

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 IX

Nr. 1

ianuarie–iunie 2017

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. dr. Victor Emanuel GICA

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. 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. 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 IX, Nr. 1, ianuarie–iunie 2017

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”
DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Dr. Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
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. 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

IX. Jahrgang, Nr. 1, Januar–Juni, 2017

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IX

ianuarie–iunie 2017

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

| | |
|--|----|
| HANS LENK, Towards a Methodological Perspectivism and Scheme-Interpretationism | 9 |
| ALEXANDRU BOBOC, Alter als Wert und Lebensform | 23 |
| MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI, Interogații epistemologice privind conceptul de funcție din matematică | 29 |
| DIANA GHINEA, Rolul experienței perceptuale în epistemologia de simț comun | 39 |
| CONSTANTIN STROE, Morala civică, socială și națională în scrierile lui Mihail Kogălniceanu | 55 |
| DANIEL COJANU, Spațiul mioritic și spațiul Bărăganului. Construirea simbolică a identității culturale autohtone în filosofia românească | 69 |
| VLAD BILEVSKY, Omul și drama libertății în filosofia lui Emil Cioran | 81 |

PERSPECTIVE JUNGIENE

| | |
|--|-----|
| ILINCA BĂLAȘ, <i>Femeia schelet</i> sau o poveste despre feminitate | 87 |
| RUXANDRA IOANA DRĂGAN, Adicția între Eros și Thanatos: o analiză jungiană și un studiu de caz | 101 |
| ANDREI RADU, Motivul individuării prin iubire: două filme contemporane despre iubirea predestinată | 109 |
| LIDIA CALCIU, Emergența unui mit contemporan: jocul <i>Pokémon Go</i> – o perspectivă jungiană | 117 |
| MIRELA VASLUIAN, Alice și drumul către maturizare: analiză din perspectiva psihologiei complexe și a mitologiei | 125 |

RESTITUIRI

| | |
|--|-----|
| <i>Studiu introductiv</i> : Un maiorescian uitat – Licu Pop (1900–1971) (TITUS LATES)..... | 133 |
| LICU POP, Concepția estetică a lui Titu Maiorescu (I) | 141 |

OPINII DESPRE CĂRȚI

| | |
|---|-----|
| În obiectiv : Dragoș Popescu, <i>Teme și explorări în filosofia românească</i> , Editura ASE, București, 2016, 275 p. | |
| ALEXANDRU BOBOC, Noi explorări în realizarea unei imagini generale asupra filosofiei românești | 155 |

Cercetări filosofico-psiho-logice, anul IX, nr. 1, București, 2017, 168 p.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Noica”, Ediția a IX-a, „Creație și frumos în rostirea românească”, Arad, 26–27 mai 2017 (*Victor Emanuel Gica*)163

IN MEMORIAM

MIHAI D. VASILE (1952–2017)167

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 9

January–June 2017

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

| | |
|--|----|
| HANS LENK, Towards a Methodological Perspectivism and Scheme-Interpretationism | 9 |
| ALEXANDRU BOBOC, Elderliness as Value and Life-Form | 23 |
| MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI, Epistemological Notes on the Mathematical Concept of Function | 29 |
| DIANA GHINEA, The Role of the Perceptual Experience in the Epistemology of Common-Sense | 39 |
| CONSTANTIN STROE, On the Civil, Social and National Morality in Mihail Kogălniceanu's Work | 55 |
| DANIEL COJANU, Mioritic Space and the Space of Bărăgan. The Symbolic Construction of Autochthonous Cultural Identity in Romanian Philosophy | 69 |
| VLAD BILEVSKY, Man and the Tragedy of Freedom in Emil Cioran's Philosophy | 81 |

JUNGIAN PERSPECTIVES

| | |
|--|-----|
| ILINCA BĂLAȘ, <i>The Skeleton-Woman</i> or a Story about Womanhood | 87 |
| RUXANDRA IOANA DRĂGAN, Addiction Between Eros and Thanatos: A Jungian Analysis and a Case Study | 101 |
| ANDREI RADU, The Motif of Individuation Through Love in Two Contemporary Movies | 109 |
| LIDIA CALCIU, Emergence of a Contemporary Myth: A Jungian Perspective on <i>Pokémon Go</i> | 117 |
| MIRELA VASLUIAN, Alice and the Quest toward Herself: An Analysis in Light of Complex Psychology and Mythology | 125 |

REPRINTS

| | |
|---|-----|
| <i>Introductory study: A forgotten Maiorescian – Licu Pop (1900–1971)</i> (TITUS LATES) | 133 |
| LICU POP, Aesthetic Ideas of Titu Maiorescu (I) | 141 |

OPINIONS ON BOOKS

| | |
|---|-----|
| In focus: Dragoș Popescu, <i>Teme și explorări în filosofia românească (Topics and explorations in Romanian Philosophy)</i> , Editura ASE, București, 2016 | |
| ALEXANDRU BOBOC, Explorations into the Reconstruction of a New Image of the Romanian Philosophy | 155 |

Cercetări filosofico-psiologice, anul IX, nr. 1, București, 2017, 168 p.

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium “Constantin Noica”, Ninth Edition, *Creation and Beauty in Romanian Meaningful Utterance*, Arad, May 26–27, 2017 (*Victor Emanuel Gica*)163

IN MEMORIAM

MIHAI D. VASILE (1952–2017)167

STUDII ȘI CERCETĂRI

TOWARDS A METHODOLOGICAL PERSPECTIVISM AND SCHEME-INTERPRETATIONISM

HANS LENK

Abstract. In any kind of cognition or action we are bound to use frames, forms, shapes and constructs, as well as schemata. These schemata might be used consciously or activated subconsciously. Any sort of interpretation is connected with the activation or reactivation of such schemata. In this paper six levels of interpretative schema activations (schema interpretations) are outlined. Many philosophical problems could and should be reformulated along these lines.

Key words: cognition, perspective, schema, schema interpretation, level of interpretation.

Traditions of perspectivist interpretations

We all cannot do without perspectives as we are not able *not to interpret* (Lenk 1993, 350). Both insights are methodologically speaking a priori and indispensable principles I shall argue for.

Historically, one might go back to Chladenius and his idea of “*Sehepunkt*” (“point of seeing” or apprehending) or to Kant’s transcendentalism (at least the methodological variant of it, see Lenk 2004). Extremely important is certainly the overall conception of unavoidable perspectives in Nietzsche’s philosophical-methodical approach. According to Kaulbach (1990, 307), Nietzsche “in his thinking radically consummated the tradition of perspectivistic thinking to the very end (whereby Kant’s *Critique* plays a key role) ... Nietzsche’s perspectivism reads that man is in need of designing a perspective by which he acquires the world, in and with which he is able to live”. (As regards Nietzsche’s interpretationism, cf. also Abel 1984, Lenk¹ 1988, 1993 a, Gerhardt 1989.)

For Nietzsche, “cognition is a form of acting” (action) requiring “decisions between competing world perspectives” – with which he would “perform experi-

¹ I had developed my epistemological-methodological interpretationism by the end of the seventies starting from a Kantian, though more flexible, approach and methodological analyses of the social and natural sciences (1978, 1978 a, b, 1979, 1982, 1988, 1990, 1991 a, b, 1993, 1995 etc. Later on – ca. since 1988 – I extended the terminology to SCHEME – or SCHEMA-INTERPRETATION(ISM) in order not to have my approach confounded with traditional hermeneutical or (also) logical “interpretations” in the respective specific senses.

ments” (Kaulbach 1990, 266). We remember one of the most famous quotes from Nietzsche: “There are no facts, just interpretations” (*WW* vol. 8, 323), which seems to emphasize a pragmatic if not full-scale pragmatist interpretationist idealism. However, we can also understand or further develop all that in the guise of a multifarious methodological perspectivism being fully compatible with background though “indirect” epistemological realism and a pragmatic “actionist” approach of sorts (cf. Lenk 2003). Or, if one wishes (like Röd 1991, Lenk 1988, 1990), with a quasi-transcendental approach as well.

The methodological upshot of all that is that we cannot get out of our “universe of interpretations”, i.e. from using patterns, schemes, forms, structures (or rather structuring!): *schematice interpretari necesse est, interpretatio indispensabilis*. Everywhere, schemes and structures are necessarily (unavoidably) used – and thereby also models to be embedded and/or applied in situations and thus, so to speak, automatically in perspectives. Thus, perspectives and perspectivity are unavoidable too.

This is necessary not only for philosophy and philosophical method(ology) but also for everyday conception and any “grasping of reality” (Lenk 2003) and practical acting and modeling – even in the sciences and in philosophy of science. The respective models here are but “interpretative constructs” to be corroborated or falsified by experiments or experience.

Any knowledge avails itself of patterns and structures, in our cognition of any kind we are obliged to use frames, forms, shapes and constructs as well as schemata or schemes. This is true for all sorts of grasping anything whatsoever; this may be by a process of recognition and categorization or of normative structuring or planned acting. Applications of forms and frames are schematizations or schema interpretations as I would like to call these interpretative constructs and their activation in order to distinguish them from the usual text interpretation in the hermeneutical sense. Schemata might be used consciously or activated subconsciously. Any kind of interpretation whatsoever is connected with or bound to an activation of such schemata. This connection might be characterized by core features and core stimuli the selection of which is necessary, even though some of these are conducted subconsciously. Even here, on the subconscious level, cognitive quasi-constructs are used to render the profiles of contrast and the structural differentiation by activating the functions of the respective sense organs or their processing units of perception and cognition in the brain as well as the integrating poly-modal and combining yet hypothetical neuronal nodes and centers. They are partly due to hereditary and evolutionary development, partly developed by early ontogenetic interaction with the world, partly learned by experience and instruction.

Generally speaking, I call these abstract constructs of frame character schemata. Schemata are developed and applied on different representational levels in order to integrate individual experiences, single activities and sense data or stimulations into a more general frame, pattern or similarity structure. In any case, whenever we try to combine phenomena and the results of categorizing under generic perspectives, concepts, equalities of form or shape and similarities as well as analogues (*analogia*) of all these, whenever we try to identify, retrieve, recognize

shapes transcending the individual phenomenality of the so-called qualitatively given, we rely on the activation of such schemata. Any recognizing and generalizing, particular conceptual knowledge is thus bound to cognitive schemata which can be understood as more or less abstract constructs which are projected onto and into the seemingly direct sense perception and the respective experiences by recognizing Gestalten or constituting objects, processes, events etc. Any seeing and recognizing shapes and forms is dependent on and guided by schemata. Any cognition whatsoever is thus schematic. This is true not only for recognition, but also for actions, i.e. not only for rather passive sorts of “grasping”, but also for rather active kinds of grasping.

It was Kant who developed in his *Critique of Pure Reason* the concept of schema for epistemology by conducting within quasi operational procedures of instantiating as well as developing schemata a connection between sense reception on one hand and conceptual recognition on the other. Kant defined (CPR B, 179f., my translation) a schema as a “product of the power of imagination (*Einbildungskraft*), which is not attending to individual images or imaginations, but towards the ‘unity’ of sensations and intuitions (*Anschauungen*) and the determination of sensuality”, “which is rather the imagination of a method to imagine according to a certain concept in an image than the image itself”. “Now, this imagination (*Vorstellung*) of a general procedure of the power of imagination to render an image for a concept, I call the schema connected with this concept”. Kant related the concept of schema as a concept of such an operation of the sensual and conceptual shaping and framing not just to sense perception like the sensing and seeing of figures in visual space, but also to the imaginative substantiation of the “pure concepts of reason” (categories). The respective abstract – “transcendental” – schema is “but the pure synthesis, according to a rule of the unity following concepts in general ...” (category) (*ibid.*, p. 181); “In fact, at the foundation of our pure sensual concepts there are not pictures of the objects, but schemata” (*ibid.*). He terms the procedure, to render to the categories their “image” or mental image, a *transcendental schema* and calls the respective mechanism of coordination *transcendental schematism*.

However, Kant applied this procedure of coordination and therefore also the concept of schema also to “imaginative” and mental representation of any objects of experience whatsoever, i.e. of their images: “The image is a product of the empirical capacity of the productive power of imagination, the *schema* of sensual concepts (being of the figures in space) is a product and so to say a monogram of the pure power of imagination a priori, by which and according to which the images are rendered possible at all, which however have always to be connected with the concept only by using the schema which they designate and with which they per se are not totally congruent” (*ibid.*).

Kant anticipated the process of developing and establishing as well as applying cognitive constructs for the imaginative realization, visualization of mental configurations and models, i.e. of cognitions. Cognitive psychology has only since few decades in the wake of theories and concepts of Gestalt psychology rediscovered this concept of schemata as “imaginative” cognitive constructs (cf. e.g. Rumelhart 1978). Schemata are called by Rumelhart the very “*building blocks of cognition*”

(1978). Psychology discovered that not only visual conception and sense perception general, but also conceptual and common sense or naive theoretical cognition operates in terms of the developing and applying schemata, i.e., any cognitions, interpretations, knowledge whatsoever are bound to the application, selection and activation as well as checking of schemata (see, e.g., Neisser). The process of interpretation is basically to be seen in the or even as the selection and activation of possible configurations of schemata which are verified underline perspective whether or not they are congruent with thought data-fragments of memory. Beyond that, this process is an active process of searching for and structuring information.

In general, we use mental representations of frames or data features or contents which are typified, generically distinguished and concentrated to relevant features which are retrievable from memory. One may well ask whether or not the expressions and concepts of “structure”, “construct” and similar concepts like “strategy”, “script” (after Schank-Abelson, 1977), “frames” (after Minsky and Goffman), “configuration”, “conceptual schema” etc. are essentially referring to the same concept, namely *schema*. There is no explicit, really non-circular definition of ‘schema’; therefore Rumelhart concentrates on developing a schema theory which proceeds by giving essential features within hypotheses and thereby an implicit or functional or “operational” definition of the functional concept of “schema”.

Rumelhart (ibid., 1978) compares the concept, role, activation and function of a schema with similar concepts of structured activities: for example, schemata are like theater staging: the instantiation or activation of a schema is like the staging of a drama, the internal structure of the schema referring to the script or plot. Similarly, schemata can be compared with theories, computer programs, parsing analyses in linguistics etc. In all these cases we have procedures and functional shaping of reconstructions which comprise variations, checks, ramifications and extensions as well as a judgment about fitting or falsification, substitution or modification of a construct by another one. It is characteristic that schemata are connected with other schemata and subschemata in a certain hierarchical architecture and those schemes have variables connected with different aspects of the environment and the diverse instantiations of the schema. For instance, the schema BUYING admits of the functional roles and schemata of BUYER and SELLER as well as the media MONEY and GOODS as well as the subschema BARGAINING. The instantiation of such a schema may indeed be considered as an analogue of the staging of a drama whereas however the concretization and instantiation of the variables allow for a greater flexibility and openness than the interpretation of a plot by the actor or director.

Schemata however are more abstract and general than a drama or its plot and script. Schemata can also refer to things, objects, shapes and events as well as any spacial, static or functional relationships and constellations whatsoever².

The comparison of schemata with programs, networks etc. is certainly fruitful and can be visualized in flow charts and related structural means admitting of state and point identification of the constituents and the ramifications of such

² It is important that schemata consist of subschemata. The activation of a subschema is usually immediately related with the activation of the schema itself and the other way around.

structures. The total set of the schemata we use to interpret our world comprises in some sense our private theory of the nature of reality. Schemata represent so to speak our internal model of the respective situations in the world: Methodologically speaking, (*schema*) *interpretation* is but the (*re*)*activation of schemata*. It is true that according to modern cognitive psychology the interpretative structuring of sense perception the comprehension of texts as well as memorizing and the solution of problems is essentially dependent on the selection, (*re*)activation and instantiation of schemata. But not only the interpretation of a situation, but also active information seeking as well as the integration into contexts and the development of strategies for problem solving will follow the lead of partly concept- guided, partly data-guided application of schemata. The mutual activation of schemata and subschemata is essential. In general, the concept of schema or cognitive construct or even interpretational construct is a rather fruitful instrument for developing a cognitive psychological theory, but beyond that also for a new methodological epistemology. Cognitive constructs, schemata and interpretational constructs are really “the building blocks of cognition” (Rumelhart 1978) and of any mental representation or information manipulation.

As Kant already recognized the dynamical and structural as well as functional visualization of abstract constructs is schema dependent and this is not only true for empirical procedures of grasping, i.e. cognition and action, but also for methodological constructs. One may develop a sort of non- foundational transcendental philosophy of the fundamental conditions of any development, application and stabilization of any procedures of structuring by any kind of representation, be it by frames, concepts, orders, unifications, configurations etc. *Interpretation is*, generally speaking, the development, stabilization and *activation* (application) *of* mentally representing constructs or *schemata*. *Interpretation* (in a wide sense) is *basically schema interpretation* and founded on this as well as grounded in schema activation. Therefore, I talk of *schema interpretation*. We can even conceive of a basic axiom or principle of methodological interpretationism stating that all kinds of grasping, cognition and action are interpretation dependent, i.e. founded on the activation of schemata. This is true far beyond psychological theories and epistemological perspectives, but rather a totally general methodological comprehensive approach comprising the philosophy of knowledge (traditionally called epistemology) as well as philosophy of action and representation. We can call this approach a methodological and transcendental construct or scheme-interpretationism overarching even the modern split between natural and social sciences as well the humanities, since all these disciplines would structure their fields and objects according to the activation of schemata by using procedures of establishing, stabilizing and activating schemata as cognitive constructs in order to structure the respective world versions and sets of objects or events, structures, procedures as well as projections.

It is interesting that schema interpretation admits of levels of categorization as well as according to the variability of the respective schemata, i.e. whether or not they are hereditarily fixed or conventionalized or flexible, whether they are

subconsciously developed and activated or consciously conceived and used. I developed a hierarchy of levels of interpretation consisting of six different levels or plains of interpretation. The following diagram shows the respective six levels:

Diagram of the Levels of interpretation

IL₁: practically unchangeable *productive primary interpretation* (“Urinterpretation”) (primary constitution or schematization, respectively)

IL₂: habit-shaping, (equal) forms-constituting *pattern interpretation* (ontogenetically habitual(ized) form and schema categori(al)ization and preverbal concept-formation)

IL₃: *conventional concept formation* transmitted by social, cultural and norm-regulated tradition

IL_{3a}: ... by *non-verbal* cultural gestures, rules, norms, forms, conventions, implicit communicative symbols

IL_{3b}: ... by *verbal* forms and explicitly representing communicative symbols, meta-symbols, metaschemata etc.

IL₄: applied, *consciously* shaped and accepted as well as transmitted *classificatory interpretation* (classification, subsumption, description by “sortals”, generic formation of kinds, directed concept-formation)

IL₅: explanatory and in the narrow sense “comprehending” (“verstehende”), justifying, *theoretically* or *argumentatively substantiating interpretation, justificatory interpretation*

IL₆: epistemological (methodological) *meta-interpretation* (plus meta-meta-interpretation etc.) of methods, results, instruments, conception of establishing and analyzing interpretative constructs themselves

The different levels of interpretation are the following ones: IL₁ comprises the practically unchangeable productive primary interpretations of primary constitution which might be represented by subconscious schema instantiation. They comprise the hereditarily fixed or genetically founded activation of selective schemata of sense perception (e.g. contrasts of dark and light etc.) as well as the interactive, selective activations of early ontogenetic developments like the stages of developmental psychology discussed by Piaget. Also comprised are the biologically hardwired primary theories which we cannot alter at will, but which we can (only) problematize in principle. For instance we have no magnetic sense or capacity to trace ultrasound like the bats. But we can conceive of conditions in which we could have these senses or at least devise technological means for substituting these. – On the second level we have the habitual, quality forming frame interpretations and schema categorizations as well as categori(al)izations which are abstracted from pre-linguistic discriminatory activities, experiences of equality of shape, similarity of presentation

and experience etc. Establishment and discriminatory capacity of pre-linguistic conceptualization and development of concepts about language is to be formed on this level. – On level IL_3 we have conventional concept formation, namely socially and cultural traditional conventions and norms for representation and forms of discriminatory activities like the explicit conceptualization of framing the world according to natural kinds etc. In so far as this is not related already to language differentiation we can think of a sublevel (IL_{3a}) on which pre-linguistic convention(alization)s are characteristic. On the other hand (on IL_{3b}) we have the explicitly linguistic conventionalization or the differentiation of concepts by means of language. – IL_4 would comprise the consciously formed interpretations of embedding and subsuming as well as classifying and describing according to generic terms, kinds etc. It is the level of ordered concept formation and classification as well as ordering and subsumption. – Level IL_5 would go beyond that by rendering explanatory, or in the narrower sense comprehending (“*Verstehen*”) interpretations as well as justifying a theoretically argumentative interpretations in a sense of looking for reasons and grounds of justification.

These activities are certainly not only advanced in science and intellectual disciplines but in any case also in everyday life and common sense. Any kind of a systematic comprehension within the compounds of theories, systems and overarching perspectives of integration is important here.

Beyond that however, we have also a level (IL_6) of the epistemological and philosophical as well as methodological interpretations of a meta-character, overarching and integrating the procedures of theory building and theory interpretation, methodology and the models of interpretation in the sense of methodological schema interpretationism itself. One could call this a meta-level of interpretativity and talk about epistemological meta-interpretations³. Therefore, we have the possibility of a self-application of the interpretational method to interpretatory procedures itself. The philosophy of schema interpretation is a philosophy of *interpretational constructs* as an epistemological model which admits of a certain kind of meta-theoretical and meta-semantic self-application in the form of a sort of “meta-interpretation”. This is certainly an asset and epistemological advantage compared to a few other epistemological approaches including critical rationalism after Popper, a theory which does not admit and conceive of the precise conditions of being falsified itself. The human being is indeed the “meta-interpreting being” (cf. my 1955), capable of ascending to ever higher meta-levels of (schema) interpretation.

If we use these levels and meta-levels of interpretational constructs we can reinterpret many of the traditional philosophical problems and reformulate them with respect to the relationship between different interpretational levels as men-

³ However, this level is cumulative and can be considered as being open towards further meta-levels. The model and approach of epistemological interpretationism is itself certainly an interpretative one and can be described and developed only on a certain respective meta-level which is to be seen within the level IL_6 .

tioned. This is true, e.g. for the concept of truth according to the correspondence theory as well as the consensus or pragmatic theory as well as many other central problems like the problem of meaning, the problem of reference and even the problem of content and intentionality as well as the old-fashioned problem of realism. The latter one can be solved now with respect to what may be called a pragmatic interpretational realism on which we have to rely for practical and common-sense-life reasons.

In addition, we can so to speak via interpretation relativize the problem of the reality of the world by discussing it under the 'perspectives of the different levels of interpretation as sketched out above. Certainly we have to dispense with absolute foundationalism in philosophy and epistemology. But in any case, the differentiation between reality and the interpretational representation of it is still relevant under the auspices of the above-mentioned axiom of the all-pervasive interpretativity and interpretation-impregnated-ness of everything which is "grasped" or even conceived by delineating an interpretative relationship between the respective level or meta-level of interpretational constructs and post-interpretationist distinction between the concepts, framings etc. on the one hand and "things", "objects" and so on the other hand. We can talk of a certain pragmatic or practical realism not only for common sense reasons, but also from the perspective of a methodological interpretationism of a quasi-transcendental character which allows of a relativized realistic position. This realism is certainly not a naive one, but a critically and interpretatively broken or really schema interpretation-impregnated one. Any realism whatsoever is to be restricted from an interpretational perspective in so far as we have no pure unbiased knowledge of the hypostatized world (any hypostatizing is necessarily schema interpretative). We have to recognize that all our "graspings" of reality are but shaped, impregnated, established and pre-structured by our different sorts, of schema interpretations starting from primary ones to more conventional ones (this might be considered a Kantian approach which also is to be found in internal realism as developed by Putnam).

Secondly, we have to acknowledge, that methodologically speaking even the distinction and differentiation between the "real" world and the interpreting being, the interpreting "self" or traditional transcendental subject, are *per se* a result of such an epistemological interpretation. The quasi dualistic model of distinguishing and differentiating between "world" and the "self" is – judged from a higher level (e.g. IL₄ through IL₆) – an interpretational model⁴. The same is true for the distinction and differentiation between knowledge and action etc. We can only represent "something" and operate within our interpretational bounds, so to speak from certain interpretational perspectives, under the auspices of applying and using interpretational methods and methodologies.

⁴ Nevertheless, from the viewpoint of a specific higher epistemological interpretive level "real" world factors might be interpreted as affecting, influencing, even co-"causing" schemata activation (as e.g. in direct perception). I more specifically call the schema activations thus mediated by "world factors" impregnations (see my 1997).

In short: The indispensability of schema interpretation is beyond any doubt and discussion. Any knowledge and grasping in the active and passive sense of the term, any comprehension of something as something – be it ideal or real or whatever – is dependent on interpretational forms and structures, in short: on interpretational constructs and schema interpretations. Any reality whatsoever, any ideal object and object of the activity of meaning something can possibly only be captured or grasped in schema-interpretative forms and frames and is therefore necessarily to some degree interpretation-dependent, interpretation-imbued, constituted and only “constitutable” by interpretational means. It is perspectival without – as in the case of impregnations – necessarily being totally relativistic. However, schema interpretation itself is but an epistemological means of interpreting. It is itself an interpretative construct or activity, namely under the auspices of a pragmatic interpretational methodology, which can possibly be combined with a pragmatic realism. *Schema interpretation is not everything, but anything conceivable is perspectivally interpretation-dependent or in the more specific sense interpretation-laden, if not even – as again in the case of direct perception – schema interpretation-impregnated in the narrower sense. Everything can only be grasped by means of schema interpretation, i.e. by constituting schema and developing as well as activating and reactivating schemata, in short, by schema interpretation.* Any “grasping” of anything whatsoever (be it seemingly passively in the form of perception or “impregnation” in the narrower sense by factors of the ‘external world’ or be it more actively by framing thoughts and actions) is formed, influenced or externally impregnated by schema selection and activation.

Interestingly enough, modern neuroscience is on the brink of giving a naturalized theory of schema development, schema activation and stabilization as well as schema reactivation. Brain researchers think of the brain as an interpretative system” (Roth, 1992, 120, 1994) or of “brain constructs” (“*Hirnkonstrukte*”) (Singer, 1990, 8) which are based on the establishment and development of plastic (i.e. flexible though relatively stabilized) neuronal assemblies (von der Malsburg 1986, cf. also Rakic; Singer 1988). The forming and the establishment of neuronal assemblies is hypothesized as being a building-up and stabilization of the frequency phases of oscillatory reactions of different overlapping co-varying and co-oscillating neuronal entities and the neuronal assemblies or networks which are activated simultaneously and selectively on adapting to a certain rhythmic ground oscillation of 40 Hertz and a respective process of synchronization of these oscillations which are starting to oscillate in common phase. Such a theory of the synchronicity of building up and dynamically stabilizing a certain kind of oscillation pattern and initiated impulses in the physical sense seems to be a potential explanation for the recognition of patterns, representations of forms and recognition of mental states of activities as well as mental imaginations and retrievals from memory. Therefore, we have special grounds to hypothesize about the neural biological and neurophysiological foundations of the schematization processes and establishment of constructs within the brain and in interaction with the external environment of stimuli and representational ‘encodings’ as well as

“active” interaction and intervention with it. This can also be related to the development of neurons and perceptual as well as cognitive capacities in developmental psychology and physiology, cognitive science and neuroscience and may potentially render a naturalized basis of the processes of formation of knowledge, perception and cognition in general. I do not think that all semantical programs of meaning and epistemological problems of intentionality can be naturalized in the strict sense. We are not yet able fully to straddle the “semantic lacuna” – even not in teleological-functional approaches like Millikan’s (1984) well elaborated one.

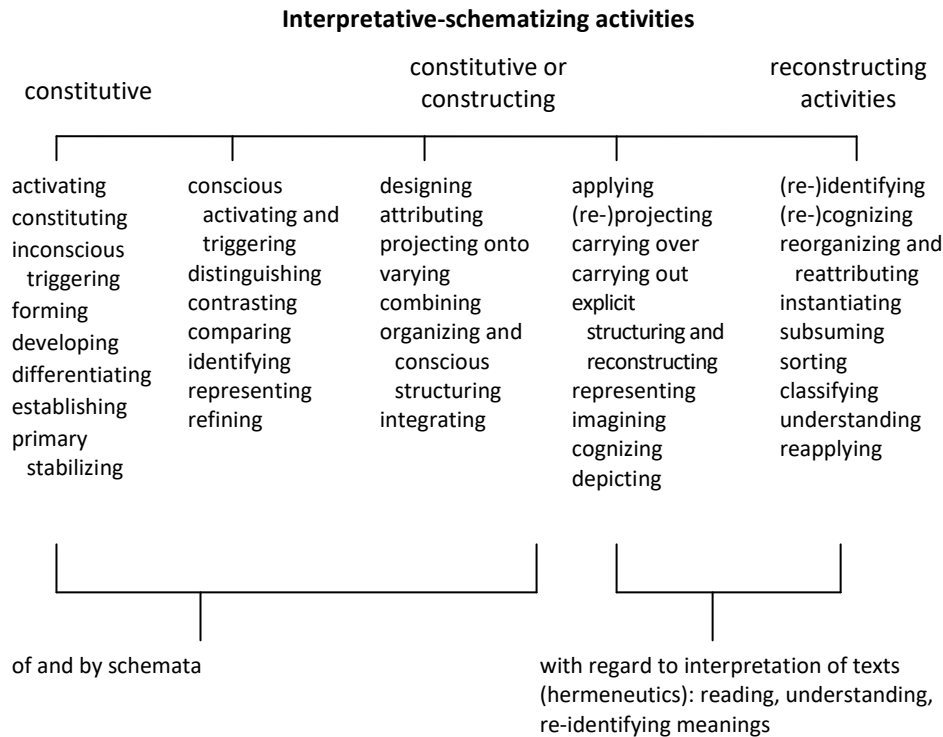
Even natural scientists in modern fields like microphysics, in dealing with theoretical entities avail themselves of interpretational constructs as we all do in our everyday life, too. Therefore, the cleavage between natural sciences and interpretative disciplines, the gap between reality and representation, between knowledge and action, between experimental results and the pre-experimental setup, between concept formation on the one hand and referents of concepts on the other is not as wide as we would traditionally think. Knowledge and action are connected and overlapping, they are but perspectival differentiations of one another under a certain emphasis. Intervention into the world is always dependent on interpretation and the other way around. Interpretation in general and the capacity to interpret is dependent on impregnation in the narrower sense, that is on the fact that hypostasized “real” worldly structures have an impact on our actions and reactions as well as our modes and means of representation. Intervention, interpretation and impregnation are mutually related, even the distancing of “the world” from our acting and recognizing, from cognition and knowledge is gradual, relativized, itself in a sense interpretation-dependent, at least from an epistemological perspective.

Schema Games – an Extension of Wittgenstein’s Language Games

The human being is a (scheme-)interpreting and *the meta*-interpreting being (see my 1995 b, 2008). All actions are also schematized or structured by/in patterns, plans, rules, norms etc. Schema interpretations and *interpretative constructs* (my 1993) are systematically connected and embedded in structured and interactive physical, biological, even physiological, networks and social environments. The approach is compatible with a perspectival realism (see my 2003, 1995) and with dynamic processes and procedures rather than static configurations. Cognition and actions are in general schema construction and scheme(s).

Cognitive psychologists like Neisser (1967) and Rumelhart (1980) stress that “cognition is construction” and “Our schemata are our knowledge”; the schemes would be our “private theory” of (the “nature” of) “reality” – including normative patterning and action ‘know-how’. Schemata thus comprise all forms and possibilities of “grasping something” on any level of potential abstractions. They are and would be realized (even materialized) as/by active application – though with a realistic underpinning (see my *Grasping Reality* 2003). Without schematization and interpretative constructs no knowledge, no actions, no “grasping” (literally or figuratively)! That’s the basic methodological message or principle: All knowledge and action (or behavior) is shaped or impregnated by such processes of schematiza-

tion and interpretative constructs. These “interpretative-schematizing activities” may be listed in a diagram (after my 2003, 23):



Language games – life forms – schema games

The later Ludwig Wittgenstein did not exactly define his concept of ‘language games’, but introduced it by describing examples (*PI* § 23) and circumscribing similar ones showing what he calls “family resemblances” without a thoroughgoing common essential trait (see, e.g., the general species concept of “games”, *ibid.* § 67). He thus referred to language and “language games” in his notoriously wider perspective: that “*das Sprechen einer Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform*” (“form of life”, *ibid.* §23). He presented some rather diverse examples like “playing theatre”, “producing an object after a description (drawing)”, “representing results of an experiment by tables and diagrams” (all these and many others are examples of “language games”). Without needing an explanation such a “*language game is (just, HL) played*”: It is to be looked upon “as *the primary!*” (*ibid.* §§ 654–6).

The wider “life forms” and the respective “common human action mode” (*ib.* § 206) or action usages or “customs” (“*Gepflogenheit(en)*”, *ibid.* § 198 f.), namely “the application” would “remain a criterion of the understanding” of the language game(s) (*ibid.* § 146) – especially for a foreign language. The meaning of

words and the language games (including pictures and sign usages) would be learned, showed, and understood by their use (or usage) within respective “life forms” (ibid. § 43). “The taken for granted, the Given – one could say – would be *life forms*” (ibid. part XI, 1967).

Wittgenstein’s concept of language games was/is indeed very useful to illustrate the general embedding of verbal representation in action contexts and “life forms”. But it does also invoke more general perspectives and philosophical problems referring to mental representations, scheme-interpretations, scheme-interpretive activities etc. (as listed above). Not only the traditional limitation of language to verbal speech is avoided but a general functionalistic approach or theory of procedures and means of representation can thereby be developed. To note, initially the proposal seemed to be limited itself to verbalism and behaviorism as well as external media and representation vehicles. However, it isn’t or at least shouldn’t be. It can and is to extended to virtual and imaginary and traditionally so-called “inner” or mental representations and references as well as social, institutionalized, normative, cultural and abstract, “higher”, (re)constructions and focusing or identifying processes within a context or hierarchy of scheme-like networks. The more or even smooth or perfect attunement and gradually established coordination of physiological or even psychophysical learning processes etc. are characterized by playing-in and getting accustomed to or routinized with serial steps, rules and schema successions etc. in more or less systematic learning or self-organizing structures. There is also a sociocultural fixing or developing process of finally well-coordinated schematic action and behavior patterns – even on neurophysiological and neurobiological sublevels in terms of adaptation, (at)tuning, controlling and getting into the “swing of things” by training, exercise and trying out – in short, by schema-learning. There is not only a “fixation of ideas” but also of scheme development and its well-functioning.

Schema games and the respective training and learning processes may in part be conceived of as some sort of “introjected” and socially attuned language games a la Wittgenstein within (after Kripke 1982) deeply “socialized” (or societally impregnated) “life forms” and “institutionalized” “usages” (“*Gebräuche*”, “*Gepflogenheiten*”, “uses”, “customs”, *PI*, § 198 f.).

Neuron assemblies and networks (as neuronal correlates of scheme-formations) are nowadays accessible by non-invasive procedures of checking and even control on the basis of the dynamic formation and stabilization of synapses and networks according to models (Hebb, Malsburg).

In general, the wider concept of schema games may indeed, parallel to Wittgenstein’s language games, be useful and helpful for the pragmatic and use-oriented embedding and understanding of scheme activations in learning and behavior as well as action contexts and for the respective functional-dynamic explanation of the nonverbal forms of representation. Like the language games they show “family resemblances” and are related or involved in “life forms”, although they have a dynamic neuro-deep-structure on the micro-level and on the macro-level as patterns etc. They would, also transcend the singularity of phenomena and single experiences

towards a social anchoring and extension in a relatively flexible, but socially quasi stabilized manner.

In and by schema games we construe (or even unconsciously give) structure and relative stability plus re-identifiability to all our “graspings” (see my 2003) – in our cognitions, perceptions, basic and social behavior as well as in our actions, in principle inseparable thereof.

In summary, we can and should extend Wittgenstein’s concept of “games” *from language games towards schema games* – in order to integrate natural science and neuroscience results and hypotheses as well as transcend the terminologically too narrow “lingualistic” model of language games. This is certainly along the lines that Wittgenstein had in mind when he identified language games with “small” “life forms”.

Humans are not only beings of descriptive and recursive language but in a more general sense they are also scheme-interpreting creatures, even the meta-interpreting beings always capable of ascending to an ever higher meta-level of conception, theory building and mental abstraction.

References

- Abel, G., *Interpretationswelten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.
- Dehaene, S., *Consciousness and the Brain*. New York: Viking Penguin 2014.
- Dennett, D., *Consciousness Explained*. London: Penguin 1991.
- Goffman, E., *Rahmen-Analyse*. Frankfurt/M. 1977 (Orig. 1974).
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage 1787. (KrV B) Hamburg: Meiner 1956.
- Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell 1982.
- Lenk, H., Zu einem methodologischen Interpretationskonstruktivismus. In: *J. for General Philosophy of Science* 22 (1991), 283–302.
- Lenk, H., *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993.
- Lenk, H., *Philosophie und Interpretation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993.
- Lenk, H., Toward a Systematic Interpretationism. In: Stapleton, T. J. (Ed.), *The Question of Hermeneutics*. Dordrecht: Kluwer, 1994, 79–88.
- Lenk, H., *Interpretation und Realitat*. Frankfurt/M. 1995, Suhrkamp.
- Lenk, H., *Schemaspiele*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- Lenk, H., Das metainterpretierende Wesen. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 20.1 (1995a), 39–47.
- Lenk, H., Interpretationen und Impragnationen. In: Simon, J. (Ed.), *Orientierung in Zeichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 19–40.
- Lenk, H., *Grasping Reality*. Singapore: World Scientific 2003.
- Lenk, H., *Bewusstsein als Schemainterpretation*. Paderborn: mentis 2004.
- Lenk, H., What makes human beings unique? In: *Philosophy Now* 2008, Sept./Oct., 17–20.
- Malsburg, C. von der, Am I thinking assemblies? In: Palm, G.; Aertson, A. (Eds.), *Brain Theory*. Heidelberg/New York: Springer 1986, 161–176.

- Millikan, R. G., *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge MA: MIT 1984.
- Minsky, M., Frame-System Theory. In: Schank, R. C.; Nash-Weber, B. L. (Eds.), *Theoretical Issues in Natural Language Processing*. 1975 (reprint MIT). Also in: Johnson-Laird, P. N.; Wason, P. C. (Eds.), *Thinking*. Cambridge 1977.
- Neisser, U., *Cognitive Psychology*. New York: Meredith 1966.
- Neisser, U., *Cognition and Reality*, N. Y. 1976.
- Rakic, P.; Singer, W. (Eds.), *Neurobiology of Neocortex*. In: *Dahlem Workshop Reports*. Chichester: Wiley 1988.
- Roth, G., Kognition: die Entstehung von Bedeutung im Gehirn. In: Krohn, W.; Koppers, G. (Eds.), *Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 104–33.
- Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- Rumelhart, D. E., *Schemata: The Building Blocks of Cognition*. Univ. of Calif., San Diego, La Jolla 1978 (also in Spiro, R.; Bruce, B.; Brewer, W. (Eds.), *Theoretical Issues in Reading Comprehension*. Hillsdale NJ: Erlbaum 1980).
- Schank, R. C.; Abelson, R., *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*. Hillsdale NJ: 1977.
- Singer, W. (Ed.), *Gehirn und Kognition*. Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft 1990.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*. In: *Schriften*. Frankfurt/M 1960 (Engl.: *Philosophical Investigations=PI*. Oxford: Blackwell 1967).

ALTER ALS WERT UND LEBENSFORM

ALEXANDRU BOBOC

Elderliness as Value and Life-Form. The paper argues that elderliness, seen as an important dimension of the Dasein, proves to be a valuable form of assertion of human nature. Examined from this stand point, the dictum *Senectus ipsa est morbus* fails to hold.

Keywords: Elderliness, destiny, *fatum*, *moira*, Max Scheler, Kant's Anthropology.

1. Die Interdisziplinarität eröffnet die Möglichkeit eines mannigfaltigen Herangehens an das Problem des menschlichen Alterns und an das des Menschseins überhaupt. Wie die bisherige Erfahrung gezeigt hat, setzt das richtige Verstehen der Interdisziplinarität die volle Toleranz gegenüber den Bemühungen der verschiedenen Disziplinen voraus. Eben darum hat auch der philosophisch-ontologische Ansatz bei der Bearbeitung des menschlichen Alterns seine Berechtigung. Das Problem des menschlichen Alterns und das der Menschenwürde ist in der heutigen Welt ein grundlegendes.

Es gehört zu den tragischen Zügen menschlicher Erkenntnis – wie Scheler (10) bemerkte – daß sich der Mensch im Laufe seiner Geschichte vielerlei Art und Weisen des Wissens angeeignet hat, doch noch immer wenig darüber weiß, wer er selbst ist, wo er in der Gesamtordnung des Alls seinen Platz hat, was sein Ursprung ist und seine Bestimmung.

2. Kants (4) Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“, d.h. auf die Hauptfrage der ganzen Geschichte des abendländischen Denkens, deren Leitmotiv und *intentio recta*, lautet: Der Mensch ist Schöpfer. Der Begründer des Kritizismus und einer der Stifter der Modernität der europäischen Kultur vergaß nicht, daß der Mensch ein endliches Wesen ist und daß die vom Menschen geschaffene Welt eine menschliche Welt ist, deren ursprüngliche Bedingungen außerhalb der menschlichen Erkenntnis und der menschlichen Kraft liegen. Die Welt, die der Mensch ordnet oder zu ordnen versucht, ist nur der bekannte Teil des unbekanntes Alls. Wir gehen vom Land des reinen Verstandes aus; dieses Land aber sieht Kant als eine Insel, und diese sei durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Sie sei „das Land der Wahrheit“, „umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lüge, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen könne“. (Kant, (4), S. 287).

Die Kultivierung dieser Insel, die Erforschung jenes Ozeans sind die Hauptbestimmungen des Menschen, der allein und unabhängig in seinem Bestreben nach Aufklärung steht. „Die Natur – unterstreicht Kant ((5), S. 19) – habe gewollt: daß der Mensch alles was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat“.

Als Individuum ist der Mensch ein Einzelner in der Medizin und der Psychologie, als sozial lebendes partikulares Wesen wird er u.a. von der Soziologie und der Politologie gesehen. Als universal interessierter Mikrokosmos ist der Mensch Gegenstand der philosophischen Anthropologie. Diese im Zwischenbereich zwischen Natur und Kulturwissenschaften angesiedelte Disziplin hat die verschiedenen Formeln der Definition des Wesens des Menschen zu analysieren: homo sapiens, homo faber, homo ludens, homo viator u.a. Anders gesagt, kommt einer eigenen Forschung der Philosophie die Rolle zu, die Bedeutung des Menschen gleichzeitig als Lebewesen und als Schöpfer einer neuen Welt – die Welt der menschlichen Kultur – hervorzuheben.

Im Bereich des Lebendigen ist der Mensch über Pflanze und Tier erheben; er ist das einzige Wesen, das in seinem Handeln über alles, was er brauchen und nutzen kann, verfügt. Auf dem Boden der Natur erbaut er das Haus seines Weltaufenthaltes, existiert er in einer Einheit von Schau und Tat, in einer Einheit von Seinsverständnis und Seinsverwirklichung. „Der Mensch“ – so bemerkte Plessner ((6), S. 30) – „erfindet nicht, was er nicht entdeckt. Das Tier kann finden, erfinden kann es nicht, weil es nicht dabei findet (d.h. entdeckt). Es deckt sich ihm das Ergebnis seines Tuns nicht auf. Wie viel mehr aber wird erfordert, damit ein Lebenswesen Sitte und zweckfreie Werke intendiert ... Nur weil der Mensch von Natur halb ist und (was damit wesensverknüpft ist) über sich steht, bildet Künstlichkeit das Mittel, mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen. Das bedeutet nicht, daß Kultur eine Überkompensation von Minderwertigkeitskomplexen darstellt, sondern zielt auf eine durchaus vorpsychologische, ontische Notwendigkeit“.

Nach Rothacker ((7), S. II, 61) ist der Mensch „umweltgebunden und distanzfähig“; „der Mensch hat sowohl Distanz als Umwelt“. Wir leben in Umwelten, weil wir handeln: „Das Handeln zwingt uns in die Umwelt hinein... Handeln aber kann man nur von einem bestimmten Standpunkt aus“ (Rothacker a.a.O., S. 147). Man könnte nun über den Menschen als sein eigenes „Werk“ sprechen. „Das tierische Werk“ – unterstrich Scheler (a.a.O.) - „ist Ergebnis einer Instinktätigkeit der Artgenossen. Die menschliche Wohnung dagegen ist stets ein ‚Werk‘, das ‚Intelligenz‘, ‚Arbeit‘, ‚Technik‘ voraussetzt; ferner, eine Selbstbestimmung des Ortes der Landschaft, der möglichen Umwelt als Teil der, Welt‘. Die Höhle muß gewählt und als ‚Wohnung‘ bestimmt sein. Die menschliche Wohnung ist Bruch mit der organischen Tätigkeit - nicht ihre Fortsetzung. ... Erst, im Haus‘ tritt der Mensch aus der Natur heraus“ (Scheler, a.a.O., S. 200). In der

Welt kommen wir zur Welt und in der Welt gehen wir aus der Welt. Deshalb muß die Welt des Menschen eine menschliche Welt sein bzw. werden.

3. Es soll nun versucht werden, aus anthropologischer Sicht folgende These zu belegen: Das Alter ist keine Form des Abbaus, keinesfalls der Krankheit, sondern eine Hauptform der Behauptung von menschlichem Schaffen; es offenbart sich als eine Wert und Lebensform, als eine eigene Dimension des Daseins von Menschen; kurz, daß der Ausspruch von „Senectus ipsa est morbus“ nicht berechtigt ist.

Es ist bekannt, daß die Alten der alten und sog., primitiven' Kulturen als wichtige ‚Weise‘, als ‚maßgebliche Menschen‘ gesehen wurden. Sie waren die bedeutenden Träger der menschlichen Erfahrung und nahmen besonders wesentlich an der Strukturierung und des Hineintragens der Kontinuität in die Weltgeschichte teil. Leider sind die modernen Gesellschaften durch eine Entfernung und eine Entfremdung von dieser Überzeugung charakterisierbar. So sind der grundlegende Wert und die Eigentlichkeit des Alters in Vergessenheit geraten.

Man muß daran erinnern, daß das Alter nicht einfach eine Summe von Jahren ist, es stellt vielmehr eine immanente Teleologie des menschlichen Lebens, einen Sinn der humanen Verwirklichung dar. Das Alter hebt den Wert und die Bedeutung eines Menschenlebens hervor. Wahrscheinlich bezeichnet deshalb auch Terentius Wort „morbus“ nicht Krankheit als Resultat einer Erkrankung, sondern vielmehr eine Situation eines Menschenlebens oder eine ‚Grenzsituation‘, die den Menschen zwischen Chance und Scheitern stellt.

Jaspers Theorie der „Grenzsituationen“ hat auf die Mannigfaltigkeit der Erfahrungshorizonte im Menschenleben aufmerksam gemacht. Unter den Situationen, die das menschliche Leben bestimmen, gibt es auch solche, über die wir grundsätzlich nicht hinaus können. Dies sind „Grundsituationen unseres Daseins“ oder „Grenzsituationen“, die Jaspers folgenderweise charakterisiert hat: „Deren Gemeinsames ist, daß – immer in der Subjekt-Objekt-gespaltenen, der gegenständlichen Welt - nichts Festes da ist, kein unbezweifelbares Absolutes, kein Halt, der jeder Erfahrung und jedem Denken standhielte. Alles fließt, ist in ruheloser Bewegung des Infragegestelltwerdens, alles ist relativ, endlich, in Gegensätze zerspalten, nie das Ganze, das Absolute, das Wesentliche. ...Diese Grenzsituationen als solche sind für das Leben unerträglich“ ((3), S. 229). Wollen wir diese „Grenzsituationen“ nun genauer charakterisieren, so wird es zweckmäßig sein, folgendes zu bedenken: „Das Wesentliche der Grenzsituationen ist erstens „die antinomische Struktur“ des Daseins; ist dieses eine Grenze des objektiven Weltbildes, so entspricht ihr subjektiv das jedem Leben verbundene Leiden. Nur Einzelfälle dieses Allgemeinen, darum konkreter und in der Wirklichkeit das Eindrucksvollste sind die besonderen Grenzsituationen des Kampfes, des Todes, des Zufalls, der Schuld“ (*Ebenda*, S. 232). In seiner *Philosophie* bringt Jaspers folgende Präzisierung: „... in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind

durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können" ((2), S. 203).

Das Leben des Menschen setzt aber auch Wertgefühl und Werthorizonte voraus. Allerdings nur auf dem Grund einer *sui generis* existentiellen Priorität. „Der Mensch“ – bemerkte Scheler – „ist also nicht Nachbildner einer an sich bestehenden, der schon vor der Schöpfung in Gott fertig vorhandenen ‚Ideenwelt‘, oder ‚Vorsehung‘, sondern er ist Mitbildner, Mitstifter und Mitvollzieher einer im Weltprozeß und mit ihm selbst werdenden ideellen Werdefolge. Der Mensch ist der einzige Ort, in dem und durch den das Urseiende sich nicht nur selbst erfaßt und erkennt, sondern er ist auch das Seiende, in dessen freie Entscheidung Gott sein bloßes Wesen zu verwirklichen und zu heiligen vermag". ((10), S. 83).

Im Rahmen einer systematisch erarbeiteten Wertetheorie hat Scheler das menschliche Leben als Bereich von Werten analysiert. Dabei geht es von dem in seiner leiblich-geistigen Einheit und Weltoffenheit faktisch lebenden Menschen und von dem Wertreich, das ein ‚Gehäuse‘ des Menschen ist, aus. Geiststruktur und Wertstruktur stellen einen Kosmos dar. „Jeder Mensch und jede Epoche schreitet wie in einem Gehäuse, das er überallhin mit sich führt; dem er nicht zu entrinnen vermag, wie schnell er auch liefe. Er gewahrt durch die Fenster dieses Gehäuses die Welt und sich selbst. ... Denn die Umweltkultur jedes Menschen ist gegliedert nach ihrer Wert-Struktur" ((8), S. 348).

Scheler sieht den Menschen vor aller Erkenntnis und allem Wollen als ein liebendes Wesen. Liebe ist ein „Urakt“ des Menschen, durch den er aus sich heraus und über sich hinaus geht und an der Welt teilnimmt: „Das Wesen der Geisteshaltung ... ist: liebesbestimmter Actus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge" (*Ebenda*, S. 327). Eine teilnehmende und teilhabende Beziehung ist die grundlegendste Beziehung, die der Mensch zur Welt hat. Dieses primäre Verhalten zur Welt versteht Scheler als emotionales und wertnehmendes Verhalten. Eine Rangordnung der Werte und eine Rangordnung der wertnehmenden Handlungen bilden zusammen den *ordo amoris*: „Wer den *ordo amoris* eines Menschen hat, hat den Menschen" (*Ebenda*, S. 348).

Ordo amoris besteht innerhalb und außerhalb des Menschen und so wird Teilhabe möglich: „Denn das, was wir ‚Geblüt‘ oder in bildhafter Weise das ‚Herz‘ des Menschen nennen, ist kein Chaos blinkender Gefühlszustände. ...Es ist selbst ein gegliedertes Gegenbild des Kosmos aller möglichen Liebenswürdigkeiten – es ist insofern ein Mikrokosmos der Wertewelt. ‚Le coeur a ses raisons‘ " (*Ebenda*, S. 361).

Ein eigentliches menschliches Leben erfordert so eine wertige Komponente. Ein sittlich eigentliches Verhalten ist in diesem Sinne nur ein wertvolles Verhalten. Es ist klar – unterstreicht Scheler – „das sittlich wertvoll nur die Mitfreude an einer Freude sein kann, die selbst in sich sittlich wertvoll ist und die von dem Sachverhalt ‚an‘ dem sie erfolgt, sinnvoll gefordert ist" ((9), S. 17). Auch die echten „Mitgefühlsakte“ tragen positiv-ethischen Wert; Liebe aber „ist ganz auf positive Personwerte gerichtet und auch auf das ‚Wohl‘ nur, sofern es zum Träger

eines Personwertes wird" (*Ebenda*, S. 145). „Liebe und Haß" sind überhaupt wertbezogen: Es ist aber einsichtig, daß die Liebe einen besonderen Wert hat, „sofern sie Liebe der Person zur Person selbst ist" (*Ebenda*, S. 167). Das ist „die sittliche Liebe im prägnanten Sinne".

4. Die oben dargelegten Auffassungen von einigen Anthropologen und Philosophen haben hauptsächlich aufgrund der Werte eine Einheit des menschlichen Lebens hervorgehoben. Jenseits von einer idealisierten Darstellung wird jede Besonderheit von inneren Erlebnissen, von jeder ‚Intimacy‘ auch wertbestimmt. Das wirkt im Laufe des ganzen Lebens mit besonderem Akzent, jedoch wahrscheinlich in der zweiten Lebenshälfte, wenn normalerweise eine Vertiefung der humanen Erlebnisse geschieht, wenn die Innerlichkeit selbst eine sowohl *sapientia* als auch *amicitia*, eben eine dauernde Partnerschaft wünscht und fordert.

