitatea la mesajele verbale ale celorlalți (Riggio și Kwong, 2009). Paranoicul percepe emoțiile oamenilor ca fiind „false” sau „dezgustătoare”, de natură a-l induce în eroare sau a-l prejudicia și, în general, nu are simțul umorului. În același timp, el se caracterizează printr-o incapacitate cronică de a resimți plăcere (anhedonie socială), o trăsătură distinctivă a schizofreniei, care se regăsește și în tabloul episodului depresiv major, precum și în cazul altor tulburări de personalitate. Își manifestă deschis criticile și nemulțumirile față de ceilalți, dar este hipersensibil când este criticat el însuși și dezvoltă sentimente ostile persistente față de cei pe care îi percepe ca fiindu-i dușmani.

Acest model disfuncțional de personalitate se construiește în timp și are un parcurs cronic. El se cristalizează în adolescență (odată cu structurarea personalității) și

îl însoțește pe individ de-a lungul existenței (Ionescu, 1997). Printre factorii favorizanți ai tulburării se numără: imitarea comportamentelor paranoide ale altora, un istoric de suspiciuni confirmate, relațiile adverse părinte-copil, expunerea copilului la comportamente inconsistente, neîntărirea comportamentelor sociale adecvate, perturbarea sistemelor de feedback social și stresul (Houseman, 1990; Haynes, 1986). Trăsături (în formare) ale tulburării paranoide au fost identificate și la adolescenții care au comis masacre în școli (Dutton et al, 2013). Înainte de asasinare, aceștia au exagerat consecințele neplăcute ale tratamentelor la care ar fi fost supuși de către ceilalți copii sau de profesori, au reacționat cu furie față de batjocură și intimidare, au devenit obsedați de respingerea lor de către ceilalți și și-au găsit justificări acceptabile pentru viitoarele răzbunări. Rezultatele școlare slabe și hipersensibilitatea au fost alte două elemente prezente în tabloul tulburării paranoide în formare (Ciobanu, Popa, 2013).

Stressorii socio-profesionali favorizează decompensarea tulburării. Paranoizii au rate mici de ocupare profesională și un istoric de muncă tensionat. Ei dezvoltă cogniții paranoice despre colegi, îi suspectează că ar dori să le facă rău. Astfel de atitudini atrag ostilitatea și furia celorlalți, soldându-se cu respingerea socială a paranoizilor de către grupurile profesionale sau sociale (McGurk *et al.*, 2013).

Vom ilustra, în continuare, caracteristicile clinice ale tulburării paranoide, printr-o prezentare de caz.

Prezentare de caz

Pacienta M.N., în vârstă de 39 de ani, necăsătorită, domiciliată în mediul urban, a fost internată în 2014 în Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Alex. Obregia” din București. A fost adusă nonvoluntar de salvare, în urgență, la solicitarea mamei ei, pentru: *ideație delirantă de urmărire și de persecuție („cineva intră în casă, îmi ia lucrurile, îmi vrea răul”), neliniște psihomotorie* (a aruncat un ghiveci cu flori de pe balcon, de la etajul 6, a spart un geam de la ușa de la sufragerie), *heteroagresivitate verbală, iritabilitate, irascibilitate*. A încercat să fugă atunci când i s-a comunicat că va rămâne internată în spital. Mama s-a temut că fiica sa și-ar putea face rău.

În ceea ce privește istoricul personal al pacientei, au fost reținute următoarele aspecte: aceasta provine dintr-o familie cu doi copii (este al doilea copil); părinții au studii medii; a absolvit un liceu pedagogic și o facultate de drept (cu taxă); lucrează ca învățătoare; locuiește cu mama sa în vârstă de 70 de ani și cu fratele său în casa părintească; fumează câte două pachete de țigări pe zi, neagă consumul de alcool, cafeină și de alte substanțe psihoactive. La școală are în clasă câțiva copii cu probleme psihiatrice, care îi crează probleme: „*A fost un an foarte greu, am crezut că în vara aceasta o să-mi revin, dar se pare că mi-a fost și mai rău. Eu eram cea care potolea copii și le ajutam și pe celelate profesoare, de exemplu de engleză și de sport să-i potolească în timpul orelor. Nu știu de ce catedra de engleză a făcut o reclamație la dl. director în legătură cu faptul că dânsule nu își pot susține orele din cauza mea, când eu doar le-am ajutat*”. Mama pacientei confirmă că la școală a existat o ședință în legătură cu fiica sa, însă aceasta nu a primit vreo muștrare scrisă

(„Am mers la școală și am vorbit cu dl. director și mi-a spus că au fost ceva reclamații la adresa fiicei mele, dar să stau liniștită că nu o să se întâmple nimic“).

Pacienta are un istoric psihiatric anterior. Primul contact cu un medic psihiatru a fost la vârsta de 12 ani, după decesul unui unchi, când a urmat ședințe de psihoterapie. În perioada 1996-2001, au decedat cei patru bunici ai pacientei, ceea ce a afectat-o semnificativ. În intervalul 2000-2001 a urmat tratament psihiatric, iar în perioada 2002-2006 s-a prezentat la mai multe consultații de specialitate. Primul diagnostic a fost cel de *Tulburare depresivă recurentă. Episod depresiv anxios sever*. Pacienta prezenta dispoziție depresivă profundă, însoțită de anxietate difuză, compulsii autolitice, ideatie depresivă de inutilitate, autoliză, derealizare și depersonalizare. Până în 2006 aceasta a avut stări de lipotimie, apatie, anhedonie, momente de autoagresivitate, uneori o dispoziție depresivă severă. Ca urmare a tratamentului, dispoziția sa s-a ameliorat. După 2006, nu există declarații ale familiei sau documente medicale din care să reiasă că M.N. a mai urmat vreun tratament. Abia în acest an ea s-a prezentat la un medic psihiatru, care i-a recomandat un alt tratament.

Episodul actual. Pacienta se află la prima internare în Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Alex. Obregia”. Neliniștea psihomotorie, ideatia delirantă de urmărire și de persecuție, heteroagresivitatea verbală, irascibilitatea și iritabilitatea reprezentau o simptomatologie prezentă cu câteva luni înaintea internării. Despre raptusul survenit la domiciliu, chiar în ziua internării, relatează mama pacientei: „*I-am făcut cartofi prăjiți, i-am pus masa în sufragerie să mănânce de prânz pentru că a dormit până mai tarziu și, în timp ce mânca, i-am sugerat că ar trebui să mergem încă o dată la doctor, pentru că nu poate merge de luni la școală cu starea pe care o are. Când a auzit de mers la psihiatru, a aruncat muștarul pe parchet, a început să țipe că ea nu are nevoie de medicamente. Eu m-am retras în bucătărie și, când m-am uitat pe geam, am văzut cum arunca de la etaj de pe balcon un ghiveci de flori*”.

Examenul clinic și paraclinic au evidențiat: o pacientă subponderală (40 kg la o înălțime de 1,54 m); rezultate în limite normale la analizele biochimice, hemo-leucogramă, hormoni tiroidieni etc., la electroencefalogramă și electrocardiogramă; rezultate negative la testele toxicologice urinare.

Examenul psihologic a relevat că pacienta are o personalitate cu aspect bazal dizarmonic, în prezent aceasta fiind decompensată psihotic (tendințe paranoide marcante).

Pacienta s-a prezentat în ținută neglijentă, dar cu o igienă adecvată, a avut o atitudine predominant cooperantă, cu note suspicioase și discrete note revendicative („*aici mi s-a produs o traumă, nu voi lăsa lucrurile așa*”), cu mimică și gestică prezente, cu orientare temporo-spațială, auto și allopsihică. A negat modificările în sfera percepției (halucinații sau iluzii), atât în momentul examinării, cât și în antecedente. În timpul probelor psihologice a avut momente de întrerupere, examinând persistent cu privirea anumite colțuri ale cabinetului.

Examenul psihic a mai evidențiat: o ușoară scădere a capacității de concentrare, voința și memoria în limite normale, o dispoziție afectivă iritabilă. În ceea ce privește gândirea, ritmul și fluxul ideoverbal au fost în limite normale, ca și capacitatea de generalizare și abstractizare, iar discursul spontan, prezent și relativ coerent, a avut ușoare abateri de la logica formală, centrate pe prezentarea circumstanțelor internării, cu tendința de a minimaliza importanța simptomatologiei („*Am fost foarte stresată la muncă, obosită; ar fi trebuit să vorbesc mai mult cu ceilalți; eram foarte nervoasă, i-am speriat pe ai mei*”). A negat prezența ideilor prevalente sau delirante deși, din declarațiile mamei, M.N. prezintă interpretări delirante, ideație de urmărire, persecuție și prejudiciu, precum și modificarea comportamentului secundară („*Avea impresia că a intrat cineva peste ea în casă și i-a umblat prin lucruri, le verifica pe toate și pe cele care i se păreau ciudate le lua repede, le pune în sacul de gunoi și le ducea la tomberon*”; „*Atunci când mergea pe stradă, dacă o atinge cineva din greșeală, susținea că persoana aceea are ceva cu ea în mod intenționat*”; „*A mers să-și cumpere niște pantofi și și-a luat foarte repede prima pereche de pantofi, deși era mai mare, deoarece credea că vânzătoarea are ceva cu ea*”).

Examenul psihic a relevat și o funcționare social-ocupațională marcat perturbată; tendințe de heteroagresivitate, precum și tendințe la izolare socială, cu motivație aparent bizară („*N-am mai ieșit din casă că nu mai aveam pantofi. Când i-am cumpărat, i-am luat mai mari și m-am enervat foarte tare și iar n-am ieșit*”). În privința vieții instinctuale, s-a constatat că apetitul alimentar și cel sexual sunt diminuate. Pacienta a negat ideația autolitică în momentul examinării. Deși mama pacientei a susținut că aceasta se culcă destul de târziu, M.N. a declarat că „*dorm bine, nu am probleme cu somnul*”.

Concluziile examenului psihic au fost: conștiința bolii – absentă; personalitate – paranoidă.

Diagnosticul stabilit a fost cel de Tulburare de personalitate paranoidă decompensată psihotic (AXA I Tulburare psihotică scurtă; AXA II Tulburare de personalitate paranoidă premorbidă – DSM IV). Criteriile întrunite pentru Tulburarea psihotică scurtă au fost: prezența ideației delirante; durata episodului perturbării de cel puțin o zi și de mai puțin de o lună (cu eventuala revenire completă la nivelul premorbid de funcționare). Au fost excluse dintre posibilele explicații ale tulburării psihotice scurte: tulburarea afectivă cu elemente psihotice, tulburarea schizoafectivă, schizofrenia, efectele fiziologice directe ale consumului unei substanțe sau o altă condiție medicală generală.

Dintre criteriile DSM IV pentru *Tulburarea de personalitate paranoidă premorbidă*, pacienta le întrunește pe următoarele:

A. O neîncredere și o suspiciozitate persistentă față de alții, astfel că intențiile acestora sunt interpretate ca răuvoitoare, începând precoce în perioada adultă și prezentă în patru sau mai multe din contextele:

- (1) suspectează, fără o bază suficientă, că alții o exploatează, prejudiciază sau înșală;
- (2) citește intenții degradante sau amenințătoare în remarci sau evenimente benigne;
- (3) poartă pică tot timpul, adică este implacabilă față de insulte, injurii sau ofense;
- (4) percepe atacuri la persoana sau la reputația sa, care nu sunt evidente altora și este promptă în a acționa coleros sau în a contraataca;

B. Nu survine exclusiv în cursul schizofreniei, al unei tulburări afective cu elemente psihotice ori al altei tulburări psihotice și nu are drept cauză o condiție medicală generală.

Tulburarea de personalitate paranoidă trebuie diferențiată de următoarele tulburări: tulburarea delirantă tip persecuție – pacienta nu are un delir stabil; schizofrenia paranoidă – pacienta nu prezintă halucinații și tulburare formală de gândire; tulburarea afectivă cu elemente psihotice; tulburarea de personalitate datorată unei condiții medicale generale sau utilizării vreunei substanțe (în acest caz nu există istoric al unei condiții medicale generale sau al consumului vreunei substanțe); tulburările de personalitate schizoidă, borderline și antisocială (pacienta are deficite ale Supraeului).

Tratament. În cazul pacientei M.N. s-a administrat tratamentul farmacologic adecvat al episodului actual și s-a prescris tratament de întreținere. I s-a recomandat o psihoterapie suportivă, centrată pe deschidere (sinceritate), consistență (constanță și coerență terapeutică), pentru a fi sprijinite părțile sănătoase ale Egoului. Ca recomandări generale s-au formulat: evitarea umorului și oferirea unor explicații alternative la problemele ridicate de pacientă, dar fără confruntare.

Obiectivele centrale ale demersului psihoterapeutic, în cazul persoanelor diagnosticate cu tulburare de personalitate paranoidă, sunt: creșterea competenței de interacțiune cu semenii, formarea aptitudinilor prosoziale și reducerea anxietății sociale.

Prognosticul tulburării. Evoluția cazului este variabilă, în funcție de trăirile individuale ale Egoului și de circumstanțele de viață. Posibilele complicații sunt: tulburarea delirantă, schizofrenia, depresia, tulburările anxioase și tulburările legate de consumul de substanță.

Bibliografie

- Ciobanu, A.M., Popa, C., *Boala psihică și eșecul social*, Editura Universitară București, 2013.
- DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- Dutton, D.G., White, K.R., Fogarty, D., *Paranoid thinking in mass shooters*, în "Aggression and Violent Behavior", 18, 5, 2013, p. 548-553.