Wert und die werthaltigen inneren Formen des Lebens könnten im Alter Suchen und Sorgen nicht als Entlastungsform, sondern eher als den ontologischen Ort des Zusammentreffens von projektierten (oder im Projekte gebliebenen) Bestrebungen und beschränkten Verwirklichungen in den Formen der Kulturleistungen, der Bejahung von humanen Fähigkeiten zur teleologischen Setzung angesehen werden.

Denn nur das Alter hebt den Sinn des Lebens, die innere Teleologie des menschlichen Daseins hervor. So kann das Schicksal selbst keine *Fatum (moira)*, sondern der Weg der Abwesenheit des Sinns von Leben, der „Nähe" (phänomenologisch: nicht örtlich, sondern als Kulturhorizont einer humanen Verwirklichung und Leistung), des neuen Niveaus der Welt von Menschen betrachtet werden. Darum auch: der besondere Wert von Partnerschaft und der tiefe Sinn in Ciceros „De amicitia" ((1), S. 86): „Sine amicitia vitam esse nullam".

Literatur

1. Cicero, *De amicitia*, XXIII.
2. Jaspers K (1956) *Philosophie*. Bd. II: *Existenzerhellung*. 2. Aufl. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg.
3. Jaspers K (1960) *Psychologie der Weltanschauung*. 5. Aufl. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg.
4. Kant I (1956) *Kritik der reinen Vernunft*. A 235-6/B 294-5, nach der 1. und 2. Originalausgabe neu hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner, Hamburg.
5. Kant I (1969) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Akademie-Ausgabe, Bd. 8, Nachdruck 1969. W de Gruyter, Berlin-New York.
6. Plessner H (1982) *Der Mensch als Lebewesen*. In: *Mit anderen Augen, Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Reclam jun, Stuttgart.
7. Rothacker E (1975) *Philosophische Anthropologie*, 4. Aufl., Bouvier, Bonn.

8. Scheler M (1957) *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Schriften aus dem Nachlaß*. Bd. I, 2. Aufl.
9. Scheler M (1973) *Wesen und Formen der Sympathie*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 7. 6. durchges. Aufl., hrsg. von MS Frings
10. Scheler M (1976) *Philosophische Weltanschauung*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Späte Schriften*, hrsg. von M.S. Frings. Francke, Bern-München.
11. Scheler M (1987) *Gesammelte Werke*, Bd. 12: *Schriften aus dem Nachlaß*. Bd. III: *Philosophische Anthropologie*, hrsg. von MS Frings, Bouvier, Bonn.

INTEROGAȚII EPISTEMOLOGICE PRIVIND CONCEPTUL DE FUNCȚIE DIN MATEMATICĂ

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI

Epistemological Notes on the Mathematical Concept of Function. In this paper I have attempted to provide an application of the „Intermediate Value Theorem of a Continuous Function to the outcome of an experiment of quantum mechanics. Our conclusion rises certain question regarding the very nature of the quantum world, the nature of space-time concept of that realm (a *continuum space-time*) and the status of the concept of causality. Also, yet other questions might be addressed aiming the foundation of our ways of making and reflecting on science (i.e., mathematical and physical instruments, etc.).

Key words: Intermediate Value Theorem, Function, Quantum Entanglement, Experiment, Einstein, Bohr.

În acest text ne propunem unele reflecții epistemologice (dacă termenul ultim nu este prea pretențios) în legătură cu conceptul de funcție din matematică. Dincolo de un scurt istoric al conceptului și unde vom urmări evoluția, dezvoltarea acestui concept, precum și alte câteva elemente care circumscriu interesul nostru din aceste însemnări, ceea ce vom lua în atenție nu este, desigur, problematica vastă și extrem de complicată a funcției matematice *în general*; ne vom rezuma la un caz particular, al aplicabilității unui model de funcție (continuă) la un fenomen experimental/t din comportarea cuantică¹. Este vorba despre semnele de întrebare ridicate de încercarea și șansele de a modela comportarea „la distanță” a perechilor de particule cuantice cu ajutorul modelului de „funcție continuă” relevat de „Teorema valorii intermediare”. Mai spunem că precauția noastră cu privire la problematică se referă la faptul că nu intenționăm aici decât să punem în lumină două posibile modalități (științifice) de raportare la un fenomen experimental din punctul de vedere și cu unele interogații filosofice.

Conceptul de funcție (chiar și în matematică) poate avea înțelesuri și sensuri diferite în funcție (!) de poziționarea disciplinară etc. a evaluatorului. Istoric, știm că ceea ce se înțelege astăzi prin conceptul (matematic) de funcție tratat *ca atare* are o oarecare legătură cu descoperirea analizei infinitului. Aplicarea metodei analitice la

¹ Preferăm, doar aici, expresia lui R. Feynman („comportarea cuantică”), pentru a arăta că termenul consacrat de „mecanică” cuantică nu este potrivit – mecanica este în legătură cu vechiul model al fizicii (cel clasic, determinist), care nu mai poate da seama de natura probabilistică a fizicii cuantelor.

geometrie („invenția” lui Descartes) a deschis perspectiva asupra eforturilor lui Leibniz și Newton privind calculul infinitezimal. Totuși, istoricii (matematicilor) ne spun că există abordări (implicite) ale funcției încă cu medievali precum Nicole Oresme (1323–1382), episcop de Lisieux. Acesta, fără formule și, firește, în absența geometriei analitice (Descartes), a elaborat pentru prima dată reprezentarea grafică a funcțiilor, până la un anumit grad².

Necesitatea formulării teoriei funcțiilor (a „diferențierii” și „integrării lor”) în economia calculului infinitezimal (și nu numai) este de remarcat prin aceea că probleme precum variația vitezei, panta unei curbe etc. cereau un alt tip de calcul decât ceea ce era furnizat până, să zicem, la Oresme. Se pare că Descartes a fost primul care a susținut că o ecuație cu două variabile reprezentată de o curbă indică o dependență cantitativă între variabile. Ideea de derivativă a funcției a fost astfel ulterior determinată de Newton ca modalitatea de a găsi tangenta la fiecare punct al unei curbe (ca reprezentare a unei funcții). Tot Newton a fost printre primii matematicieni care a arătat cum funcțiile pot fi dezvoltate în serii de puteri infinite, introducându-se, astfel, procesele infinite.

În ceea ce privește prima utilizare a termenului de „funcție” (ca atare), aceasta ar fi fost consemnată în dreptul lui Leibniz (1673). La acesta, termenul de funcție însemna, la modul general, dependența unor cantități geometrice (precum subtangentele) de forma unei curbe. De asemenea, tot Leibniz a introdus termenii de „constantă”, „variabilă” și „parametru”³.

Ca dintre cele mai frecventate arii ale matematicii în ceea ce privește prezența funcțiilor (directă și/sau indirectă), amintim aici analiza matematică, teoriile ecuațiilor diferențiale și integrale, analiza funcțională etc. Funcția și derivata ei, considerată una dintre cele mai importante noțiuni în matematică, reprezintă (J. P. Ponte) chiar fundația analizei matematice, analiză care și-a găsit, cu această ocazie, un rol și un loc centrale în dezvoltarea matematicii în general.

Exemple, instanțieri particulare ale funcțiilor, pot fi găsite încă în perioada antică: numărarea, care implică o corespondență între o mulțime de obiecte date și o succesiune de numere adunate/numărate; operațiile aritmetice elementare, care sunt funcții de cel puțin două variabile (în ceea ce privește adunarea, de exemplu, suma de 5 presupune adunarea, de pildă, a lui 2 cu 3 și se scrie „funcție de $x + y = 5$ ”, sau $f(x + y) = 5$); aria, rădăcina pătrată, cubică, funcțiile trigonometrice etc.

Despre începuturi mai reamintim aici că, odată cu dezvoltarea studiului curbilor prin metode algebrice, s-a vădit necesitatea apariției unui termen care să poată reprezenta cantități dependente de o variabilă folosind expresia analitică. Acest sens al funcției a fost adoptat la finele secolului 17, grație corespondenței dintre Leibniz și Bernoulli (definiția acestuia din urmă, de regăsit într-un articol de

² Pentru alte referințe, vezi Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, (trad. de Alexandru Giuculescu), Editura Științifică, București, 1968, p. 156-160.

³ În această parte îl vom avea drept ghid pe João Pedro Ponte, *The History of the Concept of Function and Some Educational Implications*, în *The Mathematics, Volume 3, No. 2*, p. 2 (<http://math.coe.uga.edu/TME/Issues/v03n2/Ponte.pdf>).

la 1718, descria acest concept ca o cantitate compusă într-un fel din variabile și constante – „funcția unei variabile”⁴. Ulterior, Euler (fost student al lui Bernoulli) a universalizat definiția prin aceea că înlocuit cu totul „cantitățile” prin expresii analitice. Cu secolul 19 însă, noțiunea de funcție a suferit succesive clarificări și extinderi care i-au modificat inclusiv natura și înțelesul. Primul impuls în acest sens a fost dat de controversa faimoasă cu privire la problema corzilor vibrante⁵.

O altă importantă contribuție la evoluția funcției se datorează muncii lui Fourier. Acesta, pornind de la chestiunea fluxului de căldură în corpurile materiale, a considerat temperatura ca funcție a două variabile: timpul și spațiul. Apoi, la un moment dat, fără să ofere și o demonstrație matematică, Fourier presupune posibilitatea de a obține o dezvoltare a oricărei funcții în serii trigonometrice pe un anumit interval. Ulterior, această problemă a fost preluată de Dirichlet, care, separând conceptul de funcție de reprezentarea sa analitică, a formulat și condițiile suficiente astfel încât o funcție să poată fi reprezentată de o serie Fourier. Dirichlet definește, astfel, funcția în termenii unei corespondențe arbitrare între variabile care reprezintă mulțimi numerice. În acest sens, funcția devine o corespondență între două variabile astfel încât oricărei variabile independente îi este asociată o singură valoare a variabilei dependente.

Odată cu dezvoltarea teoriei mulțimilor inițiată de către Cantor, noțiunea de funcție a cunoscut noi extinderi urmând ca, în secolul 20, funcția să fie extinsă astfel încât să includă toate corespondențele arbitrare care satisfac cel puțin condiția de unicitate între mulțimi, fie ele numerice sau non-numerice. Următorul pas în transformarea acestui concept este făcut prin trecerea de la accentul pe noțiunea de corespondență la cel pe noțiunea de relație. Având inițial rolul de a desemna corespondențe între entități geometrice, funcția și-a asigurat mai apoi un loc fundamental în centrul gândirii matematice datorită asocierii ei cu studiul expresiilor analitice; sau, altfel spus, datorită introducerii funcțiilor în matematică prin metoda analitică, precum și pentru eficiența superioară a acestora. Apoi, nu a fost nevoie decât de un pas ca noțiunea de funcție să-și găsească un loc central în toate științele exacte⁶.

Legându-ne de ultima idee de mai sus, după acest scurt istoric al conceptului de funcție prilejuit, în principal, de lectura textului lui J.P. Ponte, luăm în considerare acum, pentru a ajunge la chestiunea care justifică scrierea acestor rânduri, realitatea că noțiunea *matematică* de funcție a apărut din necesități (matematice) instrumentale pentru studiul cantitativ al fenomenelor naturale. Acest lucru a debutat încă cu Galilei și Kepler. Dezvoltarea ulterioară a avut apoi ca bază multitudinea de posibilități oferite de noutatea adusă de notația algebrică a lui Viète precum și, desigur, de geometria analitică introdusă cu Descartes și Fermat⁷.

⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁵ Vezi Alain Michel, *Analiza armonică*, în *Dicționar de istoria și filosofia științelor* (Dominique Lecourt, coord.), trad. de: Laurențiu Zoicaș (coord. pt. varianta tradusă în lb. română), et. al. Aliza Ardeleanu, Camelia Capverde, Antonia Cristinoi, Dana Ligia Ilin, Ileana Littera, Marius Roman, Elena Soare, Violeta Vintilescu, Editura Polirom, București, 2005, p. 78.

⁶ Vezi João Pedro Ponte, *ibidem*, p. 6.

⁷ *Ibidem*, p. 7.

Deși astăzi lucrurile sunt mai complicate, în sensul celor de mai sus trebuie înțeleasă ideea lui Galilei după care matematica reprezintă cea mai proprie limbă pentru studierea naturii (pentru a studia un fenomen, spune Galilei, este necesar să fie măsurate cantitățile, să i se identifice regularitățile și să se obțină relațiile reciproce reprezentând descrierile matematic cât mai simplu posibil)⁸. Studiul mișcării obiectelor care cad, a mișcării planetelor, și, mai general, a mișcării curbilunii conduce la luarea în atenție atât a cazurilor de proporționalitate (directă sau indirectă) cât și a funcțiilor polinomiale și trigonometrice. Se observă astfel strânsa inter-conectivitate între matematică și fizica teoretică. Ca simplă observație, poate, nu doar Newton, ci și alți mari matematicieni au fost și fizicieni în egală măsură: Daniel Bernoulli, Euler, Lagrange și Fourier.

Pentru a și ilustra felul cum funcțiile sunt instrumente excelente pentru înțelegerea și rezolvarea unor probleme ale variației, redăm un exemplu prezent în textul lui J.P. Ponte privind una dintre cele mai extraordinare descoperiri ale lui Newton. Savantul englez, spune autorul nostru, a găsit că legea variației mișcării unui corp cu masa m , care în limbaj modern presupune o notație dată de funcția $s(t)$, spațiul variind ca o funcție a timpului, nu presupune o relație directă cu forța f care acționează asupra aceluia corp. O simplă relație de reciprocitate nu există pentru legea vitezei dată prin $v(t)$, în care v este derivativa lui s , ds/dt . O astfel de relație, pe de altă parte, există pentru accelerația corpului respectiv, dată prin $a(t)$, a doua derivativă a lui s , adică, dv/dt , și este exprimată prin simpla lege: $f=ma$ ⁹.

Vedem astfel cum o anumită cantitate poate varia în timp, în spațiu, în legătură sau în funcție de alte cantități; dar aceasta, s-a demonstrat mai recent, poate chiar varia simultan în mai multe dimensiuni. Astfel de variații pot fi mai rapide sau mai lente, sau pot chiar să dispară la un moment dat. Pot urma paternuri simple sau complexe și se pot supune unor restricții foarte diverse.

Revenind la originile noțiunii de funcție, și suntem pe deplin de acord cu Ponte, aceasta a fost asociată cu cea de lege naturală. Ideea de regularitate, în schimb, a fost unul dintre cele mai importante elemente constitutive ale funcției. Pedro determină, în acest sens, trei elemente esențiale în formarea concepției despre funcție, specifice secolelor 17 și 18: a) notația algebrică a funcției, răspunzătoare de importante aspecte precum cel de simplitate și rigoare, care permite manipularea expresiilor analitice și condensează o mare plajă de informație; b) reprezentarea geometrică a unei funcții, care subîntinde baza intuitivă fundamentală, și căreia i se datorează, de exemplu, asocierea noțiunii de tangentă cu o curbă și [i se datorează] derivata unei funcții; c) legătura cu probleme concrete ale lumii fizice, asociate cu ideea de regularitate – aici menționăm excepția din fizica particulelor – oferind motivația și interesul fundamentale pentru studierea familiilor de funcții.

În contextul nostru, mai aducem în discuție, mai ales legat de aplicabilitatea funcției la fenomene studiate de fizica teoretică, ideea de model. Se știe, modelul

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

matematic reprezintă baza tuturor aplicațiilor matematicii în general. Ceea ce este instructiv este faptul că noțiunea de funcție este fundamentul acestuia. După J. P. Ponte, definiția cea mai simplă și intuitivă a modelului este următoarea: un model matematic este o reprezentare prin relații și structuri care intenționează să descrie elementele fundamentale într-o situație dată, în timp ce sunt omise, deliberat, elementele secundare. Un model matematic poate lua, firește, diferite forme, dar uzual spunem că este constituit din variabile, relații între aceste variabile, și (între) ratele de schimbare corespunzătoare. Mai spunem că procesul construirii unui model matematic implică un anumit număr de faze, începând cu situația ca atare până la descrierea matematică și întoarcerea la situație din nou. Pentru un rezultat satisfăcător sunt necesare, de asemenea, anumite cicluri; la fel, activități diversificate, să le spunem, constituie o parte integrantă a acestui proces în ansamblu¹⁰.

Având în vedere elementele de mai sus, încercăm acum să prezentăm o aplicație a unei funcții matematice (continue) la un caz din fizica particulelor, pe care, mai jos, îl vom lua în discuție. Este vorba despre celebra poveste a „legăturii la distanță” sau „inseparabilitatea cuantică” a perechilor de particule subatomice aflate în legătură, care își au originea în disputa Einstein – Bohr privind caracterul, structura și natura obiectului experimental din fizica cuantică, sau, mai simplu, statutul realității fizice a lumii elementare.

Problema de la care s-a pornit consta în imposibilitatea de a putea stabili cu certitudine, *în același timp*, atât poziția („localizarea”) cât și viteza de deplasare a particulelor *în momentul observării experimentale*. Acest „moment al observării” conducea, întotdeauna, la pierderea posibilității de a măsura determinațiile unuia dintre indicatori: fie se pierdea „locul” unde se află particula, fie era imposibil de măsurat viteza de deplasare a acesteia – în funcție de ceea ce anume se avea în vedere: fie determinarea poziției, fie a vitezei. Deci, niciodată nu puteau fi determinate ambele în același timp.

Interesant este că, în intervalul dintre măsurători, sistemul măsurabil subzistă, ca să spunem așa, în ceea ce privește poziția particulelor și viteza lor de deplasare, ca „un sistem cuantic mixt”. Sintagma utilizată este cea de „stare cuantică”, în care nu pot fi prezente decât „probabilități” ale locurilor și vitezelor particulelor, nimic stabil, static, adică măsurabil în termenii clasici. Descrierea matematică a acestei stări (statistice) poartă denumirea de „funcție de undă” (wave function), în care totul se prezintă după modelul unei funcții ce admite valori maxime și minime stabilite probabilistic (dar care nu este susceptibilă de a fi determinată după transformări de tip Fourier, adică într-un produs al mai multor funcții elementare independente, fiecare funcție fiind o descriere a unei stări sau a unui fenomen individual, distincte între ele spațial). Mai spunem că acest „interval” a fost calculat și este descris de principiul de incertitudine al lui Heisenberg.

Cum ne spune istoria științei, Einstein nu a fost deloc mulțumit de această descriere (statistică) a realității elementare, „funcția de undă” care modelează mate-

¹⁰ *Ibidem*.

matic fenomenele stării cuantice fiind limitată de anumite „variabile ascunse”, care scapă lentilei cercetătorului, credea savantul. În acest sens, în 1935, alături de colegii Podolsky și Rosen, Einstein a imaginat un experiment de gândire care să încadreze în termeni paradoxali această situație și, prin această manieră, să ofere și posibilitatea rezolvării acestei inconsistențe (determinismul cauzal vs. probabilismul cuantic, în care nu se mai pot face predicții exacte, de tipul științei înțeleasă în termenii tari, clasici).

Iată acum, sintetic, cum sună justificarea și formularea experimentului imaginat de Einstein¹¹. Ipoteza de la care pornește acest experiment este că, pentru a avea o descriere mai fidelă a realității, ar trebui să fie posibil să putem măsura atât poziția cât și viteza de deplasare a particulelor, în caz contrar (așa cum reiese din consecințele principiului de incertitudine al lui Heisenberg) înseamnă că, măsurând o particulă (în ceea ce privește o caracteristică, de exemplu, poziția), acest lucru nu doar că afectează întregul sistem, ci dezvăluie ceva mult mai grav: măsurarea sau „intervenția” asupra particulei determină o reacție „instantanee” din partea acesteia asupra sistemului (de exemplu, asupra altei particule cu care formează o pereche), iar acest termen, „instantaneu”, trebuie luat literal – adică, indiferent de distanța la care se găsesc cele două particule una de alta (pot fi despărțite de mii de ani lumină sau situate la marginile universului), ele sunt într-un fel de legătură („Quantum Entanglement”) și „comunică” între ele („spooky action at a distance”), depășind astfel viteza luminii. Această ultimă asumție, se știe, este o determinație fundamentală a teoriei relativității, în universul nostru neputând exista ceva care să depășească această viteză¹².

Aceste ultime consecințe nu au fost formulate în termenii de mai sus, la acea vreme discuția rămânând la nivelul unei dispute majore (teoretice), nefiind performat niciun experiment standard în acest sens (stadiul evoluției tehnologice nu permitea acest lucru). Ceea ce însă a fost formulat și susținut de Einstein vorbea despre faptul că mecanica cuantică nu este o teorie completă, fiind necesară admiterea acelor „variabile ascunse” (ce ar urma să fie detectate și cercetate ulterior).

Primul experiment imaginat care urma, ulterior, să dea dreptate uneia sau alteia dintre părți (taberei lui Einstein respectiv celei a lui Bohr și „Interpretării de la Copenhaga”) a aparținut lui John Stuart Bell, care a formulat celebra „teoremă a inegalităților”. Pe scurt, conform acestei teoreme, dacă rezultatele experimentului ofereau valori precise exact de mecanica cuantică, acest lucru ar fi exclus „variabilele ascunse” și, astfel, ar fi infirmat poziția EPR; dimpotrivă, dacă „inegalitățile lui Bell” erau confirmate de aceste rezultate, atunci ar fi însemnat că pot fi presupuse „variabilele” lui Einstein.

Rezultatele experimentale ulterioare au infirmat poziția lui Einstein și au confirmat-o pe cea a lui Bohr și a Interpretării Copenhaga: comportamentul perechilor de particule emise de o sursă aflată la mijlocul axei pe care acestea se depărtează, una de

¹¹ Acest experiment este cunoscut ca „EPR Paradox” – Einstein-Podolsky-Rosen Paradox.

¹² Pentru ca un obiect etc. să poată depăși viteza luminii, ar fi nevoie de o cantitate de energie infinită pentru a putea deplasa acel „obiect” – ceea ce este imposibil.

alta în sensuri opuse, este rezultatul procesului cuantic, analizat prin măsurarea uneia dintre proprietăți (direcția polarizării, de exemplu). Mai mult, aceste măsurători au certificat presupusa legătură („quantum entanglement”) prezisă de mecanica cuantică, care intervine odată ce este declanșată această măsurătoare care face să colapseze acțiunea și efectele „funcției de undă” (Wave Function). Reamintim că ceea ce descrie matematic graficul „funcției de undă” sunt valori probabilistice corespunzătoare tuturor particulelor sistemului cuantic luat în atenție *fără intervenția instrumentelor de măsurat*, rezultate conform principiului de incertitudine al lui Heisenberg.

Experimentului de mai sus i-au urmat altele numeroase (ultimul datează din 2015), toate confirmând că Bohr a avut dreptate, iar Einstein nu. Desigur, aceste experimente au fost rafinate, perfecționate, mai ales ca urmare a unor critici care susțineau relativitatea rezultatelor dat fiind modul în care cele două măsurători prezintă certitudinea cerută (exista reproșul că relativismul înregistrării rezultatelor celor două măsurători împieteează asupra consecințelor ultime ale experimentului în general etc.).

Ceea a rămas, însă, cert, și este lucrul care interesează în scrierea acestor rânduri, este că, deși s-a acceptat, în final, și posibilitatea că nu „schimbul de informație”, „comunicarea de informație” (în sensul clasic) reprezintă ceea ce determină comportamentul ciudat al perechilor de particule conexe – nu există, de fapt, o denumire „pozitivă” a acestei modalități de comunicare, dincolo de consacrată și sugestivă sintagmă originară „spooky action at a distance” – ci (și cu acest lucru este toată lumea de acord, inclusiv puținii sceptici rămași) că „ceva” face ca cele două particule-perechi să funcționeze corelat, împreună, coordonându-se cumva. Prin urmare se evită, pe de o parte, riscul formulării unor ipoteze elucubrante (care s-ar fi putut baza pe aceste experimente) precum călătoria în timp, pe de altă parte, se sacrifică principiul fundamental al realității numit „localizare” (locality). Această „localizare” este definită, cu privire la univers, ca acea trăsătură a acestuia (și a spațiu-timpului) după care orice acțiune, influență de tip cauzal, se petrece, *în primul rând*, în imediata vecinătate a „sursei”, iar acest lucru are loc cumva analog modului cum este propagată influența unei pietre care cade la suprafața apei.

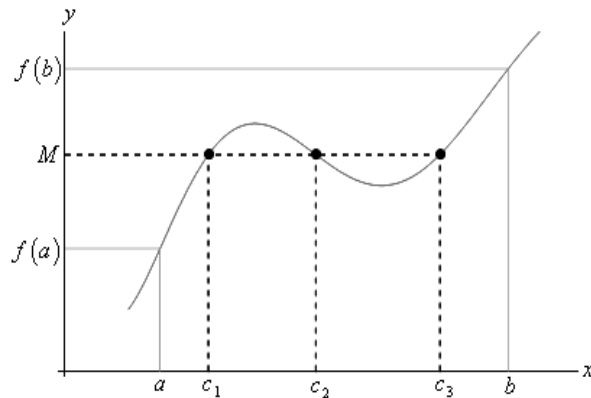
Alături de legea fundamentală a teoriei relativității a lui Einstein, după care nicio entitate nu se poate propaga în univers mai rapid decât viteza luminii, ceea ce mai reținem de aici este ideea „localizării”, care presupune un *continuum spațio-temporal*.

Revenind la discuția noastră, iată modelarea pe care o propunem: utilizând „teorema valorii intermediare”¹³ a unei funcții continue asupra fenomenului de „quantum entanglement” al perechilor de particule, ne întrebăm care sunt posibilele consecințe și concluzii ce pot fi trase, mai ales din punct de vedere epistemologic.

Pe scurt, teorema valorii intermediare din analiza matematică ne spune că, dacă o funcție continuă f , având ca interval $[a, b]$ cu domeniul corespunzător, ia valorile $f(a)$ și $f(b)$ la fiecare capăt al intervalului, atunci ia de asemenea cel puțin o valoare între $f(a)$ și $f(b)$ în anumite puncte *în interiorul intervalului* – pe dreapta M (vezi schița de mai jos)¹⁴.

¹³ Demonstrată, prima dată, de Bolzano la 1817.

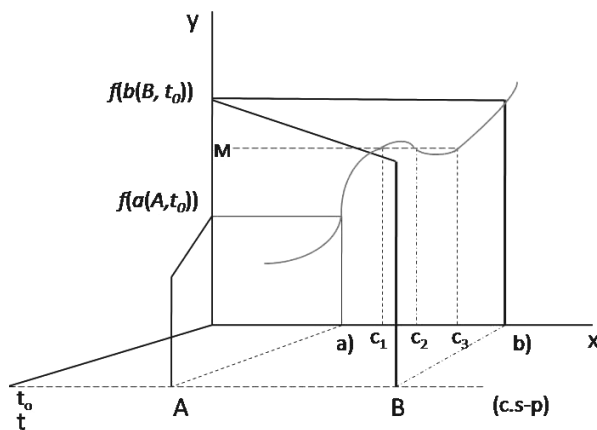
¹⁴ <http://tutorial.math.lamar.edu/Classes/CalcI/Continuity.aspx>.



În aplicația propusă, utilizând graficul de mai sus, ne putem imagina reprezentarea valorilor luate de *momentele* măsurărilor particulelor a) și b) pe y din experimentul nostru construind întâi, ca în graficul de mai jos, codomeniul încadrat de axa timpului t (care s-ar duce în direcția S-V din punctul de origine, unde se intersectează axele y și x la unghiuri egale).

Vedem că pe t_0 , care presupune *momentul* măsurării particulei a) în A și a particulei b) în B aflate în starea de „entanglement”, A-B nu permite niciun intermediar, ca în graficul funcției continue conform teoremei valorii intermediare, adică nu avem c_1, c_2, \dots, c_n , deci nici sinusoida ca în figura de mai sus. Corespunzător, pe axa funcției f , avem $f(a, (A \text{ la } t_0))$ și $f(b, (B \text{ la } t_0))$ unde M este prezent *numai* în planul funcției continue conform teoremei valorii intermediare, $f(A, B, t_0)$ aici, în al doilea grafic, neadmițând nicio valoare intermediară.

Considerând t_0 ca axa reprezentând *continuum* spațio-temporal (*c.s-p*), și intervalul A-B corespunzător *momentului* măsurării particulelor „entanglement”, spunem că f apare în A și B practic *la același moment* t_0 , indiferent de distanța (în timp și spațiu) $a - b$.



Altfel spus, conform experimentelor, știm că legătura $a) - b)$ nu permite propagarea efectului *în timp* și spațiu conform teoriei realității în forma reprezentată

$A - B$, fixabilă prin calcularea unor valori intermediare intervalul funcției $f(A, B, t_0)$, fenomenul petrecându-se „instantaneu” (depășind viteza luminii). Cu alte cuvinte, considerând timpul și spațiu un *continuum spațio-temporal* (c. s-p), teorema valorii intermediare (a unei funcții continue) este infirmată de rezultatele experimentelor. Consecința fundamentală este că *spațiu-timpul* nu este un *continuum*.

În concluzie, în urma celor de mai sus, s-ar putea ridica următoarele probleme: care este, de fapt, natura sistemului măsurat, descris de „quantum entanglement”? Este el de natura continuului sau este de alt fel? Dacă ar fi de natura continuului, atunci ar fi trebuit să avem, conform teoremei valorii intermediare, valori intermediare reprezentabile în interiorul intervalului funcției care reprezintă, spațio-temporal, sistemul celor două particule („entangled”) măsurate, ceea ce nu se întâmplă; pe de altă parte, acest spațiu-timp nu poate fi nici discret, căci, dacă ar fi (numai) discret (întrerupt), una dintre gravele consecințe ar fi cel puțin faptul că deopotrivă electromagnetismul și relativitatea demonstrate începând cu Maxwell și Einstein își pierd fundamentul; de asemenea, o altă consecință, legată de ultima, este abandonarea principiului „localizării”, ceea ce conduce la ruptura „de nivel”, am putea spune, între sistemele reprezentate de la nivelul cuantic și cele de la nivelul non-cuantic, acest scenariu, contraintuitiv dacă nu contradictoriu, ridicând serioase semne de întrebare cu privire chiar la semnificația a ceea ce numim cauzalitate și chiar „realitate fizică”.

Aceste semne de întrebare datează, de fapt, încă din secolul trecut, ceea ce am încercat să ilustrăm aici a fost doar o punere în oglindă a două maniere riguroase de a face știință în raportarea la un fenomen experimentat științific: aplicarea unei teoreme din analiză la rezultatele unui experiment din fizica teoretică.

ROLUL EXPERIENȚEI PERCEPTUALE ÎN EPISTEMOLOGIA DE SIMȚ COMUN

DIANA GHINEA

The Role of the Perceptual Experience in the Epistemology of Common-Sense. The aim of my paper is, on the one hand, a brief presentation on the role that the perceptual experience has in the constitution of the so-called “common-sense” epistemology, inspired by the perspectives of Johannes Roessler and John McDowell. On the other hand, in my research, I am concerned by the manner in which the perceptual experience evolves among its role in sustaining the intelligibility of the propositional knowledge. In order to emphasize these two problems that my article deals with, I introduced some arguments of the theory that John McDowell develops in his volume, *Mind and World*, starting from the ideas conceived by Kant on the same subject. The arguments of Johannes Roessler describe the framework that the philosophical critical inquires embrace in debating the role of the experience in the epistemology of common-sense. My personal conclusion is that, despite the fact that John McDowell's interpretation is quite accurate in what concerns the judgements of experience, he never succeeds in taking his project to a concluding statement, devoted to such a complex and yet continuously innovative domain of research.

Key words: personal experience, epistemology of common-sense, judgements of experience.

În cadrul lucrării voi prezenta, în prima secțiune, rolul atribuit experienței perceptuale în cadrul epistemologiei de simț comun, având în centru argumentul formulat de Johannes Roessler. În a doua secțiune voi analiza teoria lui John McDowell cu privire la judecățile de experiență, teorie pe care trebuie să o înțelegem în cadrul discuției din filosofie cu privire la rolul experienței perceptuale. În fapt, cea de-a doua parte a lucrării urmează structura argumentativă aleasă pe parcursul lucrării mele. Ultima parte este rezervată concluziilor de final.

I

De-a lungul timpului, experiența perceptuală a reprezentat o sursă de cunoaștere a lumii exterioare. Prin intermediul conținutului său reprezentational, aceasta ne oferă temeuri pentru opiniile pe care noi le formulăm cu privire la lumea exterioară. Cum funcționează însă experiența perceptuală și care este rolul pe care ea îl joacă în inteligibilitatea cunoașterii propoziționale? Răspunsul la aceste întrebări a venit pe calea a două teorii diferite, teorii care au rămas încă valabile.

Conform *externaliștilor*, experiența perceptuală explică modul prin care noi ajungem să cunoaștem obiectele din jurul nostru, de vreme ce are un rol causal în cadrul proceselor în urma cărora apar opiniile de percepție. Conform *internaliștilor*,

experiența perceptuală oferă o sursă de dovezi sau temeieri. Cunoașterea este explicată pentru că, prin apelul la experiență, ni se permite să justificăm opiniile de percepție. Johannes Roessler¹ susține că niciuna dintre cele două teorii, atât cea internalistă, cât și cea externalistă, nu sunt îndreptățite și nu oferă o analiză acceptabilă a epistemologiei. Ambele interpretează în mod eronat legătura explicativă dintre experiența perceptuală și cunoașterea perceptuală, așa cum o observăm noi în mod normal. Propunerea sa este aceea de a analiza schema de simț comun a epistemologiei în termenii unei conexiuni primitive dintre experiența perceptuală a obiectelor și cunoașterea obiectelor pe care le experimentăm.

Pornind de la exemplul nevăzătorilor, surzilor sau a oricăror persoane care prezintă anumite dizabilități fizice, atunci când discutăm despre experiențele lor vizuale, tactile, etc., putem asuma faptul că percepțiile trebuie să fie noțiuni mai extinse decât simplele percepții, fie ele vizuale, auditive, etc. Roessler face distincția între noțiunea de percepție care se aplică proceselor sub-personale ce operează în afara stării noastre de conștiență și noțiunea de stare mentală conștientă. Odată ce avem această distincție, intervine în scenă o întrebare interesantă: de ce epistemologia de simț comun oferă un rol atât de important experienței perceptuale și mai exact, ce o îndreptățește să facă acest lucru? Asumând că nu există niciun motiv să eliminăm experiența perceptuală ca și un factor important în explicațiile cu privire la cum ajungem noi să cunoaștem lumea exterioară, cum putem înțelege viziunea de simț comun a rolului explicativ pe care îl deține experiența perceptuală? Având în minte această întrebare, putem să identificăm două alte probleme: **1.** dacă apelăm la experiență ca sursă de cunoaștere, cum înțelegem experiența perceptuală și **2.** de ce și cum ajungem să considerăm experiența perceptuală drept explicativă pentru cunoaștere.

Există aici două teorii diferite pentru a trata problema dintâi. Prima ar fi să considerăm experiența perceptuală ca o stare de conștiență a obiectelor prezentate nouă prin intermediul percepției. Explicația în acest moment are în vedere nu conținutul reprezentational al experienței, ci obiectele ce ne sunt prezentate în experiență. Mai exact, explicând cunoașterea perceptuală în raport cu experiența, nu gândim experiența ca o stare de reprezentare. A doua teorie privește conținutul reprezentational al experiențelor, unde importanța explicativă rezidă în caracterul reprezentational al acestora. Cele două teorii nu trebuie interpretate drept teorii a ceea ce determină caracterul fenomenal al experienței perceptuale. Conflictul dintre ele privește abordarea epistemologiei de simț comun și nu a naturii experienței, dar ambele pot oferi informații cu privire la cea din urmă.

Fred Dretske este unul dintre adepții teoriei externaliste a cunoașterii. Considerând cunoașterea drept o modalitate de a ne conecta cu faptele în manieră corectă, deși înțelegem sau nu faptul că suntem conectați astfel, experiența poate fi definită ca explicativă pentru cunoaștere, deoarece are un rol causal în cadrul proceselor sau capacităților prin intermediul cărora noi primim opinii perceptuale².

¹ J. Roessler, *Perceptual experience and Perceptual Knowledge*, în „Mind”, October, 2009), pp. 1013-1041.

² F. Dretske, *Two Conceptions of Knowledge: Rational vs Reliable Belief*, în „Grazer Philosophische Studien”, 1991, pp. 15-35.

Roessler susține că teoria externalistă, din acest punct de vedere, nu oferă temeuri suficiente pentru ca experiența perceptuală să joace într-adevăr acest rol. Atunci când se pune problema explicării modului în care opiniile de percepție sunt calificate drept cunoaștere, ceea ce contează de fapt este numai ideea că ele sunt obținute cu ajutorul unor procese sau capacități de încredere, deși experiența conștientă poate sau nu să fie implicată în acestea. Dar atunci ne confruntăm cu o dificultate: nu mai suntem capabili în a distinge între modul în care experiența perceptuală conștientă determină o cunoaștere inteligibilă și cel în care experiența perceptuală inconștientă reușește exact același lucru.

Un argument relevant al teoriei privind caracterul reprezentational al experiențelor presupune o conexiune specială explicativă. Conform acesteia, experiența perceptuală joacă un rol epistemic distinctiv în virtutea faptului că ne oferă temeuri epistemice. Aportul ei la o opinie perceptuală inteligibilă privește temeiul pe care subiectul îl are atunci când susține opinia în cauză. Astfel, opiniile de percepție comune nu se bazează pe inferență și nu apelează în niciun fel la inferențe posibile implicite. În fapt, experiența perceptuală ajunge să ne ofere temeuri epistemice în virtutea caracterului ei reprezentational – experiența este o stare caracterizată de conținut reprezentational.

Roessler consideră că opiniile ne oferă temeuri epistemice în virtutea conținutului lor reprezentational. Iată o afirmație care trebuie să nu producă niciun fel de controverse. Însă, dacă prin extindere am susține și că experiențele perceptuale ar avea conținut reprezentational și deci ne oferă temeuri epistemice, ideea ar fi una întru totul eronată. Problema pare să fie aici în înțelegerea expresiei „experiența ne oferă temeuri epistemice”. Pentru un internalist non-inferențial Roessler oferă trei interpretări posibile:

I) În primul rând, stările mentale pot sta drept temeuri. O anumită experiență a unui obiect A reprezentat drept a constituie un temei suficient pentru a considera că A este într-adevăr a . Altfel spus, o experiență perceptuală ne oferă temeuri pentru opinii în virtutea faptului că ea este un astfel de temei.

II) Conform celei de-a doua interpretări, aparițiile pot constitui temeuri. Experiențele perceptuale ne oferă temeuri, deoarece ele fac disponibile pentru noi fenomene ce privesc apariția senzorială a lucrurilor, fenomene ce reprezintă temeuri pentru opiniile pe care noi le avem despre lumea exterioară. Odată ce obiectul A este reprezentat prin intermediul unei experiențe vizuale ca fiind a , atunci faptul că A seamănă cu a devine disponibil subiectului, oferindu-i acestuia un motiv pentru a afirma că într-adevăr A este a .

III) În al treilea rând, evenimentele percepute pot fi interpretate drept temeuri. Experiențele perceptuale ne oferă temeuri în virtutea faptului că ele fac disponibile pentru noi anumite evenimente pe care noi le acceptăm, deoarece ele însele constituie temeuri pentru noi. Dacă cineva percepe obiectul A ca fiind a , atunci faptul că A este a , fapt disponibil subiectului în cauză, reprezintă un temei pentru a crede că A este a .

După Roessler, opiniile pot reprezenta temeuri într-un sens slab, doar atâta vreme cât ele pot uneori să ne ofere temeuri explicative într-un sens mult mai tare. Pentru a argumenta teza sa, el apelează la opiniile false, care într-un anumit sens eșuează în a justifica orice concluzie ce ar reieși vreodată din ele. Să luăm un exemplu: o persoană observă că în fiecare sâmbătă în București se desfășoară un maraton al tinerilor. Acest fapt reprezintă pentru subiect un motiv întemeiat pentru a considera că sâmbăta

următoare se va desfășura un maraton al tinerilor în București. Altfel spus, toate maratoanele din trecut reprezintă de fapt motivul pentru care și următoarea sâmbătă ar trebui să se întâmple la fel și nu opinia subiectului (faptul că el este de părere că se va desfășura un maraton nu constituie un motiv întemeiat pentru a susține ceva despre următoarele evenimente). Acum, dacă am declara că sensul slab este singurul sens în care am putea privi motivele explicative, este destul de greu în a înțelege de ce, odată ce am evidențiat că opinia subiectului conform căreia întotdeauna sâmbăta a avut loc în București un maraton al tinerilor este una falsă, am influența în vreun fel propria opinie a subiectului, ceea ce el crede (anume că sâmbăta viitoare va avea loc într-adevăr un astfel de eveniment). Roessler consideră că am putea cel mult afirma că opinia subiectului este deschisă explicației și el este îndreptățit să o aibă, fără vreo altă dificultate.

Donald Davidson utilizează termenul de „sens slab”³ într-o discuție despre temeuri practice, anume ceva ce putea fi spus despre acțiune din punctul de vedere al agentului. Pornind de la definiția lui Davidson, Roessler constată că sensul slab implică un sens mult mai tare – a susține că opinia subiectului îi oferă acestuia un motiv întemeiat în sensul slab pentru a crede că sâmbăta următoare va avea loc un maraton al tinerilor în București înseamnă a susține că, din punctul de vedere al subiectului, pare că există într-adevăr un motiv întemeiat care să-i justifice opinia că maratonul chiar se va desfășura. Cel de-al doilea motiv constituie exact faptul – și nu propria opinie a subiectului – că întotdeauna sâmbăta în București a avut loc un maraton. Opinia mea reușește să ofere de fapt motivul, adică îl face accesibil subiectului. În contrast, dacă nu este adevărat că s-a desfășurat un maraton în București în fiecare sâmbătă, opinia subiectului nu îi poate oferi un temei suficient, deși probabil că subiectul crede contrariul.

Pe scurt, deși opiniile pot fi considerate temeuri de justificare în sensul slab, acest sens presupune un sens normativ al justificării în sine. Aici discutăm însă nu de stări mentale, ci de propoziții adevărate – numai ele pot constitui temeuri justificative. Astfel, sensul de bază în care putem afirma că opiniile „ne oferă temeuri” este următorul: opiniile fac disponibile sau dau impresia că fac disponibile temeuri justificative subiecților. Drept consecință, de vreme ce ne-am propus să modelăm rolul explicativ al experienței perceptuale având la bază pe cel al opiniei, ne interesează interpretările II și III prezentate mai sus.

Roessler amintește poziția lui McDowell din *Mind and World*, care pare să fie conformă cu interpretarea II. McDowell afirmă că un anumit subiect ar descrie o opinie bazată pe observație în virtutea faptului că lucrurile „par” în felul în care el le observă (un obiect este rotund pentru că „pare rotund”). Dar, conform lui Roessler, McDowell însuși reformulează propriile opinii câțiva ani mai târziu:

„Atunci când cineva vede cum sunt lucrurile...o garanție și o cauză pentru opinia cuiva conform căreia lucrurile sunt în acel fel este vizibil *acolo* pentru cineva în bucățile de realitate ce aparține propriei viziuni.”⁴

³ D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, în „Journal of Philosophy”, 1963, pp. 685-700.

⁴ “When one sees how things are...a warrant and cause for one’s belief that things are that way is visibly *there* for one in the bit of reality that is within one’s view.”, J. McDowell, *Mind and World*, London, Harvard University Press, 1994, p. 280.

„Cred că avem nevoie de ideea de percepție ca ceva în care nu există o atitudine de acceptare sau de susținere, ci, așa cum văd eu lucrurile, doar de o invitație de a adopta o astfel de atitudine, care, în cele mai bune cazuri, constă în a determina manifestarea faptului pentru cineva.”⁵

Interpretările II și III sunt în conflict atunci când apare problema tipului de fapte pe care trebuie să ne concentrăm atunci când explicăm cum experiența ne oferă temeuri pentru opinii non-inferențiale. Interpretarea II are un avantaj – acela de a face inteligibil imediat cum faptele referitoare la aparițiile senzoriale ale obiectelor fizice oferă motive pentru acceptarea unor anumite propoziții despre obiectele percepute. Dezavantajul aceleiași interpretări este că experiența joacă cel puțin un rol indirect atunci când faptele devin disponibile pentru noi – este extrem de dificil a înțelege cum opiniile obținute rațional pe baza unor astfel de fapte pot fi altcumva decât inferențiale. Dacă temeiul pentru care noi considerăm obiectele a fi într-un anume fel este acela că ele „par într-un anume fel”, sub nicio formă nu va putea o versiune a teoriei reprezentationale a percepției să dea seama de conținutul reprezentational al experienței. Motivul este acela că experiența reprezintă obiectele *cum sunt* și nu *cum par a fi*. Iată cum ceea ce constituie temeiul pentru opinia noastră nu este făcut disponibil de experiență, ci mai degrabă de propria cunoaștere sau opinie, conform căreia obiectele sunt într-un anume fel. Pentru că experiența joacă aici un rol intermediar, interpretarea II nu ajută în a înțelege cum opiniile de percepție se obțin prin „tranziții raționale” non-inferențiale din experiență, opus inferențelor din propoziții cunoscute sau considerate a fi adevărate.

Cea mai bună soluție pentru internalismul non-inferențial pare a fi interpretarea III, unde experiența perceptuală oferă temeuri epistemice deoarece face disponibile subiectului faptele percepute. După McDowell, o întrebare relevantă în acest punct ar fi următoarea: cum poate experiența să fie temeiul pentru care un subiect obține o anumită opinie? Răspunsul se află exact în rolul explicativ al „spontaneității” prezentate în *Mind and World*. Conform interpretării III, experiența perceptuală nu este un simplu mecanism causal ce deține controlul opiniilor unui subiect. Dacă privim la ceea ce McDowell susține după ideile din *Mind and World*, atunci experiența emite o invitație de a susține ceea ce reprezintă a fi o anumită atitudine, o invitație pe care subiectul o poate accepta sau nu, având la îndemână o înțelegere mai bună a temeiurilor disponibile ei. Opinia pe care un subiect o primește ca și rezultat al experienței depinde nu numai de temeiul pe care experiența însăși îl face disponibil, dar și de fundalul de cunoștințe pe care subiectul îl deține. Dacă avem un obiect care se manifestă subiectului în experiența perceptuală ca fiind din lemn, atunci la final vom avea de-a face cu judecata: „Obiectul este din lemn”. Dar, dacă subiectul are motive să creadă că obiectul nu este de fapt din lemn, ci probabil dintr-un material care imită lemnul, atunci el alege să suspende temporar judecata (pentru că deține un anume temei în această direcție) și să investigheze materialul din care este realizat obiectul.

⁵ “I think we need an idea of perception as something in which there is not attitude of acceptance or endorsement at all, but only, as I put it, an invitation to adopt such an attitude, which, in the best cases, consists in a fact’s making itself manifest to one.”, *Ibidem*, p. 279.

Aici ne confruntăm însă cu o dificultate – constrângerea asupra temeiurilor oferite de experiență. Interpretarea III face dificilă observarea dificultății în sine. Atunci când subiectul se întreabă dacă obiectul pe care îl are în fața ochilor este sau nu din lemn, atunci el se confruntă cu un conflict interior între temeiurile disponibile lui și atunci trebuie să distingă între faptele relevante, să le observe semnificația, importanța și apoi, la final, după o analiză completă, să poată fi capabil să determine care temeii trebuie luat în considerare cu adevărat. Însă problema este că temeiurile oferite de experiență, în lumina interpretării III, au o tendință de a trece peste analiza de care discutăm și este destul de neclar cum subiectul poate pe de o parte să articuleze temeii oferit de experiență și pe de cealaltă parte să reflecteze între diferite temeii, să le cunoască semnificația. Odată ce subiectul consideră că X pentru că X se întâmplă, atunci este destul de greu să avem pretenția ca subiectul să își pună la îndoială propriile temeii.

Roessler aduce în discuție și îngrijorările fenomenologice care apar atunci când avem în discuție ideea că opiniile perceptuale se bazează pe temeii. În mod normal, descoperim lumea exterioară nu prin intermediul temeiurilor epistemice, ci prin participarea la obiectele experimentate. Autorul sugerează că viziunea fenomenologică este aceeași cu practica explicativă de simț comun. Epistemologia de simț comun, alături de teoria conform căreia experiența perceptuală este o stare de conștiință a obiectelor prezentate nouă prin intermediul percepției, consideră cunoașterea perceptuală drept inteligibilă în termenii obiectelor experimentate, precum și a caracteristicilor acestora și nu în termenii experienței concepute ca o stare cu un conținut reprezentational. Aici inteligibilitatea nu este văzută ca o explicație ce oferă temeii, ci mai degrabă ne declanșează înțelegerea condițiilor înlesnitoare ale percepției.

Roessler pornește de la teoria simplă a percepției, formulată de Gareth Evans⁶ și care se bazează pe faptul că însăși ideea unei lumi perceptibile, obiective și spațiale implică ideea unui subiect care este în lume, cu percepțiile sale, datorate mai întâi poziției sale schimbătoare din lume și apoi modului în care lumea este mai mult sau mai puțin stabilă. Teoria simplă a percepției reprezintă, după Evans, înțelegerea noastră de simț comun a condițiilor cauzale înlesnitoare ale percepției. Pentru Roessler însă, această teorie simplă are un rol central în cadrul epistemologiei de simț comun a cunoașterii perceptivă.

Pot fi distinse trei elemente sau trei niveluri implicate în teoria simplă a percepției, ce corespund cu cele trei tipuri de obiecte pe care noi le considerăm într-un anumit sens perceptibile: 1. obiecte, 2. caracteristici și 3. fapte. În primul rând, o teorie simplă a percepției ne permite să înțelegem dependența dintre un obiect pe care noi îl vedem în anumite locații și alte subiecte, obiecte, în funcție de condițiile de iluminare, absența obstrucționărilor, etc. Acest prim element al teoriei are în vedere condițiile ce înlesnesc perceperea obiectului într-o modalitate dată. În al doilea rând, ne confruntăm cu o sesizare brută a condițiilor de înlesnire a caracteristicilor perceptibile specifice ale obiectelor, precum și ale tipurilor și relațiilor dintre ele. Spre exemplu, un anumit grad de iluminare poate să fie îndeajuns pentru a vedea un obiect, a-l distinge de altele, dar

⁶ G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

insuficient pentru a vedea culoarea obiectului în cauză. În al treilea rând, ni se oferă o înțelegere a condițiilor ce înlesnesc capacitatea noastră de a vedea că ceva este într-un anumit fel. Primele două elemente oferă materiale esențiale – a vedea un obiect și culoarea sa, fără a fi obstrucționați de nimic altceva sunt importante, dar nu suficiente. Pentru a vedea ce culoare are un obiect este nevoie ca subiectul să dea atenție obiectului și nu doar să vadă obiectul și culoarea sa.

Presupunând că percepția propozițională include cunoaștere propozițională, putem observa cum teoria simplă a percepției constituită din mai multe niveluri poate să ducă la o teorie simplă a cunoașterii perceptuale. A doua teorie despre experiență, care susține că aceasta are conținut reprezentational pleacă de la premisa că teoria conform căreia experiența perceptuală este o stare de conștiență a obiectelor prezentate nouă prin intermediul percepției nu reușește să dea seama de conținutul opiniilor perceptuale. Există două argumente complementare celei de-a doua teorii a experienței, primul având ca punct central percepția caracteristicilor și cel de-al doilea iluziile optice.

Roessler prezintă exemplul profesioniștilor care disting sexul puilor de găină – persoane care sunt capabile să își dea seama de sexul unui pui de găină atunci când îl văd. Propriu-zis, ei nu *experimentează* puii ca fiind găini sau cocoși, dar cumva sunt capabili să îi diferențieze. Teoria simplă a percepției formată din mai multe niveluri susține că de fapt experții chiar experimentează puii ca fiind găini sau cocoși, dar eșecul în a experimenta în realitate proprietățile pe care ei susțin că puii le au (aici absența percepției relevante de nivel 2) nu le permite să vadă cum un pui este, spre exemplu, găină (percepția de nivel 3). Ce înseamnă însă a experimenta proprietăți? Adepții teoriei caracterului reprezentational al experienței susțin că atunci când experții cunosc sexul unui pui ei „văd” puilul ca fiind deja găină sau cocoș. Altfel spus, exemplul de mai sus vine în încurajarea ideii că experiența are un caracter reprezentational.

Există însă un alt sens în care noi experimentăm calități, un sens non-representational. Un bun exemplu îl reprezintă cel al identificării unui număr dintr-un aranjament de puncte colorate. Dacă pe un fundal de puncte colorate avem cifra 2, care se deosebește de toate celelalte puncte în virtutea culorii, atunci aici avem de-a face cu o altă situație. Culoarea în cazul de față stă ca proprietatea de delimitare a unui obiect. Aici nu este cazul că identificăm niște culori sau observăm că anumite obiecte au culori diferite. În contrast, în funcție de culoarea pe care o avem în față noi putem delimita un obiect (în exemplul propus un număr) sau altul. Pornind de la situația ilustrată putem susține că experiența perceptuală nu este o stare reprezentatională, ci mai degrabă o stare conștientă de obiecte percepute. Faptul că cineva poate să vadă culoarea unui obiect îi explică abilitatea de a vedea că obiectul este galben – experiența unei proprietăți este o condiție care înlesnește percepția propozițională. Interesant însă pentru cazul experților cu privire la sexul puilor de găină este că aceștia au parte de judecăți non-inferențiale cu privire la o caracteristică ce nu diferențiază în niciun fel tipul de experiență pe care ei îl au. Judecata că un pui este un cocoș nu este inteligibilă în termenii experienței de nivel 2 a caracteristicilor. Reformulând, judecata lor nu devine inteligibilă în funcție de cum le apar lor puii de găină.