- Haynes, S.N., *A behavioral model of paranoid behaviors*, în "Behavior Therapy", 17, 3, 1986, p. 266-287.
- Houseman, C., *The paranoid person: A biopsychosocial perspective*, în "Archives of Psychiatric Nursing", 4, 3, 1990, p. 176-181.
- Ionescu, G., *Tulburările personalității*, București, Editura Asklepios, 1997.
- McGurk, S.R., Mueser, K.T., Mischel, R. et al., *Vocational functioning in schizotypal and paranoid personality disorders*, în "Psychiatry Research", in press, corrected proof, available online 8 August 2013.
- Mittal, V.A., Tessner, K.D., Walker, E.F., *Elevated social Internet use and schizotypal personality disorder in adolescents*, în "Schizophr. Res.", 94, 1-3, 2007, p. 50-57.
- Riggio, H.R., Kwong, W.Y., *Social skills, paranoid thinking, and social outcomes among young adults*, în "Personality and Individual Differences", 47, 5, 2009, p. 492-497.

Acest studiu a fost realizat în cadrul Acordului de Parteneriat încheiat între Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” al Academiei Române și Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia” din București (Programul de cercetare nr. 2 „Sănătate mentală și stare de bine: implicații și modalități de intervenție moderne”, Departamentul de Psihologie).

EPISOD DEPRESIV SUPRAPUS PESTE TULBURAREA DE PERSONALITATE BORDERLINE

ADELA MAGDALENA CIOBANU, MONICA CLAUDIA BOER,
LUMINIȚA DOBRE, BOGDAN DANCIU

Depressive Episode and Borderline Personality Disorder. Borderline patients may develop psychiatric complications such as depression, suicide and substance abuse. Borderline personality disorder begins in early adulthood and is five times more common among first-degree relatives of patients with schizophrenia compared with the general population. The studies on the role of traumatic life events in the development of borderline personality disorder revealed that the frequency of traumatic experiences in childhood is higher in borderline patients compared to non-borderline.

Key words: borderline personality disorder, comorbid depression, suicide, case report.

Tulburarea de personalitate borderline prezintă, în prim planul tabloului simptomatologic, pe lângă impulsivitate și dificultăți majore de control al emoțiilor, perioade de depresie majoră, ideatie suicidară, accese de mânie și puternice sentimente de neîmplinire (Reiser, Thompson, 2005). Manifestările ei clinice provin din principalele arii ale nevrozelor, psihozelor și altor tulburări de personalitate, motiv pentru care tulburarea borderline a fost denumită și „sindrom de graniță” sau „psihoză de graniță”, situată între psihoză și normalitatea psihică (Ionescu, 1997). Indivizii borderline pendulează între extremele de idealizare și devalorizare a propriei persoane sau a celorlalți (așa numitul „binom dispozițional”), au relații interpersonale intense și versatile, sunt schimbători, imprevizibili, se confruntă cu sentimente intense de plictiseală, zădărnici și detestă singurătatea (aceasta le provoacă disconfort și anxietate). Depresia comorbidă este frecvent întâlnită la pacienții borderline (idem).

Cele mai recente cercetări cu privire la asocierea dintre cele două entități nosografice arată că: procente semnificative ale pacienților borderline experimentează depresii majore; comorbiditatea poate fi explicată prin faptul că depresia și tulburarea borderline au în comun o serie de caracteristici neurobiologice și neurobiochimice (legate de transportul serotoninei) iar prezența unei tulburări contribuie la dezvoltarea celeilalte; simptomele depresive cel mai frecvente din tulburarea borderline (care-i conferă depresiei asociate cu patologia-limită o anumită unicitate, aceasta numindu-se chiar „depresie de graniță”) sunt autoblamarea și autoculpabilizarea, sentimentul de vid interior, teama de abandon, dorința de autodistrugere, disperarea, plictiseala și plângerile somatice; tratamentul antidepresiv determină evoluții favorabile ale tulburării co-occurente borderline (Popa și Ciobanu, 2013 – Tulburarea depresivă. Vol. I. Noi direcții de cercetare).

Tulburarea borderline se cristalizează la adolescență, remarcându-se printr-o dezinhibiție comportamentală generală, stimulată adeseori de consumul de alcool și de droguri (Houston, 2004). Psihopatologia afectivă (dezechilibrul emoțional) și distorsiunile cognitive sunt considerate răspunzătoare de inadaptarea la mediul profesional a persoanelor diagnosticate cu tulburare borderline, precum și de eșecul social al unora dintre acestea (Popa, Ciobanu, 2013).

Vom încerca să ilustrăm toate aceste trăsături ale tulburării borderline asociate cu depresia prin prezentarea următorului caz.

Prezentare de caz

Pacienta B.G., în vârstă de 26 de ani, necăsătorită, domiciliată în mediul urban, a fost internată în Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Alex. Obregia” din București pentru: **dispoziție depresivă accentuată** (în ultimele două luni de zile dinaintea internării), **ideație suicidară** („Mă gândesc cum să mă arunc de la geam dar să pară mai degrabă un accident”), **anxietate marcată**, **labilitate emoțională** cu plâns facil și **scăderea randamentului util**. B.G. a fost de acord să vină la spital împreună cu părinții săi. Este absolventă de studii superioare și lucrează ca director de vânzări. Și-a luat două luni de concediu fără plată de la serviciu pentru a pleca în Irlanda și a lucra ca ospătăriță. În momentul internării a declarat că este despărțită de prietenul său, după o relație care a durat aproximativ un an. Declară că a avut și alte relații, însă de fiecare dată s-a despărțit de prieteni „pentru că nu erau suficienți de buni pentru mine”.

Pacienta provine dintr-o familie cu studii superioare, cu doi copii (B.G. este cel de-al doilea copil). A absolvit o facultate de stat în 2010. Descrie contextul în care a plecat în Irlanda și motivul pentru care a revenit în țară („Am plecat în Irlanda acum două luni și am lucrat ca ospătăriță, am plecat pentru că am realizat că timpul trece prea repede și nu am făcut nimic”; „M-am întors pentru că îmi este frică de nou, am o teamă de a-mi asuma responsabilitatea”). Locuiește cu chirie singură, în orașul natal. Este o fostă fumătoare (abstinentă de 3 ani), neagă consumul de alcool, cofeină și alte substanțe psihoactive.

Simptomatologia actuală a debutat cu un an înaintea internării, în momentul despărțirii de prieten („M-am despărțit de el pentru că știam că nu o să fie perfect între noi și mai bine am pus punct, deși îl iubesc”; „Mi-e teamă că o să-l pierd și pe el”). A făcut psihoterapie timp de 4 luni, câte o ședință pe săptămână.

Examenele clinic și paraclinic au arătat: o scădere ponderală importantă în ultimele două luni (de la 64 kg la 55 kg), hipotensiune (tensiunea arterială 80/60 mmHg), hipoglicemie (68 mg/dl), electroencefalogramă și electrocardiogramă în limite normale. Testele toxicologice urinare au fost negative.

Examenul psihologic a relevat o structură a personalității de tip borderline. Profilul tendințelor psihonevrotice clinice: obsesive, instabilitate. Testul Szondi a evidențiat: o identificare masculină (latura senzuală este respinsă, fiind asumată o poziție activă, dominatoare în raport cu celălalt); o persoană iritabilă, nervoasă, care nu acumu-

lează emoțiile ostile; o nevoie intensă de aprobare socială, de evidențiere; nevoia de obținere a satisfacțiilor și preocuparea mai scăzută de a căuta sau de a păstra relațiile cu obiectele exterioare; nevoia de a-și forma un ideal, de a-și conștientiza propriile dorințe (la nivelul Eului). Testul de Apercepție Tematică a reliefat: o nevoie pacientei de a fi în centrul atenției, de a se diferenția față de alții și de a primi aprobare socială; egocentrism, instabilitate, indecizie; o stare de nemulțumire; un sentiment de gol interior.

Examenul psihic a mai scos în evidență: ținuta îngrijită și vestimentația corespunzătoare a pacientei, faptul că aceasta este cooperantă. Contactul vizual și psihic cu ea sunt realizabile; mimica și gestică sunt prezente (are perioade când privește în jos). B.G. este orientată temporo-spațial, auto și allopsihic și are parțial prezentă conștiința tulburării. În plan perceptiv, pacienta a negat prezența iluziilor și a halucinațiilor. Cu privire la ritmul nictemeral, aceasta a afirmat: „*Dorm 4-5 ore pe noapte în ultimul timp și îmi este suficient*”. Alte constatări au fost: în sfera atenției – o ușoară scădere a capacității de concentrare, atenție focalizată pe simptomatologia prezentă; în sfera voinței – hipobulie. Memoria a fost în limite normale.

În sfera gândirii, ritmul și fluxul ideoverbal au fost în limite normale, ca și capacitatea de generalizare și abstractizare, iar discursul – spontan și coerent. B.G. are o idee cu conținut negativ („*Nu sunt în stare de nimic*”; „*Nu am voință*”; „*Pierd timpul, aș putea să fac mai multe, dar parcă nu pot sau nu vreau*”); o idee de vinovăție („*Totul este din vina mea*”; „*Dacă aș fi fost altfel sau aș fi făcut altceva nu s-ar fi întâmplat toate astea*”); o tendință către perfecționism și către o analiză a faptelor din timpul zilei; o gândire dihotomică, de tipul totul sau nimic („*Ori este totul perfect ori nu mai este*”); o idee cu conținut suicidală fără un plan stabilit („*Mă gândeam că mai bine să nu mai fiu*”; „*Îmi fac scenarii dramatice în cap cum mor și sunt înmormântată*”).

În sfera afectivității, s-au remarcat: dispoziția depresivă, plânsul facil, instabilitatea în relații și senzația de vid interior.

Au fost punctate impusivitatea pacientei și implicarea acesteia în activități cu risc crescut – zborul cu deltaplanul, săriturile cu parașuta („*Am nevoie de asta, atunci simt că trăiesc, când este totul mai intens*”).

În domeniul vieții instinctuale, s-au reliefat apetitul alimentar diminuat și riscul sexual crescut („*Am avut și relații doar de o noapte pentru că nu mai pot să caut omul perfect și e de ajuns o noapte uneori*”).

În ceea ce privește **diagnosticul**, s-a constatat că episodul depresiv s-a suprapus peste tulburarea de personalitate borderline (AXA I Episod major sever fără simptome psihotice; AXA II Tulburare de personalitate borderline).

Dintre criteriile DSM IV pentru Episodul depresiv major sever, pacienta le întrunește pe următoarele: o dispoziție depresivă în cea mai mare parte a zilei, aproape în fiecare zi (indicată prin relatare personală și prin observațiile altora); scăderea interesului/plăcerii pentru un număr mare de activități; o pierdere semnificativă în greutate, deși nu ține dietă; insomnie (aproape în fiecare zi); sentimente de inutilitate; indecizie (aproape în fiecare zi); o idee suicidală recurentă fără un plan anume. Aceste simptome, care determină deteriorarea activităților socio-profesionale

ale persoanei, nu au drept cauză consumul de droguri sau de medicamente și nici o altă condiție medicală (precum hipotiroidismul) și nu sunt explicate prin doliul cauzat de pierderea unei ființe iubite.

Dintre criteriile DSM-IV pentru Tulburarea de personalitate borderline, pacienta le îndeplinește pe următoarele: face eforturi disperate pentru a evita să fie abandonată; dezvoltă un pattern de relații interpersonale intense și instabile, caracterizat prin alternare între extremele de idealizare și devalorizare; are o perturbare de identitate (imagine de sine sau conștiință de sine marcat sau persistent instabilă); dovedește impulsivitate în cel puțin două domenii potențial autoprejudiciante (sex și activități cu risc crescut); promovează în comportament gesturi sau amenințări recurente de suicid; are o instabilitate afectivă din cauza reactivității marcate a dispoziției (disforie episodică intensă, iritabilitate sau anxietate durând, de regulă, câteva ore și numai arareori mai mult de câteva zile); trăiește un sentiment cronic de vid.

Diagnostic diferențial. Episodul depresiv major fără simptome psihotice a fost diferențiat față de următoarele tulburări: tulburarea afectivă datorată unei condiții medicale generale (istoricul, examenul somatic și examinările paraclinice nu au indicat faptul că simptomatologia pacientei ar fi consecința fiziologică directă a unei condiții medicale generale); tulburarea afectivă indusă de o substanță (testele toxicologice au infirmat acest diagnostic); tulburări ale dispoziției – distimică, ciclotimică, episodul depresiv din cadrul tulburării bipolare (nu satisface criteriile acestor tulburări); tulburarea schizoafectivă tip depresiv; tulburările factice și simularea (nu satisface criteriile).

Tulburarea de personalitate borderline a fost diferențiată de: tulburarea psihotică (în cadrul acesteia alterarea testării realității este persistentă); tulburări ale dispoziției (acestea nu sunt de obicei reactive); modificarea personalității din cauza unor condiții medicale generale (nu prezintă o patologie organică); tulburarea de personalitate schizotipală (în cazul acesteia, elementele afective sunt mai puțin severe); tulburarea de personalitate antisocială (în cazul acesteia, defectele conștiinței și ale abilității de atașament sunt mult mai grave); tulburarea de personalitate histrionică (sinuciderea și automutilarea sunt mai puțin frecvente, pacientul are relații mai stabile); tulburarea de personalitate narcisică (formarea identității este mai stabilă); tulburarea de personalitate dependentă (atașamentele sunt stabile); tulburarea de personalitate paranoidă (suspiciozitatea este mai intensă și constantă).

Tratament farmacologic și psihoterapie. Pacientei i s-a prescris un tratament farmacologic pentru episodul curent și un tratament de întreținere.

În ceea ce privește psihoterapia, au fost formulate următoarele recomandări: terapia cognitiv comportamentală (pentru controlul impulsurilor și al izbucnirilor de mânie, ca și pentru reducerea sensibilității la critică și rejecție); terapia orientată pe insight (exploratorie); terapia suportivă și terapia dialectică comportamentală.

Ultima dintre acestea combină o săptămână de tratament comportamental cu una de terapie de grup, poate să reducă tendințele autodestructive, comportamentele agresive și suicidare și să scadă necesitatea internărilor (pentru decompensări ale tulburării). De menționat este faptul că psihoterapia este singura abordare care poate oferi șansa

unei stabilizări de durată a acestei tulburări de personalitate. Pacienta poate dobândi abilități de depășire a dificultăților și de control emoțional.

Evoluție și prognostic. Evoluția tulburării de personalitate borderline este variabilă, în funcție de pacient. Către sfârșitul vieții poate să survină o anumită ameliorare a acesteia. Posibilele complicații includ: suicidul, autolezarea, tulburările dispoziției, tulburările somatoforme, psihozele, abuzul de substanțe și tulburările sexuale.

Bibliografie

- Ciobanu, A.M., Popa, C., *Boala psihică și eșecul social*, Editura Universitară București, 2013.
- DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- Houston, R.J., Bauer, L.O., Hesselbrock, V.M., *Effects of borderline personality disorder features and a family history of alcohol or drug dependence on P300 in adolescents*, în „International Journal of Psychophysiology”, 53, 1, 2004, p. 57-70.
- Ionescu, G., *Tulburările personalității*, București, Editura Asklepios, 1997.
- Popa, C., Ciobanu, A., *Tulburări afective la personalitatea borderline*, în „Tulburarea depresivă. Vol. 1. Noi direcții de cercetare”, Editura Academiei Române, 2013.
- Reiser, R., Thompson, L. W., *Bipolar Disorder: Advances in Psychotherapy - EvidenceBased Practice*, Hogrefe & Huber Publishers, Cambridge, MA, 2005.

Acest studiu a fost realizat în cadrul Acordului de Parteneriat încheiat între Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” al Academiei Române și Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia” din București (Programul de cercetare nr. 2 „Sănătate mentală și stare de bine: implicații și modalități de intervenție moderne”, Departamentul de Psihologie).

TULBURAREA AFECTIVĂ BIPOLARĂ TIP I – O ABORDARE CLINICĂ

ADELA MAGDALENA CIOBANU, MONICA CLAUDIA BOER,
LUMINIȚA DOBRE

Bipolar Disorder Type I – a Clinical Approach. Type I bipolar disorder is characterized by ample fluctuations in disposal of the person. This can change from one extreme to another in a fast way and/or unexpectedly from a depressive mood at one manic. Many people occasionally shows dispositional variations, but for people with this mood disorder changes are so pronounced that they interfere with daily activities and can disrupt relationships with others. We present further clinical approach to a case of bipolar disorder type I.

Key words: bipolar disorder, manic-depressive illness, case report, clinical features.

Tulburarea afectivă bipolară, manifestată prin episoade depresive sau maniacale, poate conduce la probleme de somn, de apetit și de gândire. De obicei, o persoană cu dispoziție maniacală se simte fericită sau încântată de orice, plină de energie, are o nevoie scăzută de somn, vorbește repede, are un ritm accelerat al gândirii (tahipsihie), face gesturi riscante – cheltuiește foarte mulți bani, are activități sexuale inadecvate, abuzează de alcool sau de substanțe psihoactive (Frank, 2005; Fava, 2002). De cealaltă parte, o persoană cu dispoziție depresivă se simte tristă, are gânduri suicidare, este negativistă în legătură cu orice, obosită, vinovată și fără de valoare (Ciobanu, Popa, 2014). Câteodată, o persoană aflată în episod maniacal poate să prezinte și simptome depresive, simultan cu simptomele maniacale sau fluctuând față de acestea. De asemenea, în episodul depresiv pot fi prezente simptome maniacale. Scopul tratamentului tulburării afective bipolare tip I este de a controla și de a reduce severitatea simptomelor și de a preveni apariția de noi episoade. O persoană care urmează tratament prezintă episoade mai puțin severe și mai rare ale tulburării.

Prezentare de caz

Pacienta I.O., în vârstă de 32 de ani, necăsătorită, din mediul urban, este adusă la Camera de Gardă a Spitalului Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Alex. Obregia” în data de 9.04.2014, de către Salvare și Poliție. Acestea au fost sesizate de vecini, întrucât pacienta se afla în agitație psihomotorie; încuiată în casă fiind, ea țipa foarte tare și își distrusese multe dintre picturile la care lucra, lovindu-le de pereți.

La examinare, pacienta era agitată și prezenta: idei delirante de persecuție („Sora fostului meu concubin lucrează la SRI și s-a infiltrat peste tot”), idei delirante de grandoare („Cazul meu are legătură cu Mădălina Manole”; „Ea crede că mă fentează pe mine, dar și eu lucrez la SRI și raportează despre toți și de cine trebuie să raportează”), iritabilitate, polipragmazie și nevoie scăzută de somn. Din aceste motive s-a efectuat procedura de internare nonvoluntară.

Din istoricul personal al pacientei am reținut că aceasta provine dintr-o familie cu studii superioare, cu doi copii, pacienta fiind primul copil. Părinții sunt divorțați de când pacienta avea vârsta de 11 ani. Ambii soți s-au recăsătorit, pacienta fiind crescută de mamă. I.O. este absolventă a unei facultăți în urma căreia a dobândit diploma de asistentă de farmacie și are o vechime medie în muncă de aproximativ 12 ani. În momentul internării, pacienta era fără loc de muncă, deoarece în ianuarie 2014 aceasta și-a dat demisia, aflându-se în timpul unui episod maniacal cu elemente psihotice. Ea relatează: „Mi-am dat demisia de la Farmacie pentru că sora fostului meu concubin a pus SRI să mă urmărească și să îmi facă probleme la locul de muncă. Fostul meu patron era îndrăgostit de mine și, pentru că nu îi răspundeam avansurilor, nu mă mai lăsa să lucrez noaptea, complicându-mi situația profesională. Eu am de pictat un pub englezesc și, dacă lucrez ziua, nu am cum să mai și pictez”.

Din antecedentele heredocolaterale, antecedentele personale fiziologice și cele patologice personale nu a reieșit niciun element semnificativ din punct de vedere clinic.

Pacienta locuiește singură într-un apartament cumpărat cu credit bancar cu 2 ani înaintea internării. Are un copil în vârstă de 4 ani cu o persoană cu care a avut o relație de 4 ani, anterioară sarcinii. Tatăl copilului nu a vrut să recunoască copilul; în prezent, acesta conviețuiește cu o altă persoană. Copilul este crescut de bunica maternă iar pacienta îl vede o dată pe lună.

I.O. este fumătoare, consumă 2-3 cafele pe zi, își recunoaște consumul de marijuana din timpul facultății, în scop recreativ („Am fumat de vreo două-trei ori când mi s-a oferit, când eram la petreceri, dar asta s-a întâmplat în facultate”).

Debutul simptomatologiei actuale a fost cu trei luni înaintea internării, anterior demisiei de la locul de muncă. De menționat că I.O. a fost diagnosticată în urmă cu 4 ani, după nașterea copilului, cu depresie postpartum pentru care nu a primit tratament. Mama pacientei a afirmat despre episodul respectiv: „Nu a vrut să ia medicamente pentru că alăpta. A mers la un psiholog, am fost și noi alături de ea și a trecut acel episod. Acum ne dăm seama cât de grav era; atunci am zis că orice femeie trece prin depresia de după naștere. Ne gândeam că are și motive să fie supărată, nu se mai înțelegea cu concubinul, acesta nu vroia să recunoască fetița, era normal în mintea noastră să fie așa cum era”.

Din examenul obiectiv am reținut că pacienta prezenta un tatuaj în zona ombilicală (un soare) și un cerceș în nara dreaptă. Nu avea urme de puncție venoasă. Pe parcursul internării s-au efectuat o serie de investigații paraclinice și testări psihologice, dintre care putem enumera: analize biochimice, hemoleucogramă, testul HIV etc., cu rezultate în limite normale, teste toxicologice urinare – cu rezultate negative, EEG, EKG – în limite normale, CT cerebral – în limite normale. Pe Scala de Cotare a Mâniei Young a obținut un scor de 38 – mânie severă.

Examenul psihic a relevat că: pacienta are o ținută îngrijită și o vestimentație corespunzătoare, este parțial cooperantă, contactul vizual și psihic sunt realizabile, mimica și gestica prezente sunt concordante cu dispoziția; de asemenea, pacienta era orientată temporo-spațial, auto și allopsihic. Pacienta a negat prezența tulburărilor cantitative și calitative perceptuale. În ceea ce privește atenția și voința s-au consemnat: hiperprosexie spontană, hipoprosexie voluntară; hiperbulie pozitivă, impulsivitate; memoria a fost în limite normale.

În aria gândirii au fost evidențiate: tahipsihie, logoree, o tonalitate a vocii ridicată și un discurs axat pe idei delirante **de persecuție** („*Când eram însărcinată cu Sara (copilul pacientei – n.n.) lucram pe un șantier de arheologie și acolo era o profesoară care mă trimitea să lucrez numai unde erau substanțe toxice, deși știa că sunt însărcinată. Știu că era pusă de sora fostului meu concubin, care a pus-o și pe ea și SRI-ul pe urmele mele să mă facă să pierd sarcina*”); „*Pictesz într-un pub englezesc, dar nu va spun mai multe pentru că e secret și nu vreau să mă găsească nimeni*”); „*Pe tatăl copilului meu l-au omorât arabii, i-au tăiat gâtul și acum vor să îmi omoare și fata*”); **de grandoare** („*Cazul meu are legătură cu cel al Mădălinei Manole*”); „*Fostul meu șef era îndrăgostit de mine și mi-am dat demisia de la Farmacie ca să nu mai am de-a face cu el*”). Totuși, pacienta și-a păstrat capacitatea de abstractizare și generalizare iar asociațiile logice sunt prezente.

În sfera afectivității, a fost remarcată o dispoziție iritabilă, arțăgoasă și revendicativă, iar în cea a activității s-au constatat polipragmazia și dezinhibiția în cheltuirea banilor. Mama pacientei a declarat că în locuința fiicei sale a găsit foarte multe picturi începute și niciuna terminată: „*De ceva vreme începe multe lucruri și nimic nu duce la capăt. Vrea să facă multe și nu termină nimic; cred că așa a făcut și cu picturile*”.

În ceea ce privește viața instinctuală, au fost consemnate: apetitul alimentar diminuat, comportamentul sexual cu risc crescut („*După ce m-a părăsit concubinul, am mai avut aventuri de o noapte cu persoane pe care nu le cunoșteam*”) și lipsa ideii suicidare. Referitor la ritmul nictemeral, a fost menționată nevoia scăzută de somn („*Nu am nevoie de somn, dorm 3-4 ore în 24 de ore și sunt fresh; de asta puteam să lucrez și noaptea la Farmacie, nu mă deranja deloc lipsa de somn, eu mă simt bine așa cum sunt acum*”).

Conștiința bolii este absentă iar evaluarea personalității a arătat prezența unor tendințe paranoide în momentul internării. Diagnosticul a fost de **Tulburare afectivă bipolară tip I, Episod actual maniacal sever cu elemente psihotice**.

Dintre criteriile DSM IV pentru **Episod maniacal sever cu simptome psihotice**, pacienta le-a întrunit pe următoarele:

- perioadă distinctă de dispoziție crescută, expansivă sau iritabilă anormală și persistentă, durând cel puțin o săptămână;
- persistența următoarelor simptome în timpul perioadei de perturbare a dispoziției – stimă de sine exagerată sau grandoare; scăderea necesității de somn; mai lovace decât în mod uzual; distractibilitate; agitație psihomotorie; impli-

- care excesivă în activități plăcute, dar care au un înalt potențial de consecințe nedorite;
- deteriorare semnificativă în funcționarea profesională sau în activitățile sociale uzuale ori în relațiile cu alții; necesitatea spitalizării pentru a preveni vătămarea sa sau a altora; existența elementelor psihotice;
- toate aceste simptome nu au drept cauze efectele fiziologice directe ale unei substanțe ori o condiție medicală generală.

Dintre criteriile DSM IV pentru *Tulburare afectivă bipolară tip I*, pacienta le-a întrunit pe următoarele:

- actualmente este prezent un episod maniacal;
- anterior a existat cel puțin un episod depresiv major;
- episoadele afective de la criteriile A și B nu sunt explicate mai bine de tulburarea schizoafectivă și nu sunt suprapuse peste schizofrenie, tulburarea schizofreniformă, tulburarea delirantă sau tulburarea psihotică fără altă specificație.

Tulburarea afectivă bipolară, Episod actual maniacal sever cu elemente psihotice a fost diferențiată de următoarele tulburări:

- tulburarea afectivă indusă de o condiție generală medicală – examenul clinic și investigațiile paraclinice au exclus prezența unei condiții generale medicale; de asemenea, au fost excluse acele condiții generale medicale care pot prezenta episoade maniacale – maladia Parkinson, maladia Huntington, scleroza multiplă, ictus, sindromul de lob frontal, demențele subcorticale, deficiența de vitamină B12, hipotiroidism, hipertiroidism, hipoparatiroidism, hiper- și hipoadrenocorticism, lupus eritematos sistemic, infecții virale sau de altă natură; hepatită, mononucleoză infecțioasă, HIV; cancer pancreatic;
- tulburarea afectivă indusă de o substanță – examenul toxicologic a fost negativ;
- tulburarea depresivă majoră și tulburarea distimică – a fost prezent un episod maniacal pe perioada tulburării;
- tulburările psihotice (schizofrenie, tulburare schizoafectivă, tulburare delirantă) – caracterizate prin perioade de simptome psihotice, care survin în absența unor simptome afective proeminente etc.