Al doilea argument complementar pentru teoria caracterului reprezentational al experienței este cel referitor la iluziile optice. Aici avem de urmat trei pași – primul pas

relevă ideea că iluziile demonstrează cum experiența perceptuală este o stare reprezentatională independentă de opinie. În al doilea pas se susține ideea conform căreia, prin explicarea unor opinii false bazate pe o experiență amăgitoare, ajungem să invocăm conținutul reprezentational al experienței. În al treilea pas, argumentul ajunge în punctul în care același lucru ca în pasul doi ajunge să se întâmple și în cazul opiniilor bazate pe experiență veridică, dat fiind faptul că veridicitatea opiniei perceptuale nu poate afecta forma explicației.

Dacă ar fi să facem o comparație între cele două teorii ale experienței, atunci am observa că în cazul celei dintâi, unde experiența perceptuală este o stare de conștiență a obiectelor prezentate nouă prin intermediul percepției, caracteristicile reale ale obiectelor percepute, precum și relațiile dintre ele, aceasta eșuează atunci când trebuie să explice conținutul opiniei unui subiect naiv. Cum se poate ca o experiență vizuală să ofere un temei pentru opinia unui subiect? Aici este momentul în care cea de-a doua teorie a experienței, cea a conținutului reprezentational, pare să ofere o soluție viabilă: conținutul unei opinii este dat în funcție de experiența subiectului.

De fiecare dată când ne propunem să examinăm în ce măsură acceptăm temeiurile epistemice ale opiniilor perceptuale non-inferențiale, asumăm că știm cum să identificăm tipurile de opinii care ne interesează. Mai mult decât atât, asumăm și că orice persoană este capabilă să dețină astfel de opinii. Cele două asumptii trebuie să aibă la bază anumite condiții. Prima dintre ele referă la faptul că, în cazurile speciale ale opiniilor perceptuale non-inferențiale ce implică demonstrative perceptuale (un demonstrativ perceptual are forma: „acel obiect” – acea masă, acea carte), subiectul opiniilor în cauză trebuie să experimenteze obiectul. Putem avea o opinie demonstrativă perceptuală despre un anumit obiect numai dacă obiectul ne este prezentat în experiența perceptuală. Aceasta este prima etapă a argumentului pe care Roessler îl prezintă. A doua etapă consistă în ideea că a gândi experiența ca sursă de cunoaștere a referinței demonstrativelor perceptuale ne determină să o gândim ca sursă a cunoașterii propoziționale. Roessler pretinde aici că orice cunoaștere a referinței demonstrativului perceptual nu poate fi separată în întregime de abilitatea de a obține cunoaștere propozițională a obiectului. Dacă ideea lui este corectă, atunci noi, odată ce vom considera experiența drept sursă a cunoașterii referinței, vom ajunge să ne angajăm și că aceasta este o sursă posibilă a cunoașterii propoziționale.

Abilitatea de a urmări un obiect contează foarte mult, deoarece aduce la lumină o constrângere a atribuirii demonstrativelor perceptuale. Dacă propria experiență a unui anumit obiect produce cunoașterea referinței demonstrativului perceptual la care face referire, ea trebuie să individualizeze obiectul pentru subiectul în cauză. Este necesar ca experiența să delimiteze obiectul, pentru ca niciun răspuns arbitrar să nu se ivească atunci când apare întrebarea la ce obiect referim. Abilitatea pe care noi o avem de a urmări obiectul în timp este o consecință a satisfacerii acestei cerințe de bază. Constrângerea în sine este suficientă pentru a asigura o conexiune minimală între cunoașterea referinței și cunoașterea propozițională. Dacă experiența pe care o avem cu un obiect duce la referință demonstrativă, trebuie fără îndoială să individualizeze obiectul pentru noi. Doar în aceste condiții vom putea, odată ce experiența în timp cu obiectul continuă, să fim capabili să urmărim obiectul.

Astfel, suntem cababili pe de o parte să percepem că obiectul este sau nu încă acolo, în fața noastră și pe de altă parte vom putea de asemenea să percepem și multe alte lucruri (locația propriu-zisă a obiectului, dacă se mișcă, cum și cu ce viteză, mărimea, forma, etc). Demonstrativul perceptual necesită mai mult decât o simplă satisfacere a condițiilor ce înlesnesc percepția obiectului – experiența obiectelor trebuie să ne permită să percepem anumite lucruri privitoare la obiecte. Trebuie să ne ofere atât cunoaștere propozițională, cât și cunoaștere a referinței.

În concluzie, argumentul lui Roessler nu intenționează să stabilească faptul că experiența joacă un rol epistemic distinctiv. Intenția autorului este una moderată: atâta vreme cât cineva contrazice ideea că experiența are un rol epistemic special, nu poate totodată accepta ca adevărat faptul că persoanele dețin opinii demonstrative perceptuale. Scopul argumentului este unul dialectic: o simplă teorie a percepției, poate reprezenta, deși extrem de simplificată, o teorie a cunoașterii perceptuale.

II

În cartea sa, John McDowell dă seama de una dintre problemele filosofiei moderne, anume relația dintre minte și lumea exterioară. Pentru a înțelege cum o stare de fapt sau un episod mental sunt direcționate către lume, este necesar să le încadrăm într-un context normativ. Relația dintre minte și lumea exterioară este normativă în sensul în care atunci când formulăm o judecată sau fixăm o opinie despre lume, aceasta descrie modul în care sunt lucrurile. Gândirea noastră „răspunde” lumii exterioare.

John McDowell introduce ideea „empirismului minimal” – experiența trebuie să constituie un tribunal, să medieze modalitatea prin care gândirea noastră înțelege lucrurile așa cum sunt ele de fapt, atâta vreme cât o considerăm gândire. A spune că gândirea „răspunde” lumii – lucrurilor așa cum sunt ele de fapt – înseamnă că aceasta răspunde unei lumi empirice, adică trebuie ca lucrurile să fie accesibile empiric gândirii. Putem merge mai departe prin a susține că această capacitate de a răspunde lumii exterioare cuprinde mai mult decât faptul că lucrurile trebuie să fie accesibil empiric gândirii. Chiar dacă utilizăm termenii lui Kant și afirmăm că dificultatea cognitivă constă în faptul că noi suntem puși față în față cu lumea prin intermediul intuiției sensibile, pentru a da seama de modul în care gândirea este direcționată către lucruri așa cum sunt ele de fapt, trebuie să începem cu răspunsul către lumea empirică. Iar singurul mod prin care gândirea răspunde lumii empirice este ideea conform căreia gândirea răspunde experienței.

McDowell observă că propunerea sa, aceea de a considera experiența drept tribunal, ce mediază calea prin care gândirea răspunde lumii exterioare, prezintă anumite probleme. În primul rând, pare destul de implauzibil ca empirismul să fie asociat cu posibilitatea gândirii. Cum este posibil ca experiența să dea un verdict suficient pentru ca o opinie să fie considerată cunoaștere? McDowell aduce în discuție doi filosofi, Wilfried Sellars⁷ și Donald Davidson, care au abandonat empirismul,

⁷ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, în W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, pp. 127-196.

discutând opiniile fiecăruia dintre aceștia în primele secțiuni ale cărții sale. O altă problemă cu care autorul se confruntă este aceea de direcționare către lume a gândirii - cum și în ce mod se realizează aceasta și mai important în cazul de față, care este rolul empirismului, respectiv empirismului minimal propus. Alternativa prezentată pe tot parcursul cărții referă la supoziția că ideea de experiență este ideea a ceva natural și că orice gândire de tip empiric răspunde experienței. Prin intermediul acestei alternative, McDowell consideră că se poate ține departe de eroarea naturalistă. Tema de bază dezvoltată pe parcursul celor 6 lecturi referă la modul în care conceptele mediază relația dintre minte și lume. Perspectiva pe care McDowell o urmărește este una a dualismului de schemă și conținut (criticat de Donald Davidson) care îl îndreaptă către Kant. Pornind de aici, autorul consideră că filosoful german ar trebui să aibă încă un rol central atunci când ne preocupăm de modul în care gândirea se sprijină pe realitate.

La Davidson⁸ dualismul de schemă și conținut trebuie privit astfel: „schemă” înseamnă „schemă conceptuală”, iar „conținut”, în termeni moderni, înseamnă „conținut reprezentational”. Privind la remarca lui Kant, „Gândurile fără conținut sunt goale”, nu trebuie să o considerăm ca și o tautologie. Gândurile fără conținut, care nu ar fi gânduri în sensul strict al cuvântului, ar fi doar o serie de concepte fără legătură cu intuițiile – conținutul este oferit de ceea ce adaugă din partea experienței – inputul experienței este cel care oferă conținutul, substanța, pe care gândurile nu ar putea să o dețină. Faptul că gândurile nu sunt goale, ci au conținut reprezentational, este rezultatul interacțiunii dintre concepte și intuiții. În termenii lui Davidson, „conținutul” corespunde intuițiilor, văzute ca părți ale inputurilor experienței, înțelese în termenii unei concepții dualiste ale acestei interacțiuni.

McDowell prezintă acest fundal kantian pentru a explica motivul pentru care ceea ce stă deasupra conceptualului, în dualismul considerat de către Davidson, este adeseori descris ca Datul. Conform autorului, un nume mai potrivit „dualismului de schemă și conținut” este acela al „dualismului de schemă și Dat”, tocmai pentru că nu poate fi confundat cu ideea conținutului reprezentational. La Kant se observă că reprezentarea cunoașterii empirice este rezultatul cooperării dintre receptivitate și spontaneitate, dintre sensibilitate și intelect, motiv pentru care el referă la intuiții și concepte. Întrebarea interesantă adresată în acest punct de McDowell este de ce intelectul, a cărui contribuție la această cooperare este ordonarea conceptelor, este descrisă în termeni de spontaneitate. McDowell oferă un răspuns schematic: topografia schemei conceptuale este constituită de relații raționale. Spațiul conceptelor este cel puțin o parte a ceea ce Wilfried Sellars numește „spațiul rațiunilor”. Sellars susține că atunci când caracterizăm un episod sau o stare drept cunoaștere, nu oferim o descripție empirică a acestuia, ci îl/o plasăm în spațiul logic al rațiunilor, al justificării a ceea ce susținem. Motivul pentru care McDowell amintește în acest punct pe Sellars este acela că ideea sa reprezintă o bună aplicație pentru a evidenția cum un context normativ este necesar pentru a putea fi în legătură cu lumea, fie că ea este cognoscibilă sau nu. Sellars distinge între conceptele inteligibile numai în termenii în care aceștia servesc la

⁸ A se consulta Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1984.

plasarea lucrurilor în spațiul logic al rațiunilor (precum conceptul de cunoaștere) din concepte ce pot fi utilizate în cadrul „descripției empirice”. Dacă am vrea să evităm eroarea naturalistă, înțelegem „descripția empirică” drept plasarea lucrurilor în spațiul logic al naturii. În spiritul lui Sellars, McDowell consideră că acest spațiu logic al naturii este spațiul logic în care științele naturale funcționează. Astfel, a plasa ceva în natură, spre deosebire de a plasa ceva în spațiul logic al rațiunilor înseamnă a situa ceva în domeniul legilor. Relevant aici este că oricare ar fi relațiile care constituie spațiul logic al naturii, ele sunt de un tip diferit de relațiile normative care constituie spațiul logic al rațiunilor. În acest punct se află motivul pentru care Sellars insistă atunci când nu consideră că „descripția empirică” poate plasa ceva în spațiul logic al rațiunilor.

Atunci când I. Kant descrie intelectul drept capacitate a spontaneității, aici se poate observa viziunea sa asupra rațiunii și a libertății – necesitatea rațională este nu numai compatibilă cu libertatea, dar și parte constitutivă a ei. McDowell susține însă că o libertate totală în cadrul gândirii empirice, fără o constrângere din afara sferei conceptuale pare să amenințe tocmai posibilitatea ca judecățile de experiență să aibă o bază care să facă legătura dintre ele și lumea exterioară gândirii. Fără o astfel de bază, experiența nu poate să fie o sursă de cunoaștere, iar ideea că judecățile empirice au o legătură cu realitatea nu poate fi una corectă. Cu cât punem un accent mai mare pe relația dintre rațiune și libertate, cu atât mai mult riscăm să înțelegem cum utilizarea conceptelor poate să constituie judecăți valabile despre lume.

Dualismul schemei conceptuale și al „conținutului empiric”, precum și cel al schemei și al Datului reprezintă în fapt o soluție la problema care apare în cazul relației dintre rațiune și libertate. Ceea ce dualismul oferă este acea constrângere externă asupra libertății noastre atunci când trebuie utilizate conceptele. Justificările empirice depind de relațiile raționale, relații din cadrul spațiului rațiunilor. Spațiul rațiunilor este mai extensiv decât spațiul conceptelor. Spre exemplu, dacă dorim să oferim o justificare pentru o opinie sau o judecată și utilizăm această idee, atunci, ori de câte ori epuizăm toate mișcărilor posibile din cadrul spațiului conceptelor, toate mișcărilor posibile de la un item conceptualizat la altul, rămâne de făcut doar un singur pas: să indicăm ceva receptat în experiență. Ultimul pas nu poate fi decât o indicare, deoarece pornim întotdeauna de la ipoteza conform căreia în acest punct vom fi epuizat toate celelalte posibilități din punct de vedere conceptual în demersul justificării opiniei sau judecății.

McDowell consideră că remarcă lui Kant este extrem de importantă: ideea conținutului reprezentational, nu numai ideea judecăților care sunt justificate adecvat, necesită o interacțiune între concepte și intuiții, părți ale inputului experienței. În caz contrar, ceea ce era vizat ca exercițiu al conceptelor nu ar reprezenta în fapt decât un joc al formelor goale. Autorul susține că judecățile empirice în general – fie că ele reflectă sau nu cunoaștere – și chiar dacă sunt sau nu justificate, trebuie să aibă un conținut care admite justificare empirică, chiar dacă într-un anumit caz nu există (exemplul unei presupuziții neacceptate).

Apelând în acest moment la mitul Datului, nu am rezolva nicidecum problema cu care ne confruntăm. Ideea Datului este ideea conform căreia spațiul rațiunilor, spațiul justificărilor sau al garanțiilor se extinde mai mult decât sfera conceptuală. Motivul acestei extinderi este acela că spațiul rațiunilor are nevoie să permită

incorporarea impactelor non-conceptuale din afara domeniului gândirii. Dificultatea apare însă pentru că nu putem înțelege relațiile în virtutea cărora o judecată este susținută doar de relații din spațiul conceptelor – relații precum cea de implicație - care sunt valabile între exercițiile potențiale ale capacităților conceptuale. Iată temeiul pentru care domeniul relațiilor de justificare considerate în afara sferei conceptuale nu poate să își atingă niciodată scopul.

Utilizarea mitului Datului nu urmărește decât încredințarea că, de fiecare dată când folosim conceptele în formarea judecăților, libertatea noastră, anume spontaneitatea în exercițiul intelectului, este constrânsă de ceva din exterior, dar constrânsă în așa fel încât putem apela la constrângerea respectivă pentru a justifica judecățile. Dar, acceptând că spațiul rațiunilor este mai extensiv decât sfera conceptuală, în vederea incorporării unor influențe extra-conceptuale din lume exterioară, ceea ce ni se înfățișează este o constrângere care se manifestă la extremitatea spațiului extins al rațiunilor, o constrângere pe care am putea-o considera drept un impact brut din exterior. O concluzie pe care o întrezărim aici este că ne putem considera nevinovați de ceea ce se întâmplă în spațiul extern – orice are loc în afara spațiului rațiunilor nu stă sub controlul nostru, operează în afara cadrului spontaneității noastre. Astfel, dacă urmărim punctul de la care am plecat atunci când am introdus Mitul Datului și concluzia la care am ajuns, vom observa că în realitate nu ni s-au oferit justificări, ci doar dezvinovățiri. McDowell susține că Mitul Datului pare că păstrează cumva rolul spontaneității noastre și în același timp refuză orice rol receptivității noastre. De vreme ce activitatea noastră în gândirea empirică și judecări se vrea a fi recunoscută drept bazându-se pe realitate, o constrângere externă este complet necesară. Receptivitatea trebuie să aibă o menire la fel ca spontaneitatea, la fel ca sensibilitatea și intelectul. Mitul Datului nu oferă soluția promisă, ci aduce în scenă un pericol al oscilării permanente între o constrângere externă și propria noastră activitate în gândirea și judecățile empirice.

Revenind la ideea kantiană originală, cunoașterea empirică este rezultatul unei cooperări între receptivitate și spontaneitate (unde termenul de „spontaneitate” poate desemna doar o etichetă pentru implicarea capacităților conceptuale). Capacitățile conceptuale relevante sunt atrase în receptivitate. Trebuie să înțelegem termenul de „intuiție” la Kant – input de experiență – ca un fel de ocurență a ceva ce are deja conținut conceptual. În experiență cineva primește anumite informații (spre exemplu vede) cum că un lucru este într-un anumit fel. Acest lucru poate fi și judecat de către persoana respectivă.

Atunci când noi căutăm fundamentul unei judecări empirice, ultimul pas este, așa cum am afirmat și mai sus, apelul la experiență. Experiențele au deja conținut conceptual, astfel că acest ultim pas nu ne duce dincolo de spațiul conceptelor. Ne duce însă într-un spațiu în care sensibilitatea – receptivitatea – operează, astfel că nu trebuie să ne mai preocupăm de libertatea implicită în cadrul ideii conform căreia capacitățile noastre conceptuale aparțin spontaneității.

McDowell afirmă că, de fiecare dată când ne confruntăm cu experiența, capacitățile conceptuale sunt atrase în receptivitate și nu exercitate asupra unor produse anterioare ale receptivității. Ideea lui nu trebuie înțeleasă cum că aceste capacități sunt exercitate în altă parte. A susține că aceste capacități „sunt exercitate” poate părea

problematic, ținând cont că experiența este pasivă. Aici însă autorul are în vedere un punct minimal: o persoană poate să controleze unde să se plaseze, unde să își îndrepte atenția, etc., deși, după ce a realizat aceste activități, nu stă în controlul său ce se va întâmpla mai departe. De fiecare dată când avem de-a face cu experiența, ne confruntăm cu foarte multe conținuturi. Capacitățile conceptuale ale unei persoane sunt deja activate, fără ca persoana în cauză să dețină, sub o formă sau alta, controlul asupra acestora. Mai mult decât atât, conținutul nu este ceva ce a fost ansamblat de către o persoană, ca atunci când ea se decide să spună sau să argumenteze anumite lucruri. Pornind de la faptul că experiența este pasivă, comportându-se precum un caz al receptivității care operează, în *Mind and World* ni se recomandă o concepție de experiență ce poate satisface dorința de a limita libertatea ce nu susține Mitul Datului.

Am stabilit deja că experiența este pasivă. Implicarea capacităților conceptuale în experiență nu oferă așadar o idee potrivită pentru spontaneitatea de care discutăm. McDowell oferă însă o altă interpretare. Capacitățile conceptuale care sunt puse în joc în experiență aparțin unei rețele de capacități pentru gândirea activă, o rețea care guvernează rațional răspunsuri de înțelegere a oricărui impact al lumii exterioare asupra sensibilității. Și o parte importantă a ideii că intelectul este o capacitate a spontaneității – anume capacitățile conceptuale sunt capacități al cărui exercițiu este domeniul libertății responsabile – este aceea că rețeaua, ca individ gânditor se găsește în postura de a-și guverna propria gândire. Gândirea empirică activă are loc sub egida unei obligații de a reflecta asupra credibilității legăturilor raționale ce o guvernează. Trebuie să existe o bunăvoință de a modifica orice concept și concepție, dacă acest lucru este cerut de reflecție. Nu trebuie să ajungem însă la o obligație de a reforma conceptele de la marginile sistemului, anume conceptele imediate de observație, ca răspuns la presiunile din interiorul sistemului. Poate că experiența în sine nu este o bună soluție pentru ideea de spontaneitate, dar cu toate acestea și conceptele „cele mai imediate” de observație sunt constituite în parte de rolul lor în ceva care poate fi conceput în termenii spontaneității.

Pentru a ilustra afirmațiile de până acum putem utiliza exemplul judecăților de culoare. Acestea implică o serie de capacități conceptuale ce sunt integrate în înțelegerea lumii precum alte capacități. Dar, de fiecare dată când cineva face o judecată de culoare, este necesar ca aceasta să înțeleagă culorile drept proprietăți potențiale ale obiectelor. Abilitatea de a produce „lumi colorate” corecte, ca răspuns la inputurile asupra sistemului vizual (o abilitate pe care o prezintă și unele animale) nu înseamnă că individul posedă conceptele relevante, atâta vreme cât nu este conștient de ele. Răspunsul unui individ conștient reflectă o sensibilitate la o anumită stare de lucruri din lume, ceva ce poate fi obținut oricum, independent de schimbările ce au loc din exterior. Intelectul include conceptul de suprafețe observabile ale obiectelor și conceptul de condiții propice pentru a distinge ce culoare are fiecare obiect numai prin privirea lui. Bineînțeles, conceptele de experiență nu sunt restricționate numai la conceptele calităților secundare ale obiectelor. Odată considerat și acest fapt, devine clar că operația pasivă a capacităților conceptuale în sensibilitate nu este inteligibilă independent de exercițiul lor activ în cadrul judecăților sau în cadrul gândirii care emite o judecată.

Mitul Datului oferă posibilitatea unei constrângeri exterioare domeniului gândirii și al judecăților. Această dorință către o constrângere externă se află în relație

cu acea cunoaștere empirică a lumii despre noi: cunoaștere produsă de ceea ce Kant numește „simț extern”. McDowell folosește o metaforă atunci când referă la un spațiu extern domeniului gândirii și al judecăților. Domeniul gândirii și al judecăților include judecăți despre propriile percepții ale gânditorului, gânduri, senzații și alte asemenea lor. Capacitățile conceptuale care operează în cadrul unor astfel de judecăți trebuie să aparțină spontaneității la fel ca celelalte capacități conceptuale și asta poate să genereze o interacțiune permanentă într-un vid și pentru această regiune a gândirii. Astfel, prin asigurarea interacțiunii, necesară pentru un conținut autentic, pare că suntem obligați, ori de câte ori punem în exercițiu conceptele din această regiune, să căutăm o justificare a lor în ceva extra-conceptual.

Mitul Datului prezintă probleme și atunci când intră în discuție „simțul intern”. În cazul simțului extern, ideea este că Datul mediază între subiectul care experimentează și o realitate externă independentă, de care subiectul este conștient prin intermediul medierii. Presupunând că respingem Datul, nu eliminăm realitatea externă, ci doar faptul că propria conștientizare a lumii este mediată în acest fel. Obiectele simțului intern sunt complementele conștientizării pe care experiențele interne le constituie, ele nu au existență independentă de acea conștientizare. Asta înseamnă că, dacă permitem „prezențe goale” în acest tablou, ele vor fi considerate drept singurele obiecte ale conștientizării de care discutăm și nu pot constitui drept mediatorii unei conștientizări a ceva dincolo de ele, atâta vreme cât această conștientizare trebuie să fie considerată în termenii de simț intern care lucrează. Rezultatul, conform lui McDowell, este acela că ori de câte ori încercăm să eliminăm Datul aici, pare că eliminăm conștientizarea internă în totalitate – experienței interne nu îi mai rămâne nimic pentru care ea să conteze drept experiență.

Întrebarea relevantă care apare aici este: cum respingem Datul fără să eliminăm din discuție conștientizarea internă? Pentru a da impresiilor simțului intern rolul lor potrivit în justificarea judecăților, trebuie să le concepem drept impresii ale simțului extern, ca și când acestea ar poseda deja în ele însele conținut conceptual. Insistăm pe faptul că ele sunt cu adevărat impresii, produse ale receptivității, deoarece urmărim să oferim limita necesară libertății spontaneității. Astfel că impresiile simțului intern trebuie să fie, precum cele ale simțului extern, ocurențe pasive în care capacitățile conceptuale sunt atrase în operație. Dar, dacă ar fi să luăm în considerare ideea referitoare la complementele interne, nu putem concepe aceste operații pasive ale capacităților conceptuale exact pe modelul impresiilor simțului extern. Nu putem presupune că aceste operații ale capacităților conceptuale constituie conștientizarea unor circumstanțe prezente în fiecare caz și care se imprimă asupra unui subiect într-un anume fel datorită unei relații cu sensibilitatea. Există circumstanțe distincte în fiecare caz și care pot să apară în cadrul impresiilor simțului intern, cum ar fi răni ale trupului în cazul sentimentelor de durere. Respectând ideea despre complementele interne, nu putem presupune că astfel de circumstanțe reprezintă obiectul unei conștientizări constituită de impresiile simțului intern. Dacă judecățile simțului intern sunt despre orice, înseamnă că ele se referă și la impresiile simțului intern în sine și nu despre ceva independent despre care impresiile constituie conștientizare.

McDowell sugerează că ar trebui să conectăm experiența internă și capacitățile conceptuale, așa încât să putem gândi despre simțul intern în paralel cu simțul extern până când nu mai este posibilă paralela. O dificultate ce apare aici este aceea că toate creaturile fără capacitatea spontaneității pot simți, fără îndoială, durerea. Autorul nu oferă o soluție clară privitor la această problemă, ci susține mai degrabă că Argumentul Limbajului Privat al lui Wittgenstein (1958) poate fi privit ca un atac la Mitul Datului. McDowell nu este de acord nici cu ceea ce el definește drept „așa-numitul Argument al Limbajului Privat”. Nemulțumirea care apare aici o reprezintă faptul că, în cadrul acestui argument ideea principală pe care Wittgenstein o atacă este că judecățile simțului intern se bazează pe „simple prezențe”, mai degrabă decât să construiască o modalitate prin care aceste prezențe să fie puse în lume. Partea cea mai puternică a atacului lui Wittgenstein nu o reprezintă eliminarea ideii unui limbaj privat, ci el susține că o simplă prezență nu poate sta drept bază pentru nimic.

A situa Argumentul Limbajului Privat în contextul respingerii Datului nu ne protejează în a considera argumentul împotriva limbajului privat sau a conceptelor private. Remarcile lui Wittgenstein trebuie, conform lui McDowell, privite dintr-un anumit punct de vedere: o prezență simplă nu poate oferi justificare unui repertoriu conceptual din afara ei, acel lucru pe care ni-l dorim atunci când avem în vedere legătura dintre concepte și spontaneitate. Dacă un concept este constituit de o legătură de justificare cu o prezență simplă, la ce s-ar rezuma până la urmă a fi un concept privat? Spontaneitatea nu se poate extinde până acolo. În fapt, scopul concepției este acela de a elibera utilizarea acestor concepte de responsabilitatea adusă de spontaneitate. Aici poate fi observată o versiune a concepției eronate conform căreia experiența este pasivă.

Drept concluzie a argumentelor pe care le aduce în *Mind and World*, McDowell respinge, pe rând, două poziții pe care el le consideră nesatisfăcătoare: coerentismul care amenință să deconecteze gândul de realitate și un apel eronat la Mitul Datului, în sensul în care prezențele simple ar trebui să constituie justificarea ultimă a judecăților empirice. Trebuie însă avut în vedere, pe tot parcursul celor 6 lecturi, faptul că McDowell are o interpretare proprie a unor anumite concepte cu care I. Kant operează, interpretare criticată de unii filosofi, cum ar fi Michael Friedman.

III

În concluzie, consider că viziunea lui McDowell, deși bine susținută de argumentele pe care acesta le prezintă în volumul său, nu reușește, în niciun moment, să epuizeze subiectul judecăților de experiență. Pornind de la viziunea lui Roessler și mai ales, de la modalitatea în care el tratează problema cunoașterii perceptuale, cred că am oferit un fundal semnificativ pentru a înțelege care este discuția din filosofie cu privire la rolul experienței perceptuale în cadrul epistemologiei de simț comun. Acest fundal este important pentru a înțelege cum și în ce fel apare interpretarea lui McDowell.

Astfel, din punctul meu de vedere, problema judecăților de experiență rămâne una pe cât de complexă, pe atât de interesantă, oferind o multitudine de posibilități de abordare distincte. Consider că McDowell nu reușește să clădească o teorie complexă, deși utilizează argumente relevante pentru fiecare idee proprie formulată în textul la care am făcut referire în lucrarea mea.

Bibliografie

- Davidson, D., *Actions, Reasons, and Causes*, în „Journal of Philosophy”, 1963, pp. 685-700.
- Davidson, D. *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, în D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198
- Dretske, F., *Two Conceptions of Knowledge: Rational vs Reliable Belief*, în „Grazer Philosophische Studien”, 1991, pp. 15-35.
- Evans, G., *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Kant, I., *Critica Rațiunii Pure*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969.
- Kant, I., *Logica Generală*, traducere de Al. Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- Kant, I., *Metaphysical Foundations of Natural Science*, traducere de M. Friedman, New York, Cambridge University Press, 2004.
- Kant, I., *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de M. Flonta și Th. Kleininger, București, Paralela 45, 2005.
- McDowell, J., *Mind and World*, London, Harvard University Press, 1994.
- Quine, W.V., *Two Dogmas of Empiricism*, în W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, pp. 20-46.
- Roessler, J., *Perceptual experience and Perceptual Knowledge*, în „Mind”, October, 2009, pp. 1013-1041.
- Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, în W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, pp. 127-196.
- Smith, N. H., *Reading McDowell on Mind and World*, London, Routledge, 2002.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, traducere de G. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1958.

MORALA CIVICĂ, SOCIALĂ ȘI NAȚIONALĂ ÎN SCRIERILE LUI MIHAIL KOGĂLNICEANU

CONSTANTIN STROE

On the Civil, Social and National Morality in Mihail Kogălniceanu's Work.

Although known for his political career, Mihail Kogălniceanu was neither an aesthetician nor a moralist in a classical meaning of the terms, but a thinker with a keen perception of facts and details which enabled him to grasp the moral sense of life related situations. Approaching both his writings and his speeches in a more structured manner would bring forward the feelings, thoughts, opinions and attitudes that have crystalized into genuine considerations, bearing a rich moral content. Kogălniceanu's reflections prove attitudes well ahead of his time, bold considerations, predictions and original ways of viewing the societal affairs. Consequently, in an attempt to uncover the meaning of his ideas, it is not so much the artistic expressiveness that matters, but rather the meditative weight of reflections which make up the core of his moral beliefs. In other words, his work contains many inspirational sayings similar to the aphorisms used in morality-related contexts. A fine intellectual, with a high degree of oratorical spontaneity, Kogălniceanu has often uttered memorable expressions in his retorts as minister, in the speeches he held as MP in the Parliament or in his polemical articles, all worth to be revisited from a moral standpoint.

Key words: Mihail Kogălniceanu, civil morality, nation, motherland, patriotism, progress, national interest, culture, civilization, education, reform.

Pleiada de intelectuali patrioți care au făcut România modernă (chiar dacă atunci se numea oficial Principatele Unite sau, neoficial, Principatele Române sau Principatele Danubiene), impunându-i chiar și numele¹, a avut în frunte doi cărturari de excepție: pe Nicolae Bălcescu, ca teoretician (inițiator de idei de propășire și progres) și pe Mihail Kogălniceanu, ca practicant (cel care, în calitate de prim ministru al domnitorului Alexandru Ioan Cuza, și cu ajutorul nemijlocit al acestuia, le-a transpus în practica vieții economice, sociale, culturale etc., promovând și înfăptuind numeroase și profunde reforme în această direcție). Pentru acest aport meritoriu la înălțarea patriei al acestor doi mari cărturari, I.D. Pîrvănescu, pe bună dreptate, scria: „Având în atenție o serie de evenimente ce au regenerat națiunea română, se naște întrebarea: oare gândurile exprimate de acești doi mari oameni de cultură ai scenei politice pașoptiste și unioniste, Bălcescu și Kogălniceanu, care au fost piloni ai gândirii și făuririi statului modern, acești doi promotori și în cazul lui Kogălniceanu chiar realizator al reformelor și propășirii nemului, nu merită a fi

¹ Din 22 ianuarie 1862, titulatura de Principatele Unite este înlocuită cu cea de România.

cunoscute mai în detaliu, mai sistematizat și uneori rejudicate la lumina liniștei de după un veac?”².

Demersul de față vine în întâmpinarea întrebării despre care atrăgea atenția I.D. Pîrvănescu, ca răspuns ce încearcă să evidențieze acele sentimente, gânduri, opinii, atitudini cuprinse în perimetrul moralității, ce s-au constituit ca autentice reflecții despre oameni și viața lor, exprimate în scrierile și manifestările oratorice ale lui Kogălniceanu. Căci, „Un om de talia sa a exprimat opinii demne de interes asupra multor aspecte ale vieții, oamenilor, moravurilor lumii sale”³. Într-adevăr, el s-a făcut remarcat și este reținut de posteritate ca un spirit enciclopedic, care a îmbrățișat multe dintre domeniile culturii : politică, istorie, literatură, publicistică, artă, comunicând cunoștințe din toate acestea, contemporanilor și urmașilor, în eseuri, opere literare, pagini de jurnal, ori de corespondență, discursuri în parlament ori la Academie, și în același timp s-a distins prin modul cum le-a promovat: prin înființarea și coordonarea de gazete (publicații), prin organizarea și conducerea unor instituții specifice, prin oratorie de înaltă ținută etc.

Fără a fi etician și nici măcar moralist, Mihail Kogălniceanu este însă un gânditor cu mult spirit de observație asupra faptelor, care l-a ajutat să extragă din diferitele situații de viață pe care le-a întâmpinat o mulțime de învățăminte pe care le-a redat în opinii, reflecții, ce se înscriu în registrul moralității. Cu alte cuvinte, din opera lui putem desprinde numeroase *spuse* comparabile, prin conținutul lor de înțelepciune și îndemn la bună purtare, cu aforismele, cugetările din domeniul moralei. Pentru că în acestea el a reușit să condenseze acumulări intelectuale dintr-o experiență de viață tumultuoasă. Dar, cum preciza și I.D. Pîrvănescu, „Trebuie remarcat că nici Bălcescu, nici Kogălniceanu nu au scris pur și simplu aforisme, ori cugetări. Ei nu au avut răgazul creației literare sau al meditației sterile, ei au trăit în perioadele revoluției, au făurit și condus guverne, au proiectat reforme, au susținut realizarea lor, au combătut pe adversari, și-au apărat ideile scriind în reviste, ori rostind discursuri. Marile lor idei nu au fost alese și exprimate ornamentat, în limbaj metaforic, ca să sune plăcut urechilor; s-au afirmat în iureșul luptei, ori în scrieri istorice. Chiar atunci când scria literatură, Kogălniceanu avea în vedere nu doar crearea de artă în sine, ca o îndeletnicire de gratuități mondene, ci, cum a mărturisit undeva, să contribuie la prefacerea moravurilor, «să introduc în patria mea o nouă viață, noi prințipii»”⁴.

Într-adevăr, fără a fi maxime și aforisme, în sensul definiției clasice a acestor forme de comunicare a ideilor, gândurile și reflecțiile lui Kogălniceanu „sunt pline de sensuri, de înțelepciune, exprimă atitudini înaintate pentru vremea lor, îndrăzneli, previziuni, modalități originale de a vedea problemele societății”⁵. Ca urmare, în devoalarea semnificației ideilor sale nu contează atât „expresivitatea artistică” în

² I.D. Pîrvănescu, *Prefață*, în Mihail Kogălniceanu, *Reflecții*, antologie, prefață, cronologie, indice tematic de I.D. Pîrvănescu, Editura Albatros, București, 1988, p. 16.

³ *Ibidem*, p. 26-27.

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ *Ibidem*, p. 17.

care sunt redade, ci merită reliefat „miezul celor cugetate”, „încărcătura de meditație” „conținutul gândului propus concetățenilor săi”.

Om de spirit cu o vădită spontaneitate în arta oratoriei, Kogălniceanu a enunțat adesea *expresii memorabile*, în replici date în interpelările rostite ca ministru, în discursuri ținute ca deputat în parlament, în articole polemice din gazete, în jurnale care au fost receptate de contemporani și transmise apoi, mai departe în succesiunea generațiilor, ca „aprecieri demne de interes cu privire la societate, cultură, viață, politică, morală etc...”. Le aducem în fața celor de azi ca o ilustrare a viziunii sale politice, sociale, *morale*, culturale rezultată din confruntarea cu problemele epocii în care a trăit și activat. Mai ales, sensul și semnificația perspectivei sale asupra moravurilor acelei epoci.

Rezultat al observațiilor sale profunde asupra stării moralității vremii lui și al intuirii măsurilor care trebuiau inițiate pentru depășirea năravurilor vechi fanariote, prin conținutul lor ideatic, opiniile și reflecțiile lui Kogălniceanu în domeniul moral, reflectă poziția lui față de normele și regulile morale ale societății și în legătură directă cu acestea, îmbunătățirile pe care și le dorea să le aducă progresul mult visat. Crezurile, idealurile exprimate în scrierile lui, în cuvântările rostite în *agora* și *pritaneu*, publicate în revistele pe care le-a înființat și condus dovedesc marea lui capacitate de a îmbrățișa și înfățișa societatea în întregul ei, cu neajunsurile ei generate adesea de năravuri și moravuri retrograde, care frâneau propășirea acesteia. Iată un exemplu: Mihail Kogălniceanu a fost un critic aspru al „desfrâului clerului din mănăstiri”, al „atitudinii, indisciplinei și a ruinării veniturilor datorite pentru altceva decât întreținerea trândăviei, a ignoranței și a demoralizației ... în mănăstiri”⁶. Acestea sunt cuvintele adresate de Domnitorul Al. I. Cuza mitropolitului, Sofronie Miclescu și invocate de Kogălniceanu în apărarea sa în fața opoziției pentru măsurile luate de el împotriva mitropolitului. Un alt exemplu: recurgând la un procedeu uzitat adesea și de alții, acela al contrapunerii sentimentelor, gândurilor, ideilor și atitudinilor unor personaje fictive, inventate, M. Kogălniceanu dezvăluia moravurile sociale din Moldova mijlocului de secol XIX (a se vedea: disputa Leșescu–Stihescu; Elena–Laura, personaje din scrierea lui literară *Tainele inimii*).

Interesul lui pentru planul teoretic este minor, acesta lipsind aproape în totalitate, fiind prezent sporadic și ca excepție, doar atunci când a resimțit nevoia de a decanta principii și a oferi explicații pentru ceea ce ar trebui să urmeze: aplicarea lor în practica socială cu diversele ei aspecte: economic, industrial, cultural, moral etc. Așadar, descoperim în el un practician, prin excelență, un model de om hotărât și ferm în deciziile sale „de a trece de la cunoaștere la principii și de la vorbă la faptă, de la campanie la împlinire”⁷. Tocmai prin prevalența praxis-ului față de teorie, teorie pe care o considera puțin productivă dacă este făcută în sine de dragul teoriei, el își dezvăluie altruismul viziunii sale asupra comportării omului politic responsabil și răspunzător față de ceilalți semeni.

⁶ *Ibidem*, p.19.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

Evantaiul reflecțiilor desfășurat de Kogălniceanu în scrierile sale pune în evidență concepția sa despre valorile morale superioare, care constituie, în opinia lui, osatura ținutei morale care impune respect. În paleta de idei și reflecții despre valorile care le ghidează viața și referitor la calitățile morale ale semenilor, M. Kogălniceanu nu le-a avut în vedere pe cele ale omului, în general, nici pe cele ale omului obișnuit, ci, prioritar, el le-a apreciat pe cele civice, ale omului care arde și luptă pentru o idee și se angajează în acțiune socială, politico-culturală. Tocmai în vederea formării unor astfel de adepți „Chiar revistele editate de el fuseseră create și conduse ca tribune de propagandă în slujba afirmării ideilor și sentimentelor unității naționale. Atât creația literară propriu-zisă, cât și activitatea culturală prin revistele inițiate ori conduse de el au fost puse în slujba afirmării principiilor progresiste, care aveau să mobilizeze forțele înaintate ale națiunii”⁸. Reflecțiile cu privire la valorile civice înalte au mai multă substanță, sunt mai bine conturate și mai frecvente în produsele sale, fie scrise, fie orale. Așa sunt, spre pildă, cele referitoare la datorie, libertate, dreptate, patrie, patriotism, interes general național, progres îndeobște industrial și economico-social, civilizație, învățământ, educație, înțelepciune ș.a.

Din întinsa plajă a valorilor și virtuților care definesc și alcătuiesc *ființa morală a cetățeanului*, statuat de Mihail Kogălniceanu ca element fundamental al națiunii, m-am oprit la acelea care dau sens vieții demne, în toate ipostazele în care este pus: în familie, în comunitate, în societate (națiune). În toate acestea, firul roșu, elementul de legătură îl constituie factorul politic. Totul este văzut și valorizat și chiar valorificat, de Kogălniceanu prin oceanul politicului (politicianului). „În politică se învârteste toată ideea”, postula el. Așa se face că ideile morale prezente în opera sa sunt aproape exclusiv de morală socială-civică impregnate cu multă substanță politică; morala individului nici nu se vede, fiind absorbită și inclusă în cea socială și națională. Până și criteriul acțiunilor morale ale omului nu aparține moralei, deci nu este propriu acesteia, ci aparține tot politicii. Căci așa cum arată el „Politica este puternica circulație ce ațâță toată gândirea și toată fapta”, „Din [politică] ... izvorăsc toate acele valori de teorii, de proiecte, de sisteme care bat neconținut în opinia publică și împing activitatea mulțimei spre căi nouă”⁹. Fiind izvorul tuturor celor existente în societate, politica poate da și foloase materiale dar și foloase morale: „[Politica] este știința organizației sociale și a direcției societății către bunăstare morală și materială a tuturor prin ordin și prin libertate”¹⁰. Viața politică nu este statică, ci se schimbă, putând fi îmbunătățită „prin viața științifică, prin viața industrială, prin viața economică”. Pentru individ politica este acaparatoare, mai ales pentru cel care „se aruncă în brațele ei”, întrucât, spune el, „nimic nu ocupă pe om mai mult decât politica”¹¹.

Politica de care a fost subjugat Kogălniceanu este centrată pe interesele țării, ale patriei, ale națiunii. El acordă prioritate intereselor materiale („pretutindeni interese-

⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁹ Mihail Kogălniceanu, *Reflecții*, Antologie, prefață, cronologie, indice tematic de I.D. Pîrvănescu, Editura Albatros, București, 1988, p. 149.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 150.

sele materiale țin [...] cel întâi loc în viața popurilor”) în detrimentul celor moral-spirituale și intereselor obștești în dauna interesului privat („...interesele generale, interesele țării este mai presus de [orice] interes”). Deci este afirmată de el, fără nici un echivoc, ideea primatului interesului public și subordonarea celui personal celui obștesc. Deși uneori le vede și împreună: „... Luptându-mă pentru interesul țării, mă lupt și pentru propriul meu interes!”¹² exclamă el. O idee demnă de a fi reținută pentru teoria etică este aceea prin care el arată că interesele motivează acțiunea astfel încât ele pot stimula și realizarea ei, oferind, în final, celui care o întreprinde satisfacția pentru care a inițiat-o.

Țara, patria solicită de la cetățeni nu doar impozite și taxe, dar și alte îndatoriri de ordin moral-cultural (spiritual). Una dintre acestea este iubirea de țară, dragostea de patrie – patriotismul. Căci, scrie Kogălniceanu, „niciodată nu va fi suflet în care să nu domnească acest sentiment generos [al iubirii patriei]”¹³. Adevăratul patriotism există doar acolo și când „patria își tratează fiii cu o deopotrivă dreptate și dragoste ..., supunându-i la aceleași îndatoriri și drituri”¹⁴. Iubirea de patrie înseamnă „iubirea pământului”, dar nu numai, întrucât pentru Kogălniceanu patria nu este doar spațiul geografic al unei țări, ci, mai ales, climatul socio-moral și cultural-spiritual în care trăiesc și muncesc cetățenii săi. Aceasta trebuie să fie capabilă a asigura dezvoltarea fizică și psiho-intelectuală a tuturor în deplinul respect al trăsăturilor care îl diferențiază pe fiecare în parte. „Toți ne iubim țara fără osebire, dar precum un copaci se resimte de cultura ce i s-a dat în tinerețe de un grădinar asemenea și noi ne resimțim de aceste deosebite educațiuni”¹⁵. De un real interes sunt ideile lui Kogălniceanu privind legătura dintre patriotism și umanism (omenie): „Nu poate fi patriotism acela când vom zice că nu putem face altfel decât să lăsăm să moară un om”¹⁶; privind patriotismul, ca rezultat al succesiunii generațiilor („... dacă avem o țară, o datorăm generațiilor bătrâne și tinere”, unității lor de aspirații și ideal); referitor la faptul că patriotismul adevărat se dovedește în acțiune nu doar în vorbe, în fanfaronadă.

În același perimetru ideatic evidențiem ideea lui Kogălniceanu despre legătura directă între drepturi și îndatoriri și necesitatea conștientizării acesteia. Căci preciza el „O țară nu poate să meargă înainte când marea majoritate a nației n-are cunoștință de drepturile și datoriile sale”¹⁷. În opinia lui o societate nu poate tolera exercitarea drepturilor fără îndeplinirea îndatoririlor. O astfel de situație ar fi nedreaptă, întrucât, susține el, ar fi „o asuprire tiranică asupra dreptului altuia, o călcare a dreptății pe care societatea nu o poate suferi”¹⁸. În ceea ce privește drepturile acestea sunt egale pentru toți, nu există dreptul celui mai puternic și dreptul celui mai slab, ele au aceeași putere

¹² *Ibidem*, p. 107.

¹³ *Ibidem*, p. 114.

¹⁴ *Ibidem*, p. 80.

¹⁵ *Ibidem*, p. 115.

¹⁶ *Ibidem*, p. 146.

¹⁷ *Ibidem*, p. 85.

¹⁸ *Ibidem*, p. 82.

înaintea unei bune dreptăți. Drepturile trebuie respectate întocmai cum prevede legea din momentul dobândirii lor, întrucât fiecare om de cum se naște are drepturi: drept la protecția legilor, drept la cultură, dreptul de a i se oferi mijloace de educație („lumina-re”). Și dacă „cel dintâi drit (drept) al fieștecărui om este dritul de a trăi; cea dintâi datorie este de a munci spre a trăi”¹⁹. „Dritul la muncă este condițiunea și rezultatul slobozeniei; exerciția muncii este sfințirea și practicarea egalității”²⁰. Referitor la datorie, în considerațiile lui se împletesc elemente de morală socială cu (și) elemente de morală a individului, deoarece atenția lui este îndreptată spre două datorii fundamentale: datoria către țară și datoria către profesiune. Prima, vizează faptul că „Fiecare cetățean al unei țări, fiecare bărbat public al unui stat este dator înainte de toate a lucra pentru binele patriei sale, pentru mărirea, sporirea și înflorirea țării sale”²¹. Mandatul de demnitar încredințat de popor nu este un drept, ci o datorie pe care deținătorul trebuie să-l ducă la îndeplinire cât mai bine posibil. Și aici, în domeniul politicii, ca, de altfel, în toate celelalte, îndeplinirea datoriei să se facă din conștiință, nu din alte motive din afara acesteia. Această recomandare a lui Kogălniceanu trimite la ideea consecvenței în îndeplinirea datoriei, căci, cum scria el „Liber și independent, vroiesc să-mi fac datoria până la minutul morței”²². Altfel, se cade ușor pradă trădării interesului public. Cealaltă, datoria către profesiune, cere ca fiecare, în domeniul său de activitate, să-și realizeze sarcinile și misiunea cu care a fost investit de comunitate și societate. „Precum țara cere de la soldatul său să-și facă datoria, precum cere de la judecător să dea justiție, asemenea ea are dreptul și datoria să ceară de la învățător ca să-și îndeplinească misiunea...”²³, acolo unde ei (soldat, judecător, învățător) sunt instalați. În planul moralei, datoria presupune ca, indiferent de profesiune, de statutul social, de ipostaza în care ne aflăm, „să ne gândim la demnitatea noastră”, aceasta însemnând că „datoria noastră este de a combate și chiar de a muri pentru un princip de adevăr și de dreptate”²⁴. Kogălniceanu semnaleză doar o singură situație când îndeplinirea datoriei este puțin posibilă, aproape anulată: sărăcia. „Nimic nu oprește pe om de la îndeplinirea datoriilor sale decât când sărăcia ... bate la ușă...”²⁵.

Ca sistemul drepturilor și al datoriilor să funcționeze bine într-o societate, acolo este necesar un climat de dreptate și egalitate. Conștient de necesitatea unei astfel de condiționări, Kogălniceanu, la 1848, semnala, alarmat și panicat, că „am luat luxul, corupția și formele exotice ale Europei, dar nu și ideea de dreptate”²⁶, dreptate, care la noi, uneori, este călcată în picioare. Or, preciza el, dreptatea este una dintre valorile cele mai scumpe, atât pentru un individ, cât și pentru o țară. Ca urmare, ea trebuie apărată prin toate mijloacele: politice, juridice, culturale, educative etc.

¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 78.

²² *Ibidem*, p. 75.

²³ *Ibidem*, p. 76.

²⁴ *Ibidem*, p. 74.

²⁵ *Ibidem*, p. 78.

²⁶ *Ibidem*, p. 80.

De exemplu, dreptatea poate fi prejudiciată de subiectivitatea umană – sentimente, prejudecăți; de aceea, în plan juridic, legislatorul trebuie să întocmească legi și alte acte normative care să excludă cât mai mult din elementele subiective. De aici și nevoia de criteriu unic în aprecierea dreptății, cum se exprima el „La o cestiune de dreptate, trebuie pentru toți să avem aceeași măsură”²⁷. Bref, având, după cum se vede, un respect deosebit pentru dreptate, în reflecțiile lui, Kogălniceanu face dovada că este adeptul, fără ocolișuri, a filosofiei dreptății înfăptuite în numele binelui social și național. În ceea ce privește cealaltă valoare, văzută de el în conjuncție cu dreptatea, – egalitatea, Kogălniceanu afirmă ritos: „Toți egali înaintea dărilor, toți egali înaintea drepturilor cetățenești și politice”, pentru că numai prefăcând privilegiile în egalitatea drepturilor, România se poate regenera. Nu e de trecut cu vederea nici ideea lui conform căreia există o strânsă legătură între egalitate și colectivism: „... Ideia civilizată[oare] care domnește pe toate celelalte este ideia care cheamă pe toți oamenii să vie să iee loc în marea obștime socială, în alte cuvinte, ideia că toți trebuie să fie deopotrivă”²⁸.

În scrierile lui Kogălniceanu, Dreptății și Egalității li se alătură Libertatea, astfel încât regăsim lozinca de pe stindardul Revoluției franceze de la 1789, reluată însă și la 1848, nu numai de francezi, ci de toți aceia care doreau prefaceri revoluționare pentru țările lor. Se pare că Mihail Kogălniceanu a răspuns și el acestei chemări, din vreme ce nota: „Suntem chemați cu toții a dezvolta marele principii ale revoluției ... , principiile de libertate, de egalitate și de ordine modernă”²⁹. „Să nu ne împiedicăm, dar, de strigătele oamenilor trecutului și să procedăm cu curaj și energie la o organizație potrivită cu trebuințele actuale ale nației și cu ideile secolului”³⁰. Temându-se oarecum de revoluție, pentru mijloacele violente și consecințele ei dezastruoase, el era pentru „reforme blânde și graduale, îmbunătățirile serioase, răspândirea instrucției publice, respectarea drepturilor tuturor claselor ... acestea sunt singurele elemente de regenerare pentru noi”³¹, iar când o admitea, o voia ca pe „o revoluție de bun simț, o revoluție care ar avea drept scop marea civilizație a omenirii făcută prin înțelepciune”. Libertatea pe care o are prioritar în vedere Kogălniceanu este libertatea politică: „liberile alegeri”, libertate de opinie, libertate a presei, libertate a creației (împotriva cenzurii). Doar într-un plan secund el admite și libertatea individuală a persoanei, cu implicațiile ei esențiale pentru viața și realizarea ei. „Omul e autonom, e liber, independent, dară autonomia omului, libertatea și independența lui e supusă autonomiei statului”³². Manifestarea libertății insului cere respect pentru libertatea celorlalți („... respect pentru persoane, aceasta este linia de purtare care trebuie să ne insufle totdeauna”). Țelul lui, explicit formulat, era de a forma „în această țară [România] un regim de legalitate, de libertate, de moralitate, de care să beneficieze copiii noștri, iar nu să devie o turmă de

²⁷ *Ibidem*, p. 81.

²⁸ *Ibidem*, p. 86.

²⁹ *Ibidem*, p. 185.

³⁰ *Ibidem*, p. 97.

³¹ *Ibidem*, p. 179.