Pacienta a primit tratament injectabil în timpul spitalizării și tratament farmacologic de întreținere. Din punct de vedere psihologic s-a considerat că în momentul decompensării psihotice nu este indicată nici o formă de psihoterapie. Ulterior, după stabilizarea tulburării, se poate urma o terapie suportivă și de familie.

Din punct de vedere al evoluției tulburării, trebuie să precizăm că fără tratament adecvat perioadele simptomatice cresc în durată iar cele asimptomatice scad, evoluția bolii înrăutățindu-se. Ca posibile complicații ale episodului maniacal, pe parcursul evoluției bolii, putem întâlni abuzul de substanțe psihoactive.

Particularitatea acestui caz o reprezintă faptul că, deși în urmă cu 4 ani pacienta a prezentat depresie postpartum, aceasta a necesitat tratament medicamentos doar în momentul declanșării episodului maniacal.

Bibliografie

- Ciobanu, A.M., Popa, C., *Managementul episoadelor depresive din tulburarea afectivă bipolară*, în „Revista de Psihologie“ nr. 3/2014, Editura Academiei Române.
- DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- Frank, E., *Treating Bipolar Disorder: A Clinician's Guide to Interpersonal and Social Rhythm Therapy*, New York, The Guilford Press, 2005.
- Fava M., Farabaugh, A. H, Sickinger, A. H., Wright, E. et al., *Personality disorders and depression*, în „Psychological Medicine”, 32, 6, 2002, p. 1049-57.
- Lakshmi, N., Yatham, G., Malhi, S., *Bipolar Disorder*, Oxford University Press, Lundbeck Institute, 2011.

Acest studiu a fost realizat în cadrul Acordului de Parteneriat încheiat între Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru“ al Academiei Române și Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia” din București (Programul de cercetare nr. 2 „Sănătate mentală și stare de bine: implicații și modalități de intervenție moderne”, Departamentul de Psihologie).

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

FILOSOFIA PENTADICĂ III: EXISTENȚA NEMIJLOCITĂ

Editura Academiei Române, București, Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2014

PE MARGINEA UNUI NOU MOMENT AL FILOSOFIEI PENTADICE

ALEXANDRU BOBOC

1. Într-o prezentare anterioară sub titlul: *Ideea de supercategorie în filosofia pentadică* (*Studii de teoria categoriilor*, vol. V; Editura Academiei Române, București, 2013) am subliniat că „deschiderea către un sistem categorial-filosofic într-o «filosofie pentadică» constituie o înnoire în modalitățile zilelor noastre de a filozofa. În contrast cu minimalizările demersului teoretico-filosofic se argumentează aici (istoric și logico-sistematic) autonomia acestui demers și necesitatea prezenței lui într-o reconstrucție teoretico-metodologică modernă” (p. 30).

Noul volum al acestui amplu proiect sub genericul „Filosofia pentadică” (*Problema Transcendenței*, 2012; *Teoria Subsistenței*, 2012) studiază poziția specifică a „Existenței nemijlocite” în construcția dialectico-speculativă, așa cum apare ea din perspectivă logică și istorico-filosofică, punând în atenție îndeosebi diferența dintre *Existență* și *Ființă*.

Un bun exercițiu îl constituie aici regândirea semnificațiilor care provin din marea lecție a Stagiritului. În acest sens, precizarea: „Acum va trebui să facem un efort considerabil, dar nu lipsit de oarecare farmec, de a ne întoarce spre începuturile cunoașterii, și anume ale celei senzoriale, fără de care nu există nici cunoaștere rațională ... Din această cauză, ne-am referit în mod special la texte de pe vremea lui Aristotel și la modalitatea în care a înțeles acesta ... să vorbească despre Existența Nemijlocită și despre cunoașterea acesteia, despre cea senzorială (*he aisthetike*) și despre legătura acesteia, prin intermediul reprezentării (*he phantasia*), cu cea noetică (*he noetike*), făcând o primă încercare, am putea să-i spunem magistrală, cu ajutorul acestora, de explicitare a «trecerii» de la Existență la Ființă” (p. 12).

Cercetări filosofico-psiologice, anul VI, nr. 2, p. 99–104, București, 2014

Punctul nodal în această lectură a unor texte clasice este pus în evidență prin precizarea că «trecerea» în cauză înseamnă calea „de la manifestarea Subsistenței ca Existență Nemijlocită, așa cum *există* Aceasta, prin mulțimea corpurilor naturale (*ta onta*), la gândurile (*ta noemata*) despre acestea, la Ființa (*to einai*) lor. Și mai concret, *Aristotel a explicat*, pentru cine vrea să înțeleagă câte ceva filosofic, deosebirea dintre apă (*hydor*) și Ființa apei (*to hydati einai*)”, ceea ce constituie o reușită „din mai multe perspective”: „N-a știut și nici nu l-ar fi interesat formula apei; n-a dispus de nicio aparatură specială și a știut să facă abstracție (*aphairesis*, termen pe care el l-a introdus) de propriile sale cunoștințe ... Dar ceea ce este și mai important este faptul că el știa mai bine decât oricine, de pe vremea lui ca și din vremea noastră, și ce este (*ti esti*) *sensibilitatea*, fiind întemeietorul psihologiei, în multe privințe valabilă până astăzi, și ce este *gândirea*, deoarece a fost întemeietorul logicii” (p. 12-13).

2. Așadar, prin lămurirea „diferenței dintre *Existență* și *Ființă*” ajungem la o înțelegere corectă despre *Realitate* și *Existență Reală*, a căror prezentare va alcătui partea cea mai extinsă a «filosofiei pentadice».

Existența Nemijlocită este studiată în contextul unei ample dezbateri (cu o bună cunoaștere atât a istoricului problemelor, cât și a interpretărilor contemporane) despre: semnificația tradițională și modernă a Existenței; perspectiva logicistă asupra Existenței; semnificația psiho-gnoseologică a Existenței Nemijlocite; *existențializare*; aparițiile Existenței Nemijlocite; corporalitatea Existenței Nemijlocite; ansamblul Existenței Nemijlocite; operațiunile psiho-gnoseologice mentale.

Pe acest fond al problemelor intervine un travaliu analitic laborios care, împreună cu clarificările conceptuale și interpretative posibile, oferă reale premise pentru înțelegerea orientărilor din filosofia modernă și contemporană, îndeosebi a dezvoltărilor logico-gnoseologice și ontologice.

Această localizare a discuțiilor în funcție de Aristotel (și de gândirea greacă antică în genere) nu minimalizează proiectele moderne ontologice. În acest sens se și precizează că „renașterea interesului pentru Aristotel n-a presupus și nu presupune renunțarea la filofia modernă și nici la terminologia acesteia” (p. 30).

Aceasta cu atât mai mult cu cât, precizează autorul, „este vorba despre *Existența Reală*, adică despre o componentă fundamentală a filosofiei sistematice, care nu putea să apară ca atare decât în momentul în care devenea evident faptul că umanitatea este cea care intervine, cu tot mai mare forță, oferită de tehnica modernă, în desfășurarea Existenței, care, până atunci, nu era decât Existență Nemijlocită. Adică o Existență care nu se baza pe nici o *Realitate umană*” (p. 31).

Mai explicit: „La o simplă examinare a Lumii ne dăm seama despre deficiențele acesteia și, dacă suntem la început pesimiști (ca Schopenhauer), revoltați (ca Nietzsche), fataliști (ca Spengler) sau revoluționari (ca Marx), rămânem totuși la convingerea că Existența Nemijlocită, cel puțin cea terestră, cu excepția unor fenomene naturale, necontrolabile încă, sau a unor stări cosmice, se reduce tot mai mult, viața desfășurându-se într-o Existență construită de noi înșine, dar care, în mod straniu, mai mult ne supără decât ne bucură. Existența Nemijlocită (naturală), în care nu mai poate trăi omul modern ... mai mulți filosofi de orientări diferite, nemulțumiți de Existența Reală, și-au propus descoperirea Existenței autentice ... care, în principal, trebuia să fie o existență a omului” (p. 32).

După referiri la „filosofiile existenței” (de la Kierkegaard la Heidegger, Jaspers și Sartre), se ajunge la o încheiere semnificativă: „Oricum, din aceste perspective nu se mai poate vorbi despre obiecte independente de orice subiect cunoscător, cum se face în ontologiile obișnuite, urmând ca subiectul-om să apară undeva, pe la sfârșitul procesului evolutiv al Existenței Nemijlocite, respectiv al Naturii, ceea ce nu înseamnă că nu se poate proceda și așa, dar *studiul procesului evolutiv* al Existenței nu mai ține de Existență. El presupune teorii, ipoteze fizice, chimice etc., pe care nu și le pune subiectul-om *în fața* obiectului” (p. 37).

3. În raport cu teza: „Existența Nemijlocită este confruntarea *directă* a subiectului-om cu obiectul, cu ceea ce se manifestă, se înfățișează aici și acum simțurilor sale din cadrul Subsistenței” are loc delimitarea de „drumul” existențialist care este *invers*, „de la Existența Nemijlocită spre Subsistență”, și apoi examinarea perspectivei logiciste a Existenței, bazată pe „transpunerea unei problematice logice în domeniul ontic”, care a devenit „o regulă generală pentru sistemele disciplinare de influență wolffiană și apoi clasico-tradițională, în care este prezentată mai întâi logica, numită și «propedeutică», și apoi disciplinele filosofice ca aplicații ale acesteia” (p. 41, 42).

Pentru „maniera logicistă” în alcătuirea ontologiei este luată ca semnificativă concepția lui Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus*. Dar „modalitatea de *expunere*” a disciplinelor filosofice este diferită de cea clasică”: se începe cu ontologia, urmează gnoseologia, logica, epistemologia (cu referință la matematici și la fizică și la etică estetică).

„Ordinea reală este însă alta: logica, gnoseologia, ontologia etc.”. În cazul lui Wittgenstein (și al „manierei” logiciste în genere) se ajunge la „*identificarea* planului logic cu cel existențial”, ceea ce îndreptășelte „revenirea la perspectiva psihologică de raportare a subiectului la Existența Nemijlocită” (p. 43, 46).

„Existența Nemijlocită – se precizează apoi (p. 52) – trebuie să fie o categorie primară a filosofiei, independentă de presupuziții, ipoteze sau teorii ... De altfel, procesul de existențializare respectă, prin expunerea sa dialectico-speculativă pentadică, de la simplu la complex și de la abstract la concret, în linii mari, fără niciun apel la cosmogonie sau genetică, mersul firesc al Universului, ca și al cunoașterii sale”.

Distincția între Existența în genere, Existența Nemijlocită și Realitate interesează însă în cadrul filosofiei pentadice, în care „mai intervine un aspect legat de ipostazele Subsistenței. Este vorba, în primul rând, despre Protoexistența care, față de Lume, cu Existență cu tot, dar și cu Ființa, Realitatea și Existența Reală, nu este altceva decât Subsistența în totalitatea ei care precedă, în contextul nostru, Existența” (p. 59).

4. În legătură cu „aparitiile Existenței Nemijlocite” suntem avertizați asupra câtorva „*ispite ontologice*” care ar determina „transpunerea discuției în domeniul Realității”. De aceea este necesară precizarea: „Manifestarea Subsistenței” prin și pentru om (adică „existențializarea”) „nu înseamnă transformarea ei în Existență, adică în altceva. Subsistența rămâne aceeași, Existența fiind, în limbajul Rațiunii, și nefiind în același timp Subsistență” (p. 63).

Clarificări conceptuale importante survin pe tot parcursul acestor analize sub semnul construcției pentadice în filosofie, în care Existența Nemijlocită se impune dincolo de „procesul Existențializării”, deși nu se poate separa de acesta. „Ceea ce se

petrece însă în afara observației noastre sau chiar s-a petrecut deja este ca și cum n-ar fi existat și, ca atare, independent de orice ipoteze, nu face parte efectivă din Ansamblul Existenței Nemijlocite” (p. 110).

Acest ansamblu „nu depinde nici el de nivelul cunoștințelor noastre. Și chiar dacă ar depinde, el ca atare a fost și a rămas *același*. Că nu a fost întotdeauna așa (că a evoluat sau involuat), sau că nu va rămâne mereu la fel, nu ne interesează aici” (p. 111).

Raționamentul are la bază distincția unui plan al permanențelor (absolute, totuși) care trec și dincolo de categorial, în ceea ce, cu o formulă reușită, s-a numit supracategorial, ceea ce are urmări clarificatoare pentru „construcția dialectico-speculativă, bazată pe supercategoriile ontologice ale *Subsistenței*” (p. 9), a cărei manifestare „prin simțurile omenești” este „Existența Nemijlocită” (p. 114).

Dar ansamblul acesteia din urmă „nu reprezintă aproape nimic din Infinitatea Subsistenței, ceea ce împiedică orice considerație despre vreo «trecere» a Subsistenței în Existență, care să fie urmată de «trecerea» Existenței în Ființă”, așa cum au sfârșit prin a o face „creatorii de sisteme filosofice” (p. 114).

Înțelegerea corectă a „Existențializării”, care ridică o problemă de fond a raporturilor ei cu „Existența Nemijlocită” și „Ansamblul Existenței Nemijlocite a omului” conduce și la o înțelegere adecvată despre o «existență în sine» care „prin propria ei evoluție sau printr-un fel de creație, ne-ar fi oferită spre cunoaștere”: „Dacă numim *cunoaștere*, mai precis *cunoaștere senzorială*, Existențializarea, atunci putem considera ca Existența Nemijlocită, ca și Ansamblul acesteia, este deja cunoscută, ceea ce pare straniu pentru cine acceptă «existența în sine» care de abia acum ar urma să fie cunoscută, eventual de către cel care o acceptă, cu toate că, apoi, va constata că orice ar cunoaște el, era cunoscut deja, uneori chiar de către el însuși” (p. 115).

Această situație conduce la ceea ce Platon înțelegea prin *anamneză*, „un fel de aducere aminte a ceva care n-ar fi fost cunoscut anterior, ci reamintit dintr-o altă «viață» a sufletului”; în această „reamintire a cunoștințelor”, garantată de memorie, „nu ne interesează mecanismele anatomo-fiziologice care garantează exercitarea memoriei și nici dacă dispunem sau nu de cunoștințe, kantian vorbind *a priori*, căci la nivelul Existenței Nemijlocite încă nu este vorba despre experiență (*Erfahrung*), adică despre vreo «intervenție» a omului asupra acesteia, ci de simpla ei observare” (p. 116-117).

5. Abstractizarea – „cea mai complexă operațiune mentală, căci le presupune pe toate celelalte”, – este „una umană, făcută de om”, apariție în care «separația» de corporalitate nu se face de la sine” și nici „disparația” reprezentării generale „nu se face de la sine, eventual prin transformarea ei în altceva” (p. 126, 129).

În acest context intervine „activitatea (*energeia* la Aristotel) mentală de «transformare» a unei reprezentări generale”, care ține de o altă facultate a minții, și anume cea *noetică*: „Omul, prin gândire, face «trecerea» de la reprezentarea generală la *gând* (*noema*). Gândul este ceva *separat* de sensibilitate în genere și de reprezentările generale în special”; omul, cu ajutorul acestei facultăți a gândirii, reușește, prin abstractizare „să facă «trecerea» de la Existența Nemijlocită (*to on*), cu multitudinea ei de obiecte (*ta onta*) și reprezentările lor generale, la Ființa (*to einai*) acestora” (p. 129), cu precizarea că *gândul* „nu se «obține» din reprezentarea generală, ci *prin* aceasta, și nici din abstractizare (*ex aphaireseos*), ci *prin* aceasta” (p. 130).

Problema principală o constituie deci consecința faptului „că omul are capacitatea de a gândi, prin care are loc „saltul” mental de la sensibilitate la gândire”, salt a cărui explicație nu poate fi dată la „nivelul «trecerii» de la Existența Nemijlocită la Ființă” (p. 130).

Cugetul (*nous*) este „facultatea prin care gândurile sunt puse, s-ar putea spune, la locul lor ... căci există și în *cuget* «despărțituri» speciale nu numai pentru gândurile despre obiecte, care constituie Ființa (*to einai*) acestora, ci și pentru gândurile despre relațiile dintre ele, care constituie Ființa relațiilor, și, respectiv; pentru gândurile despre totalitățile și procesualitățile infinite ale obiectelor, care constituie Ființa corespunzătoare acestora” (p. 130).

Pe urmele lui Aristotel, care a vorbit despre unele dintre acestea, survine esențialul acestei dezbateri: „El (Aristotel) marchează *distincția dintre obiecte și Ființa acestora* (subl. n.), respectiv gândul despre ele. Apa (*hydor*) este altceva (*allo esti*) decât Ființa apei (*to hydati einai*). Altfel spus, apa pe care o bem ... există ca atare (noi zicem: ca anteton) înainte de a gândi (prin *noein*), dar Ființa apei nu, căci Ea este gândul apei” (p. 130).

Tot Aristotel spune că așa-numitul „cuget al sufletului” nu reprezintă nimic dintre cele care există realmente „înainte de a gândi”, și totuși, „același cuget poate să gândească despre orice”, așa cum o face „despre relațiile dintre obiecte, despre mai mare sau mai mic, despre mărime, numai că o face în felul său, prin gândul despre mărime care este Ființa mărimii. La fel poate să gândească despre toate existențele (*ta onta*) subordonate celorlalte genuri de categorii; dar și despre cele care nu diferă de Ființa lor, cum diferă, de exemplu, omul (*anthropos*) de Ființa omului (*to anthropo einai*) (p. 131).

6. Rezultă: regula valabilă „pentru toate entitățile care nu au corespondent corporal și chiar pentru gândirea care se poate gândi pe sine, pentru gândirea gândirii” (*noesis noesos*) care este Ființa Ființei sau Ființa Supremă” (p. 131). Se ajunge totodată la concluzia cea mai importantă pentru această dezbatere: „Aristotel rămâne primul și cel mai important filosof care a înțeles legătura corectă dintre gândire și Ființă, dintre a gândi și a fi (*to noein kai to einai*) și deosebirea acestora de Existența Nemijlocită a obiectelor (*ta onta*) perceptibile sensorial” (p. 132).

Așadar, dincolo de orice discuții, Aristotel „știe ce face omul cu gândirea și la ce îi folosește aceasta: «trecerea» de la Existența Nemijlocită, sensorială, la Ființă, adică la Existența gândită: de la apă (*hydor*) la Ființa apei (*to hydati einai*)”, adică „Aristotel zice, în terminologia noastră, că Existența Nemijlocită precede Ființa, că entitățile (*ta onta*) simțite (*aistheta*) sunt anterioare celor gândite (*noeta*), că și cunoașterea (*episteme*) începe cu senzația, percepția și reprezentarea (*phantasma*), iar primele gânduri (*ta prota noemata*), deși nu sunt reprezentări, nu pot fi fără reprezentări ... Iar cele gândite (*noeta*) sunt formele celor simțite, din care se obțin prin abstractizare, fiind stări și afecțiuni ale acestora” (p. 132, 133).

Aici își află izvorul deviza: *nilhil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, la care trebuie adăugat, „tot în spiritul aristotelic al gândirii care se gândește pe sine”, *nisi ipse intellectus*”, prin *intelect* înțelegând „doar una dintre facultățile (*dynamis*) cugetului, căreia Aristotel îi zicea *phronesis*, alături de celelalte două: rațiunea (*logis*, *logismos*) și speculațiunea (*theoria*)”, fiecareia dintre acestea corespunzându-i „un anu-

mit tip de Ființă: înțeleasă, rațională sau speculativă”, despre ea se va trata în *TEORIA FIINȚEI* (p. 133).

7. Prin bogăția informării (selectată cu discernământ și simț al nuanței) și prin analize de fond la înalt nivel teoretico-metodologic și științific, elaborarea de față îndeplinește un rol hotărâtor în „filosofia pentadică” și oferă o lecție cu adevărat utilă pentru înțelegerea unei problematice a reconstrucției filosofice moderne în logică și filosofie.

Și aceasta îndeosebi în problematica epistemologică și în cea axiologică, în înțelegerea căreia distincția dintre „existență” și „ființă”, precum și locul „Existenței nemijlocite” este hotărâtoare. Exemplificările ar fi numeroase, dar menționăm numai următoarele: raportul dintre valoare și realizare valorică („bunuri”); statutul „entităților abstracte” în logică și al constructivismului în știința modernă; structurarea ontologiilor (moderne și contemporane) în funcție de ceea ce s-a numit «*Sein als Seiendes*», căci, așa cum preciza N. Hartmann: „orice existent (*Seiendes*), ideal sau real, este nu numai esență, ci și existență efectivă (*Dasein*)”; „orice esență a ceva «este», de asemenea, esența (*Sosein*) a ceva. Numai că *ceva*-ul nu este unul și același” (*Zur Grandlegung der Ontologie*, 2. Aufl., Berlin, W. de Gruyter, 1941, p. 123).

Nu mai puțin semnificativă (pentru acest context) este concepția lui M. Heidegger. „Ființa (*Sein*) este tema unică și veritabilă a filosofiei... exprimat negativ: filosofia nu este știință despre fiind (*Seiendes*), ci despre ființă, sau, așa cum sună expresia greacă, ontologie” (*Grundprobleme der Phänomenologie*, in: *Gesamtausgabe*, II. Abt., Bd. 24, Frankfurt a.M., 1975, p. 15).

Dar întrucât „ontologia este știința despre ființă”, iar „ființa este totdeauna ființă a unui fiind (*Seienden*)”, trebuie să considerăm că această deosebire este constitutivă înainte de toate pentru ontologie” și „o indicăm ca *diferență ontologică (ontologische Differenz)*, adică „o despărțire între ființă și fiind” (*Ibidem*, p. 22).

Adăugând la acestea și consecințele numitei „diferențe” pentru înțelegerea structurii operei de artă și a omului, putem să considerăm ca binevenită elucidarea acestor probleme în filosofia pentadică, unde diferența dintre Existență și Ființă, pe fondul analizelor despre „Existența Nemijlocită” este stabilită la nivelul categoriilor și, mai ales, al supercategoriilor.

Toate acestea capătă o tratare adecvată în dubla formă: cea a *punerii (Setzung)* și a *determinării (Bestimmung)* problemelor de bază într-o reconstrucție teoretico-metodologică modernă. Este una dintre lecțiile majore care se poate desprinde din derularea proiectului atât de ingenios conceput al filosofiei pentadice.

FILOSOFIA ȘI EXISTENȚA NEMIJLOCITĂ

DRAGOȘ POPESCU

Inepuizabilul rezervor de forme al vieții ne pune câteodată în situația de a constata că, deși asemănătoare, unele făpturi nu sunt înrudite. Peștii și cetaceele par a face parte din aceeași familie, dar prima impresie ne înșală; între ochiul cefalopodelor și cel al vertebratelor descoperim asemănări izbitoare – totuși, este vorba despre organe între care nu se poate face altă legătură în afara aceleia că ambele sunt destinate vederii.

Se pare că tot astfel stau lucrurile și cu unele produse ale spiritului. Între o teorie științifică și o filosofie putem identifica uneori numeroase analogii. Și totuși, teoria științifică și filosofia au alte origini și alte scopuri. A le pune laolaltă pentru a le măsura cu aceleași instrumente e ca și cum i-ai pregăti cu tot dinadinsul delfinului soarta de a fi inclus în sfera ihtiologiei.

Filosofii și oamenii de știință au avut adesea ambiția de a unifica ceea ce în chip natural este multiplu. Rezultatele străduințelor filosofice sau științifice de unificare s-au dovedit mai mult sau mai puțin durabile; dar nu se poate ține laolaltă pentru totdeauna decât ceea ce e făcut să stea laolaltă.

Urmându-l pe Aristotel (care a deschis multe căi de cercetare filosofică, dar nu le-a forțat să se reducă la una singură), filosofia pentadică abordează sferele Transcendenței, Subsistenței, Existenței Nemijlocite, Ființei, Realității fără a tinde către instaurarea hegemoniei uneia dintre ele. Dacă, pentru gândirea modernă – și, uneori, modernistă – demersul științific se profilează (cel puțin programatic) ca o Mare Teorie Unificată, din care urmează a fi lăsat deoparte fără regrete neesențialul, filosofia pentadică procedează oarecum regresiv, întorcându-se către acel neesențial fără de care nu există nici cunoașterea rațională.

„Farmecul” călătoriei filosofice către originar, către copilăria rațiunii, este doar aspectul secundar al investigației, cel principal fiind înțelegerea, cunoașterea rațiunii, a gândirii însăși în ontogenia și filogenia ei. Filosofia pentadică nu ne propune însă nici o ontogenie, nici o filogenie a rațiunii (demersuri în care știința excelează deja, fără a mai face apel la asistența filosofiei), ci aruncă direct o privire asupra punctului de contact dintre Subsistență și Ființă, acolo unde încolțesc raporturile lor, și anume asupra Existenței Nemijlocite.

Existența Nemijlocită este, în filosofia pentadică, o problemă, nu o teorie. Însă, atunci când se pune problema ei, ceea ce se ivește înainte de toate privirii cercetătorului sunt tocmai teoriile asupra existenței nemijlocite, tot atât de vechi ca filosofia însăși. Orice teorie asupra existenței nemijlocite este însă, deja, o soluție a problemei, un angajament față de Existența Nemijlocită ca teorie a cunoașterii, prin

care problema este deja închisă, înainte de a fi desfășurată în toată amploarea ei. Pentru a evita îmbrățișarea *a priori* a uneia sau alteia dintre teoriile asupra existenței nemijlocite, înainte de precizarea suficientă a problemei însăși, Alexandru Surdu ne propune o clarificare terminologică.

Existență este un cuvânt de origine latină, care înseamnă: „a ieși din”, „a se arăta”, „a se ivi”, „a se manifesta”. Este vorba despre un termen care exprimă o relație, indicând ceva care provine (*ex-*, *ec-*) din altceva (*sisto*, *sistere*). Existența, așadar, provine din Subsistență (Absolutul, Însinele), din ceea ce subsistă, *stă* suportând manifestarea (v. *Existența Nemijlocită*, p. 17). Termenul s-a răspândit în limbile moderne (neolatine și germanice), unde este folosit azi curent; însă sensul lui nu este, în pofida aparențelor, deloc simplu. Fiindcă „existență” preia, atât în latină, cât și în limbile moderne, sensuri ale verbului grecesc *eimi* (a fi), fără a putea să le acopere *pe toate*, nici să se suprapună *exact* peste cele pe care izbuteste să le acopere, căpătând în epoca târzie (sec. XIX-XX) și altele, care nu mai corespund însă Existenței Nemijlocite, ci Existenței Reale (adică existenței modificate, transformate de om pe plan ontic și ontologic).