³² *Ibidem*, p. 127.

sclavi”. „Voim să asigurăm fiecărui cetățean oricât de mic bunurile la care aspiră azi omenirea în acest veac al civilizației; libertatea și dreptatea”³³. Remarcăm ideea lui Kogălniceanu că libertatea este aducătoare de fericire, desigur, mai întâi „pentru ordinul public”, ca fericire a țării și apoi și pentru cetățeni, ca bunăstare a fiecăruia. „Numai din libera și deopotrivă dezvoltare a tuturor puterilor statului, și întrebuințarea lor spre folosul general, atârnă fericirea țării”³⁴. Al doilea aspect este exemplificat de el prin constatarea că fericirea poate consta și în cunoaștere, ca smulgere a tainelor naturii, „izbândă care se întoarce în folosul slobozeniei omenești, adăugând la bunăstarea omului”³⁵. După cum fericirea poate proveni și dintr-o gândire pozitivă, căci, sublinia el, „mai bine să am iluziuni și să șed în bine, decât să nu am iluziuni și să șed în rău”³⁶.

Mihail Kogălniceanu perorează cu mult patetism³⁷ despre fericirea statului, fericirea patriei, fericirea nației în contextul admiterii ideii de perfectibilitate și a perspectivei înregistrării progresului. Perfectibilitatea este de ordinul absolutului, din vreme ce afirmă că „nimic nu este perfect pe acest pământ, dar totul este perfectabil”. Mai mult „perfectibilitatea este legea nu numai a omului, dar și a omenirii”³⁸. Ideea că perfectibilitatea este o lege conduce la o alta, și anume, la ideea că și progresul este necesar și inexorabil. „Propășirea este mai puternică decât prejudețele (prejudecățile – n.n. C.S.) popoarelor, și nu este zid destul de nalt și tare ca să o poată opri în drumul său”. Și, conchide el, „Progresul este legea omenirii și orice s-ar face, țara nu poate merge înapoi”³⁹.

O condiție a realizării progresului în situația României, afirmă Kogălniceanu, este aceea ca el să fie obținut prin respectarea legalității și a moralității. În acest sens el vede moralitatea (alături de disciplină) drept „condițiunea cea dintâi”, pentru că, prin moralitate, care înseamnă respectarea legilor, onestitate, modestie („cea întâi însușire trebuie să fie modestia”), demnitate (manifestarea ei chiar și în situațiile limită după exemplul furnicii: „... o furnică când cineva încearcă să o calce, când se vede că are să fie strivită, încă ridică și ea capul”⁴⁰, răspundere („omul este răspunzător pentru faptele sale”), „ceea ce nu poate face guvernul poate să facă individul, poate să facă cetățeanul” valorificându-și în plan social și național aceste virtuți personale. Căci, în opinia lui, „sunt două privilegii care nu ni le poate ridica nimeni; privilegiul patriotismului și al virtuților cetățenești...”⁴¹.

Un factor de moralitate socială este și solidaritatea socială văzută de el ca o relație biunivocă între societate și individ, și în întraajutorarea între generații. „Bătrâ-

³³ *Ibidem*, p. 127-128.

³⁴ *Ibidem*, p. 92.

³⁵ *Ibidem*, p. 93.

³⁶ *Ibidem*, p. 98.

³⁷ În dese rânduri, Kogălniceanu se exprimă cu patos adevărat, dar și patetizând prin verbiaj, utilizând un șuvoi de vorbe „de umplutură”.

³⁸ *Ibidem*, p. 239.

³⁹ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 226.

⁴¹ *Ibidem*, p. 221.

nul, carele prin munca sa și-a întrebuințat viața în sporirea avuțiilor obștești, a bunei stări generale, are drit asimine la ajutorul societății; ce ea face pentru dânsul este o despăgubire de ce a făcut pentru dânsa, aceasta este solidaritatea socială bine înțeleasă⁴². Căci „societatea nu este altceva decât comunicația ușoară și slobodă a persoanelor, a lucrurilor și a ideilor”⁴³. Solidaritatea socială presupune ca „Toți legați prin același, drepturi și îndatoriri, prin același interes, prin aceeași dragoste către țară...” „... să căutăm s-o servim și s-o ilustrăm prin talentele noastre, prin virtuțile noastre și prin brațele noastre dacă trebuie”⁴⁴. Numai astfel putem să o păstrăm și să-i asigurăm existența pentru mult timp de-acum încolo. Optimismul lui este evident, din vreme ce scrie că „Vom avea încă zile frumoase pe pământ, cu condiția ca românii să se solidarizeze în numele marilor valori, ale acelor valori ce alcătuiesc «paladiumul naționalității»”⁴⁵.

Mihail Kogălniceanu susține că „bazele societății moderne” sunt temeinic așezate pe principiile conștiinței care cauționează întregul proces de înfăptuire a progresului, și, deci, respectul de care se bucură „nația”. Cu alte cuvinte, și națiunea română trebuie să dovedească că e o „națiune viuă”, care are conștiința misiunii ei, că... „suntem o națiune hotărâtă să ne ocupăm de noi, să ne ocupăm de națiunea noastră, să ne ocupăm de dezvoltarea bunei stări morale și materiale...”⁴⁶. Această conștiință a menirii națiunii române trebuie să o aibă toți cetățenii ei. Astfel poate fi înțeles *idealul și politic și social și moral* al lui Kogălniceanu care viza formarea țaranului ca cetățean. „Am căutat, sublinia el, să ridic simțul și demnitatea țaranilor, m-am silit să le insuflu încrederea în noile instituții, mai drepte pentru dânsii decât cele vechi”. Și mai pregnant: „Este vremea ca și țaranul să fie privit ca cetățean, este vremea ca și el să fie apărat în persoană, în cinste, în averea lui...”⁴⁷. Și țaranul ca „fiecare cetățean să fie pus în pozițiunea de a avea conștiința drepturilor și îndatoririlor sale”. O astfel de statură civică îi cerea acestuia o atitudine plină de curaj și spirit critic, valori apreciate de Kogălniceanu în atmosfera vremii lui. După părerea lui fiecare cetățean trebuie să manifeste spirit critic, iar societatea are obligația de a-i asigura dreptul de a critica orice, inclusiv actele guvernului, fără ca prin aceasta să fie învinovățit că ar vre să-l răstoarne. Pentru aceasta considera el că „curagiul civil este de multe ori mai util decât cel militar”. Atât conștiința, cât și atitudinea critică și curajul cetățenesc nu vin de la sine, nu te naști cu ele, ci ele se formează prin educație și prin învățământ în instituții bine organizate de stat: școli, universități. Statul, arată Kogălniceanu, „nu este decât o asociațiune pentru bine, de a asigura fericirea care se cuvine unei societăți culte, să-i dea administrațiune, poliție, justiție, școală...”⁴⁸. Cărturarul român are cuvinte de înaltă apreciere cu privire la rolul școlii, acela ca toți copiii să „dobândească învățătura,

⁴² *Ibidem*, p. 132.

⁴³ *Ibidem*, p. 193.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 205; 207.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 194.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 208.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 195.

lumina inteligenței lor”. În școală el vedea „toată mântuirea, tot viitorul neamului nostru”, căci, „... dacă țara ... trebuie să aibă un loc în concertul Europei ... apoi nu va putea ajunge [... numai] prin industrie, nici prin comerț, decât numai prin învățământ”; „Învățământul trebuie să fie sufletul națiunii”, pentru că „numai învățământul poate pregăti mărirea intelectuală și progresul generațiunii viitoare...”⁴⁹. Nu numai școlile de la orașe și sate, pe care Kogălniceanu le dorea cât mai multe, reprezintă „puternice mijloace de răspândire a luminii” și de ridicare a populației (indeobște, sătești), ci și Universitatea trebuie să funcționeze în folosul națiunii, instituindu-se ca „avangarda românismului, avangarda civilizațiunii, avangarda întregii Români”⁵⁰. Căci se întreabă el retoric: „Poate să fie moravuri naționale, un simț național, poate să fie un focal de inteligență națională într-o țară unde nu este învățământ superior?”⁵¹. Răspândirea învățaturii în rândul unei clase sociale, al populației țării face ca numărul făcătorilor de rău să fie mai mic. Observarea acestui gen de cauzalitate îi determină entuziasmul în legătură cu pregătirea aparatului de stat: „Când învățământul va fi răspândit în toate orașele și satele, când numai știința va deschide ușa funcționarilor, când caracterul va fi întărit atât prin educațiune, cât și prin moralitate ... atunci vom avea și oameni cum îi dorește toată țara, cum trebuie să fie”⁵².

Împreună cu învățământul, ca factori de progres, dar și generatori de moralitate și civilizație se înscriu și arta, știința, cultura, cu toate componentele ei. Iată, spre exemplu, ce spunea Kogălniceanu despre rolul științei și artei: „fiecărească ispravă a științei, a artei sau a industriei este o izbândă asupra materiei pe care omul o supune tributelor și stărei sale”⁵³, aceasta însemnând că orice descoperire făcută de om, orice creație a sa, orice punere în practică a unei cunoștințe care să ducă la perfecționarea muncii sale și la sporirea rezultatelor ei, reprezintă un triumf al lui asupra naturii pe care o poate face folositoare trebuințelor și status-ului lui de om. „Științele ... sunt făclia care merge înainte, și celelalte urmează”, astfel încât știința va putea să înlocuiască averea, să dea drepturi pe care până acum le-a dat numai banii, deoarece știința devine pentru activitățile de bază ale unei societăți – industrie și comerț – „ceea ce este sufletul pentru corp”⁵⁴. Așadar, pe scurt, nu numai învățământul poate pregăti mărirea intelectuală a generației viitoare și progresul țării, ci și știința. Pentru aceasta este însă necesar ca „... știința și instrucțiunea publică să se răspândească în toate clasele societății noastre, și mai cu deosebire între clasele rurale”⁵⁵. Progresul intelectual, dar și cel general al națiunii se asigură nu numai prin știință, ci și prin alte componente ale culturii, cum sunt, literatura și arta. Literatura este necesară, arată Kogălniceanu, pentru „ca românii din cele trei provincii să aibă o limbă și o literatură pentru toți”. Această literatură comună pentru toți românii nu se face prin traduceri

⁴⁹ *Ibidem*, p. 198.

⁵⁰ *Ibidem*,

⁵¹ *Ibidem*, p. 199.

⁵² *Ibidem*, p. 197.

⁵³ *Ibidem*, p. 200.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 202.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 201.

(„traducții”), prin manifestarea unei „manii ucigătoare a gustului original”, prin „pedantism” și „șarlatanism”, ci prin promovarea unei literaturi adevărate (adevrate realităților țării). „Ne trebuie o literatură originală, nobilă, națională, însușită de a ne forma voința inimii, o literatură de care să ne putem fâli înaintea străinilor”⁵⁶, acesta este „tălul” întru realizarea dorinței lui Kogălniceanu de a avea toți românii o limbă și o literatură comună izvorâtă din viața lor și izvodită de ei înșiși. În acest mod trebuie înțeleasă insistența lui asupra ideii că pentru ca literatura și arta să-și joace rolul formativ asupra oamenilor, adică „să servească pentru luminarea unei națiuni”, ele trebuie să își „tragă originea din însăși tulpina popoarelor. Altmintrele ele nu sunt decât niște plante exotice pre care, cele întâi vânturi le îngheață ori le usucă”⁵⁷. Mai direct și mai puțin metaforic el postulează că pentru „ca să avem arte și literatură națională, trebuie ca ele să fie legate cu societatea, cu credințele, cu obiceiurile, într-un cuvânt cu istoria noastră”⁵⁸. O astfel de legătură face ca în cultură să fie evitate gongorismele („cuvinte răsunătoare dar seci de simț”), „confuzii babilonice”, sub care mediocritățile își ascund ignoranța. Apreciind creația autentică valoroasă, el apreciază, în aceeași măsură, și pe creatorul acesteia. Ca urmare, atrage atenția că e necesar ca evaluarea și aprecierea unei personalități să se facă „după meritele sale, după lucrările sale, după ideile și principiile sale, nu după recomandațiunea unora și altora”. Pentru aceasta trebuie să fie deschis drumul ca să poată răzbate inteligența autentică, capabilă să înlăture ignoranța și să promoveze cultura și civilizația autohtonă. „Doresc – arăta el – ca înainte de a muri să pot vedea că tinerii noștri își fac educațiunea lor aici, ca astfel să primească educațiunea națională, românească, care să nu fie nici franceză, nici germană”⁵⁹.

În același registru ideatic și în același mod, abordează M. Kogălniceanu și civilizația, ca factor esențial în calificarea unei națiuni. Pornind de la faptul că națiunea română la vremea aceea era o națiune tânără, în formare chiar, el este conștient de faptul că pentru a intra în concertul națiunilor europene și a fi recunoscută ca atare trebuie să de o atenție deosebită ridicării gradului de civilizație. Statele care ne-au devansat în dezvoltare au făcut acest lucru tocmai prin civilizație. România, fiind o societate rurală prin excelență, procesul de implantare a civilizației era foarte anevoios. Primele elemente pe care el le amintește sunt legalitatea și moralitatea: „numai aceste două principii pot ridica și societatea și nația noastră”⁶⁰, și cu deosebire primul. Căci, precizează el, „Deasupra moralei și conștiinței datoriei există legea”⁶¹. „... Cu cât o societate înaintază, legile ei trebuie să fie mai umane”, ceea ce s-ar putea interpreta că avansarea unei societăți pe calea civilizației, face ca normele, legile, de orice fel (juridice, morale) să devină cât mai umane, în ele să se regăsească cât mai multă omenie (umanism). Prin aceasta Kogălniceanu își exprimă

⁵⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 122.

⁶¹ *Ibidem*.

convingerea că orice progres pe calea civilizației este și un pas important în perfecționarea morală („... Cu cât societatea înaintază în civilizațiune, cu atât caracterul se întărește”). Dar adevărata civilizație, susține cu tărie Kogălniceanu, este cauzată de progresul economic, doar el fiind în stare să asigure sporirea bunăstării materiale și dezvoltarea facultăților intelectuale și morale. El se pronunță limpede cu privire la faptul că progresul material determină și unul moral, care, la rândul-i va conduce la înstăpânirea civilizației în societatea românească. Cu alte cuvinte a susținut cu tărie că emanciparea economică este o condiție a emancipării la nivel politic (câștigarea libertății), moral (dobândirea fericirii) și intelectual (îmbogățirea cunoașterii). Dar, deși a preamărit progresul material, economic, ca fiind *factotum*-ul pentru ridicarea nivelului de cultură și a gradului de civilizație, tot el este cel care își amendează susținerea, arătând că progresul în industrie (economic), în științe, în arte nu duce automat la civilizație deplină, ci doar dacă el reușește să asigure drepturile omului ca cetățean. De asemenea, aceasta nu vine de undeva, nu este un cadou făcut de cineva, ci „adevărata civilizație este aceea care o tragem din sânul nostru”. Căci civilizația nu aduce după sine abandonarea moravurilor tradiționale, ci, dimpotrivă, le păstrează și le îmbunătățește „spre binele nației în particular și a oamenilor în general”. Civilizația se bazează pe moralitate, în ideea că un popor este „moral și tare”, nu prin numărul cetățenilor săi, nici prin configurația geografică a teritoriului pe care trăiește, ci prin îmbunătățirea intelectual-morală și materială a stării lui. Fiind o sinteză („adunare împreună”) a progresului științific și a celui dobândit în sfera politicii, civilizația „se reazimă” pe dreptate, cunoaștere și bună creștere. Absența acestor indicatori ai civilizației face ca delictele „crimele să fie rodirile neștiinței și a necreșterii”. „Adevărata civilizație constă în iubirea patriei și a aproapelui, în respectul legilor, în abolirea sclavajului”⁶². Printr-o astfel de definiție, prin care leagă civilizația de atitudinea altruistă față de semenii, de atitudinea civică față de lege și țară, el indică, de fapt, civilizația individului ca cetățean conștient de *status*-ul lui. Crediința lui era că existența a câți mai mulți asemenea „oameni luminați” face ca națiunea să atingă stadiul de națiune luminată, civilizată.

Lucrul acesta nu i se părea lui Kogălniceanu greu de înfăptuit ținând seama de materialul uman ce trebuia supus cultivării, moralizării și civilizării⁶³ – poporul român, al cărui profil moral-spiritual el îl redă prin menționarea câtorva trăsături (unele prezente, altele dezirabile):

1. „... Cea întâi însușire trebuie să ne fie modestia...”⁶⁴;

2. „caracterul blând al poporului nostru” evidențiat de el astfel: „Scriitorii și toți moralistii declară că țărani noștri sunt blânzi, foarte blânzi, și nu cred că e popoul în lume care să fi răbdător mai mult”⁶⁵. Ca urmare, este de părere ca acest caracter

⁶² *Ibidem*, p. 64.

⁶³ „Să ne unim, mai ales, toți într-un singur și mare țel, fără deosebire de stări, ... de partide, țalul de a scoate țara noastră din haosul, din ignoranța și moralizația de astăzi” (*Ibidem*, p. 212).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 223.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 209.

blând și răbdător să nu fie afectat prin măsuri brutale („fapte și mijloace rele”) ale noilor instituții, ci acestea să găsească sprijin în masa poporului;

3. tenacitatea și seninătatea românilor care, în opinia lui, constă în faptul că deși „au fost de multe ori biruiți, de multe ori supuși, dar niciodată abătuți până la pământ și desnădăjduiți...”⁶⁶;

4. „... caracterul și demnitatea este temelia oștirea și chiar coroana ei”⁶⁷;

5. „moderațiunea” (măsura) ca o calitate care denotă forța și nu dovada slăbiciunii;

6. ospitalitatea: „... O libertate mult mai mare decât toate libertățile, care ne (nu – n.n. C.S.) este înscrisă în constituțiune, dară care este înscrisă în moravurile noastre, în tradițiunile noastre seculare, aceasta este ospitalitatea română...”⁶⁸;

7. permeabilitatea la schimbare, la progres, nu numai a claselor instruite și a celor tineri (la care ideea de progres este frecventă), dar și a țăranilor. Legând progresul de îmbunătățirea sortii țăranului, Kogălniceanu afirmă că pe țăran progresul nu-l sperie și nu îl împiedică în emancipare, ci dificultatea constă în faptul că pentru el servituțiile vechi au fost sporite cu altele noi, prezentate ca progresiste. „Țăranul nu pătimește de progres; el pătimește de menținerea dărilor vechi sporite cu altele noi” și „Sărmanii țărani! Ei până acum aveau în spinare un singur sac; acum, ca îmbunătățire, am voi să le punem pe umeri doi saci”⁶⁹;

8. „... Înțelepciunea și prudența trebuie să fie busola povăzuitoare pentru toate națiile, și prin urmare, și pentru nația română”⁷⁰.

Încheiem acest studiu privitor la reflecțiile lui Kogălniceanu cu referiri la felul lui de a înțelege coordonatele esențiale ale moralei: binele și răul. „Omul nu fuge niciodată de bine, ci se grăbește a-l primi oriunde-i vine”⁷¹, cugeta el. În viziunea lui cele mai frecvente situații în care este de dorit a întâlni binele sunt cele în care este implicat interesul național. „Interesul nației noastre este de a concentra toate elementele vitale ale țării, de a face ca toți fiii săi să nu aibă decât un singur interes; binele comun să nu fie povăzuit decât prin o singură gândire, prin o singură voință; patriotismul; numai așa vom avea puteri în țară”⁷². Kogălniceanu identifică binele în libertatea presei, în apărarea ei, întrucât consideră că presa (cea „bună”) este cel mai puternic din mijloacele menite de a răspândi lumina, „un mijloc de exprimare de idei al opiniei publice”, în timp ce răul, dimpotrivă, constă în închiderea presei. Dar acest rău e relativ, funcție de interes, pentru că, spune el, există și o presă „rea” care abuzează și dăunează prin calomnii, falsuri. Dacă binele se întâlnește mai rar, răul este la tot pasul. De aceea, era de părere ca „să stimulăm tocmai deprinderea de a răsplăti (binele n.n.), iar nu de a aduce aminte numai răul”. Relele condamnate de Kogălniceanu sunt: *trufia*

⁶⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 210; 211.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁷¹ *Ibidem*, p. 226.

⁷² *Ibidem*, p. 135.

(„cea mai mare rană a unei societăți”); *minciuna* (e adevărat, spune el, că destinul celui care spune adevărul nu este nici comod, nici de invidiat, pentru că, de pildă, dacă e dispus să spună adevărul și „vra să arate vrednicia neamului este prigonit, adus în deznădăjduire”); *indiferența guvernanților* față „de interesele vitale ale țării”; *nerespectarea legilor*; *războiul*; „*munca robită*” („fie în bani sau pământ”); *incompetența* (ca, de exemplu: „... în diplomație incapacitatea, nestudierea, neiscusința aduc de multe ori asupra unei țări, rele mult mai mari decât trădarea”⁷³; *viciul* de orice fel. Kogălniceanu susține că răul nu trebuie acceptat sub nici un motiv sau pretext; față de aceste manifestări ale răului atitudinea noastră trebuie să fie activă: mai întâi, de identificare a cauzelor („Un rău pierde jumătate din puterea sa când îi cunoaștem originea”⁷⁴, apoi „să avem vreme și interes și datorie ca să oprim lățirea răului”; ca, în final, întrucât „tot răul își are marginile sale, tot răul trebuie să-și aibă sfârșitul său”, trebuie inițiate măsuri și create mijloace pentru „vindecarea” lui. Când se pronunță cu privire la cauza răului Kogălniceanu e contradictoriu: pe de o parte afirmă fără echivoc că „răul cel mare nu stă în oameni”, ca mai apoi, tot fără echivoc, să spună că „răul să-l căutăm mai cu seamă în neîndeplinirea dorințelor noastre” (adică în oameni, în frustrările lor). După el trebuie să guverneze o singură lege morală – aceea care face ca „în inima fiecărui român” să fie înrădăcinată puternic purtarea de a nu face rău țării lui. Chiar dacă el statuează că „[orice om] poate fi răspunzător decât pentru faptele sale”, tot el precizează că „[o] răspundere este nu numai a persoanelor noastre, este însăși răspunderea țării...”⁷⁵. Acțiunea unei asemenea legi morale nu trebuie să fie de conjunctură, ci permanentă, consecventă. Fără ca să facă în toate zilele „opintiri eroice”, individul trebuie să dovedească că nu a pierdut drumul drept al cinstei, corectitudinii, modestiei, adevărului, responsabilității, colectivismului (în fața căruia egoismul trebuie să pălească), încrederii în „stela României”. Cu o astfel de conduită a concetățenilor săi Mihail Kogălniceanu era ferm convins că înfăptuirea interesului vital al patriei de a prospera în viitor și de a se alătura națiunilor civilizate ale Europei este asigurată și sortită izbânzii.

⁷³ *Ibidem*, p. 184.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 180.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 118; 253.

SPAȚIUL MIORITIC ȘI SPAȚIUL BĂRĂGANULUI. CONSTRUIREA SIMBOLICĂ A IDENTITĂȚII CULTURALE AUTOHTONE ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

DANIEL COJANU

Mioritic Space and the Space of Bărăgan. The Symbolic Construction of Autochthonous Cultural Identity in Romanian Philosophy. The philosopher Lucian Blaga argues in *The Mioritic Space* that a certain perception of space is conditional for the stylistic unity of Romanian culture. In *The Bărăgan Space*, Vasile Băncilă tries to demonstrate that *the infinite wavy space* Blaga invokes in his work is not enough to explain the specificity of Romanian culture. This is a comparative study of the two theories. The conclusion is that they do not oppose but they are complementary.

Key words: cultural identity, stylistic matrix, symbolic space, collective unconscious, morphology of culture.

În 1936, Lucian Blaga publica originala sa lucrare *Spațiul mioritic*¹ pe care o închina lui Vasile Băncilă, prietenul său de idei. În această carte, reprezentând pretextul de adâncime în jurul căruia își articulează a doua trilogie filosofică, *Trilogia culturii*, Blaga decide să aplice teoria sa despre matricea stilistică culturii populare românești. Se pare că Băncilă a primit dedicația ilustrului și deja consacratului său amic și ca pe o provocare căreia s-a străduit să-i replice prin proiectul unei lucrări, niciodată încheiate, *Spațiul Bărăganului*². De origine din Brăila, familiarizat cu necuprinsul bărăganelor, cu fascinantele ademeniri ale bălții, și având sentimentul unei mai autentice înrădăcinări cosmice și ontologice a omului de câmpie, Vasile Băncilă nu se putea mulțumi cu verdictul blagian cum că „românul trăiește inconștient pe „plai”, sau mai precis în spațiul mioritic, chiar și atunci când de fapt, și pe planul sensibilității conștiente, trăiește de sute de ani pe bărăgane”³. Deși neterminată, această lucrare conține îndestulătoare însemnări aforistice sau meditații din care putem să reconstituim viziunea filosofică care o subîntinde.

¹ Vezi Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, ELU, București, 1969, pp. 119-261.

² Vasile Băncilă, *Spațiul Bărăganului*, Editura Muzeul Literaturii Române, Editura Istros – Muzeul Brăilei, 2000.

³ Lucian Blaga, *op. cit.*, p.126.

În acest studiu ne propunem să analizăm în oglindă aceste două viziuni filosofice despre identitatea culturală românească înțeleasă sub raport spațial. Legătura dintre specificitatea unei culturi etnice și viziunea despre spațiu subiacentă creațiilor respectivei comunități reprezenta o temă de reflecție curentă în epocă, sub impactul cercetărilor de morfologia culturii întreprinse de filosofi, esteticieni sau etnologi, mai ales de origine germană⁴.

În opera filosofică a lui Blaga este profesat în mod explicit naționalismul cultural. El caută să demonstreze *unitatea* (coeziunea) etnică și *unicitatea* culturii române pe baza factorilor stilistici. Chiar dacă în cadrul construcției sale teoretice preocupările morale sau politice sunt aproape absente, ele pot fi extrase din textele referitoare la filosofia culturii.

Deși mânat în cercetarea sa de considerente de ordin filosofic și estetic, Blaga servește și interesele identitare; analiza factorilor stilistici este mobilizată printr-o „strategie” discretă pentru a susține cauza identității culturale. Înainte de a face obiectul unor revendicări și reglementări normative explicite, identitatea culturală a unei comunități etnice trebuie să fie recunoscută ca atare și astfel să se fixeze în conștiința colectivă. Agentul acestui proces de identificare, recunoaștere și fixare este imaginația simbolică; ea funcționează esențialist, nu nominalist, pretinde omogenitate, e receptivă la elementele comune, chiar dacă subtile, precum *stilul*. Mecanismele simbolice ale imaginației colective, ale memoriei colective preced și condiționează instituirea normelor care întăresc coeziunea socială și legitimează această legătură, atribuită doar celor care aparțin aceluiași grup (ethnos). Unitatea de stil, crede filosoful, explică recunoașterea, memoria colectivă, coeziunea socială. Naționalismul românesc, în toate etapele istorice și în toate formele lui de manifestare, a fost în primul rând un *naționalism cultural*. A însemnat convingerea că auto-determinarea culturală precede auto-determinarea politică. Naționalismul românesc – propagat de intelectuali și politicieni, începând cu sec. XIX – a însemnat reactivarea valorilor naționale, apelul la valorile trecutului comun, întărirea conștiinței de neam.

Blaga vorbește de fapt despre etnicitate, despre etnicul românesc, despre identitatea noastră culturală și subliniază importanța factorilor stilistici (abisali, inconștienți) în configurarea unității și a identității poporului român. Filosofia lui Blaga se interesează de creația românească, îndeosebi de cea folclorică. El are convingerea că nucleul culturii unui popor este cultura populară, că ea îi este cu adevărat specifică; tot ea este și centrul de iradiere a culturii moderne a poporului. Astfel, în lucrările sale de filosofie a culturii *Orizont și stil* și *Spațiul mioritic* filosoful este preocupat să descrie matricea stilistică a culturii române pornind de la cultura populară română.

Lucian Blaga se opune ideii că stilurile sunt create de indivizi în mod deliberat, iar apoi se propagă prin imitație. Căci, dacă analizăm unitatea unei

⁴ Cartea lui Oswald Spengler, *Declinul Occidentului* apare în 1918. Primele însemnări ale lui Băncilă datează din 1921 și sunt cele care în volumul *Spațiul Bărăganului* apar sub titlul *Spațiul apelor*.

culturi, a unei epoci sau a unui curent artistic, putem observa paralelisme evidente între fenomene, care nu pot fi explicate prin teoria imitației.

Conform teoriei lui Blaga, *stilul* e în legătură cu o anumită *viziune spațială cu semnificație simbolică*, împărtășită de cei care se simt solidari cultural. Viziunea spațială este centrul de iradiere, dar nu epuizează sufletul unei culturi, pentru că aceeași viziune despre spațiu o întâlnim la mai multe culturi. Ceea ce diferențiază culturile este modul în care se combină toți factorii stilistici, generând matricea stilistică. În lucrarea *Orizont și stil* el oferă o teorie a stilului și descrie factorii care alcătuiesc *matricea stilistică*.

Orice cultură intră în contact cu altele; specificul ei este amenințat; sunt posibile amestecuri, împrumuturi, contaminări, deformări, alterări, sincretisme. Stilul este, însă, marca specificității, este ceea ce se împotrivesc și rezistă deformărilor, alterărilor sau aculturației.

Prin scrierile sale de filosofie a culturii, Blaga încearcă să legitimizeze naționalismul cultural, adică conștiința identității culturale, prin explicitarea resorturilor ei profunde (supra-individuale și abisale). Filosoful român recurge în argumentarea sa la: **1. fenomenologie**, însemnând descrierea esențializată a patrimoniului cultural autohton, atunci când descrie aplicat creațiile culturii populare; **2. morfologia culturii**, când invocă spațiul – ca element al sensibilității atât în perceperea lumii înconjurătoare, cât și în creație sau în *modelarea* viziunii creatoare; **3. psihanaliză**, atunci când explorează resorturile abisale ale factorilor stilistici și descrie matricea stilistică. *Stilul* nu poate fi analizat doar *fenomenologic*, pentru că nu este expresia unei intenționalități conștiente. O operă de artă este produsul nu numai al unei intenționalități conștiente, ci și al unor factori inconștienți. Fenomenologia e doar descriptivă, ea caută esențe abstracte, absolute, stabile ale fenomenelor observate.

Morfologia culturii e mai flexibilă, caută forme originare (dominante) și forme derivate, studiază o formă fundamentală în raport cu toate posibilitățile ei latente. Un fenomen originar se deosebește de o esență (formă) statică sau de o idee platonice prin aceea că manifestă aspecte și momente polare. Dar nici *morfologia* nu poate explica în întregime fenomenul *stil*, pentru că acesta nu constă doar din *forme*, ci și din orizonturi, accente, atitudini.⁵

În lucrarea *Orizont și stil* Blaga își propune să treacă dincolo de limitele teoretice ale morfologiei și să valorifice instrumentele de lucru ale psihanalizei. Convins că fenomenul stil (indiferent că se manifestă la nivel individual sau colectiv) are o sursă inconștientă, el se străduiește să identifice factorii inconștienți ai manifestărilor stilistice.

Blaga respinge interpretarea lui Freud potrivit căreia inconștientul este doar subsolul personalității psihice, cum că acesta este doar un rezervor al conținuturilor conștiente refulate. În accepție freudiană, inconștientul este haotic, anarhic și generator de dezechilibru. Inconștientul (personal) e alcătuit din conținuturi

⁵ Lucian Blaga, *op. cit.*, p.12.

refulate („deșuri” ale conștiinței) care tind să se întoarcă în conștiință și să o destabilizeze (cu potențialul lor anarhic). *Sublimarea* este un proces compensatoriu care ajută echilibrul psihic; prin sublimare, conținuturile refulate se reîntorc în conștiință deghezate; energia psihică a conținuturilor refulate se convertește astfel în energie creatoare.

Pentru Blaga, ca și pentru Jung, inconștientul este autonom, nu depinde de conștiință. De asemenea, este colectiv. Nu este haotic, ci cosmic, structurat. Relațiile cu viața psihică conștientă a indivizilor se realizează nu prin sublimare, ci printr-un proces numit de Blaga *personanță*. Ceea ce este inconștient și supra-individual se transmite ca un ecou, diminuat, dar nedeghizat, într-o formă adaptată personal, în conștiința individuală. Ceea ce se imprimă prin procesul de *personanță* conștiinței nu este dezordine, anarhie, ci o altă structură (de adâncime). De asemenea, nu este un fenomen episodic, ci un acompaniament constant și rodnic al vieții conștiente. „Personanța inconștientului e un fenomen statornic, care nu încetează nici o clipă de-a lungul duratei conștiinței.”⁶

Ideea unui inconștient colectiv, structurat și autonom poate fi pusă în legătură cu ideea romantică (de origine neoplatonică) de „suflet al lumii”. Pentru Blaga, acest concept devine util când își propune să interpreteze cultura populară românească ca o entitate unitară, coerentă stilistic. La începutul romantismului, Herder considera că numai în cadrul unei culturi particulare se realizează deplin umanitatea fiecărui om. Nu există o natură umană, o „umanitate” aparte, universală, separată de culturile particulare în care trăiesc oamenii. Aceasta nu înseamnă că nu există natură umană, numai că ea se livrează doar contextual, mediat. Iar contextul cultural, deși poate fi judecat ca accident la scara universului, întreține cu individul uman pe care îl determină o relație privilegiată, esențială. Ceea ce face din identitățile colective, moștenite, elemente de neignorant pentru profilul individual. Identitatea culturală este altceva, este tipul de identitate care, ca orizont de nedepășit al condiției umane, se exprimă prin înrădăcinări, persistență, fidelitate față de anumite principii formative, stil. Particularul, limita, specificul local, diversitatea sunt investite cu valoare. Au dreptate romanticii și cei care susțin necesitatea hermeneuticii ca abordare adecvată pentru înțelegerea altor culturi. Dar autonomia culturilor locale nu înseamnă autarhie, izolare. Iar a fi în contact și comunicare cu alte culturi nu ar trebui să amenințe specificul și identitatea unei culturi.

Anumite orizonturi, accente și atitudini sunt structuri inconștiente, care n-au fost înainte în conștiință. Acestea influențează prin procesul de *personanță* viața conștientă a indivizilor, imprimându-i tendințe, moduri de a reacționa și un anumit ritm interior.

De la morfologia culturii (Frobenius, Spengler) Blaga a reținut importanța viziunii spațiale ca fenomen originar al unei culturi etnice. Istoricii artelor, pornind de la studiul perspectivei în pictură, au observat că modul cum artiștii își organizează spațial compoziția nu este întâmplător, că o anumită viziune, încadra-

⁶ *Ibidem*, p. 32.

rea într-un anume stil, neasumat voluntar, le determină opțiunea.⁷ Morfologia culturii extrapolează această idee; pentru Oswald Spengler, „sentimentul spațiului” are rol nu numai în artă, ci și în procesul de geneză al unei culturi. De asemenea, determină modul de a percepe și de a înțelege realitatea. Sentimentul spațiului este înțeles de gânditorul german ca fiind latura cea mai caracteristică a unei culturi și ceea ce o deosebește de celelalte, instituind un soi de ecran simbolic (culturile se comportă asemeni monadelor leibniziene, sunt „fără ferestre”). De aceea, înțelegerea altei culturi reclamă efortul hermeneutic, asumarea diferenței și strădania empatică de a-i reconstrui treptat sistemul de presupoziii. Una dintre presupoziiile fondatoare ale oricărei culturi este, potrivit lui Spengler, „sentimentul spațiului”.

Pentru Kant, spațiul este o structură, o formă *a priori* constantă, absolută a intuiției umane, câtă vreme pentru Spengler este un principiu al cunoașterii lumii, variabil de la o cultură la alta. De asemeni, morfologii culturii consideră spațiul *un act creator* variabil al sensibilității conștiente. Însă, atât Kant, cât și Spengler fac din spațiu o formă *a priori* a cunoașterii, deci a vieții conștiente.

Pentru Blaga sunt interesante resorturile inconștiente ale „sentimentului spațial”. Matricea stilistică, pe care o atribuie unei culturi etnice, este echivalentul spiritual al inconștientului colectiv (Jung). Numai că inconștientul colectiv jungian este universal, iar matricea stilistică este specifică doar unei culturi particulare. Însă universalitatea specificului etnic este *exemplaritatea*, un mod unic de a spune lucrurile, de a vedea lumea. Blaga va căuta să identifice modul în care această exemplaritate se resimte în creațiile cu specific românesc. Matricea stilistică, acest inconștient colectiv spiritual și circumscris etnic, întreține un raport de condiționare cu creativitatea indivizilor.

Prin situarea într-o cultură particulară, „sentimentul spațiului” determină modul de a percepe și de a înțelege realitatea. Prin procesul de personanță, orizonturile inconștiente presează imaginația (simbolică) care modelează atât percepția, cât și creația. La baza „sentimentului spațial” specific unei culturi stă un orizont sau o perspectivă. Nu numai sensibilitatea conștientă posedă un asemenea orizont spațial, ci și inconștientul. *Sensibilitatea conștientă* reprezintă mediul unde se proiectează *orizontul inconștient* ca sentiment spațial specific (ca o concretizare a posibilităților sale latente). Blaga identifică eroarea morfologiei culturii: ea face ca sentimentul spațiului să depindă de/ să decurgă din peisajul fizic (mediul geografic) unde apare acea cultură. Deci se ivește riscul de a reduce filosofia culturii la teoria mediului.

Nu se poate nega legătura dintre o cultură și peisajul în care ea apare, dar peisajul fizic nu este un factor de structură intimă al unei creații spirituale și al unei culturi. Potrivit morfologiei, viziunea spațială a unei culturi ar fi reproducerea schematică a unui peisaj în care apare cultura. Dar, consideră Blaga, dacă nu e reproducerea schematică (diagrama) a unui peisaj, atunci e reflexul unor profunzimi sufletești. Conștiința unui individ se poate deplasa prin orice peisaje, căci va fi

⁷ *Ibidem*, p. 33.

pătrunsă doar de *orizontul inconștient*; acest orizont va influența creațiile individului, iar nu peisajul.

Blaga identifică viziunea spațială specifică tradițiilor populare românești (pe care le consideră nucleul autentic al culturii noastre), analizând stilistic doina. Fundalul spațial al doinei este spațiul/infiniul ondulat. Acesta are drept corespondent în realitatea geografică *plaiul*, locul predilect în care se desfășoară procesul milenar, atemporal de transumanță - deplasarea turmelor de oi în căutarea zonelor de pășunat. Acest orizont creează și explică nostalgia din cântecul popular. Sentimentul specific pe care îl exprimă este *dorul*. Sentimentul exprimat de acest cuvânt și cântat în doinele ciobanilor presupune, crede Blaga, un alt orizont spațial decât cel pe care îl subîntinde echivalentul său german aproximativ - *Sehnsucht*. „*Sehnsucht*-ul cuprinde un mai larg gest al depărtării și presupune ca fundal infinitul tridimensional, un infinit,..., de esență romantică. Câtă vreme «dorul» e colorat mai ales de năzuința de a depăși orizontul închis al văii sau al dealului.”⁸

Extrapolând, Blaga decide că infinitul (orizontal) ondulat poate fi considerat drept simbolul spațial al culturii tradiționale românești. „Casa românească nu urmărește exclusiv sau ostentativ, nici verticala, nici orizontala, ci pe amândouă în stăpânită îmbinare și armonie, căci cadrul ei spațial (dealul-valea) nu îngăduie hipertrofia unei tendințe în dezavantajul celeilalte. Cultura populară românească (poate și cea balcanică în genere) posedă așadar și ea o viziune spațială specifică, care ia forma determinată a infinitului ondulat. Să numim acest cadru inconștient al vieții noastre: „spațiu mioritic.”⁹ Așa cum reiese din *Orizont și stil*, matricea stilistică nu se limitează însă la viziunea spațială. Ea include și orizontul temporal, accentul axiologic, năzuința formativă. Față de spațiu și timp, țărănul român are atitudini diferite, așa cum se exprimă în creațiile sale. Este ofensiv în raport cu orizontul spațial, dar are tendința de a se retrage din orizontul temporal. Așa se explică caracterul atemporal, hieratic al creațiilor sale. Caracterul anistoric este definitoriu pentru cultura populară românească și se exprimă prin integrarea organică a modului de viață rural, autohton în peisajul natural, în mediul cosmic.

Creștinismul cosmic este forma proprie românească de a interpreta experiența religioasă. Nu poate fi minimalizată influența valorilor religioase (în special, ortodoxe) asupra vieții culturale a țărănului român. În poezia populară, în doinele și baladele românești, natura este cântată ca expresie a transcendentului care coboară pe pământ. În această perspectivă ortodoxă adaptată, reinterpretată, Blaga atribuie culturii tradiționale românești o altă dimensiune stilistică de origine inconștientă, cea *sofianică*. Toate lucrurile, ființele, rânduielele, așezămintele și operele de artă ale țărănului român se înfățișează ca expresia prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu. În sensul unei descinderi, a unei revărsări a Dumnezeirii din înalt fără a anula diferența ontologică. Țărănul român pe care îl invocă Blaga se comportă și creează ca și cum acest adevăr este efectiv și unanim acceptat. Arhitectura bisericilor ortodoxe, modul în care sunt construite

⁸ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 48.

⁹ *Ibidem*.

casele, gospodăriile țărănești, felul în care sunt organizate teritorial satele, valorificând optim integrarea în mediul natural, felul în care sunt decorate locuințele, obiectele de uz casnic, uneltele muncilor agricole exprimă această comuniune organică dintre viața omului și ritmurile universului, integrarea lui armonioasă în comunitatea sătească, acceptarea senină a morții etc. Tradițiile românești reglează și ele curgerea timpului, îndrumă și organizează viața omului și asigură transferul de experiență între generații.

Această unitate de stil, crede Lucian Blaga, este preluată și de cultura modernă, este garantul păstrării identității și temeiul naționalismului cultural. Pentru analiza etno-simbolică, invocarea factorilor stilistici care asigură unitatea și specificul unei culturi naționale, completează seria elementelor de identificare, mituri, simboluri, evenimente, narațiuni care fac dovada trecutului comun și sunt garanția destinului comun al unui popor. Filosofia culturii propusă de filosoful român Lucian Blaga ne oferă posibilitatea să percepem intuitiv identitatea culturală ca *loc*, ca având o anumită teritorialitate simbolică.

Concepută ca o replică (în spirit polemic, dar deopotrivă dialectic, complementar) la volumul lui Blaga despre spațiul mioritic, *Spațiul Bărăganului* a lui Vasile Băncilă nu este o carte terminată. Lucrarea la care avem acces astăzi este rezultatul unei recuperări a însemnărilor, secvențe ample de text sau simple notițe, pe care autorul le-a întocmit pe parcursul a mai multor decenii. Asta nu înseamnă că nu a existat un proiect al lucrării și încă unul care l-a preocupat intens pe filosof. În mare parte, notițele sunt repere pentru acest proiect. Ceea ce este interesant e că primele însemnări sunt datate 1921, ceea ce înseamnă că preocupările filosofului pentru ideea de spațiu cultural întruchipat de modelul peisajului din Bărăgan sunt mult anterioare apariției cărții lui Blaga¹⁰.

Băncilă nu intenționează să anuleze teoria lui Blaga, ci să o amendeze și astfel să o completeze. Crede că și omul de șes și „de pe baltă” poate gândi o ontologie a culturii la fel de plauzibilă pornind de la experiența sa particulară, pe care, explorând-o cu atenție, cercetându-i implicațiile culturale, să o investească cu rang cosmic.

Există o afinitate, o înrudire de spirit între cei doi gânditori: gustul pentru orizontul misterului. Dar există și deosebiri. De pildă, Vasile Băncilă încearcă să integreze ortodoxia autohtonă ca vână de autenticitate și promițătoare deschidere metafizică într-o măsură mai declarată decât a făcut-o Blaga, care e preocupat mai ales de determinatele stilistice ale spiritualității autohtone (căreia îi ignoră deliberat învățătura morală, simbolistica și mesajul soteriologic), de felul în care ortodoxia modelează cultura.

Spațiul de care vorbesc Blaga sau Băncilă nu este spațiul tridimensional din fizica teoretică, ci spațiul determinat calitativ despre care vorbesc antropologii și filosofii culturii. Este spațiul ca implicat subiacent al tuturor creațiilor unui popor.

¹⁰ Textul *Poezia bălții* (cu ocazia vizitării expoziției lui Ștefan Popescu) reprodus în Vasile Băncilă, *op. cit.*, pp. 78-81.

Acest tip de viziune presupune și un model antropologic în care cultura reprezintă mediul predilect de înflorire al umanității, și totodată expresia nivelului de excelență al condiției umane. În acord cu acest model, omul nu se poate împlini ca om decât cultural. Interpretarea romantică, care a influențat și pe morfologii culturii, a consacrat distincția dintre cultură și civilizație. Potrivit acestei înțelegeri, *culturile* sunt caracterizate de diferență chiar și atunci când aspiră la universalitate, iar *civilizația* înclină spre similitudine, spre convergența comportamentelor umane, generalizând un numitor comun, de regulă asociat eficienței tehnice, experienței practice, utilității și confortului. În termenii topologiei simbolice, tocmai pentru că sunt diferite, ele aspiră să își împlinească destinul găsimu-și *locul*, amplasarea, raportarea adecvată la celelalte culturi etnice, vecine sau îndepărtate, pentru a se face cunoscute în specificitatea lor exemplară și a deveni astfel recunoscute, adică universale. Analogia dintre specificitatea culturilor etnice și amplasarea lor într-un spațiu simbolic și imaginar al recunoașterii reciproce e posibil să fi influențat preocupările etnologilor și ale morfologilor culturii de a identifica spațiul inconștient ce condiționează apariția și înflorirea creațiilor diferitelor popoare. Astfel, Oswald Spengler a fost preocupat de corelația dintre modul de a reprezenta spațiul și specificul cultural al diferitelor civilizații istorice sau etnografice.

Nici Blaga și nici Băncilă nu rezolvă misterul raportului dintre peisajul fizic în care se desfășoară concret viața omului și spațiul inconștient al cărui purtători involuntari suntem atunci când simțim, gândim și creăm. Eu îndrăznesc să numesc acest raport unul *simbolic*, prin simbol înțelegând o relație necesară între semnificant și semnificat, ireductibilă la o convenție culturală (motiv pentru care simbolurile arhetipale transgresează epocile și culturile, adaptându-se totuși feluritelor contexte istorice). În fapt, atât peisajul exterior, cât și sentimentul intim pe care îl prilejuiește pot fi privite ca expresii invers analogice ale unui arhetip care legitimează ambele posibilități de expresie și raportare, corelând microcosmosul experienței subiective a omului cu macrocosmosul lumii înconjurătoare. În termenii lui Blaga, dar și ai realismului simbolic pe care tocmai l-am enunțat, *spațiul mioritic* sau *spațiul Bărăganului* pot fi considerate niște „antinomii transfigurate” (lăsând în indecizie ce aparține peisajului fizic de unde se revendică și ce aparține motivațiilor abisale sau subiectivității insondabile). Pentru spațiul matrice ca orizont al inconștientului, „peisajul devine receptacolul unei plenitudini sufletești”¹¹.

Viziunea pe care o propune Vasile Băncilă e mult mai angajată metafizic și cosmologic, depășind proiectul unei teorii morfologice a culturii. Filosoful brăilean pune în legătură nemărginirea Bărăganului cu alte forme de experiență și de realizare umană decât cultura și creația. „Bărăganul realizează pe om foarte mult, îi dă lărgime majoră, dar totodată îl face să nu creeze – nu fiindcă nu poate crea, din contra, ci fiindcă e prea larg și pătruns de eternitate – fiindcă el vede inutilitatea minorului creației (umane) față de infinitul și eternitatea Cosmosului; deci, orice cultură are în ea ceva minor.”¹²

¹¹ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 131.

¹² Vasile Băncilă, *op. cit.*, p.142.

Modul de viață pe Bărăgan este mai întâi de toate la antipodul modului de viață citadin, cu corolarele istoricității, civilizației burgheze, confortului. „Bărăganul e ontologic, e supraistoric”¹³ sau „pe Bărăgan nu sunt case, burguri – și acestea reprezintă istoria”¹⁴. „Bărăganul n-are nimic minor, nimic de bibelou, nimic personalist, nimic ieftin-duios, efeminat – ci ceva anonim, totuși ceva tare, personal, o nostalgie a câmpurilor, ca o respirație metafizică a cosmosului, o melancolie ontologică virilă”¹⁵. „Bărăganul n-are nimic burghez: nu ține la *confort*, la compartimentări de spațiu; antipodul spiritului burghez e Bărăganul. Căci spiritul burghez a venit din compartimentarea spațiului.”¹⁶

Bărăganul e expresia arhetipală a Unului-Multiplu, e simplitatea absolută care se face ecoul sferelor siderale și în același timp e diversitatea fojgăitoare a tuturor formelor de viață, sinteza tuturor formelor de relief, înțepenire hieratică și dinamism trepidant, caleidoscopic. „Miile de insulițe și ostroave sau grinduri; miile de „lunci” sau poieni de apă, de luminișuri de apă, toate formele pământului, ale solului, convertite în forme de apă.”¹⁷ Cu aceste determinări de excepție, Bărăganul devine mediul optim pentru experiențe arhetipale, pentru transcenderea comodităților omului civilizat și confruntarea cu fața frustă, aspră și reavănă a naturii în veșnică prefacere și germinație, a naturii *in statu nascendi*, sau a naturii *naturans*. Balta e locul facerii lumii, al începuturilor cosmogonice, așa cum este consemnat de marile mitologii ale popoarelor. E receptaculul optim al influxurilor formative, *materia prima* în care se înscriu ideal prototipurile demiurgice. „Balta e împărăția unicului, a identicului, și totuși a *ineditului* continuu, a revelației permanentizate. Balta e unicul, identicul – și totuși are variație –, pe care numai un suflet al bălții îl poate percepe. În baltă sunt multe amănunte, forme nenumărate, nu sunt două peisagii identice, și totuși, toate acestea nu sunt decât decor pentru a valorifica unicul, identicul.”¹⁸ În singurătatea rodnică a întinderilor de câmpie și în vecinătatea bălții pierzi preocuparea meschină pentru siguranța personală sau tribulațiile eului. „*Pe Bărăgan te simți etern* – guști eternitatea pură – și scapi și de tortura conștiinței de eu. De ce? Fiindcă ideea de eu – non-eu e înlesnită tot de ideea de timp. Când uiți timpul, uiți și de tine (de aceea, când uiți de tine, ți se pare că timpul a rămas pe loc.”¹⁹ Sentimentul eternității își asociază sentimentul singurătății, acea solitudine cosmică resimțită nu dramatic ca o mare absență sau deficiență, ci care face perceptibilă plinătatea ontologică.

Se remarcă o asimetrie între ideile celor doi gânditori. Blaga spunea că românul, chiar și când trăiește la șes, poartă cu sine plaiul („spațiul mioritic”) ca orizont al viziunii, al faptelor și creațiilor sale. Pentru Vasile Băncilă, „Un om de Bărăgan nu poate sta la munte, dar un om de munte ori de deal poate să se

¹³ *Ibidem*, p. 138.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 62.

¹⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹⁹ *Ibidem*, p. 139.

acomodeze cu Bărăganul.”²⁰ Însemnările din *Spațiul Bărăganului* conțin repetat referințe la incapacitatea omului de șes de a se acomoda cu viața de la munte sau de la deal, sunt menționate chiar cazuri în care cei care au încercat asta s-au îmbolnăvit și au fost nevoiți să se întoarcă. Scriitorul ne revelează astfel ideea unei mai organice solidarități a omului de câmpie cu mediul său natural, cu toate consecințele existențiale și metafizice care decurg de aici.

„De asemeni, Bărăganul e impropriu culturii, până și în cultura pământului.”²¹ Din constatarea că oamenii de deal și de munte nu prea dorm pe afară este trasă concluzia că „nu au aceeași intimitate cu natura; omul de Bărăgan este cel mai cosmic om.”²² Relația cu natura e condiționată de modalitățile radical distincte de a face experiența cerului. „La munte nu se vede tot cerul, *deși ești sus*; iar uneori vezi numai o felie de cer; la deal cerul e risipit de peisajul dealurilor și minorizat. Dar pe Bărăgan spațiul pare o căldare infinită, în care se scaldă tot cerul, în care cade tot cerul.”²³ Este aceasta o frumoasă replică filosofică și existențială pentru „transcendentul care coboară” și „perspectiva sofianică” pe care le identificase Blaga drept coordonate stilistice ale matricii sufletului românesc. Căldarea Bărăganului care primește și reflectă scânteierile și binecuvântările cerului, în sine un „cer răsturnat”, întâlnește complementar fapturnile transfigurare de revărsarea transcendentului pe care le evocă textul lui Blaga: „pământul transparent”, „grâu cristoforic” sau „cerul megieș”²⁴ din folclorul autohton – „un reflex de eternitate s-a pogorât asupra lor. Figuri terestre, ele sunt îmbibate de cerul lăsat în ele.”²⁵

Băncilă a intuit acut efectul pe care peisajul îl poate avea asupra sufletului. Legătura dintre om și peisajul unde trăiește este decisivă, are încărcătură existențială și importanța formativă a tradițiilor spirituale: „Să arăt că omul se poate acomoda față de viață nu numai printr-o religie sau printr-o filosofie, ci și printr-un peisajiu – și, în orice caz, peisajiu e la baza metafizicii lui religioase ori filosofice, o influențează.”²⁶ El declară destul de explicit că amplasarea într-un anume peisaj favorizează realizarea spirituală, deschiderea spre absolut, racordul extatic la temeiul transcendent al tuturor lucrurilor. „Eu îmi caut spațiul meu natural – care e Evul Mediu ori satul patriarhal. Curios: spațiul meu e Bărăganul, dar îmi plac orașele strâmte medievale. Îmi place Bărăganul, dar nu și orașul larg, modern. Fiindcă eu vreau absolutul; iar acesta e ori pe Bărăgan, în sens de infinit, ori în orașele medievale, în sens de ierarhie și transcendent.”²⁷ Această însemnare, echivalând cu o mărturisire de credință, dezvăluie funcția soteriologică cu care gânditorul brăilean investește peisajul, legându-l organic nu doar de împlinirea culturală a

²⁰ *Ibidem*, p. 124.