Iată de ce prima întâlnire cu Existența Nemijlocită se petrece, filosofic privind chestiunea, nu la nivelul *senzorialului*, ci la nivelul *cuvintelor*. Psihologia modernă – ca disciplină științifică, nu filosofică – nu este obligată să facă acest ocol; ea știe deja că orice contact cu lumea exterioară și interioară pornește de la cele mai simple impresii ale acestora asupra simțurilor. Nu-i rămâne decât să exploateze cât mai eficient ceea ce știe deja. Filosofia însă nu știe dinainte nimic, ea are a-și crea, înainte de orice cunoaștere, instrumentele și cadrele de cercetare potrivite. Terminologia filosofică, instrumentul de care dispune filosofia, este limba, în special limba greacă, în care „faptul-de-a-fi” s-a exprimat pentru prima oară filosofic. Din multitudinea de expresii prin care limba greacă desemnează faptul-de-a-fi, în limba latină s-au încetățenit, cu timpul, echivalențele: *to einai = esse*; *to on = ens*; *ousia = substantia*; *to ti esti = essentia*; *to ti einai = quidditas*. Pentru *to on* se folosește uneori și *existentia* (în loc de *ens*), mai cu seamă când *to on* are în greacă sensul de *prote ousia* (vezi *Existența nemijlocită*, p. 20-21).

Vechii filosofi greci au acordat diferitelor forme flexionare ale verbului *eimi* diverse semnificații existențiale dar, cu timpul, *to einai* a început să fie folosit pentru a desemna *gândirea*, îndepărtându-se de sensurile care implică sensibilitatea, cu aparența ei inerentă. *To on* și *ta onta*, în schimb, se referă la existența ca întreg (Unul și Totul), respectiv la cele care există (lucruri, viețuitoare) dar, o dată cu Aristotel, capătă și sensuri neexistențiale, cele mai evidente fiind „cele referitoare la categorii, dintre care face parte, ce-i drept, și substanța, dar nu cea primă (*prote ousia*), care se referă la obiecte, lucruri, viețuitoare individuale, care este, la Aristotel, existența prin excelență, ci substanța secundă, referitoare la specii și genuri, la cele universale în genere (*deutera ousia*)” (*Existența nemijlocită*, p. 22).

Oscilațiile mănunchiului de semnificații ale lui *eimi* traversează episodul roman al filosofiei antice și filosofia medievală și se prelungesc până în filosofii moderne. Autorul *Existenței nemijlocite* atrage atenția însă asupra unui fapt de mare importanță și care produce dificultăți suplimentare de înțelegere, și anume că traducătorii și comen-

tatorii moderni ai filosofiei grecești apelează câteodată la citări trunchiate și intercalări în textele originale, cu scopul de a-și susține propriile teorii asupra ființei și existenței. Aceste teorii nu sunt în sine lipsite de originalitate, dar încercarea lor de a se altoi direct pe trunchiul vechii filosofii este nejustificată, mai ales că „filosofia existențialistă”, „filosofia existenței” sau „existențialismul” dau o poziție centrală Existenței văzute ca existență umană, existență modificată de om, cu precădere prin tehnică, ceea ce, în termenii Filosofiei pentadice, poartă numele de Existență Reală, nu de Existență Nemijlocită (a se vedea *Existența nemijlocită*, p. 31).

Între Existența Nemijlocită și existența autentică a filosofiei existențialiste, arată Alexandru Surdu, se cuvine să facem distincție. De asemenea, existența, în alte filosofii ale modernității, precum cele ale unor Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Spengler, nu este Existența Nemijlocită la care se referă filosofia pentadică. În general, omului modern Existența Nemijlocită ca atare îi este din ce în ce mai greu accesibilă, prin simplul fapt că Lumea în care își duce viața este o Existență construită de el însuși.

Omul modern își pune, așadar, cu totul altfel problema Existenței Nemijlocite decât și-o punea omul din alte evuri. Dacă pentru omul altor evuri raportul cu Existența Nemijlocită era echivalent cu existența sa cotidiană, din care nu avea posibilitatea să evadeze, pentru cel modern contactul cu Existența Nemijlocită înseamnă, dimpotrivă, un efort, adesea dificil de dus la bun sfârșit, de retragere din această cotidianitate, de recuperare a unei stări din care se simte îndepărtat, față de care se resimte ca fiind exclus. Omul modern caută o *soluție* de reintegrare în Existența Nemijlocită, astfel că aceasta este obiectul unor teoretizări de factură teologică (Kierkegaard) sau psihologică (Jaspers), care au meritul că degajează căile de acces la ea. Existența Nemijlocită reapare, în cadrul filosofiilor existențialiste, ca Existență absolută, Absolut, Transcendență sau Dumnezeu, iar căile de atingere a ei sunt propuse de autorii evocați ca *stadii* pe care le traversează subiectul angajat față de acestea.

O altă soluționare modernă a problemei Existenței Nemijlocite vine din direcția noilor cercetări în domeniul logicii, în versiunea ei logico-matematică. Logica matematică și-a construit, în prealabil, un instrument nou de abordare a problemei, abandonând, o dată cu limbajul natural, și terminologia tradițională a filosofiei. Dat fiind faptul că lumea (Existența Nemijlocită) este pentru logiciști o lume de fapte, nu de obiecte, și că ei definesc faptele ca relații (vezi *Existența nemijlocită*, p. 43), problematica verbului grecesc *eimi* își pierde orice relevanță, ajungând chiar lipsită de sens (*sinnlos*) în numeroase enunțuri pe care promotorii logicii matematice le consideră alcătuite din pseudoconcepte. La baza noului eșafodaj logic al enunțurilor cu sens ale logicii matematice stau așa-numitele trăiri elementare (*Elementarerlebnisse*); tot ceea ce nu ajunge să fie sprijinit pe aceste trăiri elementare rămâne pseudoconcept, teză nu lipsită de propriile-i dificultăți.

Punerea problemei Existenței Nemijlocite în termeni psiho-gnoseologici readuce în prim-planul cercetării terminologia grecească. De data aceasta, punctul de plecare este *De Anima* aristotelică. Autorul *Existenței nemijlocite* optează pentru perspectiva deschisă de acest tip de abordare, justificându-și opțiunea prin faptul că aceasta „păstrează în toate accepțiile legătura nemijlocită cu Existența. Nu introduce

nimic în plus, ca în cazul interpretărilor logiciste, și nici nu intervine prin acțiuni practice asupra obiectului cunoașterii, pentru a transforma *obiectul* care precede cunoașterea, în *lucrul* care rezultă din acțiunea *lucrative* asupra obiectului, din *prelucrarea* lui” (*Existența nemijlocită*, p. 52).

Existențializarea, procesul trecerii de la Subsistență la Existență, poate fi abordată acum. Existențializarea, adică *manifestarea* Subsistenței prin *acțiunea* și prin *efectele* acestei acțiuni asupra celor cinci organe de simț, presupune o *structură* de *cauze* și un *ansamblu* de efecte „care constituie posibilitatea «devenirii întru Ființă» a Existenței” (*Existența nemijlocită*, p. 53).

Dar încă din primă instanță, manifestarea Subsistenței (cu determinațiile ei super-categoriale: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea, Absolutul), acțiunea ei asupra organelor de simț, se confruntă cu problema spinoasă a transferului, transformării ori conversiunii Totului în parte, Unului în multiplu, Infinitului în finit, Eternității în timp, Absolutului în relativ. Expresiile „transfer”, „transformare”, „conversiune” pe care le-am utilizat anterior sunt ele însele problematice, întrucât Subsistența nu devine altceva, ea rămâne aceeași. Ar trebui subliniat și faptul că problema tuturor acestor „schimbări” se pune la nivelul celor cinci simțuri cu care este înzestrată ființa umană, prin intermediul cărora aceasta receptează, parțial și dispare, Subsistența, aflându-se totuși, pe cât permite constituția simțurilor însele, în contact cu ea; un raport nemijlocit, nu însă la nivelul metafizic sau psihologic, al acelor discipline care-și elaborează în prealabil conceptele cu ajutorul cărora complexul senzitiv omenesc „transferă” sau „transformă” subsistentul în existent.

Metafizica și psihologia ne vorbesc în detaliu despre cum receptează purtătorul simțurilor acțiunea Subsistenței asupra sensibilității, acumulând foarte multe date despre acest proces. Totuși, existențializarea este altceva decât o teorie metafizică și/sau psihologică asupra procesului cunoașterii prin simțuri, și anume: procesul producerii *simultane* a Obiectului și Subiectului (*Existența nemijlocită*, p. 55), întrucât Obiectul și Subiectul se datorează simțurilor, nu gândirii ori gândirii asupra simțurilor. Existențializarea desemnează trecerea Subsistenței în Existența luată ca Subiect-Obiect al simțurilor, nu explicarea procesului trecerii. Ontologia clasică și psihologia modernă au dat atenție tocmai explicării procesului de trecere de la Subsistență la Existență, cu ajutorul considerării diferențiate a subiectului și obiectului, în calitate de subiect și obiect ale cunoașterii, considerare ce deplasează problema pe alt palier decât cel al Existenței Nemijlocite (în termenii filosofiei pentadice, pe planul Realității).

Abstracție făcând de cosmogoniile și cosmologiile trecute și actuale (considerare specială a obiectului), precum și de diversele teorii ale cunoașterii (considerare specială a subiectului), rămâne faptul original al *aparitiilor* Existenței nemijlocite, simultan ca *eon* și *esteton*. Eonul și estetonul sunt aspecte diferite, dar simultane, ale Subsistenței în curs de existențializare. Nu se poate vorbi doar despre unul dintre ele: Existența nemijlocită ar apărea, în caz contrar, fie ca un bloc masiv, impenetrabil (eleatism), fie ca o monadă, un fel de container fără ieșire (solipsism), nici una dintre cele două variante necorespunzând apariției Existenței nemijlocite, ci tot unor teorii despre ea.

Strict la nivel subsistent, eonul și estetonul nu au vreo semnificație. Dar, întrucât subsistentul cade, ca să spunem așa, sub simțuri, nu putem să nu luăm în considerare aceste particularizări ale lui. Cele cinci simțuri, consideră autorul *Existenței nemijlocite*, operează existențializarea subsistentului, sub formă de eon (anteton) – esteton (percepton), un complex care, în viziunea sa, desăvârșește existențializarea sub forma cunoscută psihologilor ca *reprezentare*.

În cadrul Existenței nemijlocite, arată Alexandru Surdu, „eonii *încearcă să existe*, reprezentările *încearcă să fie*” (*Existența nemijlocită*, p. 90). Reprezentarea este, așadar, capătul procesului denumit existențializare. Reprezentarea are însă, pe lângă caracterul *sințetic* și *schematic* (care *reunește* aspectul eonic cu cel estetonic al existențializării), și un caracter emblematic-simbolic (care păstrează o *diferență* între eon și esteton, căci emblema ori simbolul este diferit de ceea ce simbolizează, nu se confundă cu acesta).

Angrenați în procesul existențializării, care culminează în reprezentare, subiectul și obiectul se constituie ca „suflet senzorial”, respectiv „corporalitate”. Senzorialitatea și corporalitatea sunt, ca și cuplul eon – esteton, simultane și interdependente, traversând un ciclu de dezvoltare în cinci faze, analog ciclului prin care subsistentul cădea sub cele cinci simțuri, la capătul căruia atât subiectul, cât și obiectul „pierd” și „câștigă” unul în raport cu celălalt. Analogia pe care o sesizăm aici nu cuprinde și vreo simetrie, întrucât fiecare dintre cele cinci simțuri nu-i corespunde vreun anumit tip de corporalitate. Fiecare tip de corporalitate se precizează în raport cu *toate* simțurile, cu întreaga senzorialitate. Încă o dată, se cuvine subliniat că și acest ciclu de dezvoltare nu este produsul unei activități de tip științific, fapt atestat de capacitatea pre-științifică cu care suntem înzestrați, de a deosebi cinci tipuri diferite de corporalitate: minerală, organică, vegetală, animală, umană (*Existența nemijlocită*, p. 95).

ARHITECTONICA FILOSOFIEI PENTADICE ÎN MOMENTUL EXISTENȚEI NEMIJLOCITE

VICTOR EMANUEL GICA

Sistemul Filosofiei pentadice al lui Alexandru Surdu este programat, firește, să cuprindă cinci părți. Trei dintre ele au fost definitivare deja: Transcendența, Subsistența și Existența (Nemijlocită). Două se află încă în curs de elaborare: Ființa și Realitatea.

Încercând aici înscrierea sistemului filosofic al lui Alexandru Surdu într-o tipologie *ad hoc* a sistemelor, deosebim *cinci* tipuri de sisteme filosofice apărute de-a lungul veacurilor: Năvod, Hartă, Arbore, Dicționar, Labirint. Desigur, nu avem pretenția că acestea sunt *toate* tipurile de sisteme și, de asemenea, considerăm și că între cele cinci tipuri se pot introduce și alte tipuri, hibride.

Să descriem, pe scurt, în continuare, aceste tipuri, cărora le-am dat denumirile metaforice de mai sus.

Sistemul de tip Năvod pare a fi cel mai vechi. Construit ca o rețea de concepte, scopul său este să aducă în posesia filosofului, prin mânăuirea adecvată a unui instrument construit nu fără iscusință artistică, o mulțime de cunoștințe văzute ca mijloace de dobândire a înțelepciunii, nu ca un abstract capital al inteligenței. Acest tip de sistem nu are pretenția de a epuiza vreodată rezervorul de cunoștințe al lumii, nici de a înlocui lumea însăși prin cunoașterea ei. Fiecare cunoștință dobândită își are propria ei valoare, așa cum, în pescuitul cu năvod, fiecare captură este prețuită în felul ei de pescar. În opinia noastră, reprezentativ pentru acest tip de sistem filosofic este Aristotel.

Sistemul de tip Hartă vizează furnizarea unei imagini cât mai exacte a lumii. Imaginea nu trebuie confundată nicidecum cu vreo reproducere artistică, tip de reproducere care, în sistemul tip Hartă, este văzut ca profund nefilosofic și chiar ca sursă de confuzie, deși se poate sesiza uneori, din partea promotorilor acestui tip de sistem, o anumită fascinație pentru sursele de confuzie din filosofie (este cazul lui Wittgenstein). Cunoașterea reprezintă, în această variantă, strict corelația dintre ceea ce se găsește pe teren și ceea ce se găsește pe hartă. Ceea ce nu poate fi reprezentat pe hartă – datorită unor împrejurări ce țin de însuși felul în care se alcătuiesc hărțile – din acest punct de vedere, nu face obiectul de interes al filosofiei, chiar dacă, eventual, există. Cea mai reprezentativă formă luată de acest tip de sistem este, considerăm, filosofia fundamentelor matematicii a secolului al XX-lea.

Sistemul de tip Arbore a fost idealul filosofiei moderne. Părintele lui este, desigur, Descartes, cel care ne-a și zugrăvit portretul întregii cunoașteri sub forma

unui Arbore, ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul este fizica, iar ramurile celelalte științe. Cu toate că acest tip de sistem a fost de multe ori numit „mecanicist”, el este, într-o măsură deloc neglijabilă, cel mai „organicist” dintre toate. Cunoștințele apar în acest mod de a vedea sistemul ca părțile organice ale unui întreg (fructe, flori, ramuri, scoartă etc.), sistemul însuși putând fi descris nu doar în termeni vegetali, ci ca viețuitor în genere. De altfel, parcă însuflețit, acest tip de sistem se propagă, tinzând să se substituie lumii pe care o explică.

Sistemul de tip Dicționar ne trimite către *characteristica universalis* a lui Leibniz. În acest tip de sistem, fiecare idee captează și ține fixă, prin intermediul uzului de ideograme, existența. Este, poate, cea mai bine formulată pretenție a rațiunii de a lua în posesie existența, etichetând-o o dată pentru totdeauna și forțând-o apoi să se conformeze regulamentelor care i s-au prescris. Raționalul și iraționalul sunt aici reglementate după modelul dicționarelor. Cuvintele excluse din dicționar, chiar dacă se folosesc adesea în viața de zi cu zi, nu sunt acceptate în limbajul cizelat al celor care vorbesc ca în cărți.

Sistemul de tip Labirint este, ca și cel de tip Năvod, o rețea de concepte. Numai că, spre deosebire de primul caz, ceea ce contează acum nu mai este pescuitul, ci însăși instrumentul de pescuit. Cunoașterea apare acum ca produs al interacțiunii dintre conceptele instrumentului de cunoaștere, ca factor de coeziune între componentele sistemului. Acest tip de sistem, care se generalizează în zilele noastre tot mai mult, este preocupat în mult mai mică măsură (de fapt, tinde să se dezintereseze complet) de ceea ce ar putea extrage din existență. Existența, în sensul el clasic, poate fi, în cel mai bun caz, un pretext pentru sistem. Virtualul precumpănește față de actual. În tipul Labirint, existența este *relația* dintre conceptele care-l compun. Relația capătă acum un statut de sine stătător.

Să fie aceste cinci tipuri de sistem în competiție? Este de dorit supremația unuia dintre ele? Să fie întreg adevărul concentrat într-unul dintre ele, iar eroarea să domnească peste celelalte? Întrebările acestea nu sunt lipsite de tâlc. Desigur că, în măsura în care constructorul de sistem filosofic se angajează cu toată energia în definitivarea unuia sau altuia dintre cele cinci tipuri, el este simultan constrâns să înlătorească dificultățile pe care i le pune dinaintea materialul deja organizat, după propriile reguli, de celelalte. Fie că vrea, fie că nu, constructorul este obligat să-și înceapă construcția printr-o acțiune prealabilă de *demolare*. Cu toate că fiecare dintre tipurile de sistem descrise a avut deja virtuțile lui incontestabile, relevate din plin de istoriile filosofiei, în măsura în care optăm pentru unul dintre ele ajungem să le respingem pe celelalte. Dar, tot istoria filosofiei ne arată, nici o respingere n-a fost destul de convingătoare încât să scoată complet din circulație ceea ce a respins. Pe o cale sau alta, fiecare dintre cele cinci tipuri, după ce a fost evacuat din filosofie, a găsit o cale de a se reîntoarce în ea, ceea ce este o dovadă, poate, că fiecare face parte din filosofie, în felul său.

Noutatea sistemului filosofiei pentadice pare a consta tocmai în capacitatea lui de a găsi un spațiu propice de dezvoltare pentru toate cele cinci tipuri pe care le-am inventariat. Sistemul filosofiei nu este sistemul Transcendenței, cel al Subs-

tenței, cel al Existenței Nemijlocite, cel al Ființei ori cel al Realității. Din perspectiva fiecărei componente a sistemului, sistemul se configurează cu totul altfel, cu toate că nu avem de-a face cu o colecție de sisteme lipsite de legătură între ele.

Cele trei părți deja publicate ale filosofiei pentadice ni se par a ilustra convingător ipoteza pe care-o propunem. Dacă, din perspectiva Transcendenței (și chiar a Existenței Nemijlocite), primul tip de sistem pe care l-am descris pare a fi cât se poate de adecvat, el nu mai apare la fel de util în contextul Subsistenței, pe care îl vedem mai bine aproximat într-un sistem de tip Arbore, în care Ipostazele Subsistenței par a se organiza firesc.

Pe de altă parte, tipurile Hartă sau Dicționar ar putea (ne permitem să anticipăm) să fie cât se poate de adecvate Ființei, în vreme de Labirintul pare predestinat să fie măcar o bună denumire pentru Realitate.

Așteptând cu interes apariția celorlalte părți ale filosofiei pentadice, ni se pare că ceea ce putem examina până acum din această filosofie dovedește deja că, considerat cum se cuvine, sistemul filosofic rămâne mult mai actual decât se bănuiește.

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ DEDICATĂ DOMNITORULUI-CĂRTURAR DIMITRIE CANTEMIR

(București, 17–18 noiembrie 2014)

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Sesiunea științifică dedicată domnitorului și omului de cultură Dimitrie Cantemir s-a desfășurat în Aula Academiei Române, în prezența președintelui Academiei Române, domnul academician Ionel-Valentin Vlad, a vicepreședintelui Academiei Române, domnul academician Alexandru Surdu, a mai multor membri și membri corespondenți ai Academiei Române precum și a numeroși invitați, reprezentanți ai unor instituții de cultură și academii din alte centre universitare și din străinătate. Pe parcursul desfășurării lucrărilor sesiunii, participanții au avut ocazia de a vizita vernisajul expoziției „Dimitrie Cantemir. Domnitor și savant umanist”, care a avut loc la sala *Theodor Pallady* a Bibliotecii Academiei Române.

Tematica sesiunii a fost deosebit de variată și a suscitat un interes aparte printre participanți, ceea ce reprezintă o primă dovadă a actualității și relevanței operei cărturarului român, atât în context național, cât și internațional. Temele abordate au acoperit majoritatea preocupărilor lui Dimitrie Cantemir, atât în calitate de domnitor și om politic, cât și în calitate de filosof, istoric sau om de cultură.

Sesiunea a fost deschisă, în data de 17 noiembrie, de către președintele Academiei Române, domnul academician Ionel-Valentin Vlad, a cărui alocuțiune a marcat importanța personalității de anvergură istorică și mondială a lui Dimitrie Cantemir, subliniind că multiplele preocupări ale domnitorului și cărturarului român probează caracteristica de *homo universalis* ce poate fi atribuită domnitorului-cărturar. Lucrările au continuat prin luările de cuvânt ale domnilor academicieni Răzvan Theodorescu (*Umanismul sincretic al Europei Orientale și paradigma Cantemir*) și Dan Berindei (*Cantemir: Omul și Domnul*), ale căror alocuțiuni au evidențiat ipostaza de reper cultural a domnitorului-cărturar, ce poate fi considerată o veritabilă „paradigmă Cantemir”, precum și despre Dimitrie Cantemir ca reper semnificativ al umanismului european. Dimensiunea umanismului cantemirist a fost reluată și în intervenția domnului academician Eugen Simion, intitulată *Moralistul Cantemir*, care a făcut referire la rolul moralei în opera domnitorului român, subliniind în mod special acuratețea și luciditatea analizelor și considerațiilor morale prezente în lucrări precum *Divanul* sau *Descrierea Moldovei*.

Prima parte a primei zi a sesiunii s-a încheiat cu două alocuțiuni ale unor invitați din străinătate. Domnul profesor Ștefan Lemny, reprezentant al Bibliotecii Naționale a Franței, Paris, a propus o nouă manieră de lectură a lucrării cantemiriene *Creșterea și descreșterea Imperiului Otoman*, punând accent pe semnificația istorică a acesteia, dar și pe valențele interpretative pe care le dovedește, știut fiind faptul că Dimitrie Cantemir avea o cunoaștere profundă a realităților otomane ale vremii. O astfel de lucrare ar putea fi – aprecia profesorul Ștefan Lemny, în cuvântarea domniei sale intitulată *L'histoire d'un livre d'histoire. Incrementa atque decrementa aullae Othomanicae* – un model chiar pentru contemporani, pentru măsura în care un om politic și un cărturar ar trebui să cunoască contextul și condițiile de viață ale unei țări vecine și cu interese comune. În continuare, intervenția doamnei doctor Alessandra Mascia (*Les Cantemir et l'invention d'un portrait dynastique: quelques réflexions autour de l'iconographie cantemirienne*), din partea Universității Freiburg, Elveția, a făcut referire la portretul dinastic al lui Dimitrie Cantemir, aducând în sprijinul considerațiilor domniei sale imagini semnificative pentru prestigiul domnitorului român, domnia sa făcând chiar referire la o posibilă iconografie cantemiriană.

Partea a doua a lucrărilor primei zile a sesiunii dedicate lui Dimitrie Cantemir a debutat prin cuvântul rostit de domnul vicepreședinte al Academiei Române, academicianul Alexandru Surdu, care a avut ca punct de referință preocupările de logică ale cărturarului român, dar și locul și semnificația pe care acesta le atribuia acestei importante discipline filosofice. În intervenția purtând titlul *Logica în opera lui Dimitrie Cantemir*, domnia sa a pus în evidență faptul că Dimitrie Cantemir avea o înțelegere substanțială nu numai a logicii lui Aristotel, dar și a contribuțiilor contemporane lui în acest domeniu, fiind cunoscute legăturile dintre cărturarul român și cercurile culturale din Occidentul european, inclusiv cele cu filosoful G. W. Leibniz. Nu în ultimul rând trebuie menționat că – așa cum aprecia academicianul Alexandru Surdu – Dimitrie Cantemir a avut o viziune de ansamblu asupra întregii învățături a logicii, asupra filosofiei universale, asupra culturii universale, dar și asupra legăturii profunde ce există între cultura umanistă și buna guvernare a statelor, fapt dovedit chiar de dubla sa calitate, aceea de om politic și om de spirit. În acest context, rolul logicii pare a fi unul special, din vreme ce aceasta reprezintă fundamentul cunoașterii lumii și, implicit, al buneii sale organizări. De altfel, chiar în lucrări precum *Divanul* se observă pasiunea pentru logică și rigurozitate a lui Dimitrie Cantemir, așa cum a apreciat academicianul Alexandru Surdu.

În continuare, domnul academician Andrei Eșanu, de la Academia Republicii Moldova (*Urme ale bibliotecii lui Dimitrie Cantemir în Rusia*), și domnul profesor Serghei Frantsouzoff (*En quête de la bibliothèque de Dimitrie Cantemir*) au făcut referire la unele chestiuni privitoare la biblioteca lui Dimitrie Cantemir și la dovezile pe care le conține aceasta privitoare la anvergura personalității și preocupărilor sale, iar domnul doctor Victor Țvirgun (în alocuțiunea intitulată *Cantemiriologia contemporană – realizări, probleme, perspective*) și domnul profesor univ. dr. Vlad Alexandrescu (*Importanța lucrării „Sacro-sanctae scientiae indepugnabilis imago” în studiile cantemiriene*) au făcut referire la aspecte care țin de cantemiriologia contemporană și de relevanța studiilor acesteia pentru cultura română și pentru cea europeană. Prima zi

a lucrărilor sesiunii dedicate lui Dimitrie Cantemir s-a încheiat cu alocuțiunea domnului profesor univ. dr. Bogdan Crețu (*Inorogul lui Dimitrie Cantemir: coruperea unui mit creștin*), care a avut în vedere relația dintre una dintre celebrele metafore ale cărturarului român – cea a inorogului – și miturile fondatoare ale creștinismului.

A doua zi dedicată sesiunii Dimitrie Cantemir a debutat cu intervenția domnului academician Ioan-Aurel Pop (*Dimitrie Cantemir și Transilvania*), care a adus în atenția participanților legăturile culturale firești pe care domnitorul român le-a avut cu Transilvania. De asemenea, trebuie menționate intervențiile domnilor profesori universitari Mihai Maxim (*Dimitrie și Antioh Cantemir. Noi documente din arhivele turcești*) și Tasin Gemil (*Documente turcești privind Palatul Ortaköy al lui Dimitrie Cantemir*), cea a doamnei doctor Ioana Feodorov („*Divanul*” lui Cantemir tradus în arabă pentru creștinii din Siria otomană) și a domnului Ovidiu Olar (*Povestiri curioase: „Sistemul religiei muhammedane” în context*), care au avut în vedere diferite aspecte ale preocupărilor lui Cantemir pentru lumea și cultura otomane, pe de o parte, dar și chestiuni legate de relevanța operelor sale pentru contextul socio-politic și cultural al secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. În continuare, domnul doctor Tudor Tiron, reprezentantul Cancelariei Ordinilor de pe lângă Administrația Prezidențială a prezentat o alocuțiune privitoare la importanța și semnificația simbolurilor heraldice și stemelor Cantemireștilor (*La răscrucea tradițiilor heraldice: stemele Cantemireștilor*).