²¹ *Ibidem*, p. 132.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 142.

²⁴ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 178.

²⁵ *Ibidem*, p. 169.

²⁶ Vasile Băncilă, *op. cit.*, p. 44

²⁷ *Ibidem*, p. 46.

omului, dar și de împlinirea lui existențială. Deși formulate în nume propriu, cu aspect de confesiune intimă, aceste rânduri pot fi citite și ca idee-cheie și concluzie majoră a antropologiei pe care o creionează în Spațiul Bărăganului. Omul cosmic a cărui interioritate se lărgeste până la îngemănarea fruntariilor cerului și ale pământului, primindu-le în sufletul său universul, se regăsește cu bucurie pe străduțele înguste ale orașului medieval unde recuperează duhul ordinii și al ierarhiei, al reculegerii și intimității, rămânând indiferent la ispita confortului și utilității.

Atât Lucian Blaga, cât și Vasile Băncilă folosesc termenul „spațiu” în expresiile pe care le-au consacrat, deja adevărate filosofeme. În acord cu preocupările și, poate, modelele intelectuale ale epocii, acești gânditori au vrut să exploreze importanța unei înțelegeri „spațiale” a specificului cultural românesc. În fapt, spațiul pe care îl invocă cei doi gânditori este unul calitativ, un spațiu centrat, structurat, circumscris, cu un centru și un orizont, un spațiu orientat, prin raport cu coordonatele cărui să putem vorbi de asemănări și deosebiri, de autohtonism și de împrumuturi culturale, de vecini și de poziția lor geografică și simbolică în raport cu cultura noastră locală. *Spațiul mioritic și spațiul Bărăganului* nu sunt simple etichete sau metafore gratuite, ci două structuri arhetipale complementare, sunt simboluri alternative și egal îndreptățite ale identității culturale românești. De aceea, mult mai nimerit ar fi să numim acest fel de spațiu „loc”. În fapt, românii resimt apartenența lor la aceeași cultură etnică, această specificitate mai degrabă ca „loc” decât ca „spațiu”. Întrucât e vorba de trăsăturile stilistice în care se recunosc și pe care nu le pot confunda cu ale altor seminții vecine sau de aiurea, de modul de a crea și de a înțelege lumea, de a se raporta la lucruri, la semeni și la Dumnezeu. Amplasarea unei culturi, localizarea ei nu se face într-un spațiu tridimensional nediferențiat, indeterminat, indiferent, ci într-un spațiu calitativ, simbolic, care instituie diferența, determinările calitative și poziționările relative ale elementelor alcătuitoare – culturile etnice. „Local” nu înseamnă însă „parohial”, „provincial” sau „periferic”. Căci numai găsindu-ți *locul*, coordonatele, referențialul, te poți deschide creator și poți spune ceva unic, exemplar, memorabil, universal celorlalte culturi.

Bibliografie

Băncilă, Vasile, *Spațiul Bărăganului*, Editura Muzeul Literaturii Române, Editura Istros – Muzeul Brăilei, 2000.

Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

Documentarea aferentă acestui studiu a fost finanțată de Autoritatea Națională Română pentru Cercetare Științifică și Inovare, CNCS - UEFISCDI, proiect nr. PN-II-RU-TE-2014-4-1304.

OMUL ȘI DRAMA LIBERTĂȚII ÎN FILOSOFIA LUI EMIL CIORAN

VLAD BILEVSKY

Man and the Tragedy of Freedom in Emil Cioran's Philosophy. In this paper, I planned to present and analyze the concepts of freedom and destiny in Emil Cioran's philosophy, as they outline themselves in the works where he approached these topics. Mainly, I have decided to treat the problem of freedom as the principal theme of my article, and only introduced destiny as much as it was necessary in order to complete the analysis and a certain degree of understanding of freedom. If read carefully, Cioran in fact proves to be less pessimistic than we thought him to be. His conclusions, sure, might be misleading, but what has true value, he says, is the road to these conclusions and never the conclusions themselves. What I offer, though, is merely a possible interpretation of what Cioran has wrote and his works may well be interpreted in several other ways.

Key words: Emil Cioran, freedom, society, spirit, lethargy, destiny.

În abordarea temei libertății umane, Cioran rămâne definitiv un individualist. El tratează conceptul de libertate pe două planuri: social și existențial, anume individul raportat la societate și individul raportat la existență. „Sunt un marginal” – acesta pare să fie mesajul pe care filosoful pare să-l transmită, evidențiind astfel că orice ambiție în numele acestui ideal nu poate fi decât un foc *fără flacără*, o veleitate pentru o ordine *ireală*.

Pe plan social, libertatea, spune el, este un paradox tragic, și anume pentru că „mediocrii, singurii ce-i fac existența posibilă, nu pot să-i garanteze dănuirea. Datorăm totul mediocrității și pierdem totul datorită ei”¹. Libertatea individuală este, deci, din acest punct de vedere, supusă mediocrității; numai masele au capacitatea de a instaura și totodată distruge existența libertății. De ce se întâmplă asta? Pentru că „libertatea are nevoie numaidecât, ca să se manifeste, de vid; îl cere cu necesitate – și tot în el piere. Aceeași cerință o generează și o ucide”². Fundamentul acesteia este astfel vidul, însă acest vid nu ne relevă decât că temelia îi lipsește, iar cu cât omul se avântă mai mult în ea, cu atât devine mai instabilă. Libertatea constituie o povară mult prea mare pentru a putea fi purtată de om, iar omul însuși este prea puțin făcut ca s-o merite, căci, „strivit până și de foloasele pe

¹ Emil Cioran, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 2011, traducere de Emanoil Marcu, p. 55.

² *Ibidem*, p. 16.

care i le-aduce libertatea, ea îi devine atât de împovărătoare, încât exceselor ei le preferă pe ale tiraniei”³. Din punct de vedere social, libertatea nu devine o obsesie și nu înflorește decât într-o societate bolnavă; toleranță și neputință devin astfel sinonime. În momentul în care dimensiunea socială devine tolerantă, aceasta se compromite – individul este incapabil de a-și stăpâni inițiativele și nici nu le poate suporta. Sclav al propriilor sale capricii, omul nu dorește libertatea decât pentru a o anihila; în momentul în care devine *conștient* de ea, nu-i nutrește decât dispariția – un semidoct *nihilist*.

Odată ajunsă la apogeu, libertatea devine pentru individ pestilențială, o denigreză cu toată ființa lui și dă îndărăt la fiecare menționare a ei; trebuie să-și pună stavilă avânturilor sale primejdioase pentru a nu se pierde în Irevocabil, iar fanatismul său intrinsec, incapabil de a fi înglobat de un vid salutar, se dezlănțuie asupra individualității sale, oprind-o.

Singurul mod în care individul poate fi parte integrantă a societății este prin *privarea* libertății sale, aceasta având felurite imperative pentru a-și impune surogatele; „încercați să fiți liberi: veți muri de foame. Societatea nu vă tolerează decât dacă sunteți, rând pe rând, servili și despotici; este o închisoare fără paznici – dar din care, dacă evadezi, pieri”⁴. Tot ce reprezintă, deci, *voința* are acces la libertate numai într-atât, încât nu se poate manifesta fără a se răvăși. Spre deosebire de alți filosofi, Cioran nu spune că voința de libertate se află în natura omului sau că acesta ar fi *condamnat* la libertate, cum spune Sartre, ci este de părere că libertatea este creată de noi – la nivel social – sau absentă – la nivel existențial – în așa fel încât nu se poate schimba nimic. Totul, ar spune Cioran, este stabilit din momentul nașterii; alegerile noastre ca indivizi nu ne modelează decât viitorul imediat, ele nu au nici un efect asupra lumii și nici măcar asupra alterității. Însă din acest resentiment față de limita și condiția noastră, omul se răzvrătește și încearcă să se amăgească, consumându-și delirul în felurite paliative, până când uită de fapt de unde a plecat. Societatea, în fond, este „multiplicarea pe planul ordinii a Căderii inițiale, neîndestul de puternică pentru a eterniza haosul”⁵.

În accesele lui de fanatism și vanitate, totuși, omul uită de existența celuiilalt iar megalomania sa îl aduce într-un stadiu vecin cu nebunia; crezând că dispune de libertatea supremă, uitând de limitele sale, fiecare dintre noi devine un tiran *moderat* pregătit pentru noi cuceriri. „Fiecare ins fiind pentru el însuși nu un univers în mic, ci universul însuși, lupta dintre oameni seamănă unui apocalips înăbușit, convențional în aparență, dar infinit tragic în adâncime”⁶. În aceste condiții, poate individul să nu-și elibereze delirul, să nu-și împlinească elanul despot, din moment ce toate circumstanțele îl împing către aceasta? Individul nu

³ *Ibidem*, p. 17.

⁴ Idem, *Tratat de descompunere*, Editura Humanitas, București, 2011, traducere de Irina Mavrodin, p. 135.

⁵ Idem, *Razne*, Editura Humanitas, București, 2012, stabilirea textului, prefață și note de Constantin Zaharia p. 92.

⁶ *Ibidem*, p. 86.

poate *suporta* povara libertății, motiv pentru care o ponegrește și, deși are aspirații către ea, el nu este decât un veleitar *estompat*, care își manifestă adevăratele intenții numai la răspântii, căci „trebuie să ne supunem, trebuie să renunțăm, trebuie să consimțim: altminteri nu putem îndura ceea ce ni se oferă”⁷. Dacă libertatea ar fi instaurată permanent, „ce vom face noi, cei obișnuiți cu lanțurile și cu legile, în fața unui infinit de inițiative, a unui desfrâu de hotărâri? Seducția arbitrariului ne înspăimântă. Dacă putem începe orice faptă, dacă nu mai există limite pentru inspirație și capricii, cum să ne ferim de pierzanie în beția unei asemenea puteri”⁸? În fiecare dintre noi există câte un criminal *nerealizat*, care abia așteaptă să-și pună în practică planurile. Singura libertate absolută pe care o avem este în gândire, numai acolo ne putem realiza cele mai sinistre aspirații – și, în fond, deja am omorât cu toții o întreagă umanitate de nenumărate ori în mintea noastră – așa că o manifestare a acestei libertăți nu poate decât să cultive despotismul nostru latent, căci „ucigașul se folosește nelimitat de propria-i libertate și nu poate rezista în fața ideii atotputerniciei sale”⁹.

Libertatea a fost, în speță, întotdeauna aceeași. Niciodată nu și-a schimbat natura ci numai omul i-a schimbat aparența – ea devenind întotdeauna un nou scop pentru fiecare epocă și decăzând astfel odată cu aceasta. „Istoria ideilor nu e decât o perindare de vocabule convertite în tot atâtea absoluturi”¹⁰, iar aceste absoluturi nu schimba decât forma pe care iluzia libertății o ia în detrimentul unei ideologii. Omul, deci, este un animal *reticent* care nu-și dorește libertatea decât pentru a o alunga în clipa următoare, apoteoza acesteia fiind de fapt doar un simbol al istovirii lui spirituale.

În aparență, în acțiunile sale, în rutina sa, omul are iluzia libertății sale și numai prin aceasta poate el să dăinuie în existență. Crede că toate alegerile îi sunt la îndemână și că nu există decizie sau întâmplare care să nu rămână la latitudinea sa. La nivel existențial însă, omul este un *damnat*, un delicvescent însetat de absolut, căci vădita sa libertate nu este manifestă decât în neant. Aruncarea în existență nefiind niciodată alegerea lui, el își începe viața printr-o nedreptate și o termină printr-una exacerbată – *injustiția* este esența vieții. În aparență, „omul e liber, dar nu și în adâncul ființei sale. La suprafață, el face ceea ce vrea; în straturile sale neștiute, «voință» este o vorbă lipsită de sens”¹¹. Libertatea sa fiind privată de la început, individul trebuie să-și fabrice propriile iluzii și grimase pentru a nu fi covârșit de propria-și condiție. Nici măcar natura sa nu are o definiție universal valabilă, căci „*ce este el* o spun nenumărate definiții, fără însă ca vreuna să se

⁷ Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, Editura Humanitas, București, 1998, traducere de Sorin Mărculescu, p. 127.

⁸ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, ed. cit., p. 70.

⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰ Idem, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 1992, traducere de Emanoil Marcu, p. 143.

¹¹ Idem, *Mărturisiri și anateme*, Editura Humanitas, București, 2012, traducere de Emanoil Marcu, p. 9.

impună: cu cât sunt mai arbitrare, cu atât par mai valabile. Absurditatea cea mai înaripată și banalitatea cea mai greoaie i se potrivesc în egală măsură”¹², așa că omul nu are altă alternativă decât să-și aleagă propriile credințe după posibilități. Astfel, ceea ce constituie *adevărurile* lui îl mână înainte într-atât, încât se pierde în întreprinderile sale, consumându-și revolta doar în gândire. Singura sa povară, cugetul, este folosit numai pentru a-și domoli anxietățile, evită abuzul de gândire și niciodată nu contemplează o idee până la ultimele ei consecințe. Constrângerile la care este supusă natura sa îl forțează să-și exprime delirul numai în singurătate, demonismul uman fiind astfel *izolat*, căci ceea ce ar trebui să fie „libertatea umană” îl împiedică tocmai să își manifeste inițiativele și veleitățile în fața celorlalți. Asasin *de ocazie*, omul se folosește de individuația sa numai pentru a-și extirpa rachiuna, căci „libertatea este un principiu *etic* de esență *demonică*”¹³.

Eticheta de iluzie nu se aplică numai libertății, ci întregilor valori pe care omul le-a zămislit și cultivat. Apoteoza libertății reprezintă de fapt tot ce-i mai *fals* în om. Dacă am vrea să facem inventarul acestor iluzii, să identificăm paliativele cele mai ridicole și umiltoare pentru istoria omului, nu avem decât să ne uităm la felul în care își tratează valorile. Datorită ignoranței sale, omul nu se poate atașa decât superficial de ceea ce constituie valorile lui, valabilitatea lor fiind tocmai ce-l supune la dezertarea acestora, ele rămânând totuși, deși nevăzute, eterne. Mereu însetat de noutate, animal *monden* și etern fugitiv, individul se dezbară de orice *împlinire* pe care o are în căutarea alteia noi. Ceea ce astăzi reprezintă centrul vieții sale, mâine va fi o barbarie perimată, căci lăcomia sa l-a transformat într-o ființă instabilă și dornică de abundență. Și atunci te întrebi, dacă libertatea nu există, de ce omul nu-și constată pe loc rutina apocaliptică și nu renunță la existență? „Răspunsul depinde de câtă iluzie ne facem cu privire la om, de curiozitatea cu care vrem să ghicim felul cum se va sfârși cu amestecul de vals și abator care-i alcătuiește și stimulează devenirea”¹⁴. Libertatea, în veritabilul ei sens, nu ne este accesibilă decât prin moarte, ar spune Cioran. Soluția pe care el o oferă este *extinderea* morții în viață, prin letargie. Răzvrătit datorită condiției sale, refuzul pe care-l manifestă față de Creație nu concură decât spre un singur rezultat: *excluderea*. „Nepărtinirea absolută e una și-aceeași cu moartea; *idealul* nepărtinirii e-o formă a unui orgoliu pervers, însetat de inaccesibil”¹⁵, temperabil numai prin evanescenta instinctelor, prin naufragiul în Insolubil.

Inactivitatea fiind cea mai preferabilă poziție, omul devine astfel un *spectator* al propriei sale vieți. Participarea la existență nu mai prezintă pentru acesta nici o noutate, își desfășoară echivocul în mod *marginal* și, în calitatea sa de spectator, nu mai nutrește ambiții pentru aventura umană. Totul devine pentru el predictibil – Ireductibilul este exordiul său existențial. Datoria sa devine de acum aceea de a observa că omul, „în fuga lui, ahtiat după nu se știe ce, n-are cum să se

¹² Idem, *Tratat de descompunere*, ed. cit., p. 34.

¹³ *Ibidem*, p. 71.

¹⁴ *Ibidem*, p. 145.

¹⁵ Idem, *Razne*, ed. cit., p. 91.

oprească, animal sprinten și dornic de fatal și beat-mort de sârguință. Munca imensă de care e în stare nu e posibilă decât prin faptul că nimeni nu-și dă seama de ce muncește. Judecată după rezultate, există un singur argument în favoarea ei? Distrugerea e cel puțin echivalentă creației”¹⁶. Însă letargicul nu distruge, el consideră că nu esti *ceva* decât prin *excludere*, libertatea sa constă tocmai în inacțiunea sa și preferă infinit liniștea auditoriului, zvârcolirilor umane. În aceste condiții, viețuirea sa la *liziera existenței* îl condamnă iremediabil la conștiința Întregului, fără a vedea vreo valoare în oricare din acțiunile sale, căci „viața nu e tolerabilă decât în măsura în care știm să o mistificăm”¹⁷. Însă această *mistificare* nu poate fi alta decât letargia, iar Cioran însuși spunea: „Nimic nu întrece desfătările trândăviei: de-aș ști că vine sfârșitul lumii, și tot n-aș coborî din patul meu la ceas nepotrivit, și atunci cum să alerg în toiul nopții, jertfindu-mi somnul pe altarul Incertitudinii?”¹⁸.

Libertatea de „spectator” capătă acum un aspect de lașitate, datorită faptului că „înlocuim sentimentul neantului propriu cu sentimentul neantului. Căci neantul general abia dacă neliniștește pe cineva; prea adesea vedem în el o promisiune, o absență parțială, o fundătură care se deschide”¹⁹. Însă tocmai prin această lașitate, prin fuga către general, omul nu-și găsește decât o grimasă, o iluzie, niciodată un antidot pentru suferința sa. Mereu forțat să *se* suporte, animal reticent și *barbarizat* de propria-și natură, omul nu poate alege decât să rămână la sine însuși, nu este *obligat* să o facă. Orice ar face, oriunde ar încerca să scape, tot ce constituie *sinele* său îl bântuie neîncetat, îl devorează până când elanul său este diminuat, până când o letargie sepulcrală îl va transforma într-un spectru. Iar astfel, „nu te poți crede liber când te regăsești mereu cu tine însuși, mereu în fața sinelui, în fața *aceluiiași*”²⁰. Cum să acționezi când *destinul* te limitează, cum să *năzui* când ești un automat? Singura lui certitudine nu este decât aceea că omul, în fuga sa către Absolut, însetat de Ineluctabil, nu are altă destinație decât aceea a eșecului. Elanul său risipit, oboseala instaurată permanent, el nu privește către viitor decât pentru a uita de propria-și suferință. Libertatea sa odată îngrădită, avântul său estompat, își așteaptă sfârșitul într-o revoltă *tacită*, căci omul, estet al fatalului mlădiat de propriile-și anxietăți, se reconciliază cu încordările sale numai prin letargie.

Destinul, singurul menit să îl consoleze, îi revelează faptul că „lipsa de voință este o boală, dar și voința e una, și încă și mai rea: din ea, din excesele ei, mai mult decât din absența-i, provin toate nefericirile omului”²¹. Dezolarea sa a

¹⁶ Idem, *Razne*, p. 28.

¹⁷ Idem, *Tratat de descompunere*, Editura Humanitas, București, 1992, traducere de Irina Mavrodin, p. 163.

¹⁸ *Ibidem*, p. 211

¹⁹ Idem, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 2016, traducere de Emanoil Marcu, p. 181.

²⁰ Idem, *Căderea în timp*, Editura Humanitas, București, 2008, traducere de Irina Mavrodin, p. 158.

²¹ *Ibidem*, p. 162.

fost astfel răstălmăcită și tăgăduită în totalitate; virulența sa subiectivă s-a calmat, la fel ca suferința și tristețea. Universalul a devenit redundant, apoteoza Unului a devenit un ideal la îndemână, iar această consolare a excluderii a dat naștere unei reconcilierii salutare cu sine însuși. În măsura în care s-ar putea vorbi de o datorie a sa, singura valabilă nu este decât descoperirea evidenței că „ceea ce numim «forță sufletească» e curajul de a nu ne imagina *altfel* destinul nostru”²². Un spirit în asemenea măsură *sfârtecat* de luciditate nu poate evita rezultatele exceselor ei, iar destinul, astfel împlinit, constituie de fapt singura sa realizare.

În concluzie, fie ea socială ori existențială, libertatea reprezintă cel mult un simulacru, însa unul de care omul nu se poate lipsi. Năzuința lui trebuie să fie întotdeauna îndreptată spre ea, iar în cazul în care se află, eventual, în posesia ei, îi va repugna prezența acesteia și o va denigra, fiind astfel doar un capriciu salutar. Dispariția sa certă imediat după atingerea ei nu face totuși inutilă câștigarea ei, căci în drumul pe care omul îl parcurge către dobândirea acesteia, el învață înfinit mai mult decât dacă ar fi avut-o de la început.

²² Idem, *Demiurgul cel rău*, Editura Humanitas, București, 2007, ediția a II-a, traducere de Emanoil Marcu, p. 117.

PERSPECTIVE JUNGIENE

FEMEIA SCHELET SAU O POVESTE DESPRE FEMINITATE

ILINCA BĂLAȘ

The Skeleton-Woman or a Story about Womanhood. Growing into womanhood, as part of the very development of gender identity, is a complex psychological process which has its origins in childhood, but might be interrupted, resumed and finalized anytime during one's life. In the process of developing one's womanhood identity, two complementary psychic phenomena intertwine, identification with the mother and closeness to the father, the latter playing the crucial role of underlining the uniqueness and identity of the daughter, in order to allow and ease her separation and differentiation from the mother. Any inside disfunctionality of the father or of the father-daughter relationship, for that matter, will deeply affect the subsequent evolution of the woman and will entail the risk of her repressing her womanhood and becoming dominated by her unconscious masculinity, which leads to estrangement from self, and to the feeling of insatiable inner emptiness. The Inuit fairytale *The Skeleton woman* is a genuine therapeutic guide, since, step by step, it shows what are the stages a woman goes through in the process of growing, what are her resources, fears, needs and levers in order to grow into womanhood.

Key words: skeleton woman, gender identity, womanhood, *animus*, *anima*, patriarchal society.

Una dintre cele mai mari provocări din viața sufletească a unei femei este descoperirea feminității proprii. Nu degeaba afirma Simone de Beauvoir la jumătatea secolului trecut, *nu ne naștem, ci devenim femei*¹, deschizând cu această frază o serie întreagă de polemici, mișcări și contestări care sunt departe de a se fi încheiat. Într-adevăr, nu ne naștem femei sau bărbați decât din punct de vedere strict biologic, dar identitatea noastră de gen este o construcție din al cărei eșafodaj componenta fizică este doar o mică și aproape ne semnificativă parte. Ne naștem, cum spunea Guy Corneau, *fiecare într-un corp masculin sau feminin*² ceea ce este, într-adevăr, rezultatul unei combinații genetice, dar modul în care reușim să ne recunoaștem în propriul corp, să ni-l locuim și să ni-l trăim ca fiind masculin sau feminin ține de firele nevăzute care țin identitatea noastră sexuală, parte a unui alt întreg mai mare al

¹ Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, București, Editura Univers, 2006.

² Guy Corneau, *Există iubiri fericite? Psihologia relației de cuplu*, București, Humanitas, 2000, p. 36.

personalității noastre, ea însăși aflată de-a lungul vieții într-o continuă fermentație. Așadar, dincolo de datul biologic, cu care putem să fim în consens sau nu, feminitatea în sine nu este o stare de fapt, ci o permanentă devenire, un proces aflat într-o continuă desfășurare, caracterizat de fluiditatea specifică elementului feminin așa cum îl putem observa peste tot în natură.

Dacă se poate întrezări un punct de început al acestei deveniri întru feminitate, fie în orizontul oedipian, fie mult mai târziu, înainte sau după descoperirea maternității sau, poate, precipitat de vreo criză, ea rămâne un proces deschis, care se derulează de-a lungul întregii noastre vieți. Recăderile sau regresiiile ne pândesc mereu din umbră, orice pas înainte neînsemnând că întoarcerea la ce a fost nu mai este posibilă. Însă fiecare întoarcere este o nouă îmbogățire cu sensuri, o pătrundere mai adâncă în miezul ființei și al vieții noastre, un salt de conștiință care, la un nivel mai amplu al existenței noastre circulare, nu înseamnă un regres, ci, de fapt, un pas înainte.

Fie că este vorba de feminitate sau masculinitate, identitatea sexuală se formează în relația primară cu părinții, prin două procese psihice complementare și ambele esențiale: identificarea și diferențierea. Identificarea cu părintele de același sex este prima etapă: copilul are nevoie să se recunoască în imaginea părintelui de același sex cu el, să simtă că aparține, să aibă un model pe care să-l imite. Cu toate acestea, identificarea nu este suficientă în conturarea identității de gen, deoarece, pentru aceasta, este nevoie de polul opus, cel care creează diferența. Nu putem ști ce înseamnă a fi femeie decât dacă ne raportăm la genul opus, spre exemplu la o figură a masculinității cum ar fi cea a tatălui, în copilărie. Fisuri în oricare dintre aceste două procese pot afecta construirea identității noastre de gen, îngreunând drumul devenirii noastre. Pe de altă parte, identificarea și diferențierea, ca procese psihice primare, își găsesc ecoul ulterior în jocul dintre integrare și separare, operații psihice complexe prin care se clădește edificiul lumii noastre interioare precum și relația noastră cu exteriorul.

Feminitatea este un proces care are un început. Pentru a-l înțelege mai bine și pentru a înțelege emoțiile care se nasc într-o femeie o dată cu declanșarea sa, o să ne uităm la mitul biblic al creației. În peisajul creației biblice, femeia se definește printr-o absență: ea nu este creată *ab initio*, ci doar ulterior, fiindcă Dumnezeu decide că nu e bine ca bărbatul să fie singur. În realitate, nu știm dacă acesta se simțea cu adevărat singur. În a șasea zi, ordinea creației este: bărbat, femeie, cuplu. Principiul masculin este primul creat, urmează principiul feminin – al pasivității, al receptivității, al emoțiilor – iar în final apare cuplul. Acesta înseamnă o reunire a celor două principii, cel masculin și cel feminin, atât în interiorul ființei, cât și în plan exterior, alături de un partener sau o parteneră.

Nu doar momentul apariției femeii e diferit de cel al apariției bărbatului, dar și materia din care cei doi sunt alcătuiți e diferită. Eva nu este plămădită din țărână, precum Adam – făurit după chipul și asemănarea Domnului, ci din coasta bărbatului: *Iată, în sfârșit, os din oasele mele/ și carne din carnea mea./ Aceasta se va numi femeie, căci a fost luată din bărbat*³.

³ Geneză 1, 1-31.

La un nivel simbolic, avem două acte fondatoare ale feminității: femeia este desprinsă din bărbat și își primește numele de la acesta (în ebraică, „iș” înseamnă „bărbat”, iar din el derivă forma de feminin „ișah” care înseamnă „femeie”). Așadar, femeia se naște în prezența unui bărbat și ea trebuie numită, sau, cu alte cuvinte, validată de către un bărbat. Prin urmare, germenele identității feminine de gen se formează în copilăria mică, în prezența unei figuri masculine – de regulă tatăl. El este cel care, văzând-o și numind-o pe fetiță, îi asigură ulterior consacrarea ca femeie: [...] *atenția tatălui o confirmă pe fiică în diferența ei sexuală. Prezența lui îi permite să se separe și să se diferențieze de mamă. Tatăl o ajută să-și câștige individualitatea de femeie*⁴. Absența lui sau absența recunoașterii de care este responsabil o lasă pe fetiță într-o identificare și într-o simbioză cu mama, trăind o feminitate de împrumut, imitând un model – în cazul fericit în care mama poate reprezenta un model de feminitate – fără a-și putea dezvolta propria feminitate și identitate.

Creația femeii scoate la iveală două emoții arhetipale: golul și dependența. Neexistând de la început, spre deosebire de bărbat, femeia poate trăi sentimentul *vidului de identitate*⁵. Cred că problema golului interior este specifică psihologiei feminine și are legătură cu lipsa sa originară din lume. De altfel, inclusiv sexualitatea feminină este experimentată sub forma unui gol care trebuie umplut: vaginul, uterul, sunt spații ale vidului interior, pe care o forță masculină le „umple”. De aceea, de multe ori, dorința de a fi mame nu reprezintă altceva decât o formă de a umple golul interior originar, iar femeile gravide trăiesc un sentiment profund de împlinire. Să ne amintim de Freud care spunea că fătul este de fapt un penis în uterul femeii.

Ne putem întreba dacă lipsa femeii de la începuturile lumii nu este cumva prima traumă a vieții sale, o traumă existențială, pe care se va strădui să o compenseze prin nevoia sa puternică de apartenență. Miza femeii este „să fie”, întrucât ea nu a existat de la început, iar a bărbatului este „să aibă”, întrucât el a pierdut ceva din el însuși odată cu apariția femeii. De asemenea, în paralel, prima traumă a bărbatului ar fi pierderea fundamentală a ceva, a unei părți din el însuși, parte lipsă pe care va încerca să o compenseze de-a lungul întregii sale vieți prin goana după „a avea”. Acea parte pierdută sau scindată a bărbatului este numită de Jung *anima* și reprezintă latura sa feminină inconștientă.

Un alt tip de emoție pe care femeia o trăiește în plan arhetipal este cea a dependenței de bărbat. Privind la actul biblic al creației, dependența femeii de bărbat este structurală, însă, sigur, în plan simbolic o putem înțelege ca pe-o dependență a principiului feminin de cel masculin. Resimțită de multe ori dureros, deoarece, de-a lungul timpului a dat naștere la abuzuri, nedreptăți și oprimări sau fiindcă femeia trăiește dependența raportându-se la valorile masculine patriarhale, nu prin prisma propriei feminități – dacă ea este nedescoperită încă – sentimentul de dependență al femeii de bărbat poate fi asimilat psihologic dacă el este trăit firesc, inițial în relație cu figura protectoare și puternică a tatălui. În caz contrar, la fel ca sentimentul vidului

⁴ Guy Corneau, *op. cit.*, p. 75.

⁵ *Ibidem*, p. 58.

interior, cel al dependenței rămâne o sursă de leziuni interne, frământări și neîmpliniri, pe care femeia le poartă cu sine ca pe niște răni primordiale care îi împovărează viața.

Identificarea cu mama este doar prima etapă a procesului de devenire a femeii. Aceasta corespunde stadiului I al dezvoltării feminine numite de Erich Neumann *uroborosul matern*⁶ în cadrul căruia fiica se află într-o relație fuzională cu mama. Identificarea cu mama este la rândul ei o sursă de posibile probleme care decurg din modul în care mama își asumă și trăiește propria feminitate sau nu.

În cea de-a doua etapă de dezvoltare are loc separarea de mamă (un alt fenomen problematic) și intrarea în sfera de influență a tatălui, moment crucial care de regulă coincide cu stadiul oedipian, dacă și când acesta se poate realiza. Fiind intrusul, diferit de ea și de mamă, prin însăși diferența sa, tatăl este capabil să contureze ceea ce este diferit și unic la fiica sa, el îi conturează *unicitatea și individualitatea*⁷. În malaxorul relației cu tatăl se încheagă și prind contur primele forme ale feminității, influențate de disfuncționalitățile interioare ale tatălui, de vulnerabilitățile și rănilile sale, precum și de toată gama de tensiuni și conflicte pe care relația cu o persoană de sex opus le provoacă, reactivând pulsioni și patternuri psihice vechi din propria copilărie.

Dacă identificarea și separarea sunt două procese vitale în dezvoltarea feminității care ar trebui să aibă loc în cadrul familial din copilărie, ce se întâmplă când acestea nu se petrec „la vremea lor”? Se mai poate face ceva? Cu alte cuvinte, poate avea loc nașterea feminității ulterior? La o altă vârstă biologică a femeii? Într-un alt cadru? Cum anume s-ar putea întâmpla și în ce condiții? Iată câteva întrebări cărora le putem găsi un răspuns în povestea inuită *„Femeia schelet”*⁸, o poveste despre nașterea feminității.

În basm se povestește că tatăl o aruncă pe fiică în mare, nemulțumit fiind de ceva ce aceasta a făcut; la fundul apei, corpul și ochii fiicei sunt devorați de pești, rămânând din ea doar un schelet legănat de ape. Un pescar venit în zonă o prinde în plasa sa, inițial se bucură de captura imensă, apoi, când își dă seama ce a prins, se îngrozește de apariția femeii schelet, dar o târăște în iglu-ul său, oasele acesteia fiind încurcate în năvod. Acolo face un foc și, cuprins de milă, se apucă să descurce oasele femeii schelet din plasă, le pune în ordine și le învelește în blănuri, apoi, istovit, se culcă. În timpul somnului, o lacrimă apare în ochii pescarului, iar femeia schelet o bea pentru a-și potoli setea. Apoi își înfige mâna în pieptul pescarului, îi prinde inima și începe să bată în ea cu amândouă mâinile ca într-o tobă, rugându-se să primească carne pe oase, piele, sâni frumoși, păr lung, unghii, tot ce îi trebuie unei femei. După ce le primește, femeia se întinde alături de pescar, îi restituie inima și rămân împreună pentru tot restul vieții lor.

Condiția inițială pe care basmul ne-o supune atenției este cea a unui tată care își omoară fiica: în plan simbolic, avem de-a face cu un tată care distruge feminitatea. În

⁶ Erich Neumann, *The Origin and History of consciousness*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, p. 5.

⁷ Linda Schierse Leonard, *The wounded woman*, Swallow Press, Athens, 1982, p. 11.

⁸ In Clarissa Pinkola Estés, *Femei care aleargă cu lupii*, București, Editura Niculescu, 2017, p. 145.

realitate, se poate întâmpla atunci tatăl își dorea un băiat și, ulterior, își crește fata ca și când ar fi băiat: într-o astfel de situație, tatăl refuză și devalorizează feminitatea⁹, din cauza faptului că are el însuși o relație proastă cu propria feminitate, pe care probabil și-a sacrificat-o de dragul valorilor și principiilor masculine încă dominante în societățile patriarhale. Tatăl poate fi absent (abandon, boală, moarte sau absență emoțională), poate fi prea slab (un tată alcoolic de care fiicei îi este rușine), incapabil de a pune limite, sau, dimpotrivă, prea autoritar și rigid. Poate fi cazul unui tată incestuos care își abuzează fizic sau afectiv fiica. Un alt tip de tată distructiv este *tatăl puritan*¹⁰ care, speriat de propriile pulsuni erotice față de fiica sa, alege să se îndepărteze de ea, să rămână distant, afectând astfel dezvoltarea identității sexuale a acesteia.

Simbolic, putem citi începutul poveștii din perspectiva respingerii și a abandonului feminității de către figura paternă. Astfel, avem problematica tatălui care își respinge fiica (nemulțumit de ceva ce aceasta a făcut), dar și a celui care își abandonează fiica, ambele fiind răni adânci care o îndepărtează pe fiică de descoperirea propriei feminități. Diferența dintre abandon și respingere este că în cazul abandonului fiica este inițial dorită sau acceptată, însă ulterior este părăsită, pe când în cazul respingerii ea nu este deloc dorită. Rana de respingere atacă ființa în însăși dreptul ei de a exista¹¹, ceea ce o va face să retrăiască emoția arhetipală a vidului interior. În cazul abandonului, se rejoacă problematica arhetipală a dependenței, fiica abandonată având tendința de a intra în relații fuzionale pentru a-și reface deficitul de simbioză.

Ce fel de tată distruge feminitatea, o respinge sau o abandonează? Cel care nu poate intra în relație cu feminitatea, nu își poate integra propria feminitate sau are o frică de feminin, în urma unui complex matern negativ, a unei relații prea intense cu mama. În aceste circumstanțe neprielnice, este greu de crezut că va găsi o cale de a susține și încuraja feminitatea fiicei. Aceasta poate prinde contur alături de un tată care se află într-o relație armonioasă cu femininul.

Așa cum ne arată basmul, la baza nedevelopării feminității se află o rană în relația tată-fiică. Rana este complexă și poate fi privită din trei perspective: în primul rând la un nivel personal (există o relație dificilă, problematică între tată și fiică), pe de altă parte rana există pe un palier cultural, colectiv (întreaga societate patriarhală funcționează ca un tată abuziv¹² care oprimă feminitatea), dar rana tată – fiică apare și în plan interior, intrapsihic (relația proastă tată – fiică alterează relația fiicei cu tatăl

⁹ Linda Schierse Leonard, *op cit.*, p. 10.

¹⁰ Guy Corneau, *op. cit.*, p. 66.

¹¹ Lise Bourneau vorbește despre rana de respingere și rana de abandon în *Cele 5 răni care ne împiedică să fim noi înșine*, București, Editura Ascendent, 2014, p. 18.

¹² Linda Schierse Leonard afirmă că: *rana tată – fiică este nu este doar un eveniment care se petrece în viețile unor femei individuale. Ea este de asemenea o condiție a culturii noastre. Peste tot acolo unde avem de-a face cu o atitudine patriarhală autoritară care devalorizează feminitatea reducând-o la un anumit număr de roluri sau calități care nu provin din experiența personală a femeii, ci dintr-o viziune abstractă asupra acesteia – acolo găsim tatăl colectiv care își domină fiica și nu îi permite să se dezvolte creativ din propria ei esență*, *op cit.*, p. 11.

interior, fiica devenind incapabilă să-și folosească propriile resurse paterne, să-și ofere sieși acel *fathering*¹³ atât de necesar).

Să ne uităm însă și la feminitatea distrusă, așa cum apare ea la începutul basmului. Aruncat în adâncul mării, simbol al inconștientului, dar și al maternității, corpul fiicei este devorat de pești. Din el rămâne o simplă adunătură de oase, dar care este totuși o structură. Neputând să se dezvolte, feminitatea rămâne inconștientă, iar femeia ajunge să trăiască și să relaționeze prin prisma complexului contrasexual al *animusului*, așadar printr-o formă a masculinității, absorbind și adoptând valorile masculine patriarhale atât de răspândite: gândirea, determinarea, acțiunea, rigoarea. Astfel, ea se rupe de contactul cu lumea emoțiilor, de receptivitatea și pasivitatea specifice spiritului feminin. Nu avem doar o pierdere a feminității, dar și riscul inversării complexelor psihice, iar *animusul*, în loc să fie un mediator al femeii cu lumea sa interioară, o *punte către inconștient*, devine o punte către exterior. Aceste femei sunt active, independente, puternice, dominate de intelect, iar relația lor cu masculinitatea este sfârșită de lupta pentru putere și dominație. În plan psihosomatic, la astfel de persoane apar frecvent probleme de infertilitate, mai are rost oare să ne întrebăm de ce?

Pe de altă parte, scheletul de la fundul apei evocă, fără îndoială, imaginea primordială a fătului în uter: cu alte cuvinte, feminitatea nu este pierdută, ci rămâne ca un potențial, ca o structură inconștientă gata oricând să iasă la suprafață în circumstanțele potrivite, între timp hrănindu-se și menținându-se vie în apele materne. Așadar, oricât de vitrege ar fi în copilărie condițiile pentru dezvoltarea feminității, chiar dacă momentul este ratat, rămâne totuși un potențial feminin care nu poate fi niciodată distrus în totalitate și care zace scufundat în adâncul ființei.

În afară de figura distrugătoare a tatălui, la începutul basmului apare o altă ipostază a masculinității, pescarul, cel care prinde în năvodul său femeia schelet. Iată așadar că aducerea la suprafață a potențialului feminin cade tot în sarcina masculinității, așa cum ar fi trebuit de la bun început să fie. *În orice om o lume își face încercarea*, spunea Eminescu, regăsim, sub o altă formă, această idee în basmul *Femeia-schelet*. Aruncată de pe faleză, distrusă, respinsă, căzută în inconștient și devorată, redusă la câteva rămășițe, feminitatea țâșnește la suprafață, se agață de un cârlig ca să iasă la iveală din străfundurile inconștientului. Așadar nimic nu e pierdut și niciodată nu este prea târziu. Jung a avansat inclusiv ideea că psihicul, nefiind supus rigorilor de timp și spațiu, nu moare practic niciodată¹⁴; ceva substanțial din noi rămâne mereu plutind undeva. Nu știm dacă este adevărat sau nu, dar cel puțin putem spune că acele părți din noi pe care le avem de asimilat de-a lungul existenței noastre pentru că sunt definitorii pentru cine suntem, ni se vor alipi treptat ființei precum piesele unui puzzle, pentru a reface întregul.

Cine este pescarul? Într-o primă fază putem spune că el este „al treilea” care apare în poveste, ceea ce amintește, într-un fel, de constelația oedipiană în care avem trecerea de la diadă la triadă sau, în planul proceselor psihice, de la fuziune la

¹³ *Ibid*, p. 9.

¹⁴ Interviu pentru BBC „Face to face”, 1959. <https://www.youtube.com/watch?v=T-Ab3tlpvYA>.

separare. Pescarul este agentul separării, fiindcă femeia schelet se află în *urborosul* matern, din care el o smulge, preluând astfel funcția psihologică a tatălui de a desprinde copilul de mamă și de a-l introduce în lume, învățându-l să gestioneze conflictele și provocările realității, departe de spațiul protejat al familiei în care îl menține mama. Apariția pescarului ca o instanță a figurii paterne ne arată faptul că psihicul își urmează, imperturbabil, propria dezvoltare gășind porțițe pentru a umple cu experiență golurile din trecut ale existenței noastre.

Pescarul poate fi o metaforă a psihoterapeutului: în fond, el este cel care scoate la suprafață conținuturi inconștiente, iar în terapie retrăim etapele vieții noastre de la începutul ei. Poate fi un iubit, un profesor, un mentor, un prieten foarte bun, acel cineva care, căutând inițial să se hrănească pe sine, descoperă comoara dintr-o femeie. Sigur, figura pescarului are și o conotație religioasă, care nu este departe de funcția profund spirituală a *logosului* masculin. Dacă lumea maternă este lumea emoțiilor, mama mijlocind contactul copilului cu afectele, cu senzațiile, cu corpul, lumea paternă este lumea gândirii și a rațiunii, tatăl oferă conținerea cognitivă și deschide copilului drumul către zonele înalte ale spiritului.

Cum trăiește pescarul contactul cu feminitatea? Pentru pescar, femeia schelet reprezintă latura sa feminină inconștientă, pe care are nevoie să o integreze. Așadar, în spatele contactului cu feminitatea se află o nevoie, de ambele părți: nevoia femeii-schelet de a prinde viață (nevoia feminității de a se afirma și de a fi trăită în planul conștiinței) și nevoia pescarului de hrană, care, sigur, trebuie înțeleasă în plan simbolic ca o nevoie de hrană emoțională, o nevoie de contact cu propria emoționalitate, sau cu propria feminitate lipsă. Orice nevoie presupune, pe de-o parte, o dorință, dar și o lipsă: dacă în ambele cazuri dorința este cea de reîntregire, în cazul femeii-schelet lipsa este la nivelul lui „a fi” deoarece ea nu a trăit, iar în cazul pescarului lipsa este la nivelul lui „a avea” fiindcă el nu și-a integrat propria feminitate.

Contactul inițial cu feminitatea are loc sub forma unei lupte între captura imensă, încă necunoscută, a cărei forță riscă să îl distrugă – și pescarul hotărât care lasă natura feminină să se dezlănțuie. Pe de altă parte, lupta pescarului este cu atât mai dificilă cu cât nu avem de-a face doar cu forța unui simplu conținut inconștient personal, ci cu întregul inconștient care se zbate refuzând să-i dea drumul. Actul de eliberare a feminității din magma maternă este profund arhetipal, ceea ce aduce cu sine o încărcătură emoțională foarte mare. Curiozitatea, confuzia, frica, groaza, agresivitatea sunt câteva dintre emoțiile copleșitoare pe care pescarul le trăiește de-a valma atunci când scoate la suprafață femeia-schelet.

De partea cealaltă, efortul de a se elibera al femeii schelet venind cu forța instinctului de supraviețuire izvorâtă direct din *erosul* freudian (sau instinctul de viață) o face de fapt să se încurce și mai mult în plasă, schimbând o formă de captivitate cu alta. Astfel, într-o primă fază, eliberarea de mamă se face cu prețul unei alte privări de libertate, temnița maternă fiind înlocuită cu cea paternă. Putem înțelege că separarea este un fenomen progresiv, iar eliberarea vine abia după ce structura ființei a fost reasezată sau reclădită (oasele femeii schelet sunt puse în ordine de pescar).

Un alt element plin de semnificație este locul în care s-a înfipt cârligul pescarului, și anume în cutia toracică a femeii schelet: aceasta este zona de protecție

a inimii – spațiul afectivității tipic psihologiei feminine – care este atins de principiul masculin. „Cârligul” pescarului se agață de punctul vulnerabil al femeii schelet. O dată scoasă la suprafață, femeia va trezi inima pescarului – așadar îl va pune în contact cu propria emoționalitate. Prin aducerea la suprafață a femininului, pescarul primește la rândul său un mare dar, și anume propriul suflet, *anima* sa.

Înainte de acest schimb, are loc o înfruntare între principiul masculin și cel feminin; lupta cu feminitatea este o luptă „în orb” deoarece pescarul nu vede conținutul care urmează să iasă la suprafață și nu îl vede nici imediat după ce l-a scos, ocupat fiind să-și adune năvodul. Abia ulterior, după ce și-a pus în ordine plasa, o privește pe femeia schelet pe de-a-ntregul, în toată splendoarea sa de creatură a adâncurilor, sălbatică, complet dezumanizată, terifiantă.

Un alt moment esențial este cel în care feminitatea este văzută prin ochii masculinității. Știm cât de importantă este oglindirea maternă care începe o dată cu primul contact extrauterin mamă-făt și despre care s-a scris foarte mult, însă prea puțin se știe despre importanța oglindirii paterne. În orice caz, „a fi văzută” de către tată în acel stadiu încă neînchegat, oricât de tulburător ar fi, este o etapă indispensabilă pentru dezvoltarea feminității. O sincopă aici afectează capacitatea femeii de a-și afirma și trăi feminitatea, dar, mai ales, de a-și înțelege propria identitate. Urmările se văd la nivelul stimei de sine scăzute, a neîncrederii în sine, a devalorizării sau a insuficienței valorizării a propriei persoane – cu acest capital psihic precar, ascuns, de multe ori, sub aparența unei false siguranțe de sine, a unui aplomb și a unui intelect supradimensionat, intrarea în relațiile interpersonale se află pe un teren fragil, predispus suferinței și neîmplinirii.

Încă o remarcă: scoaterea la suprafață a femeii schelet de către pescar reprezintă o naștere simbolică a feminității. Este un act profund arhetipal, înconjurat de emoții intense și copleșitoare. Nerealizarea lui reprezintă o lipsă în dezvoltare și o deconectare de la propria ființă care este trăită în plan interior ca un sentiment de înstrăinare de sine, de vid interior, de căutare neliniștită a „ceva” greu sau aproape imposibil de identificat.

Între etapa confruntării și următoarea etapă a dezvoltării feminității are loc o fază tranzitorie, în care femeia schelet este prinsă încă în plasa pescarului, așadar se află într-o oarecare formă de captivitate, dar este o captivitate de tranziție, care precedă eliberarea. Această fază aduce în prim plan trăirile pescarului: agresivitatea, fuga¹⁵ și frica din fața feminității emergente. În plan arhetipal, avem de-a face cu frica ancestrală de feminin¹⁶, pe care bărbatul o experimentează încă din copilărie în legătură cu propria mamă – prima imagine a feminității din viața sa. În funcție de modul în care bărbatul a reușit el însuși desprinderea de mamă și în funcție de peisajul psihic cu care rămâne, el va reuși ulterior să se raporteze la feminitate.

Ce este frica de feminitate? Frica de feminitate reprezintă frica de pierdere a siguranței și confortului matern în perioada de autonomizare a copilului, când

¹⁵ Compulsia de a fugi în al cărei nucleu se află frica este una dintre trăsăturile esențiale ale lumii animale, in Erich Neumann, *Fear of the Feminine*, Princeton University Press, USA, 1994, p. 229.

¹⁶ Erich Neumann, *op. cit.*, p. 227.

presupunerea dezvoltării îl fac să iasă din matca maternă pentru a explora lumea. În acea etapă, pentru a favoriza separarea de mamă, se constelează aspectul negativ al arhetipului matern și ea este percepută de copil ca rea și teribilă pentru ca trecerea către sfera de influență a tatălui să fie mai ușoară. Deși în ambele cazuri, ale fiicei sau fiului, rolul psihologic al tatălui este de a ajuta separarea copilului de mamă, situația este trăită diferit de fiică, pe care constelația oedipiană o face să simtă în tată un aliat și un sprijin, în timp ce fiul îl percepe pe tată ca pe un rival, o autoritate care îl face să trăiască frica de castrare în urma pulsionilor erotice față de mamă. În acest context defavorabil, fiul trăiește desprinderea de mamă în singurătate.

Indiferent de modul în care se formează, nucleul arhetipal al fricii de feminin rămâne mereu undeva adânc gravat în inconștientul psihicului masculin, apărând uneori la suprafață sub forma fricii de spații închise, a fricii de întuneric, a angoasei de moarte, a fricii de tot ce îl poate înghiți, devora sau îi poate dizolva identitatea. Contactul bărbatului cu feminitatea în diferitele momente ale vieții sale reactivează frica ancestrală de feminin.

Trecând de la psihologia masculină la cea feminină, este posibil ca tocmai frică de feminin să îi împiedice inconștient pe bărbați să-și asume rolul de a trezi feminitatea, din frica de fuziune (amintind de simbioza mamă – fiu în care e trăită spaima de anihilare a identității la contactul cu celălalt), frica de separare (separarea de mamă este însoțită de sentimente de vinovăție), frica de transformare¹⁷ (feminitatea înseamnă contactul transformator cu o formă de alteritate).

Așadar, frica inconștientă de feminitate este unul dintre motivele pentru care bărbații evită să-și joace rolul în dezvoltarea feminității fiicelor. Cel de-al doilea motiv, pe care l-am amintit deja, este lipsa de relație cu propria feminitate. Cel de-al doilea motiv reprezintă o soluție pentru primul. Cu alte cuvinte, bărbații care învață să intre în relație cu latura lor feminină se pot vindeca de frica arhaică de feminitate. Este, de altfel, soluția pe care o scoate la iveală și povestea femeii schelet.

Un alt element important în faza tranzitorie - în care femeia schelet se află încă în plasa pescarului - este nevoia sa de hrană, semn al unei imense depriveri afective. La intrarea în iglu-ul pescarului se află un pește imens atârnat la uscat, pe care, în goana sa nebună, acesta îl dărmă, călcându-l în picioare; însă femeia schelet apucă o bucată din pește și îl înfulecă. Sigur, în cheie simbolică, o dată cu trezirea unui conținut inconștient, apare nevoia de a-l hrăni, de i se oferi tot ceea ce i-a lipsit de-a lungul timpului. Nu este suficient ca feminitatea să se nască din străfundurile primordiale ale inconștientului, ci este nevoie ca aceasta să fie hrănită pentru a se putea dezvolta și a-și atinge potențialul.

Un alt stadiu al dezvoltării feminității îl reprezintă reconstrucția. În această etapă avem de-a face cu trecerea de la nivelul arhetipal în care pescarul este inițial copleșit de conținutul ieșit la suprafață, care amenință să îl distrugă, la nivelul personal în care reușește să intre în relație cu acesta și începe să îl umanizeze. Totul se petrece în interiorul iglu-ului său, așadar în sfera eului, în cadrul lumii interioare,

¹⁷ *Ibid.*, p. 252.

din care face parte și femeia schelet în calitate de *anima*. Intrarea pescarului în iglu alături de femeia schelet arată mișcarea de introversie și o anumită repliere înspre sine care creează premisele asimilării și integrării părților lipsă ale personalității. Acesta este un demers profund interior, de mare intimitate, în care se poate produce transformarea adâncă a personalității.

În cadrul etapei de reconstrucție a feminității au loc două procese interesante: dezlegarea și ordonarea. Adevărata eliberare a femininului se petrece în casa pescarului, atunci când acesta îi desface pe rând oasele prinse în plasă. Procesul de eliberare este extrem de migălos și presupune contactul cu fiecare parte a femeii schelet, deci atingerea și punerea în ordine pentru refacerea întregului.

Astfel, pescarul îndeplinește două acte arhetipale care revin masculinului și pe care le regăsim la baza întemeierii lumii noastre: separarea și ordonarea. În Facerea, Dumnezeu ca instanță a principiului masculin separă lumina de întuneric și aduce ordinea în univers, căci la început *pământul era neorânduie și gol*¹⁸. Nevoia de ordine este una dintre nevoile esențiale ale omului și ea se află la baza gândirii: de altfel, Levi Strauss arată că *prima și universală funcție a minții este de a crea ordine*¹⁹.