Tonul sesiunii a fost unul de cooperare științifică națională și internațională, fapt care vine în concordanță cu viața și personalitatea lui Dimitrie Cantemir, om politic și cărturar de nivel mondial. Concluzia sesiunii acestei sesiuni poate fi aceea că o astfel de personalitate istorică poate servi drept model pentru un dialog intercultural, model a cărui necesitate se impune din ce în ce mai pregnant în condițiile globalizării contemporane.

NOTE DE LECTURĂ

Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (coord.), *Tulburarea depresivă – elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2014, 163 p.

Depresia este o tulburare psihică gravă, a cărei complicație majoră este suicidul. În întreaga lume, 15% dintre depresivi se sinucid în fiecare an. Dacă în nosologia psihiatrică veche depresia era considerată o boală psihică, în prezent aceasta este denumită „tulburare”. Organizația Mondială a Sănătății a recomandat încă din 1992 utilizarea expresiei „tulburare psihică și comportamentală”, în locul celei de „boală”, tocmai pentru a evita stigmatizarea și izolarea persoanelor cu probleme de sănătate mintală.

În acest cadru general, volumul II al lucrării *Tulburarea depresivă – Elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz* propune psihologilor și psihiatrilor din România o serie de studii clinice, ghiduri terapeutice și instrumente psihodiagnostice care să-i ajute în tratarea depresiei, considerată „cancerul emoțiilor” (Lewis Wolpert, 1999).

Coordonatorii cărții sunt: dr. Camelia Popa, cercetător științific la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” – Academia Română, psiholog clinician principal și dr. Adela Magdalena Ciobanu, director medical al Spitalului Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia” din București, medic primar psihiatru și șef de lucrări la Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila” din București, Catedra de Psihiatrie. Cartea prezintă cercetările proprii ale coautorilor, psihiatri și psihologi și constituie un rezultat al parteneriatului încheiat între Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru” al Academiei Române și Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia” din București (Programul de cercetare nr. 2 „Sănătate mentală și stare de bine: implicații și modalități de intervenție moderne”).

Capitolul 1, intitulat *Statutul nosografic al depresiei – de la boală la tulburare*, atrage atenția asupra preocupării comunității științifice față de creșterea incidenței acestei maladii în populația generală, cu evidențierea costurilor umane și economice aferente.

Capitolul 2, *Caracteristici psihometrice ale Inventarului Beck pentru evaluarea depresiei – forma foarte scurtă pentru pacienți medicali*, prezintă date despre caracteristicile psihometrice (fidelitate, validitate de construct și validitate de criteriu) ale inventarului BDI-FS un instrument ușor de administrat de către clinicieni, care permite identificarea simptomelor depresive la copii și adulți.

Capitolele 3 și 4, *Ghid de management al depresiei unipolare*, respectiv *Ghid de management al depresiei din tulburarea afectivă bipolară* propun specialiștilor în sănătate mintală o serie de practici clinice unitare, în concordanță cu principiile medicinei bazate pe dovezi.

Capitolul 5, *Depresia geriatrică – importanța evaluării depresiei la persoanele vârstnice* descrie etiologia multifactorială a depresiei la persoanele în etate, insistând asupra deteriorărilor cognitive pe care aceasta le cauzează, precum și asupra elementelor de diagnostic care trebuie urmărite în cazul depresiei vârstnicului, comorbidă cu diverse afecțiuni somatice.

Capitolul 6, *Psihoterapia cognitiv-comportamentală în tratamentul depresiei*, prezintă pașii tactici ai acestei forme de terapie, beneficiile ei, precum și abilitățile necesare psihoterapeutului.

Capitolul 7, *Antidepresivele melatoninergice, o eră nouă în tratamentul depresiei: studiu de caz*, descrie o nouă generație de medicamente care acționează direct în centrul depresiei. Resincronizarea ritmurilor circadiene asigură o intervenție rapidă pe simptomatologia depresivă și ameliorează toate nivelurile la care este afectat pacientul.

Capitolul 8, intitulat *Controlul depresiei în tratamentul pacienților cu diabet zaharat*, investighează relația bidirecțională dintre cele două tulburări. Studiul prezentat relevă existența unei corelații între remiterea simptomatologiei depresive și îmbunătățirea valorilor glucozei din sânge, ca urmare a bunului control medicamentos antidepresiv.

Capitolul 9, *Depresia, medicația antidepresivă și disfuncțiile sexuale*, examinează scăderea interesului și a plăcerii sexuale, pe fundalul anhedoniei generale din depresie și al retragerii din viața socială și familială. În ceea ce privește medicația antidepresivă, s-a demonstrat că aceasta atrage disfuncții sexuale pasagere.

Capitolul 10, *Tulburarea depresivă bipolară – un studiu de caz al episodului depresiv*, prezintă particularitățile unei depresii maniacale și măsurile de psiheducație complementare.

Capitolul 11, *Studiu de caz: dincolo de tăcerea Danei*, înfățișează un demers psihoterapeutic clasic în cazul unei tulburări depresive care a provocat suferințe intense și cronice pacientei, determinând inadaptarea sa socială și profesională.

Capitolul 12, *Episod depresiv sever cu elemente de tulburare obsesiv compulsivă – prezentare de caz*, relevă asocierea strânsă dintre depresie și tulburarea obsesiv-compulsivă, care derivă, pe de o parte, din factorii biologici comuni ambelor patologii (în cele două tulburări se constată disfuncții ale sistemului serotoninergic și sunt implicate aceleași zone ale creierului care procesează experiențele emoționale), iar pe de altă parte – din factorii psihologici (pattern-urile de gândire se focalizează pe aspectele negative ale vieții).

Capitolul 13, *Particularitățile depresiei catatonice și tratamentul acesteia*, vizează dificultățile întâmpinate de clinician în găsirea celei mai potrivite abordări terapeutice a acestei tulburări.

Capitolul 14, *Particularitățile tulburării depresive în perioada sarcinii*, se referă la simptomatologia depresivă a femeii gravide și la cele mai adecvate metode terapeutice, astfel încât riscurile pentru mamă și copil să fie minime.

Capitolul 15, *Rețelele sociale de suport ale pacienților depresivi*, analizează principalele modalități în care poate fi asigurată reinsertia socială și profesională a persoanelor cu tulburări mintale, astfel încât acestea să nu fie discriminate, iar numărul internărilor în spitalele de psihiatrie să se reducă.

Capitolul 16, *Noua filosofie a serviciilor de îngrijire a sănătății mintale: costurile depresiei*, prezintă costurile reale ale depresiei și principiile moderne de management performant al unităților medicale cu profil psihiatric, văzute ca organizații care furnizează servicii către „pacienții-consumatori”.

Capitolul 17, *Terapia electroconvulsivantă în tratamentul depresiei*, explorează avantajele și dezavantajele utilizării acestei terapii în clinicile de psihiatrie.

Capitolul 18, *Depresia asociată bolilor cardiovasculare*, prezintă relația bidirecțională dintre cele două categorii de tulburări. Ca și în alte cazuri de comorbidități, depresia nu apare numai în calitate de consecință a bolii principale (coronariene), ci și în calitate de declanșator al acesteia.

Capitolul 19, *Dismorfofobia și depresia*, înfățișează un studiu de caz complex în domeniul depresiei dezvoltate de persoanele preocupate de defectele lor fizice (imaginare sau minore), care le deteriorează semnificativ viața.

Această carte este binevenită în peisajul editorial de specialitate, în condițiile în care depresia este o tulburare frecventă în zilele noastre. Milioane de oameni trăiesc cel puțin un episod depresiv în cursul vieții lor. Depresia afectează toate vârstele (de la 15 la 75 de ani), de două ori mai multe femei decât bărbați, iar toți acești oameni trebuie sprijiniți și tratați.

Bogdan Ionescu

**Octavian Mândruț, *Elemente de epistemologie a geografiei*,
„Vasile Goldiș” University Press, Arad, 2014**

Lucrarea de față, realizată de Octavian Mândruț, cadru didactic și cercetător științific la Universitatea de Vest „Vasile Goldiș” din Arad și Institutul de Științe ale Educației din București, prezintă într-o formă coerentă și unitară, principalele raporturi dintre epistemologie, ca domeniu major al filosofiei, geografie, ca disciplină contemporană semnificativă, reunite sub forma unor „elemente de epistemologie a geografiei”, care nu epuizează problematica, dar o cantonează într-un sistem referențial comprehensiv.

Octavian Mândruț este autor a peste 100 de lucrări semnificative în diferite domenii ale geografiei (geomorfologie, geografia mediului, geografia României, geografie generală, geografie economică, geografia populației, toponimie, geografia turismului și diferite domenii din științele educației etc.) și sub diferite forme scrise (lucrări științifice, cursuri universitare, cărți, tratate, atlase, manuale școlare, lucrări metodologice, suporturi de instruire, teste). O astfel de abordare largă a geografiei,

prin practicarea domeniilor sale principale, precum și cunoștințe relevante în domeniul filosofiei, i-au permis autorului să realizeze o interfață credibilă între elementele principale ale geografiei și ale epistemologiei, sub forma acestei lucrări.

Dilema de la care pornește autorul este aceea a posibilității ca o știință considerată unitară, dar cu origini duale (geografia), să fie atât o știință a naturii, cât și o știință socială. Această dilemă este rezolvată prin abordarea contextuală a ambelor dimensiuni cu legitimitate istorică (geografie fizică și geografie umană), reunite de Bernard Varenius sub titulatura de „Geographia generalis”, unitate reconfirmată de marile provocări pe care le trăiește în prezent societatea omenească în raport cu mediul ei de viață (resursele naturale, dimensiunea geopolitică a societății actuale, modificările climatice, creșterea populației, metropolizarea, supraurbanizarea planetei, degradarea mediului înconjurător etc).

Autorul este tranșant în ceea ce privește statutul geografiei actuale: este o știință duală (atât a naturii, cât și a societății), cu posibilități de expertiză legitimată în ambele dimensiuni și cu o preocupare accentuată în domeniile de interacțiune dintre societate și mediul ei de viață, abordate la nivel general (geografie generală), regional (geografie regională la diferite scări) și în multiple forme și domenii integrate.

Menționăm câteva elemente de o deosebită originalitate:

- Introducerea unei dimensiuni scalare, relativ ignorată până în prezent (trecerile de scară), care permite raportarea permanentă între o unitate spațială elementară și întregul planetar;

- Structurarea realității observate în forme perceptibile relativ individualizate: elemente, procese, fenomene, sisteme, structuri și interacțiuni;

- Acordarea unei poziții privilegiate a conceptului de interacțiune, în contextul prezentării și explicării fenomenelor cu o dimensiune spațială evidentă;

- Analiza structurată a terminologiei geografice care este, în concepția autorului, foarte bogată, structurată și ordonată taxonomic, cu un sistem conceptual solid, reprezentând o parte importantă a preocupărilor științei contemporane;

- Identificarea și prezentarea unui sistem minimal de principii, legi și teorii științifice, cu semnificație pentru geografie;

- Construirea unui sistem axiomatic al geografiei;

- Paradigmele geografiei contemporane (geoecologică, spațială, interacțională, cartografică, geopolitică, regională, a mondializării, precum și paradigma dezvoltării durabile) oferă un câmp larg de „idei principale”, care orientează în prezent investigațiile în acest domeniu, sunt totodată și abordări de acest tip ale științei în ansamblul ei;

- Analiza aprofundată a raporturilor dintre mediul înconjurător și geografie, care pun într-o lumină constructivă posibilitatea unei reflecții globale asupra raporturilor dintre societate și mediul ei de existență.

De asemenea, autorul face o analiză structurată și aprofundată, după criterii bine precizate, a principalelor diviziuni, domenii și preocupări ale geografiei contemporane, oferind o imagine constructivă, „din interior”, a fiecărui domeniu și, în final, a geografiei în ansamblul ei.

Ultima parte a lucrării o reprezintă aplicarea rezultatelor oferite de dimensiunea epistemologică actuală a geografiei la proiectarea unui curriculum școlar ameliorat.

Menționăm că ne aflăm în fața unei lucrări deosebit de valoroase, cu o complexitate evidentă, care pune în evidență dimensiunea teoretică a geografiei contemporane ca domeniu de reflecție pe care societatea o are asupra naturii, asupra ei însăși și a raporturilor dintre natură și societate.

Autorul construiește și o definiție aproape exhaustivă a geografiei, pe care o reproducem în continuare: „Geografia este știința care se ocupă cu studiul interacțiunilor din mediul fizic (geografie fizică), mediul umanizat (geografie umană), dintre societate și mediul ei de viață (geografie integrată, generală), concretizate în diferite forme spațiale și funcționale (elemente, procese, sisteme, structuri), de la nivelul maximal al planetei ca întreg, la nivele elementare, utilizând o metodologie în care elementul specific este reprezentarea cartografică (facilitând trecerile de scară), cu o terminologie conceptuală consolidată și un sistem axiomatic derivat din paradigmele actuale identificabile.”

Menționăm că această definiție, precum și întreaga lucrare, ilustrează o convingere exprimată de Immanuel Kant: „Idea este arhitectonică. Ea creează știința”.

Evoluția viitoare a geografiei, descrisă de Octavian Mândruț sub forma a cinci direcții posibile, păstrează un optimism interior rezultat din *posibilitatea reorganizării teoretice a geografiei în jurul paradigmatelor interacționale*.

Sperăm ca autorul să abordeze în curând o așteptată „Geografie teoretică”, la nivelul presupus de momentul actual și posibilitatea modernă a abordării acesteia.

Mihai Popa