Putem înțelege demersul pescarului fie ca parte a procesului de dezvoltare a unei femei, în cadrul căruia el joacă un rol esențial, dar și ca un travaliu interior: pescarul reușește să intre în relație cu propria feminitate, până atunci inconștientă, pe care o eliberează din chingile complexului matern și o reconstruiește pas cu pas.

În tot acest răstimp, sentimentul pe care femeia îl trăiește persistent este cel de frică: avem în prim plan frica de retraumatizare (femeia schelet se teme ca pescarul să nu o arunce de pe stânci și să o facă bucăți), dar, în miezul acesteia, regăsim frica de masculinitate. Frica de masculinitate²⁰ este, după cum ne arată Erich Neumann, strâns legată de frica de feminitate, cele două nu pot fi separate. Trecerea fiicei în sfera de influență paternă este însoțită de sentimente puternice de frică, întrucât ruperea de mamă ca proces psihic presupune o anumită asperitate, mai ales având în vedere faptul că fiica se află în identificare cu mama, iar tatăl este un altul, diferit de cele două și un intrus în simbioza primară.

Un alt sentiment pe care femeia schelet îl trăiește este anxietatea de dezintegrare. Aceasta este o frică primitivă a psihicului omenesc care se poate reactiva în momentele stresante ale vieții și înseamnă frica de pierdere a limitelor Sinelui²¹ în fuziunea cu o altă persoană sau frica de fragmentare a Sinelui care presupune o pierdere a integrității ființei în lipsa oglindirii de către ceilalți.

Reclădirea feminității se desfășoară în prezența focului. Focul simbolizează, pe de-o parte intensitatea emoțională a procesului, „arderile” interne care însoțesc transformarea ființei, dar și curățarea de vechile patternuri și purificarea noii ființe care este pe cale să se nască. Avem de-a face cu operația alchimică numită *calcinatio*: arderea și uscarea complexului matern pentru eliberarea psihicului

¹⁸ Facerea, 1-2.

¹⁹ In Murray Stein, *Minding the Self*, Routledge; new York, 2014, p. 89.

²⁰ Erich Neumann, *Fear of the Feminine*, op. cit., p. 249.

²¹ Glen O. Gabbard, *Tratat de psihiatrie psihodinamică*, București, Editura Trei, 2014, p. 243.

feminin, în cazul femeii schelet, iar în cazul pescarului al complexului matern care îl împiedică să ajungă la *anima* sa.

Așadar, nașterea feminității este un proces alchimic, un proces de transformare profundă care înseamnă foarte multă emoționalitate, dar o emoționalitate care se așează pe o structură constituită. Reclădirea structurii cade în sarcina figurii masculine, dar intrarea în contact cu emoțiile provine din interiorul psihicului feminin. În basm ni se povestește că după ce a terminat de pus în ordine oasele femeii schelet, pescarul, obosit, adoarme, iar în somn, îi apare o lacrimă în colțul ochiului. Femeia schelet, însetată fiind, bea lacrima pescarului, apoi își înfige mâna în pieptul lui, îi scoate și îi pornește inima, bătând în ea ca într-o tobă.

Ultima etapă în procesul de constituire a feminității îl reprezintă contactul cu emoțiile. Dacă *logosul* este specific masculin, lumea feminină este cea a *erosului*, a iubirii, a afectelor. În primul stadiu al dezvoltării sale, cel simbiotic, fiica se află în fuziune cu mama trăind în spațiul afectiv al acesteia, însă distanțarea de mamă înseamnă contactul cu zona masculină a rațiunii, a intelectului, a gândirii, pentru ca, ulterior, femeia să-și poată descoperi propria emoționalitate. Această etapă este, pe cât de naturală pe atât de dificilă, întrucât pe de-o parte, la nivel colectiv, întreaga cultură patriarhală devalorizează emoțiile, punând în prim plan valorile intelectuale masculine, pe de altă parte, în plan personal, mijloacele de apărare psihice au ca scop îndepărtarea de afectele neplăcute, ceea ce poate duce, în unele cazuri, la îndepărtarea cu totul de partea afectivă.

După cum ne arată basmul, feminitatea prinde viață în momentul în care intră în contact cu lumea emoțiilor, după care tânjea atât de mult. O dată pornită inima pescarului, apar darurile feminității pe care le invocă în incantațiile sale femeia schelet: bătând în inima pescarului ca într-o tobă, ea cere să i se acopere corpul de carne, să aibă un păr bogat, piele fină, un sex între picioare și sâni care să-i țină de cald, cere să primească tot de ceea ce are nevoie o femeie. Darurile feminității, cerute și primite, aduc la apogeu procesul de dezvoltare a feminității. Pe drumul devenirii sale, femeia ajunge la un stadiu la care este important să știe ce anume are nevoie pentru a fi și a se simți femeie, să știe care sunt darurile sale și să le revendice într-un mod conștient, numindu-le pe fiecare în parte.

Contactul cu lumea emoțiilor aduce cu sine conectarea cu corpul: de la corpul fărâmițat și sfâșiat de la începutul basmului avem, în final, corpul întregit și integrat, prin prisma căruia emoțiile pot fi simțite și trăite. Poate cel mai de preț dar pe drumul descoperirii feminității este restituirea legăturii cu propriul corp și locuirea lui pe deplin. Acest dar, mediat de figura masculină a pescarului, vindecă rana paternă și permite o relaționare cu masculinitatea de pe baze noi, sănătoase.

În etapa simbiozei cu mama, femeia trăiește identificându-se cu aceasta, fără a-și ocupa propriul loc în lume. Ulterior, în etapa dominației paterne, se petrece o invazie a spiritului și a *logosului*, ceea ce adâncește separarea femeii de corp, înălțând-o către sferele abstracte ale spiritului. Odată cu reîntoarcerea către sine prilejuită de întâlnirea cu o masculinitate asumată, femeia se poate reconecta la materialitatea propriei ființe prin corpul pe care îl „dobândește”. Din punct de vedere arhetipal, reîntregirea corporală a femeii schelet înseamnă că în cadrul polarității masculin – feminin,

feminității îi corespunde corporalitatea, în timp ce masculinitatea rămâne în zona spiritului. Astfel, principiul feminin și cel masculin se află în echilibru și complementaritate, o temelie solidă pe care se poate așeza ulterior relația de cuplu.

Contactul femeii schelet cu emoțiile înseamnă nașterea feminității, a *animei*, dar și a relației de cuplu. Procesul prin care femeia schelet se reîntregește trebuie înțeles în cadrul unui schimb: aceasta își primește corpul de femeie, dar în același timp îi oferă pescarului accesul la emoționalitatea sa, restituindu-i, la rândul său, ceea ce îi aparține, și anume propria feminitate inconștientă, inima sau sufletul²² care la bărbat este, după cum considera Jung, esențialmente feminin. Prin dobândirea corpului, femeia se reîntregește, prin restituirea sufletului, bărbatul se reîntregește. Din aceste poziții, cei doi pot intra într-o relație bazată pe complementaritate, nu pe scindare și pe purtare, împovărătoare, a proiecțiilor reciproce.

Ultima etapă în dezvoltarea feminității este relaționarea de pe bazele solide ale rolurilor masculin și feminin asumate și integrate. Total diferită de căsnicia patriarhală bazată pe proiecții, această relație este numită de Erich Neumann relație individuală²³ și are loc între două totalități, nu între două jumătăți. De aceea, expresiile „jumătatea mea” sau „a-și căuta jumătatea” folosite cu o conotație pozitivă au de fapt, în plan psihologic, o semnificație negativă. Ce-i drept, ele se referă la o realitate foarte răspândită, în care fiecare partener „poartă” o parte importantă a celuilalt, ceea ce explică dependența de celălalt, învinovățirea lui și așteptările ca el sau ea să ne facă fericiți și să ne aducă împlinirea. Din păcate, această dinamică menține scindarea interioară a ființei și o stare permanentă de căutare în exterior a ceea ce de fapt se găsește înăuntrul fiecăruia. Ar fi bine să înțelegem că avem în noi tot ceea ce ne trebuie pentru a fi întregi, iar sarcina partenerului nu este de a ne da ceea ce ne lipsește, ci de a ne provoca să ne găsim pe noi înșine în și prin celălalt.

Pe de altă parte, relația individuală de care vorbește Erich Neumann, *cea mai înaltă formă posibilă de relație între un bărbat și o femeie*²⁴, este un ideal greu de atins fiind totodată o formă a individuării. Aceasta este un proces permanent care are loc în relația cu celălalt.

Dezvoltarea feminității nu este doar o cerință normală a procesului de evoluție, ci este o etapă pe drumul individuării femeii. Acesta începe în contextul arhetipal a două afecte puternice, absența și dependența, fiind marcat de nevoia femeii de a fi și de a aparține. În loc de a ne opune acestor emoții arhaice ale naturii feminine, este important să le conștientizăm și să le asumăm ca fiind provocări ale devenirii noastre, dar totodată prilejuri de a ne cunoaște și de a pătrunde în profunzimea esenței feminine, cu darurile, dar și cu vulnerabilitățile sale.

Un alt element de asperitate, tot în plan colectiv, îl reprezintă societatea patriarhală care timp de foarte multă vreme a devalorizat feminitatea, punând în prim plan puterea, activismul și *logosul* masculin, în detrimentul lumii emoțiilor, a

²² Jung, *Descrierea tipurilor psihologice*, București, Editura Anima, 1994, p. 168.

²³ Erich Neumann, *Fear of the Feminine, op. cit.*, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 53.

inconștientului și a pasivității specific feminine, ceea ce a dus la adeziunea femeii la valorile masculine, preluarea lor și înstrăinarea de ea însăși. Din punct de vedere relațional, societatea patriarhală a funcționat ca un tată abuzator, menținând feminitatea la stadiul arhetipal de fiică²⁵, nepermițându-i dezvoltarea. Trecerea de la condiția de fiică la cea de femeie se poate lovi de ostilitatea culturii patriarhale, ceea ce este un obstacol în plus pe drumul și așa dificil al descoperirii de sine a femeii.

Dincolo de elementele care țin de planul colectiv, dezvoltarea feminității rămâne un proces interior, fiind profund legată de experiențele personale. În afara de influența mamei – de multe ori ea însăși înstrăinată de propria feminitate - rolul decisiv în consacrarea identității feminine îi aparține tatălui a cărui prezență încurajatoare și statornică este esențială. Fetița are nevoie de oglindirea paternă la fel de mult ca cea maternă, chiar dacă în stadiile diferite ale dezvoltării sale. Rana în relația cu tatăl afectează adânc feminitatea fiicei, iar aceasta poate coborî pe lanțul transgenerațional dacă nu este tămăduită.

Cu toate acestea, chiar dacă contextul personal este neprielnic, iar tatăl este indisponibil sau nepregătit, descoperirea feminității poate avea loc ulterior, în afara mătcii familiale, alături de o altă figură masculină capabilă să treacă prin confruntarea pe care o presupune scoaterea la iveală a feminității, să o vadă și să o recunoască, să o elibereze și să îi redea structura. Acestei confruntări în plan exterior cu principiul feminin îi corespunde o confruntare interioară cu propria frică de feminitate, problematică complexă și dificilă care determină parcursul psihologic al unui bărbat, fiind o provocare pe drumul căutării propriei identități masculine.

În concluzie, pentru a deveni ceea ce suntem, după cum spunea Jung, avem nevoie de relația provocatoare, dar formatoare cu celălalt, opusul nostru, nu jumătatea, ci întregul complementar alături de care putem să ne reîntregim la rândul nostru. Astfel, individuarea nu este un proces solitar, ci o permanentă relaționare cu tot ceea ce este înăuntrul și în afara noastră.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

ADICȚIA ÎNTRE EROS ȘI THANATOS: O ANALIZĂ JUNGIANĂ ȘI UN STUDIU DE CAZ

RUXANDRA IOANA DRĂGAN

Addiction Between Eros and Thanatos: A Jungian Analysis and a Case Study.

Escapism, clubs and narcotics as a subculture and lifestyle are a long-standing occurrence in Western Society. Due to Romania's oppressive political background, these experiences were inaccessible until the '90s. After the Revolution, along with the political changes, Romania became a destination and a transit point on the international map of trafficking and drug use. At that time heroin was ruling the market and the main users were individuals that could fall under the description of "vulnerable" from a social standpoint. Today, the profile of the drug user has changed radically. He or she can be part of any social background and can be of any given age. The reasons for using are just as diverse, but can be contained under the same notion that is all-encompassing and free of judgment: people like to alter their consciousness. Chemically altering one's perception – as an act of self-medication, use of Free Will or protest against the "system" – is never without consequences. The nature of the emotional complexes and the subjects substance users bring to the psychotherapy session is worth being observed free of judgment and with undivided attention. It is of crucial importance that the psychotherapist is able to see the person standing behind the addiction, with all his/her complex and unique inner workings, motivations, and hopes. It is important to reduce the stigma behind labels like "addict" or "user" in order to really see those with whom we are working with. In this respect, this paper aims to analyse from a Jungian perspective a character that an entire generation deeply resonated with. This is Irvine Welsh's character, Mark "Rent Boy" Renton, from the *Trainspotting* series. The analysis is directed at the symbolism that gravitates around this character. The argumentation revolves around the idea that the complex problematic of addiction can be associated with the theme of Eros–Thanatos. The paper also aims to analyse, from a mythological perspective this problematic, by applying it to *Trainspotting 2*.

Key words: addiction, Maternal Complex, *Trainspotting*, Eros, Thanatos, *Papaver Somniferum*.

Introducere

Escapismul, cluburile și drogurile ca subkultură și stil de viață există de mult în societatea occidentală. Datorită contextului politic opresiv din România aceste experiențe nu au fost accesibile până în anii '90. După Revoluție, odată cu schimbarea sistemului politic, România a devenit o destinație și un punct de tranzit pe harta traficului și a consumului de droguri. Dacă la momentul respectiv heroina domina piața și consumatorii principali erau persoane „vulnerabile” din punct de vedere social, astăzi profilul consumatorului de droguri s-a schimbat radical. Consumatorul de droguri, poate face parte din orice clasă socială și poate avea orice vârstă. Motivele consumului sunt și ele la fel de diverse, dar se pot cuprinde sub o umbrelă amplă și lipsită de

judecăți de valoare: oamenilor le place să-și altereze conștiința. Desigur, pe lângă libertatea de a-ți modifica propriile percepții asupra realității, de a-ți exercita liberul arbitru și de a protesta împotriva „Sistemului”, consumul de narcotice are mereu consecințe. Din punct de vedere terapeutic natura complexelor emoționale și a problematicilor pe care consumatorii de substanțe o aduc în cabinet merită să fie privită cu atenție și fără judecată. Este foarte important ca terapeutul să poată vedea mai departe de patologie la persoana din spatele adicției, cu toate resorturile, motivațiile și speranțele sale. Este important să reducem stigma din spatele etichetelor de „dependent” și „consumator” pentru a putea să-i vedem realmente pe cei cu care lucrăm. În acest sens, prin lucrarea de față ne propunem analiza din perspectivă jungiană a unui personaj care a rezonat profund cu o întreagă generație, precum și a simbolismului din jurul acestuia: personajul principal al lui Irvine Welsh din *Trainspotting*, Mark „Rent Boy” Renton. Vom argumenta în favoarea ideii că adicția, care se constituie într-o problemă atât de complexă, poate fi asociată cu tema Eros-Thanatos și vom analiza psihologic și mitologic această temă, aplicând-o la *Trainspotting 2*.

1. Complexul matern

Trainspotting 2 urmărește reînnoirea unuia dintre personajele principale ale romanelor lui Irvine Welsh, Mark „Rent Boy” Renton, în orașul natal, Edinburgh. Această întoarcere amintește bine de o situație cu care mitologia și religia creștină ne-au familiarizat deja. Renton revine să-și încheie socotelile, să-și plătească datoriile morale și să-și revadă trecutul, ca un *fiu risipitor*, de acum trecut de jumătatea vieții. Așa cum se întâmplă cu majoritatea celor care doresc să fugă de proprii demoni, Mark este atras înapoi acasă de nevoia de a se reconecta cu ceea ce încercase să lase definitiv în urmă când fugise în Olanda cu banii pe care trebuia să-i împartă cu prietenii lui.

Complexul matern este de o importanță centrală în orice poveste care implică adicție și sexualitate¹. *Trainspotting 2* nu este cu nimic diferit din acest punct de vedere. Prin prisma acestui complex, femeile sunt reprezentate ca foste iubite îmbătrânite prematur, ca imigrante exotice cu intenții și ocupații îndoielnice și ca mame decedate. Uneori femeile apar și ca soții traumatizate, lipsite de speranță, pedepsite pentru greșeala de a iubi niște bărbați imprevizibili și periculoși pentru ei înșiși și pentru cei din jur. Pentru personajele masculine, pare să fie chiar acest complex central care le definește prietenia, sudată și corodată în același timp de adicție, violență, trădare și de un idealism fără scăpare. Este ca și cum femeile fac parte dintr-o lume diferită asupra căreia se poate reflecta și despre care se poate scrie, dar care nu se poate atinge fără a avea regrete ulterioare.

Motivul întoarcerii lui Renton este, în realitate, eșecul căsătoriei sale care îl face să lase în urmă viața pe care și-o construise la Amsterdam. Când revine la casa

¹ V. Kast, *Fiicele tatălui, fiii mamei. Căi de ieșire din complexele paterne și materno*, București, Editura Trei, 2014, p. 72.

părintească află că mama lui murise. Fiului rătăcitor este primit de tată cu brațele deschise. Nu există niciun dubiu că Mark este în acord cu partea lui conștientă, cu logosul și cu rațiunea. Este, într-adevăr, un bărbat „copt” la minte. Prelegerile lui despre societate, sfaturile și remarcile pe care le oferă celorlalte personaje relevă inteligență, claritate și stăpânirea realității obiective. La nivel simbolic, acasă este întâmpinat de tată, deci conflictul lui cu autoritatea și complexul patern au fost rezolvate². Renton se înțelege la nivel rațional și se iartă. A luat deciziile cele mai bune de care a fost capabil și e împăcat cu asta. Cumva, capacitatea lui de a găsi o soluție rațională la problema propriei sale personalități dependente dovedește o deosebită stăpânire a propriei minți. În scena în care îl duce pe Spud la jogging îi explică rețeta care a funcționat pentru el. Îi explică prietenului său că un „junkie” o sa fie mereu un „junkie”. Prin urmare, ca personalitate dependentă, *trebuie să-și admită natura*. Îi mai spune ca e nevoie să-și canalizeze corect energia în ceva care să-i facă mai puțin rău și care să nu aibă aceleași consecințe toxice. Pentru Renton, în loc de heroină există acum fitness-ul. Spud nu avea decât să-și găsească propriul său interes.

Prin contrast, complexul matern rămâne fără rezolvare. Renton nu reușește să-și salveze căsnicia, motiv pentru care este propulsat în incertitudine. Se întoarce acasă unde mama nu mai este. Fizic, de această dată. Din rațiuni de spațiu, cel mai probabil, filmul nu prezintă decât implicit durerea și vinovăția lui Rent, care în roman are o formă mai clară. Mama, ca idee și prezență, este absentă din viața lui și a tuturor prietenilor săi. Dependentele, sexualitatea dezordonată și sentimentul de gol sunt, în schimb, mereu prezente. La nivel simbolic, această absență vorbește despre lipsa conținerii emoționale timpurii³. De asemenea, vorbește despre o mentalitate asociată societății patriarhale care bruiază funcționarea armonioasă a principiului feminin. Teama de inconștient, de feminitate, de irațional și de capacitatea de creație generează decuplarea de la emoționalitate și pierderea sensului personal. Aș merge chiar mai departe, cu o observație personală: această problematică a societății patriarhale este potențată de *savoarea* locală scoțiană care pare să semene cu vremea și cu natura din această zonă geografică.

Nu întâmplător, Mark relatează despre o schimbare în stilul lui de viață care se datorează unei intervenții chirurgicale serioase pe cord. Din punct de vedere simbolic, inima reprezintă centrul organic al cunoașterii empatice, intuitive, al sentimentelor. Este ca și cum, la nivel somatic, Renton este obligat de propriul corp să privească acolo unde are realmente „de lucru”: în zona emoțiilor. Întoarcerea acasă reprezintă pentru Renton regresia firească oricărui proces de vindecare. Cu siguranță proiecția Animei sale nu se mai regăsea în soția de care se desparte. Rămas fără reper sau reprezentare pentru latura sa feminină inconștientă, revine acasă. Se confruntă cu propria trădare, lașitate, cu eșecurile prietenilor, cu pierderi ireparabile, ce ceea ce s-a schimbat și cu lucruri care rămân etern neschimbate. Caută, desigur, conștient și inconștient să intre în

² *Ibidem*, p. 103.

³ S. Freud, *Studii despre societate și religie – Opere Esențiale*, vol. 9, București, Editura Trei, 2010, p. 215.

aceleași tipare. Ca orice dependent, face tot posibilul să fie Salvatorul prietenilor săi. Chiar reușește într-o oarecare măsură datorită faptului că dă dovadă de tărie de caracter – și anume că a reușit să se lase de heroină și că s-a întors să-și revadă prietenii pe care i-a trădat. Se întoarce la obiceiul de a-și folosi charisma și inteligența pentru a face bani ușor. Și, desigur, se îndrăgostește de o femeie complet nepotrivită. Cel puțin în aparență. În cele din urmă, procesul lui de redescoperire pare să-l forțeze să se concentreze pe regresia care îl obligă să se confrunte cu ceea ce Sufletul său vrea să-i arate. Ultima scenă îl prezintă în aceeași ipostază de acum douăzeci de ani, ascultându-l pe Iggy Pop. Este ca și cum Renton, un bărbat de vârstă mijlocie, este forțat să accepte că, în spatele experienței sale de viață și a rațiunii, din punct de vedere emoțional este încă același adolescent⁴.

Singura femeie care are realmente loc în lumea bărbaților din *Trainspotting 2* este Veronika, prostituata din Bulgaria, căreia Sick Boy îi promite c-o va promova la statutul de doamnă a viitorului bordel deghizat în saună. Putem anticipa de la început că fascinația pe care o exercită tânăra va avea un impact asupra lui Mark. Veronika este interesantă de Renton din mai multe puncte de vedere, ceea ce ne dă câteva indicii relevante despre cine este personajul pe care îl analizăm și ce anume se proiectează din Anima lui. Veronika are o poziție ambiguă și se află într-un loc nu tocmai confortabil din punct de vedere existențial când apare în viața lui Mark. Asta o face, desigur, mai interesantă, deoarece are nevoie să fie salvată. Cu toate acestea, ea nu este nici pe departe inocentă sau lipsită de apărare. Este frumoasă, („prea”) tânără, misterioasă și imprezvizibilă. Mai este și confortabilă (cel puțin) cu propria sa sexualitate și cu a altora, indiferent ce manifestări inedite îmbracă aceasta. Cu alte cuvinte, Veronika este lipsită de prejudecăți și de scrupule, ceea ce, desigur, implică că îl poate accepta pe Renton necondiționat – pentru că îi seamănă. Veronika este, desigur, pregătită oricând să se distreze și să câștige niște bani, ceea ce îi oferă un loc în grup. Devine „unul dintre băieți” pentru că Animusul ei este suficient de puternic conturat pentru a o face vizibilă și reală în ochii lui Mark și a prietenilor lui. Acest Animus este reprezentat din plin când tânăra își penetrează clienții cu un falus de dimensiuni respectabile. Faptul că Veronika se simte confortabil în asemenea ipostaze pare să-i procure respectul bărbaților din grup. Însă femeia se dovedește a fi mai complexă și mai versatilă decât pot Renton și Simon să anticipeze. Ea nu este doar o prostituată, o artistă a deghizării, un băiat, o matroană sau o adeptă a fraudei. Este și o femeie empatică care dă șanse reale oamenilor din jur, pe care nu-i judecă și în care vede potențial. Aspectul ei masculin, care o ajută să supraviețuiască cu succes în lumea misogină în care se învâрте, este balansat pe deplin de aspectul feminin; este mamă, și asta o face umană. Veronika este o bună judecătoare a caracterului uman. Pe Sick Boy nu-l place pentru că nu-l consideră „o persoană bună”. Pe Renton îl apreciază pentru inteligență, idealism și pentru tot ceea ce manifestă el pozitiv. Cu toate acestea îl vede realmente, cu toate imaturitățile lui, și nu se lasă distrasă de la obiectivele ei care devin evidente doar în

⁴ R. Romanynshyn, *The Wounded Researcher: Research With Soul in Mind*, Kindle Edition, 2007, p. 61.

final. În relație cu Spud se dovedește atentă și de un real ajutor. Îi oferă acestuia atenția necondiționată de care are nevoie atunci când decide să renunțe la heroină. Aici face un tandem reușit cu Renton. Spud urmează sfaturile lui Renton din punct de vedere rațional, dar are nevoie de un nou sens, de o nouă motivație din punct de vedere emoțional. Veronika acționează, folosindu-și intuiția, ca voce pentru latura emoțională a lui Spud. Îi vede talentul și-l încurajează cu blândețe să-și canalizeze energia în scris. Între ei se leagă o prietenie bazată pe înțelegere reciprocă, prietenie care pare să aibă legătură cu faptul că, spre deosebire de Renton și Simon, ei înțeleg sensul vieții de părinte. Amândoi decid să păstreze banii pe care Sick, Rent și Veronika îi obțin de la UE pentru saună. De această dată, trădarea pare să vină ca o absolvire de păcate a tuturor personajelor.

2. Umbra

Cea mai directă analiză a Umbrei lui Renton este prin observarea lui Simon în calitate de oglindă. În primul rând, amândoi au sentimente pentru aceeași femeie pe care, tacit, cad de acord să o împartă. Acest lucru vorbește despre relația fuzională, ambivalentă și complicată dintre cei doi prieteni. Nu știm sigur dacă Sick Boy este realmente capabil de afecțiune pentru Veronika sau pentru oricine altcineva. Acest aspect este discutabil; putem specula că Simon, afectat în capacitatea de a trăi emoțional de dependența lui de cocaină, o vede pe Veronika ca pe un trofeu sau ca pe o posesie, deși este convins că ține la ea. O discuție mai amănunțită pe această temă nu își are locul aici. Putem vedea însă cum cei doi sunt la polurile diferite ale aceleiași situații. Renton este idealist și sentimental în interior; Simon este pragmatic, manipulator, rece și furios. Dar realmente important pentru analiza Umbrei lui Renton este că Veronika reprezintă ceva important pentru Simon. Aparent, Simon și Rent sunt atât de apropiați încât limitele personalității lor par să fuzioneze. Se cunosc din clasele primare și de atunci sunt foarte apropiați, după cum remarcă Spud, deși pentru ei nu este chiar atât de evident. Renton știe perfect ce față trebuie să prezinte societății pentru a avea succes. Simon, în schimb, este cocainomanul clasic, violent, imprezvizibil, răzbunător, rece și fără scrupule. La proba faptelor, contrar așteptărilor, Renton trădează și Simon iartă. Rent pare să nu-l poată accepta pe prietenul său realmente. Situația este bine reprezentată de celebra remarcă a lui J. Lacan: „Inconștientul meu este la tine”⁵. Renton vede cu claritate ceea ce este invizibil pentru prietenului lui. Îl avertizează chiar pe Sick Boy ca va fi părăsit de Veronika. Avertizarea rămâne fără ecou. În schimb, Rent rămâne la rândul său orbit de propriile complexe și nu realizează intențiile reale ale Veronikăi. Se simte înțeles, ascultat, apreciat și văzut de o femeie tânără, interesantă și frumoasă. Așa cum este de așteptat, profită cu sete de această ocazie și uită să afle cine este persoana din spatele proiecției.

În ceea ce privește relația celor doi cu femeile, este clară preferința pentru un tip de socializare adolescentin care pare să definească nivelul de dezvoltare emoțională al celor doi prieteni. Se recrează, după ani, un grup în care banii, dro-

⁵ G. Diatkine, *Jacques Lacan*, București, Editura Fundației Generația, 2002, p. 87.

gurile și lipsa unui alt scop în afară de distracție sunt elementele definitorii. Această agregare socială dă naștere unei constante rivalități între cei doi bărbați. Renton și Simon rămân într-o constantă competiție pentru tot, inclusiv pentru atenția „fetei” grupului, în cazul de față – Veronika. Natura relației lor este fuzională, ambivalentă și toxică. Amândoi sunt imaturi din punct de vedere emoțional și incapabili să aibă o relație autentică cu o femeie de vârsta lor, așa că aleg compania unei prostituate de 25 de ani.

Ca reprezentare a Umbrei lui Renton, Simon reprezintă predilecția pentru un comportament abuziv în relație cu femeile. Pe de-o parte, Sick o folosește pe Veronika pentru șantajarea unor bărbați cu o imagine socială decentă în comunitate. Nu îl deranjează să o vadă pe iubita sa în ipostaze intime caracterizate de tot felul de fetișuri. Nu pare să îl deranjeze nici faptul că uneori Veronika este în pericol din cauza reacțiilor clienților săi. Atâta timp cât poate să-și hrănească dependența de cocaină, Sick Boy nu ezită să o folosească pe iubita lui ca resursă financiară. Între timp o manipulează promițându-i că se va îmbogăți odată cu punerea în mișcare a planurilor referitoare la noul bordel.

3. Eros și Thanatos

Când vine vorba despre narcotice, o discuție referitoare la Eros și Thanatos poate contribui la lămurirea unor aspecte psihologice esențiale. Așa cum se întâmplă în general, fiecare personaj, în funcție de structura sa psihică și de contextul din care vine, găsește modalități diferite de a „dansa” cu dependența, animate de cele două pulsuni. Dacă Renton a înlocuit dependența de heroină cu o căsătorie sortită eșecului și cu o preocupare pentru fitness, Sick Boy a găsit cocaina.

Putem asocia, la nivel simbolic, heroina cu Thanatosul, iar cocainei îi putem atribui Erosul. Desigur, paralela este bazată pe observații unidimensionale susținute de asocierile tradiționale, mitologice, ale macului cu uitarea durerii, cu somnul, cu visul, cu moartea și cu renașterea. Macul a fost de-a lungul istoriei, până în prezent, o sursă de hrană, narcoză, eliberare, fascinație și război. Zeița macului este numele dat unei figurine feminine de teracotă, despre care se crede că ar aparține civilizației minoice (1400–1100 î.Hr.), găsită la Gazi, în Creta. Zeița este reprezentată cu mâinile ridicate și cu bulbi de mac pe cap. Pe cap, zeița mai poartă și alte însemne religioase: coarne, diademe, păsări sau semințe de opium. Cel mai probabil, „Zeița macului” este reprezentarea unei divinități feminine care aduce somnul și moartea, dacă ținem seama de faptul că în mitologia greco-romană macii erau văzuți ca ofrande pentru morți. Roșul aprins al florii poate reprezenta, la nivel simbolic, promisiunea renașterii⁶. Conform lui Theocritus, zeița Demeter ar fi fost o zeiță a macului. În cultura cretană, macul era folosit pentru prepararea opiumului. În mod interesant pentru analiza noastră, legătura lui Demeter cu macul pe filieră simbolică reamintește de complexul matern care caracterizează dependența

⁶ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Vol. 2: E-O, Paris, Editions Robert Laffont, 1969, p. 254.

personajelor lui Welsh. Demeter este, în primul rând, o zeiță-mamă a fertilității. Ea este responsabilă cu nașterea, rodirea și regenerarea naturii care hrănește. „Într-adevăr, pământul este locul unde se înfăptuiesc transmutațiile: naștere, moarte, uitare, renaștere”⁷. Este, de asemenea, „doamna casei” și cea responsabilă cu civilizarea și instituirea unei ordini sociale. Zeița omologă lui Demeter în civilizația romană este Ceres: „Din poala acesteia crește tot ceea ce este viu, pentru ca după moarte să-l închidă din nou în sine”⁸. În plus, are și atributul de Aganippe – „Iapa care distruge cu milă” sau „Iapa nopții”. Demeter este deci feminină în tot, inclusiv prin forța inconștientului și forța distrugerii în vederea regenerării vieții. În afară de Demeter mai există și alți zei cărora cultura Greciei antice le-a asociat macul ca simbol. Hypnos, zeul somnului, fratele geamăn al lui Thanatos, este reprezentat purtând o coroană de maci, aceștia din urmă fiind asociați cu eliberarea de suferința pe care o aduce moartea. Intrarea în peștera lui Hypnos din Lumea Subterană era presărată cu maci. Mama celor doi frați, Hypnos și Thanatos, zeița nopții, Nyx, este și ea reprezentată cu această floare. Hypnos, împreună cu soția sa Pasithea, zeița halucinațiilor și a relaxării, are patru fii. Aceștia sunt cunoscuți sub numele colectiv de *Oneiroi* („vise”); ei trăiau într-o lume protejată de Porțile lui Morpheus și fiecare din ei era responsabil pentru un anumit tip de vis.

Așadar, dacă asociem la nivel simbolic heroina cu Thanatosul, o putem vedea ca pe o cale directă de regresie la perioada intrauterină sau la stadiul de fuziune primară cu Mama. Ea îndeamnă consumatorul să se retragă din viața conștientă într-un somn profund de „legănare în brațele Marii Mame”.

La polul opus, cocaina oferă o poftă de viață exagerată. Cel care consumă *vrea* să aibă energie, să fie clar, prezent, lucid, energic și treaz. Cocaina oferă scurtătura către o încredere absolută în sine, dorința de socializare și plăcerea pentru orice activitate fizică. Cocaina dă, pe termen scurt, motivația ca omul să se reintegreze în viață și să fie el însuși cu toată inima. Desigur, pe termen lung, ca și dependentul de heroină, dependentul de cocaină se conectează la energii arhetipale care îl acaparează.

În mitologie și în psihanaliză, Eros și Thanatos sunt forțe *gemene*, opuse și complementare. Eros și Thanatos sunt chiar reprezentați în mod similar în mitologia greacă (dar și în cea romană, sub numele de Cupidon și Mors), ca doi tineri înaripați. În alte reprezentări, Thanatos apare cu față de schelet și cu o clepsidră, atribute care amintesc de misiunea zeului de a escorta, la momentul potrivit, sufletele celor decedați în Hades. Eroii care caută să aducă un suflet înapoi din lumea de dincolo se însărcinează cu misiunea de a-l păcăli pe Thanatos. Ceea ce putem spune, într-un fel, că face și Mark Renton când îl salvează pe Spud de la moarte și din dependența de heroină. După cum spuneam, în mitologia greacă, Eros și Thanatos arată similar, excepție făcând culorile care-i reprezintă și care sunt menite să simbolizeze polaritatea naturii lor. Thanatos este un zeu tânăr, înaripat, care uneori este asociat cu un fluture datorită naturii duale a misiunii de purtător al sufletului. Asemeni lui Eros, Thanatos apare în

⁷ *Ibidem*, p. 254.

⁸ M. Lurker, *Lexicon de zei și demoni*, București, Editura Enciclopedică, 1999, p. 67.

unele reprezentări dormind în brațele unei mame, ceea ce duce, din nou, cu gândul la întoarcerea în brațele Marii Mame⁹.

Similar Erosului prin ambivalență, Thanatosul taie, divizează, transformă în acțiune și libertate de gândire independentă. Ca forță separatoare, Thanatos atrage teama, vina și ura. Dar acestea, sub forma morții simbolice, sunt sacrificii necesare pentru atingerea logosului. Separarea lui Renton de prietenii său, de orașul natal, de dependență și de adolescență sunt acțiunile Thanatosului. Din acest punct de vedere, el pare să fie personajul principal pentru că este capabil să opereze pe filieră rațională, masculină, pe Thanatos mai bine decât prietenii lui.

Erosul este asociat, prin contrast, cu fuziunea, cu generarea vieții, a plăcerii și a căldurii. Prin urmare, Erosul este mai degrabă feminin.

Folosind analogiile de mai sus, putem să-i vedem pe Rent și pe Simon ca reprezentări ale acestui joc etern între tendința către unicitate, autonomie și nevoia de fuziune; între libertate și dependență; între prietenie și trădare: „Forța creatoare se desfășoară în spațiul dintre (Eros și Thanatos), în timp ce gemenii interacționează și se influențează unul pe celălalt”¹⁰.

Freud și Jung împărtășesc păreri similare despre Thanatos, cu excepția unui element important. Pentru Freud, moartea reprezintă un eveniment strict biologic, fizic sau corporal. Pentru Jung, moartea are o dimensiune amplă: este o stare și o realitate psihologică separată. Din punct de vedere conceptual, starea respectivă este legată de o manifestare a Sinelui, matricea primordială din care se naște viața psihică și care trebuie, în mod inevitabil, să revină¹¹.

Moartea este o imagine ambivalentă, de implicațiile căreia depinde dacă este abordată din perspectiva Egoului sau din cea a Sinelui. Din prima perspectivă, moartea este într-adevăr un act de brutalitate de temut. Din perspectiva Sinelui „ea apare ca un eveniment plin de bucurie ... un *mysterium coniunctionis* [prin care] sufletul ... atinge plenitudinea”¹². Această asociere oferă un unghi interesant de observație a conexiunii dintre Simon și Renton. Dacă am vedea alegerea heroinii ca pe un abandon în fața chemării Thanatosului, am putea considera că ceea ce îi leagă realmente pe cei doi este faptul că au ales, așa cum au știut mai bine, viața.

⁹ R. Brooke, *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*, Kindle Edition, 2000, p. 46.

¹⁰ R. Romanyshyn, *The Wounded Researcher: Research With Soul in Mind*, ed. cit., pp. 116-131.

¹¹ R. Brooke, *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*, Kindle Edition, 2000, p. 124.

¹² C.G. Jung, *Opere Complete* Vol. 6: *Tipuri psihologice*, București, Editura Trei, 2004, p. 151.

MOTIVUL INDIVIDUĂRII PRIN IUBIRE: DOUĂ FILME CONTEMPORANE DESPRE IUBIREA PREDESTINATĂ

ANDREI RADU

„We can't fall any further if
We can't feel ordinary love.
And we can't reach any higher
If we can't deal with ordinary love.”
(U2, *Ordinary Love*)

The Motif of Individuation Through Love in Two Contemporary Movies. Can we, during these times when we find ourselves more and more separated and lonely within our society, more and more busy and intellectual or looking more and more for the easy way in life, think of love as something transcendental, as something that comes from without bringing inner transformation? Can we think of the love relationship as something predestined and not an out-of-life negotiation of the time, energy and needs of two people? One would say that this is the job of a dreamer but this paper is not about idealistic thinking but more about the courage to envision such things as well as to hope and work for them. It analyses, using a Jungian psychoanalytical approach, two contemporary movies sharing this theme of predestined love fulfilled under angelic guidance and leading to actual intimacy in the relationship between man and woman, as well as to individuation as the ultimate goal of life.

Keywords: individuation, love, intimacy, man, woman.

Din secolul trecut, umanitatea a început să se dezvolte din ce în ce mai mult, iar viteza la care se desfășoară aceste transformări este din ce în ce mai mare. Putem să ne gândim, de exemplu, la puterea de calcul a computerelor: performanța crește de la an la an și a ajuns la un nivel care cu greu putea fi imaginat în anii '90. În paralel, copiii învață mai repede față de perioada menționată și sunt mai precoce. Viața, în general, se desfășoară în ritmuri tot mai alerte. Am putea compara o transformare cu nașterea unui copil: este nevoie de o perioadă de incubație dominată de tensiune și anxietate în care nuanțele emoționale nu sunt bine definite, iar rezultatul este incert. Totul se schimbă după nașterea copilului, nu mai putem reveni la viața de dinainte. Din punct de vedere psihologic, spunem că o transformare este incompletă fără transformarea emoțională: înțelegerea intelectuală a unor concepte sau mecanisme de apărare nu este de ajuns. Transformarea psihică are nevoie, și ea, de timp.

La nivel social, modelele culturale ale celor două sexe și ale relațiilor dintre acestea au suferit, la rândul lor, transformări. Mișcarea feministă a însemnat debutul acestora și, în același timp, al declinului patriarhatului tradițional. Urmând exemplul femeilor, în rândul bărbaților au început să apară mișcări pentru integrarea sănătoasă

a masculinității. Trauma la care au contribuit secolele de separare a minții de materie și a spiritualității de sexualitate a ajuns din ce în ce mai evidentă. Tensiunea și suferința pricinuite de această ruptură sunt aparente și la nivelul relațiilor afective dintre bărbat și femeie. Fie că vrem sau nu, bărbatul va avea nevoie de femeie și invers. În acest sens, psihologia jungiană definește trăsăturile contrasexuale: fiecare dintre noi poartă, inconștient, trăsăturile celuilalt gen (Jung le-a denumit *anima* pentru bărbat și *animus* pentru femeie). Este clară nevoia de redefinire a acestor relații, de a face pace în „războiul dintre sexe” pe care îl putem observa în jur: în forma frustră a agresivității conjugale moralmente neacceptabilă, în formele perverse care definesc relațiile disfuncționale bazate pe manipulare, control și putere sau, în cazurile „fericite”, în relații politicoase, dar reci, fără intimitate autentică.

Travaliul individuării și al dezvoltării comunicării intime între bărbat și femeie este în parte personal. Fără un anumit grad de maturizare, relația se va opri, cel mai probabil, la un nivel în care raporturile dintre cei doi membri se desfășoară sub aspecte unilateral-parentale: „mama-fiică” este în relație cu „tatăl-fiu”, relație inconștient-incestuoașă bazată pe frică. Înțelegând că împărtășim aceleași răni, vom găsi, poate, curajul și răbdarea de a comunica sincer și a lucra împreună pentru intimitate, pentru a relaționa așa cum suntem – deschiși și vulnerabili, și fără a mai da vina pe sexul opus pentru starea de fapt și pentru ce s-a întâmplat. Toate acestea pentru a găsi nu neapărat acel *Perfect Love* pe care îl visează Robert în *A Life Less Ordinary*, ci poate acel *Ordinary Love* despre care cântă U2 în melodia cu același nume. Filmele, povești contemporane, ne pot servi drept ghizi în această misiune, iar eseul de față analizează două dintre acestea cu scopul de a introduce o nouă temă de reflecție: „Are we tough enough for Ordinary Love?” (U2).

Întâlnirea cu anima

*Wings of Desire*¹ ne oferă o perspectivă asupra începutului procesului de individuație: întâlnirea cu anima, care este o întâlnire cu viața. Îngerii survolează cerul Berlinului observând viețile oamenilor și ascultându-le gândurile. Prima parte a filmului îl însoțește pe unul dintre aceștia, Damiel, prin ochii căruia vedem orașul și pe locuitorii lui. Simbol al Spiritului, îngerul Damiel este invizibil adulților; copiii îl pot vedea, iar vederea lui îi înveselește. El manifestă și alte însușiri ale arhetipului spiritului – în sens jungian: imaterialitate (nu poate interacționa cu obiectele din jur) și este în afara timpului, este etern. Lumea îngerilor, pur spirituală, este o lume a Logosului, ordinii și înțelepciunii (principii masculine); aceștia au un aspect fizic neschimbător, aranjat și sobru, iar locul lor preferat de întâlnire este, în buna tradiție a spiritului, o bibliotecă grandioasă.

Damiel observă, la oameni, aceeași incapacitate de a relaționa, aceeași însingurare. Motivul este însă diferit: lipsa de sens. Legătura vieții (sufletul) cu spiritul este ruptă, iar oamenii nu își cunosc povestea, trăiesc singuri și lipsiți de speranță.

¹ Titlul original al filmului lui Wim Wenders din 1987 este *Der Himmel über Berlin* [Cerul deasupra Berlinului].

„Poporul german este împărțit în atâtea state câți indivizi există”. Poate că nu întâmplător acțiunea se petrece în Berlin, oraș emblematic pentru situația politică mondială din perioada apariției filmului (sfârșitul anilor '80). Apariția regimurilor fasciste și comuniste urmate de cel de-al II-lea război mondial au dus la împărțirea mondială în două tabere, iar războiul rece a instaurat un climat general caracterizat prin nesiguranță și neîncredere care încă mai are ecouri în plan psihologic individual. În astfel de condiții, misiunea tradițională a îngerilor (de martori ai vieții și îndrumători) devine aproape imposibil de îndeplinit. Acest lucru este evident în film: Homer, povestitorul și reprezentantul Spiritului pe pământ, apare ca un bătrân slăbit, singur și dezorientat, fără auditoriu. Povestea pe care dorește să o spună este una a păcii, dar naratorul a rămas blocat în trecut, căutând obsesiv Potsdamer Platz, care fusese distrusă în timpul bombardamentelor, iar în locul ei nu mai rămăsese decât un câmp traversat de zidul Berlinului. Lipsa unei povești colective, deplânsă în film de către povestitor, devine, la nivel personal, lipsa de ancorare în realitate, lipsa valorilor și a intuiției unui sens al vieții. Astfel, fără încercarea de a le înțelege sensul, evenimentele vieții pică în sfera confortabilă a fatalismului: neașteptatul, iraționalul nu ridică întrebări și este mai degrabă evitat sau uitat. Viața nu mai este asumată, nu mai curge și este plasată undeva în afara timpului: fie într-un prezent etern, consumat prin satisfacerea imediată a nevoilor instinctuale sau printr-o goană nestăpânită după obiecte, fie în afara prezentului, unde indivizii sunt chinuți de simptome nevrotice care se repeta ciclic. Din discuția pe care Daniel o poartă cu Cassiel, aflăm despre năzuința acestuia de a căpăta viață: „de a fi legat de pământ”. Daniel are nevoie să trăiască și să relaționeze cu adevărat, să simtă și să fie surprins, să creeze. În spațiul angelic, orice cuvânt rostit este Adevărul etern, iar una dintre misiunile îngerilor este de a duce acest cuvânt oamenilor pe care îi veghează. În plan terestru, libertatea se găsește în *alegere*. Prima alegere a avut loc în Paradis și a dus, pe de o parte, la cădere, iar, pe de altă parte, la începutul vieții. Prima alegere a lui Daniel este căderea pe pământ.

Dorința lui Daniel are nevoie de mai mult pentru a se dezvolta și a fi pusă în practică. Marion, imaginea animei în *Wings of Desire*, este o frumoasă acrobată la trapez. Nici ea nu știe cine este și încotro se îndreaptă. Personajul Marion descrie situația femininului colectiv: rănită, exprimându-se cu greu, fără un loc în care să se simtă acasă și cu o mare nevoie să fie iubită. Marie Louise von Franz scria despre anima:

„Pentru un bărbat anima pozitivă reprezintă magia vieții. Din această cauză un bărbat care nu este în contact cu anima sa se simte gol, indiferent, este mai degrabă intelectual și destul de lipsit de viață. Am definit uneori anima ca stimulul spre viață.”²

O bună relaționare cu anima stimulează creativitatea: ideile prind viață și se concretizează; în același timp, bărbatul este în contact cu partea sa instinctuală și cu cea emoțională. Daniel se îndrăgostește de Marion și o urmărește. Semnificativ este faptul că, în visul ei premonitoriu, Daniel apare îmbrăcat într-o armură. Dacă ținem seama de

² Marie-Louise von Franz, *The Cat: A Tale of Feminine Redemption*, Toronto, Inner City Books, 1999, p. 116.

faptul că Damiel nu este un înger războinic, armura din vis poate simboliza imposibilitatea de a relaționa emoțional și de a participa la viață. Prin neparticiparea sa la viață și prin latura sa copilărească (filmul este presărat cu monologurile sale despre spontaneitatea copilului, la care se adaugă curiozitatea și entuziasmul de a trăi în contrast cu ceea ce se întâmplă în rândul adulților, care par că au pierdut aceste calități), Damiel este un *puer aeternus* actual: un om care trăiește fără a se simți complet în viață, păstrând tot timpul sentimentul că este un intrus. După James Hillman:

„o caracteristică a unui *puer aeternus* este dorul de a retrăi încrederea primară, de a fi una cu Tatăl fără amestecul animei. Această încredere paradisiacă este bazată pe Logos, pe cuvântul care rostește adevărul. În viață această situație nu este viabilă: nu există încredere fără posibilitatea de a fi trădat. Viața începe odată cu apariția Evei și cu trădarea inițială.”³

Într-o poveste desfășurată în paralel, Peter Falk (despre care aflăm ulterior că este unul dintre îngerii căzuți) aterizează la Berlin pentru filmări (desigur, în rolul unui detectiv). El îl simte pe Damiel și îl ajută să intre în viață. Personajul are calitățile unui șaman sau terapeut – este un ghid între cele două lumi. Damiel alege să intre în viață, iar scena trecerii are loc într-un spațiu dintre două lumi: spațiul neutru dintre Berlinul de Vest și cel de Est, separate în momentul filmării de zidul Berlinului. Observăm cum imaginea filmului capătă culoare după ce Damiel devine om (înainte, acțiunea fusese filmată în alb-negru). Integrarea animei începe cu emoțiile, iar acest lucru este simbolizat în film prin faptul că Damiel învață culorile. Integrarea continuă prin experiența suferinței: Damiel nu o găsește pe Marion în locul în care fusese ciroul, dar nu își pierde speranța. Filmul pune accentul pe atmosferă, lasă evenimentele să decurgă și, la fel ca într-un basm, sunt punctate întâmplările importante fără să fie dezvoltată *trăirea*, experiența umană a trecerii. Ceea ce în *Wings of Desire* se poate cel mult intui (dezvoltarea relației) se regăsește însă explicit în *A Life Less Ordinary*, care tratează aceeași temă a iubirii ca împlinire a destinului (cu asistență angelică).

„Truda este necesară pe calea spre iubire”

În *A Life Less Ordinary* (Danny Boyle, 1997), îngerii sunt agenți de poliție având misiunea de a „uni bărbatul cu femeia în fericire veșnică”. Marie-Louise von Franz descrie tema iubirii între bărbat și femeie ca pe „o realizare prin individualizare și conștientizare”⁴, căci bărbatul și femeia sunt, în sine, „o pereche de opuse teribil de conflictuale”⁵. În trecut nici nu se punea problema unei legături afective; căsătoriile erau aranjate de familie după interesele clanului și după regulile sociale existente. În Evul Mediu, dragostea de curte a însemnat o primă încercare de relaționare afectivă personală între cele două sexe: cavalerul alegea o domniță pentru care îndeplinea acte vitejești. Fenomenul a fost descurajat de societate din cauza apariției copiilor

³ James Hillman, *Loose Ends*, Spring Publishers, 1975, p. 66.

⁴ Marie-Louise von Franz, *The Cat: A Tale of Feminine Redemption*, ed. cit., p. 93.

⁵ *Ibidem*.

ilegitimi, dragostea de curte nefiind în toate cazurile o relație platonice. În perioada următoare apare *Romeo și Julieta*, operă de referință pentru motivul iubirii imposibile: sentimentele celor doi sunt în conflict cu interesele familiilor și, prin urmare, sfârșitul este tragic.

În momentul îndrăgostirii, atracția dintre cei doi oameni este dată, în principal, de proiecțiile inconștiente ale animei bărbatului asupra partenerei – și invers, ale animusului femeii asupra bărbatului. Se spune că iubirea este oarbă, și pe bună dreptate: aceste proiecții înlocuiesc, de multe ori, persoana cu care suntem în relație. În același timp, aceste proiecții reprezintă un potențial: animusul și anima se dezvoltă în relație prin conștientizare și integrare (James Hillman spunea că „nevoia de creștere împreună în mutualitate este posibilitatea ultimă în orice relație intimă”⁶). Treptat, putem vedea mai clar persoana pe care o iubim și, prin urmare, relația devine mai personală.

În *A Life Less Ordinary*, iubirea este o chestiune stringentă pentru locuitorii planului spiritual: șeful îngerilor, Gabriel, este nemulțumit de rezultatele obținute de subalternii săi și, fiind presat „de sus”, încredințează un caz dificil celor mai buni doi îngeri ai săi. Protagonistii cazului sunt doi muritori de rând. Robert e un tânăr cu aspirații de scriitor care se ocupă cu curățenia unei clădiri de birouri. Filmul începe cu Robert în cădere liberă: este concediat de la locul de muncă și părăsit de partenera de viață care îi pune în vedere că ea are nevoie de un bărbat, nu de un visător. Mai mult, este evacuat din imobilul în care locuiește, iar mașina îi este confiscată. Spre deosebire de Daniel, care *alege* să cadă pe pământ, îndrăgostit fiind de viață, Robert este *obligat*, prin pierderea suferită, să trăiască: să reacționeze și să se confrunte cu realitatea.

Celine, personajul feminin, apare ca o tânără hotărâtă, dar oarecum plictisită; am putea spune despre ea că este opusul lui Bridget Jones, personaj feminin popular pe marile ecrane în ultima decadă: o femeie receptivă, sensibilă, dar căreia nu îi este la îndemână să pună limite și să ia alegeri pentru propria viață. Fiica răsfățată a unui om de afaceri (proaspătul fost angajat al lui Robert), Celine nu a dus lipsă de nimic material în prima parte a vieții. Pe plan emoțional însă, putem presupune că nu a avut parte de căldură: tatăl său aplică în relații un spirit mercantil, bazat pe putere, iar mama sa pare semi-absentă și acrită de bărbații care „vor toți doar un singur lucru”. La începutul filmului, atitudinea ei față de bărbați este mai degrabă masculină, lipsită de empatie și receptivitate. Celine își învinovățește tatăl pentru starea în care a ajuns mama sa și spune că trăiește cu grija de a evita să se căsătorească cu un bărbat ca tatăl său. Astfel, ea îl testează pe Elliot, care tocmai o ceruse în căsătorie, ținând cu un pistol un măr aflat pe creștetul capului acestuia, asemenea lui Wilhelm Tell. Elliot dă dovadă de incontinență emoțională și este împușcat în cap.

Relația dintre Robert și Celine începe intempestiv: conflictul fiecăruia dintre ei cu tatăl lui Celine îi aduce împreună în biroul acestuia. Acest inamic comun este imaginea patriarhatului tradițional, abuziv, aflat la rândul său în cădere liberă în timpurile noastre. Luigi Zoja comentează ecourile dispariției formei culturale a

⁶ James Hillman, *Loose Ends*, ed. cit., 1975, p. 72.

Tatălui: creșterea exponențială a ratei divorțurilor de-a lungul secolului trecut, suprimarea dimensiunii spirituale pe mai toate planurile vieții și creșterea anxietății existențiale în rândul bărbaților, care ajung să nu mai aibă ce transmite generațiilor viitoare – având în plan social statutul de mici angrenaje într-o mașinărie economică impersonală, iar în plan familial, rolul de aducător de pâine în casă⁷.

„Este foarte greu de găsit bărbați buni de însurătoare în zilele noastre”. Această stare de fapt, care pare cunoscută tuturor personajelor filmului, devine parte a misiunii lui Robert și Celine. Fiecare dintre cei doi și-ar dori să continue viața de dinainte, dar acest lucru nu mai este posibil, prin urmare protagoniștii pornesc pe un drum comun – pe care îl voi urmări și eu în continuare, prin intermediul câtorva teme legate de evoluția eroilor principali: integrarea agresivității, dezvoltarea unei stime de sine sănătoase și a capacității de a își exprima reciproc sentimentele.

Robert o răpește pe Celine (pentru a scăpa din biroul tatălui ei) și cei doi ajung la o cabană părăsită dintr-o zonă muntoasă. Relația dintre ei se încadrează, în acest moment, în tabloul obișnuit al relațiilor bazate pe putere, cauză din care situația este tensionată. Există totuși și un iz de complicitate între cei doi. Robert nu este în sine un agresor, ci acesta din urmă constituie mai degrabă un rol conjunctural la care el nu se pricepe foarte bine. Caracteristic pentru un *puer aeternus* este că duce o viață provizorie, iar Robert se comportă în acest fel: nu urmează un plan de acțiune nici în viață, nici în timpul răpirii și nu acționează dacă nu este provocat. În film asistăm, în ziua următoare răpirii și aparent fără legătură cu aceasta, la o scenă „conjugală” în care Celine taie lemne pentru focul pe care Robert gătește cina. Apoi, el are dificultăți vizibile în negocierile cu tatăl lui Celine și nu manifestă, astfel, o agresivitate „sănătoasă”: îi este greu să spună cine este și ce vrea.

Îl vedem pe Robert impunându-și efectiv voința, ca răpitor al lui Celine, pe care o leagă de un scaun sau o obligă să taie lemne. Putem să ne gândim la comportamentul agresiv negativ ca la un comportament prin care subiectul nu ține seama de obiectul asupra căruia se manifestă și astfel îl anulează, la nivel psihic sau în realitate. Robert se manifestă agresiv și în situații mai puțin evidente: în repetatele sale încercări de a-i povesti cartea pe care urmează să o scrie, de exemplu. Celine, la rândul ei, este țăfnoasă și necooperantă și are o atitudine critică față de ceea ce întreprinde Robert. Agresivitatea generează conflict și duce la propria ei proliferare, așa că asistăm la câteva schimburi tensionate până când fiecare dintre cei doi reușește să-și exprime adevăratele nevoi și ajung să relaționeze constructiv. Cei doi au nevoie de aceleași lucruri pentru a face pace. Unul dintre ele este să fie luat în seamă de celălalt, să nu mai fie agresat. „Fac tot ce pot în condiții foarte dificile și nu mă ajută faptul că tu critici tot ce fac” – este ceea ce îi reproșează Robert lui Celine, care, în altă scenă, spune că tot ceea ce vrea este să îi fie luate în considerare dorințele. Dar vrea și să fie „prețuită” în relație: Celine este scandalizată de prețul mic pe care s-a hotărât Robert să îl ceară drept

⁷ Luigi Zoja, *The Father – Historical, Psychological and Cultural Perspectives*, Brunner-Routledge, 2001, p. 224.

răscumpărare: „diamantele nu au altă valoare decât cea care le este acordată”. Robert este la rândul lui dezamăgit de faptul că înseamnă pentru Celine doar „ultimul răpitor. Un accesoriu de zi cu zi”.

Marie-Louise von Franz caracterizează un *puer aeternus* ca „un bărbat cu un complex matern pronunțat”⁸ pentru care „cele două tulburări tipice sunt homosexualitatea și donjuanismul”⁹. După părerea mea, Robert nu poate fi în mod clar încadrat la un pol sau celălalt, ci este, mai degrabă, undeva între: un *lost boy* în *Neverland*. El trăiește mai degrabă pasiv, jumătate viu, jumătate mort, niciodată complet cu picioarele pe pământ. Este visătorul care trăiește în lumea lui fără să acționeze, dar care are, în același timp, un aer de prețiozitate, un sentiment că este „mai special și unic” decât ceilalți oameni. Deși în film nu primim indicații despre situația sa familială, putem presupune că el evadează din realitate din cauză că stima sa de sine este sistematic retezată de un imago matern critic și devorator. Eul său capătă putere împotriva acestor gânduri izvorâte din complexul matern odată cu lupta împotriva criticilor lui Celine. El efectuează astfel munca eroică a lui Perseu care, mergând cu spatele și privind în oglinda scutului pentru a nu fi împietrit de privirea Meduzei, se apropie de aceasta pentru ca, în final, să îi rețeze victorios capul.

După ce Celine este eliberată (și evenimentul sărbătorit într-un local din zonă), cei doi părăsesc cabana și trec printr-o serie de aventuri care îi apropie; relația devine constructivă, iar Robert începe să se exprime din ce în ce mai bine. Ei duc o serie de negocieri cu trimișii tatălui lui Celine (care nu sunt alții decât cei doi îngeri trimiși pe pământ cu misiunea de a-i uni), jefuiesc o bancă, eveniment în urma căruia Robert este împușcat în picior. Cei doi eroi mai au însă o încercare de trecut înainte de final.

Robert și Celine au o relație pe care nu o recunosc și nu și-o asumă. Ea merge de la sine, fără a fi exprimată prin emoții, speranțe sau așteptări, iar aceasta este o rezervă pe care fiecare dintre ei o păstrează. „A avea ceva ruinează totul”, spune Celine. Ea nu se referă la *a poseda*, la unul dintre acele verbe pe care se bazează o relație de putere, alături de *a folosi*, ci exprimă, mai degrabă, frica de implicare prin asumarea relației. Urmărim scene dramatice în care relația se rupe, apoi reînvie cu aportul celor doi îngeri păzitori care îi trimit lui Celine un poem de dragoste din partea lui Robert. Explicarea sentimentelor este problematică pentru ambii, dar mai ales pentru Robert – o adevărată luptă simbolizată în film prin încăierarea sa cu Jackson, îngerul păzitor, în timp ce își declară iubirea.

Cuplul de îngeri, Jackson și O'Reilly, sunt conturați astfel încât să reflecte trăirile și să personifice părțile „mai bune” ale lui Robert și Celine. Cei doi îngeri sunt angajați de tatăl lui Celine ca detectivi particulari, dar misiunea primită de la șeful lor, Gabriel, este mai importantă, iar cea mai sigură metodă pentru a o îndeplini este de a-i pune pe protagoniști în pericol. În scena din pădure, Jackson îl obligă pe Robert să își sape propriul mormânt și suntem, alături de protagonistul principal, aproape siguri de finalul nefericit. Inspirația vine tot de la îngeri, sub forma poemului

⁸ Marie-Louise von Franz, *Problema Puer Aeternus*, București, Editura Nemira, 2016, p. 17.

⁹ *Ibidem*.

de dragoste amintit în paragraful anterior. De menționat este și apariția cu accente de trickster a lui Tod Johnson: pare conservator și un pic lent la minte, vizionează mai mult canalele de televiziune religioasă, dar, în același timp, are un prieten care a ajuns în urma războiului să se exprime exclusiv prin lătrat. El îi pune lui Robert întrebarea cheie („Cine ești tu?”), iar spre sfârșitul filmului apare la momentul oportun pentru a o scoate pe Celine din portbagajul mașinii în care era închisă.

Ambele povești pe ce le-am avut în vedere sunt predestinate la *happy end*. În *A Life Less Ordinary*, intervenția providențială a lui Gabriel pe lângă Dumnezeu îl întârzie pe tatăl lui Celine să îi curme viața lui Robert. Prin iubire (și cu ajutorul glonțului tras de Celine), trecutul devine cu adevărat trecut, iar Robert capătă o inimă luminoasă în locul celei vechi. Sfârșitul filmului, nunta dintre cei doi, devine un nou început, iar concluzia este trasă chiar de Gabriel: „truda este necesară pe calea spre iubire”. În *Wings of Desire*, întâlnirea ca bărbat și femeie dintre Damiel și Marion devine o nuntă cosmică chiar dacă se desfășoară în timpul unui concert *Nick Cave and the Bad Seeds* dintr-un obscur club berlinez. Cei doi se recunosc și sunt imediat transformați: devin întregi și împreună. Individuarea, prin uniunea spiritului și materiei, a bărbatului și a femeii, se face în numele tuturor oamenilor și pentru eternitate.

EMERGENȚA UNUI MIT CONTEMPORAN: JOCUL *POKÉMON GO* – O PERSPECTIVĂ JUNGIANĂ

LIDIA CALCIU

„Mitul este mai individual și exprimă viața mai precis decât o face știința. Știința lucrează cu conceptul de medie, care este mult prea general pentru a putea face dreptate varietății subiective a vieții unui individ.”

(C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții*)

Emergence of a Contemporary Myth: A Jungian Perspective on *Pokémon Go*. It is with great disconcert and supercilious criticism that many people met the universal success achieved by the creators of *Pokémon Go*. Notwithstanding the well-thought and founded concern of parents and psychologists, we sought to ascertain the archetypal dimension of the game. In exploring the profound facets of the characters and the ritualistic aspects of playing the game, we aim at substantiating the emergence of a contemporary myth. Moreover, we look at the resemblance with the Hero Myth and attempt to identify the important stages that are missing in the virtual adventure proposed by *Pokémon Go*. Finally, we argue that a plausible significance of the game is closely related to the Jungian individuation impetus: it is an attempt to break free from the cozy, but smothering universe of a *puer aeternus*.

Key words: hero myth, *puer aeternus*, analytical psychology, archetype, initiation rites, *Pokémon Go*.

Îl privesc curioasă: se proptește hotărât pe călcâie, urmărind atent ecranul smartphone-ului, se încruntă și mijeste ochii, transfigurat de solemnitatea momentului. Apoi butonează cu gesturi reflexe, ca și cum ar urma întocmai un ritual familiar. Și, în sfârșit, văd înflorind pe chipul până atunci de-o seriozitate cenușie, un zâmbet larg și jucăuș de copil. „L-am prins!” Profit de momentul de grație ludică și îl întreb: „Cum ai început să joci *Pokémon Go*? Ce ți-a plăcut în mod deosebit?” Tânărul din fața mea – mult prea firav, cu cercel de os în urechea dreaptă și câteva șuvițe verzi răspândite cu măiestrie stilistică în podoaba capilară impresionantă – mă privește lung, pe sub ochelarii cărora le bănuiesc doar o utilitate estetică și îmi răspunde fără ezitare: „Pur și simplu am plecat într-o mare călătorie. Și vreau să ajung *Pokémon Master*!”¹. Iar dincolo de aerul candid, de veritabil „*puer aeternus*”², tânărul din fața mea pare implicat într-o reală cruciadă, cu gravitasul și dedicarea de rigoare.

¹ Jucătorii trebuie să exploreze diverse locuri, să viziteze anumite obiective pre-stabilite (Poké-Stops) și săli de antrenament virtuale. Atunci când întâlnesc un Pokémon, jucătorii îl capturează prin aruncarea unei bile (Pokéball). Scopul final este obținerea titlului de *Pokémon Master*, conferit celui sau celei care reușește să prindă toți Pokémonii dintr-o anumită zonă geografică.

Prezentul eseu își propune să exploreze dimensiunea arhetipală a jocului Pokémon Go, încercând să argumenteze emergența unui mit contemporan, ca reiterare modernă a mitului eroului. Ne vom raporta în acest demers la concepția jungiană conform căreia mitul este un proces psihologic în care se exprimă, prin intermediul proiecției, condițiile interne ale psihicului³ și vom analiza câteva aspecte ce ne par revelatoare: *dimensiunea arhetipală, asemănările cu mitul eroului și aspectul ritualist al jocului*. Nu în ultimul rând, vom propune un rol și o semnificație a mitului, adaptate la contextul psihologic actual.

Pentru a analiza aspectele arhetipale ale jocului este îndeajuns să consultăm dicționarul oficial al personajelor: Pokédex⁴. Regăsim reprezentări ale arhetipului Tricksterului⁵, capabile să inducă în eroare, să pună în pericol, dar și să insufle elanul schimbărilor benefice. *Mr Mime*, de pildă, este un maestru al pantomimei ale cărui gesturi și mișcări persuasive sugerează existența unui obiect invizibil; odată ce privitorul este convins, obiectul respectiv capătă contur și consistență și poate deveni periculos. O bună reprezentare a laturii primitive a arhetipului sus-menționat este personajul *Primeape*, vestit pentru forța fizică neobișnuită. El este însă un nepriceput, un neghiob a cărui inteligență se diminuează de îndată ce se înfurie și face apel la superioritatea fizică. *Tornadus*, un drăcușor cu piele verzuie și coadă de dragon, întruchipează mai degrabă aspectul pozitiv, mobilizator al Tricksterului, de vreme ce este isteț, asemeni lui Păcală, și își învinge adversarii prin păcăleli măiestre.

Femininul este reprezentat într-o gamă vastă de nuanțe: de la *Meloetta*, o veritabilă sirenă a cărei metodă specială de vocalizare îi conferă control asupra afectelor auditoriului, până la *Arbok*, o cobra înspăimântătoare care, asemeni maternității negative uroboreice, își cuprinde victima neștiutoare și o sufocă într-o îmbrățișare diabolică. *Zygarde* ne amintește de o zeiță htoniană nemiloasă, căci sălășluiește într-o peșteră adâncă, de unde supraveghează bunăstarea ecosistemului și plănuiește să-i pedepsească pe cei care nesocotesc legile Mamei Pământ. Aceleiași sfere a feminității agrare îi aparține triada *Floette*, *Flabébé* și *Florges*, personaje care valorifică energia plantelor și în special a bobocilor înfloriți.

Milotic, șarpele acvatic de o frumusețe divină, evocă un tip de mamă elementară pozitivă, așa cum apare aceasta în taxonomia lui Neumann⁶: energia pe care o emană

² Puerul este un bărbat care „rămâne prea mult într-o psihologie adolescentină; adică, toate caracteristicile ce sunt normale în cazul unui tânăr de șaptesprezece, optsprezece ani sunt conservate în viața adultă.” (Marie-Louise von Franz, *The Problem of the Puer Aeternus*, Toronto, Inner City Books, 2000.)

³ C.G. Jung, *Opere Complete* (O.C.), vol. 9/1: *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, București, Editura Trei, 2014.

⁴ www.pokemon.com/us/pokedex (accesat la 26.11.2016).

⁵ Tricksterul „reprezintă o structură psihică complexă, extrem de arhaică. În cele mai limpezi manifestări este o reflectare fidelă a unei conștiințe umane nediferențiate, corespunzătoare unui psihic care abia a părăsit nivelul animal” (C.G. Jung, O.C., vol. 9/1, par. 465).

⁶ „Prin caracter elementar desemnăm acel aspect al Femininului care (...) tinde să păstreze ceea ce emerge din ea însăși, înconjurându-și creația ca o substanță eternă.” (Erich Neumann, *The Great Mother*, New York, Princeton University Press, 1974, p. 25.)

aduce calm și serenitate, iar rolul său este prin excelență unul protector, conținător. Pe de altă parte, *Gardevoir*, o frumoasă nimfă eterică, reprezintă aspectul transformator al femininului, ea fiind o abilă clarvăzătoare. Gândind în paradigma ipostazelor femininului elaborată de Tony Wolff, *Gardevoir* este Magiciana, feminitatea mediatoare, cuprinsă, absorbită și modelată de efectul inconștientului constelat. Ea dă glas, traduce pentru ceilalți „ceea ce este în aer”, ceea ce prezentul nu poate admite, adică germeii viitorului revelat⁷. În aceeași cheie putem descifra natura surorii lui *Gardevoir*, *Gallade*, care aparține neamului zânelor, dar puterea sa constă în combativitate, în esența războinică: ea este rapidă, nemiloasă, feroce. Putem conchide că avem de-a face cu o altă fațetă a femininului: Amazoana cea independentă și suficientă sieși, absorbită de protestul masculin⁸. Ea mizează pe atribute masculine, este ambițioasă și își dorește să triumfe în orice încercare.

Roserade cea seducătoare întruchipează ipostaza feminității transformatoare, dar negative, o Circe care își atrage prada cu mireme dulci, ca apoi s-o otrăvească fără cea mai mică remușcare.

Deosebit de interesante sunt o serie de personaje seducătoare, reprezentări teriomorfe ale Animei. Iepurașul *Lopunny* sau cățelușa *Sylveon* par desprinse din lumea păpușilor Barbie. Cu toate acestea, dicționarul jocului ne avertizează că dacă întâlnești unul dintre Pokémonii sus-menționați, ești în mare pericol: ele posedă „cute charm”, care se traduce în jargonul Pokémon prin capacitatea de a induce dragoste pasională sau nebunie. Fiind purtătoarea funcției inferioare și realizând medierea dintre conștient și inconștient, luarea în posesie de către Anima este deosebit de periculoasă. Jung precizează că în experiența afectivă a bărbatului, acțiunea acestui arhetip se poate manifesta „ca fascinație, supraevaluare și orbire”⁹. *Illumise* este personajul care ne vine în ajutor în acest caz, de vreme ce constituie o frumoasă reprezentare a Sophiei, stadiul final de evoluție a Animei în viziunea lui Jung. *Illumise* protejează personajele de seducție și de alte capcane perfide, la fel cum Sophia funcționează ca un ghid pentru viața interioară a bărbatului, realizând medierea între conștiință și conținuturile inconștiente.

Arhetipul Umbrei, ca aspect întunecat, nedevoltat sau respins al psihicului, pare bine reprezentat în acest joc. *Shuppet*, de pildă, o arătare fantomatică, este atrasă de sentimente vindicative sau de gelozie, pe care le transformă în hrană. *Magikarp*, un peștișor mult prea cuminte și inofensiv, „a pathetic excuse for a Pokémon”¹⁰, a reușit să-și trăiască prin proiecție întreaga distructivitate, plasată în tovarășul său *Gyarados*, un monstru violent cu înfățișare de dragon. *Aggron* este un dinozaur cu platoșă de fier dominat de un ascuțit simț teritorial: ucide fără milă pe oricine îndrăznește să-i încalce proprietatea. *Haunter* este un alt personaj periculos, care plutește prin obscuritate, pândind și încercând să fure elanul vital al jucătorilor. Relevator este însă că aceste personaje malefice, deosebit de periculoase, devin aliați de nădejde odată ce jucătorul

⁷ T. Wolff, *Structural forms of the Feminine Psyche*, Zurich, C.G. Jung Institute, 1985, p. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁹ C.G. Jung, O.C., vol. 9/1, ed. cit., p. 87.

¹⁰ <http://www.pokemon.com/us/pokedex/> (accesat la 26.11.2016).

i-a câștigat în propria sa echipă, i-a acceptat, deci, în terminologie jungiană, *i-a integrat*. În acest sens, Jung afirma în studiul *Psihologie și religie*:

„Umbra este doar parțial inferioară, primitivă, neadaptată, și ciudată; nu este în întregime rea. Chiar conține calități copilărești sau primitive pe care convențiile le interzic, însă care ar putea într-un fel vitaliza și înfrumuseța existența umană!”¹¹

Astfel, brutele nemiloase, monștri violenți și ignoranți, devin asistenți, ajutoare, surse de energie și vitalitate.

Arhetipul Spiritului, ghidul spiritual înțelept ce apare în basme în momente de cumpănă, atunci când eroul are nevoie de ajutor în încercările cele mai cumplite, se manifestă plener și în acest joc. *Alomomola*, de pildă, este o versiune a binecunoscutului peștișor auriu, care are puterea de a salva pe cineva de la înec, de la cufundarea iremediabilă în meandrele inconștientului.

Aegishash este o ciudată creatură, amalgam însuflețit format dintr-un scut aurit și o coroană regală, ce servește drept sfătuitor înțelept al regilor. Iar *Shaymin* este un arici cu țepi îmbobociți, ale cărui capacități curative îl fac unul dintre cei mai doriți Pokémoni.

Exemplele sus-menționate demonstrează cu precădere existența unui filon arhetipal și o încercare de utilizare a elementelor mitologice. Nimic mai mult, ar spune psihologii preocupați de caracterul adictiv sau părinții îngrijorați de iresponsabilitatea cu care adolescenții și copiii plonjează în lumea virtuală! Fără intenția de a combate aceste opinii, de altfel adesea bine întemeiate, suntem de părere că *mai există ceva aici* – dincolo de caracterul viral, de starea de fluentă cognitivă indusă jucătorilor și de dozele constante de adrenalină și dopamină. Iar acel ceva transgresează intențiile mercantile ale creatorilor și comercianților, precum și raționalizările jucătorilor, apropiind jocul Pokémon Go de *marea călătorie a eroului*, atât de fascinant descrisă de Joseph Campbell.

Eliade vorbea deja în anii '70 despre structurile mitologice ale imaginilor și comportamentelor impuse colectivităților prin intermediul mass-media, enunțând exemplul *comic strips-urilor* de tipul *Superman* sau al romanelor polițiste, în care se joacă aceeași dramă a confruntării dintre Bine și Rău¹². Iar succesul multor producții cinematografice poate fi explicat, la nivel mai profund, prin fascinația numinoasă a elementelor arhetipale¹³. În mod asemănător, Pokémon Go propune imersiunea într-o lume magică, arhetipală, ce nu este însă complet scindată de realitatea cotidiană. Să nu uităm un element relevant: personajele virtuale apar în *decorul familiar* al jucătorilor, se ascund prin parcuri, hoteluri, baruri, obiective turistice sau cartiere rezidențiale, dar nu pot fi văzute de ne jucători, adică de *neinițiați*; ele se revelează doar inițiaților sau, cel mult, neofiților – chiar dacă prima ceremonie a inițierii nu-i altceva decât un gest

¹¹ C.G. Jung, *Opere Complete*, vol. 11: *Psihologia religiei vestice și estice*, București, Editura Trei, 2014, par. 134.

¹² M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, pp. 173–174.

¹³ Comentariile jungiene asupra materialului arhetipal înglobat în celebra serie cinematografică *Star Wars* fac referire la călătoria inițiativă a eroului care a pornit pe calea individuării.

banal și lumesc (descărcarea aplicației pe telefonul mobil). Așadar, de ce nu ne-am afla în acest caz în fața unui *complex mitico-ritualic viu*? Unul în care eroul (jucătorul) este chemat la aventură – nu prin intermediul unui element sau al unei întâmplări magice, cum postulează Joseph Campbell¹⁴, ci prin exemplul semenilor sau prin atracția mesajelor publicitare. Urmează separarea și plecarea, inițierea propriu-zisă și, în sfârșit, potențiala întoarcere și reintegrare în societate¹⁵, etape pe care vom încerca să le identificăm în jocul Pokémon Go.

Descărcând și rulând aplicația, jucătorul se separă de realitate, se cufundă în acel timp paralel, dilatat și magic, nesupus capriciilor lui Chronos, și se avântă în călătorie. Aici beneficiază de „Ajutorul supranatural”. Așa cum eroul legendar primește de la un personaj magic, binevoitor, amulete sau învățături menite să-l protejeze de mânia balaurului¹⁶, jucătorul de Pokémon Go este dotat de la bun început cu o serie de instrumente esențiale: un incubator în care își va crește armata sau mingile cu ajutorul cărora poate captura alte personaje.

Eroul lui Campbell este nevoit să treacă apoi de „primul prag”, „aflat la intrarea în tărâmul unde se găsesc puteri nebănuite”¹⁷, păzit de un vajnic gardian, un cerber, un dragon ori un balaur. Jocul oferă multiple astfel de praguri, ce coincid cu trecerea de la un nivel la altul, din ce în ce mai complexe și mai dificile. Vom reveni la acest aspect în final, căci el atentează, în opinia noastră, la ceea ce am putea numi esența unei veritabile inițieri.

Intrarea în „burta balenei”, în tărâmul divin, se desfășoară conform tuturor regulilor:

„credinciosul suferă o metamorfoză. Caracterul său secular rămâne afară. El se va lepăda de el, la fel cum un șarpe își leapădă pielea”¹⁸.

Tot astfel, jucătorul își alege *alias*-ul virtual, dotat cu acele atribute pe care le consideră esențiale în propria ființă. Urmează inițierea, întâlnirea cu Marea zeiță, Magna Mater¹⁹ – în ipostază pozitivă (*Milotic*) sau negativă (*Zygarde*), și cu femeia ca ispită²⁰ – personaje de tipul *Lopunny* sau *Sylveon*. Etapa „reconcilierii cu tatăl”²¹, esențială în întemeierea unui eu autonom, comportă aspecte multiple în cadrul jocului. Întâlnim, de pildă, personaje de tipul Tatălui atotputernic, Mistagogul, stăpânul focului – ca leul *Pyroar*, maiestuosul conducător al clanului, sau Tatăl Teribil, de sorginte uraniană – dinozaurul *Tyrantrum*, cu platoșă metalică și înfățișare fioroasă. *Pangoro* este o reprezentare teriomorfă a tatălui protector, un urs cu forță fizică miraculoasă

¹⁴ Prima etapa în călătoria eroului este chemarea la aventură. (J. Campbell, *Eroul cu o mie de fețe*, București, Editura Herald, 2015, p. 54.)

¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹⁷ J. Campbell, *Eroul cu o mie de chipuri*, București, Editura Herald, 2004, p. 80.

¹⁸ *Ibidem*, p. 94.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 117–128.

²⁰ *Ibidem*, pp. 129–133.

²¹ *Ibidem*, pp. 133–156.

care, în ciuda unui temperament violent, își apără familia și prietenii. Un aspect ce merită amintit este posibilitatea jucătorului de a deveni el însuși antrenorul personajelor capturate. Prin acest mecanism, el „a devenit el însuși tatăl”, fiind „pregătit să preia rolul celui care inițiază”²². În terminologie freudiană, băiatul depășește complexul oedipian prin identificarea cu tatăl și consolidarea unei identități mature, stabile.

Ca etape finale ale inițierii, „Apoteoza” și „Darul final”²³ par să consistă tocmai în câștigarea aceluia titlu de Pokémon Master, obținut în urma capturării tuturor personajelor aparținând unei zone geografice. Problematice sunt tocmai cupiditatea cu care se succedă acumulările de personaje și revărsarea violentă și nesfârșită de noi Pokémoni. Astfel, neofitul rătăcește printre noi capcane, noi întâlniri și niveluri de măiestrie, *neputincios în încercarea de a reveni cu adevărat în lume*, spre deosebire de eroii legendari care, odată încheiat miticul *descensus ad inferos*, revin în tărâmul luminii și își reiau existența, la un nivel superior de conștientizare. Jucătorul nostru însă pendulează între lumi, trăiește când în lumea cotidianului, când în cea magică, neizbutind să finalizeze aventura. Mai mult, rămâne captiv într-o goană a vânătorii, într-o lume labirintică din care lipsește firul Ariadnei.

Cu toate acestea, nu putem contesta faptul că jucătorul are experiența unui sacru mascat (în sensul lui Eliade), căci magia unui personaj nou aduce cu sine trăiri de natură religioasă. Eliade afirma:

„Gnosticul nu aștepta cu mai multă nerăbdare revelația oracolului decât așteaptă adoratorul automobilului primele zvonuri în legătură cu noile modele.”²⁴

În același sens, jucătorii împătimiți își trăiesc aventura în cheia aceluia „ca și cum” ce aparține timpului și spațiului sacru. Vorbim cu siguranță despre o *participation mystique* ce îi înlesnește individului accesul *formal* la o experiență a sacralului. Jucătorul își asumă un *alias* virtual, capabil să condenseze energiile necesare încercărilor la care se supune, se reunește cu alți adepți în locuri menite să asigure noi revelații – capturarea unor personaje – și își trăiește aventura cu entuziasmul unui zelot. Devine uneori „erou civilizator”, crescându-și și evoluându-și personajele, sau „erou cuceritor”, lansându-și forțele armate în confruntări virtuale sângeroase.

Este destul de dificil să privești cu indulgență mulțimile de jucători care se îmbulzesc, gravitează în jurul unui centru de interes virtual, așteaptă cu răbdare infinită și apoi se năpustesc entuziasmați să vâneze creaturile magice. Este poate și mai dificil să găsești o motivație relativ acceptabilă pentru vagabondajul lipsit de noimă al adolescenților care ies din casă sub impulsul vânătorii și se întorc „Dumnezeu știe când”, în cuvintele unei mame îngrijorate. Totuși, este folositor, în acest caz, să ne amintim cuvintele lui Tolkien din *Stăpânul inelelor*: „Nu toți cei care rătăcesc sunt pierduți”, căci am putea vedea în rătăcirile jucătorilor un sens care transcende banalitatea unui joc cu accente gregare, o semnificație care trimite, mai degrabă, la o dimensiune ritualistă saturată de elemente mitice.

²² *Ibidem*, p. 144.

²³ *Ibidem*, p. 40.

²⁴ M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, p. 175.

În discutarea acestei semnificații, am recurs la scrierile lui Joseph Campbell, care, în *Occidental Mythology*²⁵, vorbea despre patru funcții ale mitului: funcția metafizică, ce asigură contactul cu transcendentul, implicând trăirea numinoasă; funcția cosmologică, ce înlesnește crearea unei imagini coerente a ordinii universale; funcția sociologică, prin intermediul căreia sunt legitimate norme și criterii morale; funcția psihologică, cu rol pedagogic. Aceasta din urmă ne interesează în mod special:

„cea de-a patra (funcție), care stă la baza celorlalte ca fundament și suport, este cea psihologică: și anume aceea de a forma individul, (...) de a-l conduce de la naștere până la moarte de-a lungul întregului curs al vieții”²⁶.

În acest sens, mitul însoțește individul prin diversele etape și crize ale vieții, de la dependența copilăriei la responsabilitatea maturității și, apoi, la reflecția înțeleaptă a senectuții, până la trecerea în neființă. Inițiază individul în ordinea realităților intrapsihice, ghidându-l spre realizare, dezvoltare și îmbogățire spirituală. Riturile de trecere ale pubertății, de pildă, se bazează cu precădere pe această funcție a mitului.

Ar putea fi vorba în acest caz despre un rit de trecere, unul care asigură inițierea într-o nouă etapă a vieții? Propunerea pe care o înaintăm este că nu avem de-a face cu o dublare facilă a mitului eroului, ci cu o încercare de resuscitare a călătoriei sale inițiatice, esențială în trecerea de la dependența copilăriei la asumarea deplină a maturității. Este adevărat că suntem departe de riturile de inițiere primitive, al căror ceremonial include adesea torturi sângeroase sau izolare în condiții de minimă subsistență; totul pentru ca individul să moară în ipostaza de copil și să renască în cea de adult.

Așa cum explică Howitt despre populația Kurnai:

„Intenția tuturor actelor ceremoniei este să antreneze o schimbare în viața novicelui; trecutul său trebuie separat (*cut-off*) printr-un interval irepetabil. Legătura infantilă cu mama este ruptă brusc și, începând din acel moment, inițiatul aparține lumii adulților.”²⁷

Or, Marie-Louise von Franz explica expansiunea nevrozei de tip *puer aeternus* în societatea contemporană tocmai prin prisma dispariției ritualurilor de trecere, atât de benefice în universul societăților tradiționale. De vreme ce puțini bărbați tineri posedă individualitatea necesară separării de mamă fără aport extern, importanța ritualurilor de trecere, așa cum erau ele concepute în mod tradițional, devine vitală. Separarea fizică impusă și afirmarea masculinității prin intermediul unor încercări vitejești sau prin „moarte și renaștere” constituiau premisele ruperii legăturii simbiotice cu imago-ul matern și începutul vieții de bărbat adult. Un astfel de rit liminar poate fi considerat și jocul Pokémon Go, tocmai prin impulsul de ieșire în lume pe care îl imprimă. Metaforic vorbind, plecarea de acasă, rătăcirea printre străini, departe de protecția căminului parental, traduce o nevoie de autonomizare, de maturizare.

²⁵ J. Campbell, *Occidental Mythology (Masks of God)*, New York Penguin Books, 1991.

²⁶ J. Campbell, *Mythological Themes in Creative Literature and Art. The Mythic Dimension: Selected Essays 1959–1987*, New York, HarperCollins Publishers, 1997, p. 58.

²⁷ A.-W. Howitt, *The Native Tribes of South and South-East Australia*, London, 1904, p. 532.

Dacă privim prin prisma jucătorului, trebuie să remarcăm trezirea unui elan vital ce împinge spre ieșirea din starea puberă de dependență. Interesant este că jocul invocă mai degrabă o încercare de individualizare masculină, căci pentru femei, așa cum arată von Franz, călătoria presupune suportarea unor suferințe și învățarea umilinței, în timp ce bărbatului îi este dat să-și demonstreze bravura și forța fizică²⁸. Cert este că impulsul spre individualizare își face simțită prezența și caută o cale de manifestare. Ar putea fi aceasta o șansă de ieșire din nevroza de tip *puer aeternus*? Teoretic am putea da un răspuns pozitiv.

Singura problemă este că aventura pare fără sfârșit, iar eroul parcurge etapă după etapă, cufundându-se tot mai adânc, colectând tot mai multe personaje, hrănindu-și setea de acumulare și viziunea hedonistă și infantilă asupra existenței. Lumina conștientizării nu reușește să străpungă obnubilarea unei perspective avide, iar cuceritorul eșuează în încercarea de a înțelege sensul tainic al încercărilor. Căci lupta cu monstrul este doar încleștare violentă, alegerea unui drum sau al altuia este capriciu, iar plecarea în aventură devine un caraghioslâc donquijotesco, dacă nu sunt dublate de câștigarea sensurilor absconse.

Asemeni lui Ghilgameș cel întovărășit de Enkidu²⁹, jucătorul rătăcește pe străzi împreună cu personajele deja capturate. Și tot asemeni eroului babilonian, care eșuează în încercarea de a învinge somnul, încercare echivalentă cu transmutarea condiției umane, jucătorul se lasă prins în mrejele unei aventuri perpetue. Tânărul ale cărui cuvinte le-am evocat la începutul articolului și-ar fi putut dori să devină nu *Pokémon Master*, ci *Master of his own life*, Stăpân al propriei vieți; dacă ar fi fost pregătit să recunoască, în impulsul care-l mână, manifestarea individualității, a dobândirii conștiinței și asumate a sensului profund și individual al vieții. Dar cine vrea cu adevărat să înțeleagă într-o lume racordată la clișee autorizate, oarbă și surdă la experiențele interioare? Din păcate, jocul rămâne o simplă dramatizare – e drept, fascinantă – a unei inițieri ratate.

Notă. Acest articol a fost conceput în perioada de glorie a jocului Pokémon Go, când sute de jucători rătăceau pe străzi și prin parcuri în căutarea figurinelor colorate. Între timp, magia jocului s-a stins, căci nicio aventură nu poate continua *ad libitum* fără conștientizare, fără creștere. Rămasă la un nivel superficial, încercarea ratată de inițiere și-a pierdut parfumul noutății și puerul se îndreaptă acum spre alte ținte, spre alte călătorii. N-a reușit să scape de plictiseală, căci jocul nu i-a oferit o cale de manifestare completă și sănătoasă a impulsului spre maturizare. Nu ne rămâne decât să sperăm că următoarea aventură fascinantă va fi completă și asumată.

²⁸ M.-L. von Franz, *Animus and Anima in Fairy Tales*, Ontario, Inner City Books, 2002.

²⁹ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Editura Științifică, 1999, pp. 59-61.

ALICE ȘI DRUMUL CĂTRE MATURIZARE: ANALIZĂ DIN PERSPECTIVA PSIHOLOGIEI COMPLEXE ȘI A MITOLOGIEI

MIRELA VASLUIAN

Alice and the Quest toward Herself: An Analysis in Light of Complex Psychology and Mythology. Carroll's *Alice in the Wonderland* (1865) and *Through the Looking Glass*, and what Alice found there (1871) have opened, in a rather disruptive manner, a whole interdisciplinary universe. Carroll's intuition guides him to discover and make use of symbols and archetypal representations, unconscious universal moulds of human experience with powerful reconciliation potential between conscious knowledge and collective unconscious. This isn't an absolute premiere, since cultural or artistic products, in general, have this innate reconciliation potential. Carroll's innovation consists rather in his choice of artistic expression means and in his rich, non-sensical sometimes-awkward language. His writings reflect not only the need of reconciliation at a personal level, as part of the growing process of a human being, but also the need of a reconciliation at the society level dominated by black-and-white views about socialized man (opposed to the instinctual man), about civilized superior man (opposed to the inferior man), about technologized human world (opposed to natural, vegetal and animal world), about imaginative man (opposed to the rational man). The Alice's stories are a fascinating and continuous display of archetypal features mixed together in characters like the White Rabbit, the March Hare, the Mad Hatter, Absolem the Caterpillar, the Red Queen and her Jabberwocky, the White Queen, the Cheshire Cat, etc. From a mythological point of view, we may understand Carroll's stories as an instance of the perpetual human pursuit of restoring the innocence, or as an unusual upside-down heroic path toward a new order.

Key words: Lewis Carroll's *Alice*, archetypal representations, collective unconscious, complex psychology, conscious knowledge, heroic path, restoring the innocence.

Filmele regizate de Tim Burton: *Alice în Țara Minunilor* și *Alice în Țara Oglinzilor*, care au la bază cărțile cu aceleași nume publicate de Lewis Carroll, (Charles Lutwidge Dodgson) în 1865 și 1871, aduc în atenția publicului, după multă vreme, povestirile care au fost considerate de unii nonsens, iar de alții scrieri inovative și încărcate de înțelesuri profunde. Împrumutând un termen adesea utilizat în zilele noastre ca să desemneze o tehnologie care deschide un întreg domeniu, am putea denumi povestirile lui Carroll ca fiind *disruptive*, în sensul că acestea deschid atât de multe porți către alte domenii, încât este dificil chiar să fie încadrate într-un gen literar.

Nina Demourova, traducător și editor în limba rusă a seriei *Alice* descrie demersul său de a încadra povestirile într-un gen literar astfel: „Prin profunzime și efecte, povestirile lui Carroll realizează în cea mai originală și neașteptată moda-

litate ambele tipuri de percepții, științifică și literară. Acesta este motivul pentru care atât filosofi, logicienii, matematicienii, fizicienii, psihologii, folcloriștii, politicienii, cât și criticii literari și cititorii găsesc material pentru gândire și interpretare în povestirile seriei Alice”¹.

Această multidisciplinaritate este de cele mai multe ori efectul reprezentărilor arhetipale pe care le găsim din abundență în cele două scrieri. Dovada că suntem în domeniul inconștientului o reprezintă modul în care a apărut prima povestire, *Alice în Țara Minunilor*. Aceasta a fost concepută în mod spontan de către autor, în decursul unei excursii cu barca, și deși a fost revizuită în mai multe rânduri, și-a păstrat structura inițială. Alte indicii că ne aflăm în domeniul inconștientului, mai precis în cel al inconștientului colectiv, sunt legate de însuși firul narativ al povestirii, care începe cu prăbușirea fetiței în subteran prin gaura viziunii unui iepure, mențiunile acesteia legate de faptul că visează și mențiunea omidei Absolom, că țara minunilor („wonderworld” în limba engleză) este de fapt rezultatul înțelegerii greșite a cuvântului dedesubt („underworld” în limba engleză). Denumirea de *lume de dedesubt* apare în numeroase mitologii, indienii Pueblo și Navajo, de exemplu, cred în existența a patru lumi de dedesubt care se succed una altelea².

Înainte de a trece la următorul pas în analiza noastră, vom încerca să conturăm cu mai multă claritate cadrele ei teoretice și culturale. În capitolul dedicat psihologiei analitice jungiene din cartea lui Vasile Dem Zamfirescu *Introducere în psihanaliză*, găsim explicat rolul arhetipurilor și dinamica imprimată de acestea inconștientului colectiv și conștiinței:

„Inconștientul colectiv este, în virtutea naturii sale, sanogen. Arhetipurile, în calitate de conținuturi ale inconștientului colectiv, sunt creatoare de cultură, și nu opuse culturii. În viziunea lui Jung, dezechilibrul apare când din conștient lipsesc anumite arhetipuri, adică experiența ancestrală pe care o înmagazinează, conflictul dintre inconștientul colectiv și spiritul conștient fiind de neconceput datorită identității lor”³.

Această afirmație ne duce cu gândul la faptul că orice manifestare culturală care își are originea în inconștientul colectiv ne poate vindeca, însănătoși, echilibra, atât la nivel individual, cât și la nivel social, de obicei intrând în opoziție cu conștientul individual sau colectiv.

În mitologie găsim aceeași idee de echilibrare între elementele naturale, sociale și spirituale făcând apel la inconștient, la *lumea de dedesubt* – în mitologia populației Zuni. În diferite versiuni ale mitului, populația originară Zuni locuiește

¹ Nina Demurova, „Toward a Definition of Alice's Genre: The Folktale and Fairy-Tale Connections”, în *Lewis Carroll: A Celebration, Essays on the Occasion of the 150th Anniversary of the Birth of Charles Lutwidge Dodgson*, ed. Edward Guiliano, New York, Clarkson N. Potter, 1982, pp. 75–88.

² Clifton Snider, „Everything is Queer To-day’: Lewis Carroll’s Alice Through the Jungian Looking-Glass”, <http://web.csulb.edu> – ultima accesare la data de 10 iunie 2017.

³ Vasile Dem Zamfirescu, *Introducere în psihanaliză: Inconștientul personal și colectiv*, București, Editura Trei, 2012, p. 346.

la patru lumi distanță sub suprafața pământului, în pântecul *Mamei Pământ*, într-un stadiu nedezvoltat și nediferențiat. Ea caută *Mijlocul Lumii*, acel loc în care elementele naturii sunt sincronizate cu cele sociale și spirituale. Acesta este locul în care fiecare membru al populației se poate „coace” și diferenția ca individ⁴.

Și cum în orice analiză cheia este să ne adresăm întrebările corecte, în cazul seriei *Alice*, întrebarea îndreptățită ar fi: Care sunt domeniile vieții conștiente pe care încearcă să le „însănătoșească” povestirile *Alice în Țara Minunilor* și *Alice în Țara Oglinzilor* ca produse culturale al vremurilor lor?

În memoriile sale, Barbara Hannah, contemporană cu Carroll și colaboratoare a lui Jung, descrie patru deficiențe ale culturii occidentale, dar și ale ideologiei Bisericii de la acea vreme, care ar putea explica compensările arhetipale din seria *Alice*⁵. Prima ar fi excluderea naturii de către cultura occidentală. În același spirit, putem considera mișcarea modernă ecologistă o reacție împotriva acestei excluderi. A doua deficiență este alienarea omului în raport cu instinctele sale proprii, îndepărtarea de instinct, situație care a generat o stare deplorabilă a întregii umanități. A treia excludere și poate cea mai dăunătoare din punct de vedere psihologic, pentru că îl împiedică pe om să își recunoască propria umbră, este excluderea slăbiciunilor umane, excluderea *omului inferior*. A patra excludere citată de Hannah se referă la fantezia creativă, care deseori vine „la pachet” cu „ciudățeniile” individuale, fantezie „căreia, dacă i s-ar acorda libertate totală, ar conduce individul la descoperirea scânteii divine din sine însuși”⁶. Problema aici este că, excluzând „ciudățeniile”, aspectele inacceptabile ale individului, aspecte care merg de la trăsături fizice până la orientarea sexuală, îngrădim de fapt creația în sine și mântuirea individului prin creație.

Acum, după ce am creionat cadrul cultural al mijlocului de secol XIX și am adresat pe scurt conceptele de inconștient colectiv și arhetipuri, putem trece la analiza în detaliu a reprezentărilor arhetipale.

Alice pornește în călătoria sa către *Mijlocul Lumii* și întâlnește pe drum o mulțime de personaje. Călătoria se finalizează cu o regăsire a unei identități uitate, cu o îmbogățire a stării inițiale. Pe măsură ce înaintează în povestire și integrează diferite reprezentări arhetipale, Alice se apropie de adevărata ei natură. Alice de la sfârșitul călătoriei prin Țara Minunilor este aceeași Alice, dar nu tocmai, este o Alice care a recâștigat valori fundamentale, iubirea, relaționarea. Dintr-un anumit punct de vedere putem să privim aventura lui Alice ca pe un parcurs al eroului, dintr-un alt punct de vedere o putem vedea ca pe o reeditare a inocenței, conținută atât în faptul că un copil pornește în aventură, și nu un adult, cât și în trăsături ale anumitor personaje, Pălărierul Nebun, Regina Albă, cei doi gemeni etc. Ideea de restabilire a paradisiului pierdut, a stării de inocență primordială, este dată și de nonsensul întâlnit la fiecare pas în acest tărâm. Avem de-a face cu o lume cu susul în jos. Nimic din ce este știut, învățat anterior nu funcționează aici. Alice poate fi

⁴ Will Roscoe, *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque, University of New Mexico, 1991.

⁵ Clifton Snider, *op. cit.*

⁶ Clifton Snider, *op. cit.*

privită fie ca un personaj-copil *în carne și oase*, dar și ca un simbol arhetipal al lui *Puer Aeternus*, în cazul ei – *Puella Aeterna*. Referiri la primordial sunt prin personaje cum ar fi Humpty Dumpty, oul, care pentru alchimiști reprezintă „conținătorul materiei și al gândului”⁷.

Asemenea lui Loki din mitologia nordică, cel care făcea farse tuturor, sau asemenea clovnului Newekwe, în mitologia Zuni, care îi ajută pe oameni în perioade dificile vorbind de-a-ndoaselea și spunând opusul a ceea ce intenționează să spună, reprezentări arhetipale ale tricksterului precum Pălărierul Nebun, Iepurele de Martie, Tweedledum și Tweedledee aduc râsul vindecător în povestirile *Alice*.

Trăsături ale arhetipului spiritului se regăsesc în personajele Iepurele Alb, Omida Absolom, Regina Albă, pisica de Cheshire. Atributele de ghid ale arhetipului spiritului, combinate cu atributele de deținător al unui teritoriu pe care eroul încă nu este pregătit să calce, explică această alocare a trăsăturilor. Alice ajunge în *Țara Minunilor* asemănător modului în care protagonistul basmului *Aleodor Împărat* ajunge pe teritoriul lui *Jumătate de Om călare pe Jumătate de Iepure schiop*. Este un erou nepregătit care nu are un scop. Arhetipul spiritului nu poate fi provocat la luptă, el trebuie să fie înduplecat. Alice are de înduplecat toate aceste personaje care mai apoi o ghidează în călătoria sa.

Ezitatea eroului de a-și asuma căutarea este clară la începutul povestirii *Alice în Țara Minunilor*, când protagonistul pătrunde în această lume care îi reamintește de un vis pe care l-a avut. Creaturile din Țara Minunilor o întâmpină și pe buzele tuturor persistă aceeași întrebare: „Este aceasta Alice sau o altă fetiță?”. Ele îi arată un Oracol ca un calendar, în care este înfățișată Alice care se luptă și omoară dragonul (Jabberwocky). Alice răspunde că aceasta nu este ea, că o fată ca ea nu poate ucide o creatură atât de masivă. Abia după mai multe întâlniri cu alte arhetipuri Alice este pregătită să se confrunte cu fricile ei condensate în imaginea dragonului uriaș.

La o analiză în profunzime, ce devine evident și caracteristic pentru scrierile lui Carroll este regăsirea acelorași trăsături arhetipale la mai multe personaje. Este dificil să vorbim despre reprezentări arhetipale pure, deși, în funcție de concentrația trăsăturilor, unele personaje poartă mai mult dintr-o reprezentare arhetipală și mai puțin din alta.

Iepurele Alb, mesagerul curții regale a Regelui și Reginei de Cupă, poate fi o reprezentare arhetipală a heraldului. Heraldul este un caracter arhetipal care apare atunci când este pe cale să se întâmple o mare schimbare în viața protagonistului sau chiar înainte ca protagonistul să traverseze dintr-o lume în alta. Este comun ca imagine arhetipală atât în basme (vezi basmele românești în care eroii se întâlnesc cu personaje care le indică ce au de făcut ca să poată trece în lumea cealaltă și de ce resurse au nevoie), cât și în mitologie – vezi zeul Hermes al grecilor sau Mercur al romanilor. Ba mai mult, zeul Hermes conține atât reprezentarea de herald, de mesager, dar și pe aceea de trickster, fiind și zeul hoților.

⁷ Clifton Snider, *op. cit.*

Pisica de Cheshire este o creatură unică printre celelalte creaturi din Țara Minunilor. Este în mod limpede o compensare pentru lumea patriarhală în care trăiește autorul, fiind un simbol feminin. Pisica își folosește logica imbatabilă, care nu are nimic în comun cu logica din lumea conștientă, pentru a o ajuta pe Alice. Zâmbetul pisicii de Cheshire simbolizează tocmai acest aspect al superiorității, cripticului, al cunoștințelor profunde. Este asemănător zâmbetului lui Merlin, mai degrabă „un rânjel, efect al unei cunoașteri mai profunde a conexiunilor invizibile”⁸. Întrunește atât trăsături ale arhetipului Trickster, făcând întotdeauna ce îi convine, dar și trăsături ale arhetipului spiritului, ghidând-o pe Alice și ajutând-o să vadă imaginea de ansamblu.

Regina de Cupă sau Regina Roșie este conducătorul Țării Minunilor; ea iubește tot ce este supradimensionat și vrea să fie tot timpul în control. Reprezintă o compensare a excluderii *omului inferior*, a trăsăturilor nedorite de societate – impulsivitatea, cruzimea, dominanța. Semnifică și un pol al opoziției dintre Logos și Eros, sau dintre funcția emoție și funcția rațiune, celălalt pol fiind reprezentat de Regina Albă. Exacerbarea uneia o aruncă pe cealaltă în umbră, lucru care se întâmplă și cu Regina de Cupă, care se opune în povestire Reginei Albe. În această constelație, Regina Roșie reprezintă arhetipul Umbrei, fiind personajul negativ al povestirii. În Umbră se regăsesc trăsăturile nedorite, dar și resursele, culoarea roșie reprezintă arhetipal viața, sângele. Regina de Cupă se află în centrul conflictului interior al lui Alice, care pentru a reface echilibrul se va lupta cu dragonul Reginei de Cupă, de asemenea o reprezentare a Umbrei. Regina și dragonul sunt sursa fricii lui Alice, așa cum se întâmplă de obicei în confruntarea cu arhetipul Umbrei. Așa cum regăsim și în alte mitologii, dragonul sau balaurul poate fi angajat în luptă și învins prin tăierea capului.

Regina Albă este arhetipul Personei, în opoziție cu Umbra. Toate atributele pure, acceptate de societate, se regăsesc în acest arhetip care este perfect în tot ceea ce face. Gesturile ei, modul în care vorbește și se comportă, faptul că era copila favorită a părinților o recomandă ca întrupând acest arhetip. Singurul indiciu că reprezintă o mască ce ascunde personajul în sine vine din ecranizarea povestirii *Alice în Țara Oglinzilor*, povestire care explică splitarea celor două personaje în bun și rău. Cele două regine, fetițe fiind, primesc de la mama lor interdicția de a mai mânca prăjiturele. Fetița care ulterior va deveni Regina Albă mănâncă pe ascuns prăjiturele, însă confruntată cu fapta sa, nu o recunoaște. Vina cade pe fetița care va deveni Regina Roșie; aceasta, neputându-și dovedi nevinovăția, acumulează în timp resentimente și devine impulsivă, crudă și necruțătoare, dorindu-și puterea cu orice preț. La toate acestea se adaugă și un accident în urma căruia fetița suferă o lovitură puternică, lovitură care o lasă cu un cap supradimensionat. În această dezvăluire se vede limpede jocul dintre Persona și Umbră. La una dintre fetițe, viitoarea Regină Roșie, trăsăturile negative sunt aduse în comportamentul său fățiș, resursele rămânând în umbra, iar la cealaltă fetiță, Regina Albă, trăsăturile negative sunt împinse în

⁸ Clifton Snider, *op. cit.*

umbră. Persona Reginei Albe este cea acceptabilă social, însă ambele organizări sunt dezechilibrate. Cele două regine au nevoie de o reconciliere, pe care o aduce Alice luptând cu dragonul.

„Suntem cu toții nebuni aici” îi spune pisica de Cheshire lui Alice, referindu-se la faptul că se află pe tărâmul inconștientului colectiv, unde toate faptele par nebunești pentru rațiunea umană. La fel de nebun este și Pălărierul Nebun, numele îl desemnează ca fiind astfel. Personajul are trăsături care îl recomandă în calitate de reprezentare a arhetipului spiritului, dar și trăsături care ne duc cu gândul la arhetipul Infans. Machiajul său schimbător, clăia de păr portocaliu care are propria sa viață ne duc cu gândul la arhetipul triksterului.

Faptul că Pălărierul nebun este pe moarte pentru că Regina Roșie i-a omorât părinții ne spune iar destul de multe despre plasarea sa în corelație cu arhetipul Umbrei. Necunoscându-și începuturile, originile, prima creație, Pălărierul Nebun nu poate supraviețui. Asemănător metaforei copilului din filmul lui Kim Ki-Duk „Primăvara, Vara, Toamna, Iarna... și din nou Primăvara”, care își socializează impulsurile arhetipale devenind dintr-o ființă lipsită de compasiune, una care respectă animalele și natura, la fel și Alice își recâștigă atributele instinctuale și creative prin salvarea Pălărierului Nebun de la moarte. Singura deosebire, care reflectă diferențele dintre cultura orientală și occidentală, este aceea că în filmul lui Kim Ki-Duk copilul devenit adult urmează și acceptă ciclul nesfârșit al samsarei, pe când Alice intervine în cursul neîntrerupt al timpului. În *Alice în Țara Oglinzilor* timpul este personificat de un bărbat asistat de tehnicieni săi care sunt secunde, minute și ore. Omul occidental se teme de timp și încearcă să intervină în cursul său, în vreme ce omul oriental se aliniază cursului timpului.

În *Alice în țara minunilor* și în *Alice în Țara Oglinzilor*, modul în care plantele sunt personificate și faptul că animalelor le este conferită aceeași valoare ca și oamenilor vorbește despre același tip de reechilibrare menționat în introducere. Interacțiunea lui Alice cu animalele și modul în care se raportează la natură amintește de ceea ce Lévy-Bruhl numea *participare mistică*, o calitate pe care Alice a împrumutat-o de la omul primitiv și pe care omul conștient de eul său a pierdut-o⁹.

Limbajul în sine este simbolic, criptic și completează atmosfera de aparent nonsens. W.H. Auden merge mai departe de atât și spune că unul dintre cele mai puternice personaje din *Alice în Țara Minunilor* este însăși limba engleză. Cuvântul, Logosul sunt proeminente în atât de multe moduri, prin ghicitori, prin jocurile de cuvinte, prin grija pentru înțelesurile profunde, încât ar fi nevoie de un întreg alt eseu ca să le putem dezbate. Grija pentru limbaj și Logos completează motivul *syzygos*¹⁰ introdus de Jung, al diadei, al perechilor aflate în opoziție. Logosul, principiu al masculinului și al spiritului, se opune Erosului, principiu al femininului și al sufletului, și creează în tensiune în această pereche.

⁹ Clifton Snider, *op. cit.*

¹⁰ Termenul „Syzygos” (gr.) – „syn” (împreună) + „zygon” (jug) – înseamnă „cuplu”, „soț și soție”.

Alice înfrânge dragonul și pe Regina Roșie, iar tensiunea dintre Regina Roșie și Regina Albă este redusă la una care menține funcționarea regatului în pace. Ea trebuie să se confrunte cu o ultimă provocare, aceea de a se despărți de creaturile din Țara Minunilor. Îi va fi foarte greu să se despartă de Pălărierul Nebun, știind că odată ce se vor despărți nu își va mai aminti de el. Simțind că acum poate să facă aproape orice, îi spune Pălărierului că nu îl va uita. Această afirmație arată că Alice este pregătită să se întoarcă și nu se va mai ascunde de provocările vieții în această lume vrăjită.

Renașterea eroului este înfăptuită atunci când, ajunsă înapoi acasă, Alice începe să ia decizii pentru ea însăși și nu pentru ca să îi mulțumească pe ceilalți. Refuză căsătoria impusă de familie și își susține ideile și spiritul de aventură dorind să călătorească în China. Ideea pare nebunească, însă este în spiritul gândirii creative, fanteziste, atât de vitregită de regulile vremii, pe care Alice a recuperat-o în aventura ei din Țara Minunilor.

Alice nu va uita niciodată experiența ei în Țara Minunilor și obstacolele pe care a trebuit să le depășească. Țara Minunilor (*Wonderland*), Lumea de Dedesubt (*Underland*) simbolizează toate schimbările pe care ființa umană trebuie să le traverseze în drumul dinspre copilărie spre maturitate, precum și confuzia generată de această călătorie. Alice a fost aruncată într-o lume în care nimic nu pare să aibă sens, de aceea este forțată să găsească mai întâi ceea ce are sens pentru ea. În acest mod ea și-a recuperat identitatea uitată.

RESTITUIRI

LICU POP

IDEILE ESTETICE ALE LUI TITU MAIORESCU

STUDIU INTRODUCȚIV

UN MAIORESCIAN UITAT – LICU POP (1900–1971)

TITUS LATES

A forgotten Maiorescian – Licu Pop (1900–1971). This paper presents some data about the life and work of Licu Pop, a high school teacher, with a bachelor's degree in Letters and Philosophy from the University of Bucharest and a member of the intellectual group "Thesis" from Sibiu. It inquires into his journalistic activity during the interwar period and it highlights his interest in aesthetics, which resulted in the publication of the two studies: *Titu Maiorescu's Aesthetic Ideas* and *The Herbartian Beginnings of Titu Maiorescu's Aesthetics*.

Key words: Licu Pop, Titu Maiorescu, the intellectual group "Thesis" (Sibiu), aesthetics, philosophy of culture.

Licu Pop (n. 27 august 1900 în Crăpăturile-Zătrene, azi Tetoiu, jud. Vâlcea – m. la 19 februarie 1971, Sibiu) cu studii la Liceul Sf. Sava și licențiat în litere și filosofie, la București, a fost, aproape toată viața, profesor la Liceul "Gheorghe Lazăr" (liceul de băieți) din Sibiu¹.

A făcut parte din gruparea intelectuală „Thesis” care a luat naștere în atmosfera literară a Sibiului anilor '30, după modelul asociației „Criterion”, din București. Într-o primă etapă cercul thesisist era constituit din Al. Dima, Ion Popescu-Sibiu, Pimen Constantinescu, Ecaterina Săndulescu și tânărul locotenent Celestin Catrinariu. La grupare au aderat, pe lângă Licu Pop, oameni cu preocupări literare din diverse domenii:

¹ Liviu Predescu, *Enciclopedia Cugetarea. Material românesc: oameni și înfăptuiri*, București, Cugetarea – Georgescu Delafras, [1940]; ed. anastatică: București, Editura Saeculum I.O. / Editura Vestala, 1999, p. 671. *Enciclopedia județului Vâlcea*, coord. Ion Soare, Râmnicu-Vâlcea, Editura Fortuna, 2010. Numele său la catedră (din 1929) a fost Ilie Popescu, după cum reiese din: Ioan Stanciu, *Istoricul Liceului Gheorghe Lazăr din Sibiu: 250 de ani de la întemeierea lui: 1692–1942*, Sibiu, Institutul de arte grafice „Dacia Traiană”, 1943, pp. 201, 209.

Paul Constant (directorul revistei locale *Provincia literară*), Mihai Alexiu (cronicar dramatic), Horia Petra-Petrescu (secretarul general al *Astreii*), Emil Cioran (publicist asiduu la acea vreme la revistele *Gândirea*, *Cuvântul*, *Calendarul*, *Pagini literare*, *Discobolul*, *Azi*), Ioan Fruma (avocat), Dem. Pand. Popescu (magistrat), T. Spinei (agronom), Lucian Bologna și Iulian Dumitru (profesori), Andrei Dosios (medic neurolog) ș.a. La început ședințele grupării erau conduse prin rotație, dar curând calitatea de mentor a fost preluată de Al. Dima care a condus-o pe toată durata funcționării (1932–1939)².

În anul 1934, Licu Pop a publicat în *Provincia literară*, publicația stindard a grupării, o amplă prezentare – cu titlul „O carte românească de filosofia culturii” –, întinsă pe două numere (anul II, nr. 9–10, pp. 28–30 și nr. 11–12, pp. 15–18), a volumului *Geneza formelor culturii* de P.P. Negulescu. De la bun început apreciază că „ne găsim înaintea unei cărți de acută actualitate, operă de luminoasă cugetare și tezaur de erudiție” iar pe autor îl consideră, alături de Constantin Rădulescu-Motru „cea mai proeminentă personalitate culturală” în filosofia românească a timpului, deși „cugetarea lor, în genere, ține de drumuri diferite”. Remarca îi prilejuiește ocazia de a face o scurtă caracterizare a celor doi:

D. Motru e mai apropiat de ceea ce s-a numit spiritul filosofiei germane: e un metafizician. Concepția sa pornește de la o viziune personală asupra lumii, de la un sâmbure de intuiție, din care se dezvoltă un sistem perfect acimatizat științei și în genere culturii contemporane; este expresia unei personalități dinamice. De aici a crescut interesanta filosofie a personalismului energetic, perspectivă filosofică ce mijeste chiar cu primele sale lucrări, ce se adâncește și desvoltă organic mai apoi cu cele următoare.

D. Negulescu, dimpotrivă, este mai apropiat de spiritul pozitivist.[...] Deviza filosofului fiind „să-și suspende judecata” (înțelegem pe aceea care o ia înaintea locurilor) se va feri să modeleze realitatea după tiparul unei subiectivități, singura pasiune rămâne aceea pentru adevărul limpezit de aluviunile sentimentelor, pentru adevărul științific. (p. 28)

Sub egida editorială a grupului „Thesis”, Licu Pop a publicat volumele: *Un filosof al istoriei: Al. Xenopol* (Sibiu, 1935) și *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu* (Sibiu, 1942). Despre „sistemul de filosofie al lui Xenopol, caracterizat prin evoluționism și dinamism, prin spiritualism și cultul pentru elitele creatoare ale societății”, socotește că poate fi „un substanțial aliment spiritual pentru o tinerime energetică” (p. 26). În legătură cu acest autor, Licu Pop a mai publicat în *Gândirea* (anul XVII, nr. 6, iunie 1938, pp. 328–330), cu prilejul unei aniversări (30 de ani de la apariția volumului *Théorie de l'histoire*, și 40 de ani de la prima ei formă prezentată sub numele de „Principiile fundamentale ale istoriei”) o cronică: „Filosofia lui Xenopol față de înnoirea spirituală a veacului”³. Cel din urmă volum conține pe lângă studiul despre Maiorescu, o evocare a lui I.L. Caragiale rostită cu prilejul reprezentării comediei *O scri-*

² Gheorghe Manolache, „Gruparea intelectuală «Thesis» – o formă a extensiunii «localismului creator»”, în *Communication interculturelle et littérature*, nr. 1(23), 2016, vol. I: *Bătălii canonice și schimbarea paradigmelor culturale*, coord. Simona Antofi, Nicoleta Ifrim, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2016, pp. 20–43.

³ Studiul a apărut și în prima antologie a grupului: *Thesis: studii, proză, poeme*, Sibiu, Institutul de arte grafice „Dacia Traiană”, 1939, pp. 60–66.

soare pierdută la Teatrul municipal din Sibiu, pe 3 februarie 1940 și un cuvânt despre „Actualitatea lui Coșbuc” rostit în mai 1938, în cadrul grupării, pentru comemorarea a douăzeci de ani de la moartea poetului. Studiul său despre Maiorescu s-a bucurat de o caldă recenzie semnată de V. Pescaru în *Studii literare* (vol. II, 1943, pp. 248–250), unde se precizează:

Acest studiu, după mărturisirea autorului, este numai un fragment dintr-o lucrare în pregătire. De aceea aici găsim mai mult schițată gândirea estetică a lui Maiorescu, o schiță care nu poate cuprinde, într-o extindere necesară și armonică, toate problemele frământate de marele critic, precum și determinarea completă a izvoarelor criticii maioresciene. Menținând părerea curentă că Maiorescu la noi a avut premergători, Licu Pop „separă net” prin „procedul atât de clarificator al antitezei” estetica idealistă de ideologia lui Heliade Rădulescu și curentul tradiționalist al lui M. Kogălniceanu.⁴

Cu ușoare nuanțe critice, în recenzie sunt punctate cele patru părți ale studiului: despre aportul nou al lui Titu Maiorescu la autonomizarea valorilor culturale, aspectul dual al frumosului, clasicismul lui Titu Maiorescu și scurta caracterizare a personalității sale.

Cu o tentă mai critică a apărut o prezentare a broșurii, în revista *Transilvania* (anul 73, nr. 6, 1942, pp. 490–493), sub semnătura lui I.V. Constantinescu. În deschiderea prezentării autorul apreciază faptul că Licu Pop – după ce cercetători de elită, precum Gh. Bogdan-Duică, I. Petrovici, D. Caracostea, M. Florian, T. Vianu, E. Lovinescu, i-au fixat coordonatele spirituale lui Titu Maiorescu, i-au identificat în mare parte influențele și izvoarele și i-au conturat semnificația, în studii „comemorative” și care au vizat mai mult „esențialul nu completul” – se referă, într-un bine meritat studiu specializat la „esteticianul” Titu Maiorescu. În continuare, aduce primul amendament, referitor la „schițarea sumară a formației spirituale a lui Titu Maiorescu”. El consideră că:

Pentru a discerne noutatea maioresciană, autorul [Licu Pop] o încadrează mediului ambiant premergător, al momentului Heliade Rădulescu, apoi al „Daciei Literare” și al celui contemporan, al lui Gherea Dobrogeanu. Încadrarea are însă nevoie de completare, căci, alături de termenul de comparație cel mai depărtat – în timp și-n sens – Heliade, este absolut necesar termenul cel mai apropiat – de asemenea în timp și-n sens – „România Literară” a lui Alecsandri, chiar dacă omitem „Propășirea”, „Zimbrul”, „Steaua Dunării”, care toate continuă apropiind crezul „Daciei Literare”.⁵

În legătură cu faptul că Pop aseamănă delimitarea raportului dintre artă și morală la Maiorescu cu atitudinea estetică a lui Schiller, recenzentul își exprimă părerea că această eliberare derivă mai propriu de la Schopenhauer. Consideră de asemenea, că Maiorescu face concesii mediului, nu doar constrâns de „necesitatea

⁴ V. Pescaru, „Pop Licu: *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu*, Sibiu, Institutul de arte grafice «Dacia Traiană», 1942 (din publicațiile grupării intelectuale «Thesis»): in-8, 76 p.”, în *Studii literare* (Sibiu), vol. II, 1943, p. 248.

⁵ I.V. Constantinescu, „Licu Pop, *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu*”, *Transilvania* (Sibiu), anul 73, nr. 6, 1942, p. 490.

națională” susținută de înaintași ca Mihail Kogălniceanu, renunțând la „preocupările de abstractă filosofare ale juneții”, ci și prin receptarea lui Hegel, „pentru care arta trebuie să fie și generală și particulară în același timp”. Remarcă felul în care Pop, când vorbește despre „aspectul dual al frumosului”, desprinde just „preocuparea de material” a lui Maiorescu, „lunecând prin accepțiile pe care le dau *forme* esteticienii contemporani”, dar crede că acesta o expune prea didactic, fără a-i urmări suporturile în „formația filologică” a lui Maiorescu care s-a alimentat din autori precum Herder, Lessing, Humboldt. În legătură cu „deficiența lui Maiorescu față de sonoritatea cuvântului în poezie” pe care Pop o atribuie aderenței sale la arta clasică *ut pictura*, I.V. Constantinescu spune că probabil Maiorescu a suferit o puternică influență clasic-antică la Theresianum, unde a studiat, dar „în direcția imaginii îl duceau și componentele sistemului său de estetică: Herbart, Schopenhauer, Vischer” iar una din cauzele nereceptivității lui față de sonoritatea cuvintelor trebuie să fie legată de lupta pe care o ducea în perioada lui A.T. Laurian și Ion C. Massim. „A face artă pentru artă în mijlocul contemporanilor era mult pe atunci, – nuanțează el – iar apăsarea pe muzicalitatea cuvântului se numea pe atunci, datorită exclusivității acestui principiu, decadentism, ceea ce ar fi sunat pentru Maiorescu ca o formă fără fond”⁶. În final nu poate să nu remarce „expunerea limpede și sistematică a ideilor estetice ale lui Maiorescu, calități determinate și de obiectul studiului”.

Fragmente din studiul despre Maiorescu au fost publicate anterior în revista *Luceafărul*, a cărei serie nouă a apărut la Sibiu, între anii 1941–1945: „Despre forma poeziei după estetica maioresciană”, în al doilea număr al seriei, din mai 1941 (pp. 59–61) și „Clasicismul lui Titu Maiorescu”, în numărul din ianuarie 1942 al revistei (pp. 15–19). În același an, în numărul din mai al revistei (pp. 199, 200), Licu Pop a prezentat și lucrarea lui Ion Petrovici, *La centenarul lui Titu Maiorescu* (1940). De altfel, Licu Pop a fost colaborator al revistei *Luceafărul* – alături de: Zevedei Barbu, Lucian Blaga, Victor Iancu, Victor Papilian, George Popa, D.D. Roșca, Octav Șuluțiu ș.a. – pe tot parcursul apariției la Sibiu, semnând mai multe cronici despre lucrări românești de filosofie, precum: *Religie și spirit* de Lucian Blaga (în nr. din iunie 1942, pp. 235–237), *Studii istorico-filosofice* de I. Petrovici și *Gândirea românească în estetică* de Al. Dima (în nr. din mai 1943, pp. 191, 192), *Orizonturi filosofice* de Ion Zamfirescu (în nr. din iunie, 1943, p. 234), *Probleme estetice* de Al. Dima și *Soluțiile artei în cultura modernă* de Edgar Papu (în nr. din martie 1944, pp. 114–116). Preocupat în mod special de estetică, s-a referit, într-o cronică din *Transilvania* (vol. 76, nr. 1–2, 1945, pp. 74–78), și la *Estetica poeziei lirice* de Liviu Rusu.

Licu Pop a mai publicat un articol, despre „Începuturile herbartiene ale esteticii lui Titu Maiorescu”, în revista *Transilvania* (anul 75, nr. 10–12, 1944, pp. 821–838 ; apărut și sub formă de extras: Sibiu, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană”, 1944). Cu această ocazie, George Popa nota:

Domnul profesor Licu Pop, este un devotat al preocupărilor estetice și un îndrăgostit de limpezimea mediterană a învățaturii lui Titu Maiorescu. Dar spre deosebire de majori-

⁶ *Ibidem*, p. 492.

tatea preinșilor maiorescieni, de la prima până la a cincia sau nu știu a cătea generație, d-sa ne înfățișează un Maiorescu real, nefalsificat de superficialitatea informației pripite, un Maiorescu autentic, așa cum se desprinde din opera sa critică și de îndrumător cultural și mai ales așa cum reiese din izvoarele inspirației maioresciene. Din acest punct de vedere, adică din punctul de vedere al cercetării temeinice a surselor, d-l Licu Pop, se rânduiește printre cei câțiva interpreți pregătiți și serioși ai marelui dascăl și animator. Cele două lucrări ale d-sale: „Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu” și „Începuturile herbartiene ale esteticii lui Titu Maiorescu” sunt dovezi hotărâtoare în această privință. Cea din urmă, de care avem plăcerea de a ne ocupa în această notă, escelează prin preciziunea informației, claritatea judecăților și onestitatea cugetului. Fiind un capitol dintr-o lucrare mai cuprinzătoare despre principiile esteticii maioresciene, placheta de față ne îmbie suficiente motive de încredere în opera ce va apare.

Pornind dela opusculul filosofic din 1860, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*, d-l Licu Pop urmărește cu răbdare rădăcinile herbartiene ale esteticii maioresciene. E vorba, bineînțeles, de ideile de început ale acestei orientări estetice. Căci mai târziu, cum se știe și cum d-l Licu Pop ne arată cu textele în mână, Titu Maiorescu, care nu era un sistematic, ci un eclectic – fapt de o importanță capitală pentru rolul de îndrumător al culturii române pe care l-a asumat – evoluiază spre estetica lui Hegel–Vischer, ca să poposească definitiv în împărăția de turburătoare transparențe ale esteticii schopenhauriene, nimbata ea însăși de cerul ideilor platonice.

Urmărind acest itinerar, de mare putere de analiză și suplețe de continuă raportare relațională, d-l Licu Pop se dovedește un iscusit cercetător și un pătrunzător spirit critic, fapt care îndreptățește speranțe tari în roadele viitoarelor sale lucrări estetice.⁷

În *Studii literare* (Sibiu), vol. III, 1944, Licu Pop a publicat o notă „În jurul examenului de doctorat, dela Giessen, al lui Titu Maiorescu” (p. 252). Aici mărturișește că, la sugestia lui profesorului D. Popovici, s-a adresat Universității din Giessen cu rugămintea de a-i trimite în copie teza de doctorat a lui Maiorescu și a primit următorul răspuns:

Titu Liviu Maiorescu wurde hier am 2 Iulie 1859, auf Grund einer magna cum laude bestandenen mündlichen Prüfung zum Dr. phil. promoviert, ohne (was bei magna cum laude bestandenen Prüfungen möglich war) eine Dissertation eingereicht zu haben. So lieght denn auch kein Manuskript „De philosophia Herbarti” bei den Prüfungsakten.

De aici, a reținut următoarele fapte: „a) data de 2 Iulie (față de cea prezentată de Soveja: 8/20 Iulie și cea din *Însemnări*: 26 Iunie); b) *Maiorescu a făcut numai un examen oral, fără să depună deci vreo lucrare în scris*, lucru admis celor ce obțineau magna cum laude”. E un prim pas în clarificarea acestui moment din viața lui Maiorescu, dar puțin cunoscut de cei care au cercetat problema ulterior. El mai adaugă, pe bună dreptate: „Ideile desvoltate oral atunci vor constitui, de sigur, substanța lucrării sale din 1860 *Einiges Philosophische...*, atât de impregnată de spiritul filosofiei lui Herbart”.

Din filosofia culturii europene, în anul 1936 Licu Pop a semnalat în revista *Gând românesc* din Cluj (anul IV, nr. 6–7, iunie–iulie, pp. 395–398), sub titlul „O

⁷ Grigore Popa, „Licu Pop: Începuturile herbartiene ale esteticii lui Titu Maiorescu”, *Luceafărul* (Sibiu), serie nouă, anul V, martie-aprilie, 1945, pp. 62, 63.

concepție creștină despre personalitate”, apariția unui volum de Nikolai Berdiaev (Nicolas Berdiaeff, *Destin de l’homme dans le monde actuel*, Paris, 1936), ocazie cu care a făcut și o prezentare generală a operei și concepției filosofului. În anul următor, 1937, în *Pagini literare* (anul IV, no. 10–11, pp. 461–466) și-a adunat „În jurul unei permanențe: unitatea europeană”, notele pe marginea cărților *L’évolution de l’esprit européen* de L. Dumont-Wilden și *La révolte des masses* de José Ortega y Gasset. În încheierea materialului încearcă și conturarea unei poziții proprii asupra subiectului:

Întâmpinăm cu o mare obiecțiune felul de a vedea al lui O. y Gasset: din distilare în distilare, s-a evaporat mai totul din substanța națiunii. Fără memorie, fără rădăcini și sânge, făptura închipuită de Gasset e un făt mort.

Personal, considerăm exclusivismele înrăite de azi ca un moment de criză și primejdios; dar drumurile interioare pe care evoluează națiunile, nu sunt căi pe care le așteaptă părăsirea. Tumultoasele *conținuturi* ale realităților naționale aspiră după o *formă* (în înțelesul în care P. Valery spunea despre națiunea franceză că s-a realizat ca o „formă”). Folosind o altă metaforă, putem spune că națiunile parcurg un proces de „personalizare” (de a deveni organisme complexe cu stil interior). „Unitatea europeană” de mâine va aminti, pe departe, unitatea în varietate a organismelor. Va fi totuși un echilibru spiritual cu fluxuri și refluxuri (ca-n tabloul istoric ce-l schițează Dumont W.). Peste națiunile „personalizate”, Europa va fi în permanentă legănare dialectică între universalismul francez și particularismul atât de esențial spiritului german (cele două mari și polare spiritualități ale Europei noastre). A afirma, cum fac unii, că vreodată „unitatea Europei” își va găsi o matcă de așezare în *forme politice*, înseamnă prea mult „a te angaja în profeție...” ambițiune de care suntem străini. (pp. 465–466)

De oarecare notorietate s-a bucurat, chiar și în ultima vreme, recenzia pe care a scris-o la apariția volumului colegului său de grup Emil Cioran *Schimbarea la față a României* (1936) și pe care a publicat-o în revista *Ramuri* (anul XXIX, nr. 2, februarie 1937, pp. 114–119, la rubrica „Comentarii și însemnări critice”). A fost unul dintre puținele articole din epocă *aplicate* despre gândirea și ideile tânărului filosof⁸. După cum spune Marta Petreu, pornind de la „ritmul istoriei”, a stabilit o legătură de influență între Spengler și Cioran⁹. Articolul a fost antologat de Marin Diaconu, în volumul *Pro și contra Emil Cioran* (1998)¹⁰.

Licu Pop a mai colaborat la revistele: *Preocupări literare*, *Universul literar*, etc. În *Universul literar* a publicat un articol „Pe marginea fenomenului cultural în provincie” (vol. 47, nr. 22, 16 iulie 1938, p. 7). În același jurnal, din 29 iulie 1939 (anul 48, nr. 30), Ștefan Baciu anunța apariția unei cărți de eseuri semnată de Licu Pop: *Priviri în actualitate* (Sibiu, Editura librăriei „Cartea Românească, 1939, 67 p.).

⁸ Cornel Moraru, „Receptarea critică a operei lui Cioran (1)”, *Vatra* (Târgu-Mureș), anul XXXI, nr. 7–8, iul.–aug. 2004, pp. 108–112.

⁹ Marta Petreu, *Cioran sau un trecut deocheat*, ed. a 3-a revăzută și adăugită, Iași, Polirom, 2011, p. 147n.

¹⁰ *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998, pp. 84–92.

Volumul cuprinde trei eseuri care au văzut lumina tiparului în cursul anilor 1937 și 1938 în revistele *Gândirea*, *Pagini literare* și *Ramuri*. Publicarea lor împreună este justificată de autor în „cuvânt înainte”, astfel:

Deși titlul celor trei „încercări” nu o spune¹¹ – sau măcar nu o spune dela prima vedere – ele formează un tot în așa măsură, încât e nevoie a fi cetite chiar în ordinea de aci. Astfel primul nostru capitol ne întreține asupra *noii înțelegeri a timpului istoric* (a „*universului-istoric*”), concepție pe care am schițat-o raportându-ne la sistemul de filosofie al lui Xenopol, în care se găesc alătura filosofia întârziată a secolelor XVIII–XIX, cu temerurile de vicia nouă ale veacului ce se naște. În eseu următor, cel mai dezvoltat, ne-a preocupat problema unității europene – Europa ca o formă spirituală, ca un universalism – apoi problema națională; criza pe care o străbatem am raportat-o la această desbinare filosofică, iar bănuitele întocmiri viitoare le-am pus în atârnare de valorile de așezare ale „omului nou”. Am încheiat cu unele considerații asupra tradiției, pe care încadrând-o în noua înțelegere a timpului istoric, nu ne-am lăsat derutați de presupusa antinomie dintre înnoire și tradiție, și astfel am ajuns la o *concepție organică despre devenire*, și la *una activistă, dinamică asupra tradiției*. (p. 3)

În anii '60, în timp ce își pregătea teza de doctorat despre Titu Maiorescu, Nicolae Manolescu a întâlnit (la recomandarea tatălui său) în persoana lui Licu Pop un „cărturar necunoscut, dar apreciabil, posesor al unei biblioteci fabuloase și susținător al ideii, împărtășite de viitorul critic, a primatului sursei”¹². Din mărturiile lui am aflat că în bibliotecă sa se aflau „toate edițiile princeps ale operelor filosofilor germani”, „legate în piele”, „tipărite cu gotice”¹³ – nu doar „inevitabili” Hegel și Schopenhauer dar și Kant, Schelling și Herbart¹⁴ – și după cum recunoaște, el i-a deschis mintea pentru a înțelege „seriozitatea formației intelectuale a lui Maiorescu”¹⁵. În volumul *Contradicția lui Maiorescu*, Nicolae Manolescu menționează, în *apendice*, „cercetarea mai puțin cunoscută” a lui Licu Pop „Începuturile herbartiene ale esteticii lui Titu Maiorescu” și recomandă lucrarea *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu* ca fiind „foarte clară și sistematică, cu bune referințe la estetica europeană”¹⁶.

NOTA REDACȚIEI. Redăm în paginile următoare prima parte a lucrării *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu* a profesorului Licu Pop, urmând ca părțile II–IV să fie publicate în *Cercetări filosofico-psiologice*, anul IX, nr. 2, 2017.

¹¹ Este vorba despre: „Filosofia lui Al. Xenopol, față de înnoirea spirituală a veacului”, „În jurul unei permanențe: unitatea europeană” și „Însemnări despre tradiție”.

¹² Tudor Cristea, *De la clasici la contemporani*, Târgoviște, Bibliotheca & Marona, 2008, pp. 331–334.

¹³ Nicolae Manolescu, „Despre școală”, *Apostrof* (Cluj-Napoca), anul XXIV, nr. 1(272), 2013, pp. 19, 20.

¹⁴ Nicolae Manolescu, „Dificultatea necesară”, *România literară*, anul XLII, nr. 36, 2010.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Nicolae Manolescu, *Contradicția lui Maiorescu*, București, Editura Cartea Românească, 1970, pp. 321, 322; ed. a doua, revăzută: București, Editura Eminescu, 1973, pp. 311, 312.

IDEILE ESTETICE ALE LUI TITU MAIORESCU*

(I)

LICU POP

Cuprinsul

I

Ideologia literară a lui Eliade Rădulescu – Curentul național de la Dacia Literară – Critica „științifică” a lui Dobrogeanu-Gherea

*

Gândirea estetică a lui Titu Maiorescu

Autonomia și specificul atitudinii estetice; lămurirea acestei atitudini prin temeliile platonice ale concepției sale

„Emoția impersonală” în centrul esteticii sale; artă și morală (Kant, Schiller, Ruskin, Durkheim), soluția maioresciană; operă și creator (psihologia geniului); artă și naționalitate

II

Aspectul dual al frumosului în estetica maioresciană

Despre condiția ideală și materială a poeziei – Formă plastică și formă muzicală

III

Clasicismul lui Titu Maiorescu

Concepția clasică despre formarea omului – Înrudirea sufletească dintre Maiorescu și Eminescu – Prețuirea Antichității; eternitatea și universalitatea artei; limita, liniștea plastică; idealism, obiectivitate și naturalețe (arta ca „mimesis”), caracterul larg umanitar. – Infiltrații romantice

IV

Personalitatea lui Titu Maiorescu

Trăsătura dominantă: idealul „înălțării impersonale” – Actualitatea gândirii sale

E îndeobște cunoscută aria activității critice a lui Titu Maiorescu, în care felurite aspecte ale vieții noastre contemporane – de la formele de viață socială-politică în care societatea românească își căuta șovăitor o așezare, până la străduințele de știință și artă – au fost supuse privirii sale cercetătoare. Din mijlocul realităților românești, mințea logică a lui Maiorescu veghea asupra procesului de amplificare a sufletului românesc venit în atingere cu influența Apusului; și această realitate națională în proces de

* Lucrarea de față e un extras din Anuarul liceului „Gh. Lazăr” pe anul 1941. Ea e numai un fragment – și acesta redactat pentru un cerc mai larg de cititori – dintr-o lucrare în pregătire (*nota autorului*).

înnoire, în criză de creștere, el a înțeles să o promoveze prin virtuțile *adevărului*, ceea ce e atât de pilduitor pentru toate acele epoci în care se cere leacul de la iluzie, sau – ceea ce e mai îngrijorător – în chip conștient de la neadevăr.

În fața misiunii sale nespuse de grele de îndrumător cultural, Maiorescu venea cu cea mai cuprinzătoare pregătire sufletească. În primul rând o anumită structură sufletească, având „ca trăsătură de căpetenie — spune dl Petrovici¹ — latura logico-critică”. Apoi o înaltă concepție despre adevăr, mărturisită neîncetat în cursul scrierilor sale. Înclinarea de a căuta și a mărturisi adevărul, spunea Maiorescu în încercarea lui filosofică de la 1861 (*Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form*), este un „instinct sfânt” și „cine nu simte în sine acest instinct este pierdut pentru știință și – ceea ce este identic – pentru umanitate”². Convingerea ce se limpezea atunci, pe plan filosofic, în sufletul tânărului de 21 de ani va rămâne îndreptarul nestrămutat al călăuzitorului de mai târziu al culturii noastre, căci:

„... orice adevăr este o formulare mai clară a regulilor nestrămutate care sunt însuși fundamentul universului și corespund direcțiunii veșnice a inteligenței omenești spre întinderea cunoștințelor și sporirea condițiilor binelui general”³.

Cu asemenea înclinări înnăscute, tânărul studios avea să devină în chip firesc adeptul unui filosof ca Herbart, după care scopul filosofiei este străduința de a elabora noțiuni clare, precise, din care să fie înlăturată contradicția și de a plăsmui astfel o icoană a lumii în care armonia de dincolo de aparență (de „noțiunile de experiență”) să fie descoperită prin activitatea critică a spiritului nostru. Aceleași cristalizări sufletești i se datoresc și preferințele sale pentru formalismul logic kantian, „cărui îi dăduse o adeziune necondiționată și forma oarecum axa judecății sale filosofice”⁴.

Mai reamintim, pentru întregirea acestor considerații introductive, și faptul că Maiorescu făcea parte din a doua generație de tineri români ce emigrase către „fântânile științei din Franța și Germania” și care – spre deosebire de generația precedentă, ce se oprise „numai la formele de deasupra ale civilizației”... numai la „lustrul dinafară” – străbătuse până la miezul ideilor ce formau patrimoniul civilizației apusene⁵. Reprezentant plin de strălucire al acestei a doua generații, Maiorescu era chemat de timpul său pentru sarcina de a trasa o direcțiune nouă în cultura română.

Activitatea sa cea mai rodnică a fost însă aceea din câmpul literaturii, domeniu al spiritualității în care adeseori se scrie prefața la timpurile noi; principiile estetice prin care îndruma, din cercul Junimii, mișcarea literară a țării n-au rămas un simplu moment de abstractă teoretizare, ci au devenit convingătoare realitate în creația genială a lui Eminescu și Caragiale. Parcă printr-un act de prestabilită armonie, Maiorescu, adevărat înainte-mergător, a pregătit înțelegerea contemporanilor pentru acest moment al oricărei culturi care, depășind perioada dibuieiilor, se întemeiază printr-o operă de mare creație.

¹ I. Petrovici: *Studii istorico-filosofice*, pag. 234.

² Citat după Bogdan-Duică: *Titu Liviu Maiorescu. Discurs de recepție*, pag. 7.

³ T. Maiorescu: *Critice II*. „Despre progresul adevărului”, pag. 267.

⁴ I. Petrovici: *op. cit.*, pag. 224.

⁵ T. Maiorescu: *Critice I*. „În contra direcției de astăzi în cultura română”, pag. 156.

Care este noutatea pe care T. Maiorescu o transplanta la noi din cultura apuseană, unde această concepție despre artă pentru care milita și el era un fapt câștigat în speculațiile despre frumos, un adevăr cu perspective deschise spre largile orizonturi ale metafizicii?

Dar mai înainte, să aruncăm o privire fugară asupra ideologiei literare premergătoare lui Maiorescu și asupra celei contemporane lui; și fiindcă teoria maioresciană se separă net de acestea, vom putea astfel, în expunerea noastră, să folosim procedeul atât de clarificator al antitezei. În această sumară privire înfățișăm ideologia literară a lui Heliade Rădulescu și a curentului tradiționalist de la „Dacia Literară”, precum și critica, așa-numită „științifică” a lui Dobrogeanu-Gherea. Înfruntându-se prin repetate articole, Maiorescu și Gherea și-au delimitat ei înșiși concepția lor despre ființa Frumosului.

La Heliade, o concepție literară bine definită și organic încheiată nu vom putea afla. „Mereu în căutarea unei formule literare”⁶, e la început învățacelul „Artei poetice” a lui Boileau, pe care încearcă să o traducă pentru îndrumarea contemporanilor săi români; se îndepărtează apoi în parte de marele clasic, cu Marmontel, din a cărui „Poétique française” împrumută capitole întregi pentru a sa „Gramatică a poeziei”; în fine, distanța între el și primul său maestru crește tot mai mult și Heliade intră în zona de influență a romantismului și ideilor saint-simoniste⁷. Va spune și el, cu aceștia, că poetul instruește și educă pe calea emoției, atribuind astfel literaturii un rol social, utilitar. Iată câteva citate desprinse din scrierile sale, în care se mărturisește această concepție utilitaristă despre literatură:

„Puțin lucru este a scrie cineva numai ca să scrie și împins de îndemnul momentului ... A scrie însă cu scop, a avea în scopul său o țință morală”, aceasta e menirea literaturii⁸.

Despre menirea teatrului spune în altă parte că „este cenzura obiceiurilor și școala moralului”, că trebuie „să dărapene obiceiurile cele ruginite și să însuflească virtutea”; iar *Odiseea* e o operă superioară fiindcă în persoana lui Ulise

„se văd simțămintele unui soț devotat, unui părinte călduros, unui rege ce își amă patria, soția și fiiliul și străbate mările, trece peste toate obstacolele spre a ajunge acolo unde dorințele sale binecuvântate îl împing, unde datoria îl cheamă”⁹.

În fine, înclinarea mistică străbate și aci în scrisul lui Heliade, și artistul primește un rol oarecum mistic, el devine un trimis al lui Dumnezeu,

„spre a culege frumosul și sublimul, a compune perfecțiunea ideală, a o arăta oamenilor de model”¹⁰.

Iată dar rolul ce se atribuie literaturii de către primul nostru critic: un rol educativ, utilitar, așadar un rol subordonat valorilor morale.

⁶ D. Popovici: *Ideologia literară a lui I.H. Rădulescu* și cap. „Introducere” din *I.H. Rădulescu* (Editura Fundațiilor Regale).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, pag. 105.

⁹ *Ibidem*, pag. 90.

¹⁰ Citat după același.

Dacă trecem la mișcarea de la „Dacia Literară”, al cărei crez se cuprinde atât în teorie, cât și în practică, adică în creația literară, vom afla aceeași concepție despre literatură ca armă de luptă. Curentul tradiționalist al „Daciei Literare” se opune lui Heliade doar prin renunțarea la planul larg umanitar, cosmopolit al acestuia; tradiționaliștii naționalizează literatura în izvoarele ei de inspirație și în obiectivele, scopurile ce le urmărește – și este ușor de înțeles cum prin această restrângere de cadru, prin trecerea de pe planul umanitar la cel național, și caracterul acesta de luptă al artei devine mai acut.

Concepția aceasta, după care arta primește un sens prin supunerea ei la o finalitate străină, se popularizează acum și de la această subordonare nu e prea departe nici momentul când literatura va să fie năpădită de încercări ce socotiră acest cuprins politic-național (deci practic-utilitar) ca îndestulător, acolo unde lipsea adevărata substanță a poeziei.

Astfel că după epoca de largă și neordonată receptivitate a lui Heliade, după epoca reacțiunii tradiționaliste apoi, care – nici ea – nu atinsese problema esențială a literaturii, urmează perioada critică a literaturii noastre: momentul Junimii, perioadă de verificări și limpeziri. Ceea ce trebuie socotit ca o firească evoluție și un semn de viabilitate a unei spiritualități ce trecea mai apoi proba cea mare, cu apariția lui Eminescu.

Dar până aci mai avem de spus câteva cuvinte despre acea teorie literară ce s-a opus mai hotărât lui Maiorescu: critica „științifică” a lui Gherea. Acest contemporan al lui Maiorescu reînvie vechea confuzie de planuri dintre artă de o parte și politică sau morală de alta, așadar între atitudinea celui ce contemplă frumosul și atitudinea activă a celui ce urmărește scopuri practice, utilitare.

E îndeobște cunoscut faptul că, pe când criticul Junimii descindea dintr-o mare familie spirituală (estetica idealistă), ce cuprindea pe Kant, pe Platon prin intermediul lui Schopenhauer, pe Hegel (și discipolul acestuia Fr. Th. Vischer), Gherea își făcea instrumentele de cercetare și valorificare a operei literare printr-un mare împrumut din naturalistul Taine, din idealurile socialiste și din concepția materialistă a istoriei.

În esență, următoarele întrebări sunt de pus – după Gherea – oricărei opere literare, de către criticul ce folosește o „metodă științifică”.

1. Prima întrebare cu care întâmpinăm opera este aceasta: „De unde ai venit? Cum ai venit? Cine ți-e creatorul?”¹¹. Răspunsul cere în primul rând o analiză psihologică a autorului, pentru a-i desprinde acele aspecte ale sufletului ce se oglindesc în opera literară. Ne lămurim atunci asupra unuia din aspectele acesteia. Rădăcinile operei literare se înfig însă mai în adânc, de aceea analiza va trebui să încadreze creația literară în mediul său natural și social: fiindcă asemenea plantei înrăurite de către mediul fizic, și artele sunt condiționate de mediul geografic și social (poporul, rasa, momentul: starea culturală, dezvoltarea intelectuală, condițiunile economico-sociale, starea morală...). Astfel, cu prima întrebare se leagă opera de izvoarele ei: creator și mediu*.

¹¹ Dobrogeanu-Gherea: *Studii critice*, „Asupra criticii” (vol. I).

* În trasarea acestei perspective genetice, Gherea străbate în sens invers drumul parcurs de Taine. Acesta pleca de la factorul geografic, trecea apoi la rasă (productul conlucrării acestor doi factori fiind națiunea); urma în al treilea rând epoca contemporană poetului și la sfârșit venea

2. Dar opera — atât de înrădăcinată în mediu — are la rândul ei o funcție socială, valorile ce le poartă răsfrângându-se binefăcător sau cu pagubă asupra mediului social. Astfel că opera literară are de înfruntat o a doua întrebare:

„Ce vei face între noi? ... Ne vei face să iubim, sau să urâm? ... să ne închinăm ... la izvorul luminii, iubirii și dreptății, ori să ne închinăm satanei sau vițelului de aur?”...

Cu alte cuvinte:

„care sunt idealurile, simțămintele ce ... va sugera opera artistică, ... care e tendința socială și morală a operei artistice? ... ce înrâurire educatoare va avea ea?”¹²

În măsura în care în opera literară se rostește această chemare la un ideal practic stă, așadar, și valoarea ei estetică. De aceea, poetul trebuie să coboare în mijlocul nostru, să se adâncească și mai mult în viață și din tot ce ne frământă pe noi muritorii să-și facă substanța operei sale. „Fiți muritori ca noi”¹³ spune el poezilor, așa cum și Cătălina „chipul de lut” spunea neînțeleșului Luceafăr. Poezia trebuie măsurată — continuă Gherea — după acest mare cuprins care ne leagă, în gradul cel mai înalt, de „*interese reale*”¹⁴.

3. Ultima întrebare — în care recunoaștem pe cea mai proprie punctului de vedere artistic — e aceasta:

„Prin ce mijloace lucrează artistul asupra psihicului nostru? ... Aci va fi vorba de stil, ritm, peisaj, combinație felurită de icoane, atingerea cutărei ori cutărei coarde a inimii.”¹⁵

Această metodă de cercetare și asemenea criteriu de apreciere folosește Gherea ori de câte ori cercetează fenomene literare (spre ex. „Decepționismul în literatura română”) sau întreprinde analiza operei literare a lui Eminescu, Caragiale etc., făcând un loc larg explicărilor prin cauze materiale-economice și considerându-le sub unghi de vedere utilitar: așa, Caragiale e învinuit că n-a avut „un ideal social înalt ... că e indiferent în materie de politică socială”; iar Eminescu, că a fost lipsit „de încredere în propășirea omenirii”; că revolta sa a fost pasivă, n-a ațâțat la luptă ... că n-a cântat femeia erou:

... „o femeie care știe să trăiască, dar știe și să moară, femeia-erou, într-un cuvânt, oh!, astfel de femeie nici prin gând nu i-a trecut lui Eminescu”¹⁶,

exclamă cu atâta părere de rău cel mai hotărât din negatorii concepției maioresciene, care, prezentându-și teza cu atâta stângăcie, nu reușea decât să compromită și mai mult această concepție utilitaristă despre artă, înlesnind în felul acesta fireasca biruință a lui Maiorescu.

analiza operei. Drumul acesta — spune Gherea (vezi pag. 37–38) — este prea larg și nesigur; el ar putea fi folosit numai atunci când e vorba de curente întregi: clasicismul, romantismul etc.

¹² Gherea: *ibidem*, pag. 39.

¹³ *Ibidem*, pag. 111.

¹⁴ Același: vol. II, pag. 65. „Personalitatea și morala în artă” (sublinierea e a noastră).

¹⁵ *Ibidem*, vol. I, pag. 40.

¹⁶ *Ibidem*, pag. 174.

*

**

E momentul să revenim la întrebarea de mai înainte: care este noutatea pe care Maiorescu o transplanta la noi, în mediul nostru spiritual, caracterizat (din punctul de vedere al concepției despre artă) cum s-a arătat aici? Maiorescu vine să ne spună, în esență, următoarele: arta în genere – deci și poezia – e altceva decât o frumoasă mijlocitoare a moralei, politicii, sau științei. Neatârnată de atitudinea activă-utilitară a sufletului nostru ce-și propune scopuri și se zbuțumă pentru înfăptuirea lor, neatârnată de asemenea de atitudinea speculativă a omului de știință ce vrea să cunoască realitatea și o construiește conceptual din ingenioasă împletire de abstracțiuni, stă atitudinea celui ce creează sau contemplă frumosul:

... „tot ce este produs al reflecției exclusive, politica, morala, teoriile științifice etc. ... nu intră în sfera poeziei, și orice încercare pentru aceasta a fost o eroare”.

... „Nu că poezia ar fi nedemnă de reflecția științifică sau reflecția științifică nedemnă de poezie: *dar aceste sfere provin din operațiuni așa de radical deosebite ale minții omenești, încât confundarea lor este cu neputință** ... într-o stare sănătoasă a literaturii”¹⁷.

Maiorescu scria aceasta la 1867 și rostea, pentru prima dată la noi, și atât de răspicat, o propozițiune de temelie a culturii moderne: autonomizarea valorilor culturale.

Așadar, în teoria maioreșciană se rostește o înțelegere modernă a atitudinii estetice, după care înțeles, *în artă se stabilește un raport nou între noi și lume, în afară de cel utilitar și cel de cunoaștere*. Această nouă atitudine este aceea de *contemplație*. Iată ce înțelege printr-o asemenea comportare specifică Im. Kant, întemeietorul esteticii moderne:

a) contemplația este „indiferentă cu privire la existența obiectului”, fiindcă preocuparea de realitatea acestuia ne deșteaptă totdeauna un interes de categoria fie a „binelui mijlocit (utilul) care place ca mijloc pentru o desfătare oarecare”, fie a „binelui absolut ... binele moral, care cuprinde în sine interesul suprem”¹⁸;

Iar mai departe (în traducerea Brăileanu la pag. 100 și 101) scrie: plăcerea estetică „este pur contemplativă ... fără a produce un interes pentru obiect, pe când în judecata morală ea (plăcerea) e practică ... Orice interes strică judecata de gust și-i ia nepărtinirea”...

b) contemplația este străină și de punctul de vedere al cunoașterii:

„Dar această contemplare nu se îndreaptă nici spre concepte; pentru că judecata de gust nu este o judecată de cunoaștere (una teoretică) și de aceea nici nu se întemeiază pe concepte și nici nu urmărește asemenea concepte”¹⁹.

* Sublinierea e a noastră.

¹⁷ *Critice*, vol. I, pag. 68.

¹⁸ I. Kant: *Critica puterii de judecare*, trad. de Tr. Brăileanu, pag. 87.

¹⁹ Im. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*, pag. 53. Ed. Leipzig 1838 (am preferat aci traducerea noastră).

În actul contemplării, raportăm – așadar – pur și simplu o reprezentare (intuiția obiectului) la sentimentul nostru de plăcere sau neplăcere²⁰, care apreciere afectivă se rostește numai în funcție de o anumită întocmire a acestui obiect.

Aproape aceeași teorie a contemplației se întâlnește apoi și în estetica lui Schopenhauer: în fața operei de artă devii „subiect pur”, eliberat adică și de apetiturile niciodată satisfăcute ale tiranicei voințe, și de înșelătoarele aparențe ale cunoașterii fenomenale (logice). Contemplarea schopenhaueriană este însă o cunoaștere metafizică: cunoașterea Ideilor, prototipurile (modelele) eterne ale lucrurilor.

Din filosofie, această concepție despre trăirea estetică descinde în estetica modernă, unde rămâne ca un adevăr de temelie și de largă primire*.

Așadar, primul semn deosebitor al emoției estetice este „dezinteresarea”. În fața operei de artă trăim „ein reines uninteressiertes Wohlgefallen”, spune caracterizarea kantiană.

Omul uită de sine și se dăruiește obiectului contemplării, „Il contemple, c'est-à-dire qu'il s'oublie soi-même et laisse la libre vie des choses pénétrer en lui” – spune esteticianul francez H. Delacroix²¹.

În cuvinte apropiate se rostește și Maiorescu: emoția ce se naște din artă „face pe om să se uite pe sine” – în acest înțeles Maiorescu va întrebuița atât de cuprinzătoarea expresie: „emoție impersonală”.

De aceea, prin virtutea lor eliberatoare, clipele desfătării estetice sunt clipe de pace suverană: ele suspendă cursul învolburat al vieții noastre și ne dăruiesc un binefăcător repaos:

„L'art est d'abord un moment d'arrêt, une étape de repos dans cette marche aveugle” (H. Delacroix: *Psychologie de l'art*, pag. 47).

„... quand nous jouissons esthétiquement, il s'établit, au milieu des luttes où sont incessamment engagées les forces vives de notre moi, quelques instants de paix souve-

²⁰ *Ibidem*, pag. 46.

* Cunoscutul comentator al esteticii kantiene V. Basch deosebește cinci atitudini autonome în fața lumii: 1. *atitudinea practică sensibilă* (care tinde la satisfacerea cerințelor primordiale, vitale și a plăcerilor senzoriale); 2. *intelectuală* (ordonează realitatea sensibilă în schemele abstracte, devitalizate ale științei); 3. *morală* (așază norme de conduită pentru dominarea pasiunilor); 4. *religioasă* (de prosternare în fața Divinității); 5. *estetică*, caracterizată ca o plăcere liberă de orice interes extrinsec (*Le maître problème de l'esthétique*; idem: *Deuxième congrès international d'esthétique et de science de l'art*, Paris 1937, vol. I, pag. LIV).

În comunicarea făcută la congresul amintit aci, V. Basch descrie atitudinea estetică astfel: „L'attitude esthétique, elle, réside essentiellement dans la contemplation désintéressée. Regarder les choses sans se préoccuper si elles peuvent servir à nos besoins; sans essayer de nous en emparer par l'entendement; sans vouloir les dépouiller de leur lustre sensible en les réduisant à leur concept pour les classer dans l'espèce et le genre auxquels elles appartiennent; sans donc les décolorer, les dévitaliser, les „désensibiliser”, mais en les laissant vivre, telles qu'elles ont jailli du sein de la nature, en n'en retenant que la superficie, que le calque qu'en prennent nos sens, que la forme, que l'apparence et en les isolant ainsi de tout ce qui les entoure: c'est là la contemplation esthétique” (vol. I, pag. LIV).

²¹ În *Traité de Psychologie*, de G. Dumas, vol. II (ediția 1924), pag. 300.

raîne et d'idéale sérénité" (V. Basch: *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, ed. 1896, pag. 603).

„Frumoasele arte ... sunt repaosul inteligenței (Măiorescu: *Critice I*).

„Știința nu are nicăieri repaos și niciodată sfârșit"... „În această stare a inteligenței active" (a inteligenței ce caută adevărul) „se coboară arta ca o mângâiere binefăcătoare. Ea prinde atenția neliniștită și agitată spre infinit și, înfățișându-i o idee în forma sensibilă a frumosului, îi dă liniștea contemplativă și un repaos intelectual. Poezia în special trebuie ... să ne manifesteze idei cu început și cu sfârșit și să dea astfel o satisfacție spiritului omenesc"²².

Fiind o clipă de „repaos", față de atitudinile obișnuite: cea activă-utilitară și cea speculativă (de cunoaștere), arta are un caracter de gratuitate, „este un produs de lux al vieții intelectuale, *une noble inutilité*", spune Măiorescu – dar ce îndeletnicire gravă, adâncă este activitatea artistică după înțelegerea aceluiași. E liberă ca un joc, dar disciplinat de grele rigori, e și expresia cea mai înaltă a unei spiritualități.

Reținem dar și subliniem această idee de temelie a esteticii măioresciene: autonomia celor trei valori cardinale ale culturii: adevărul, binele, frumosul, fiecare angajând în chip deosebit sufletul nostru. Distincțiunea aceasta trebuia să le ferească de încălcarea și confuzia în care se aflau la noi.

*

**

Să ne înapoiem la noțiunea atât de cuprinzătoare: „emoțiune impersonală", prin care Măiorescu definește trăirea estetică. Ea stă în centrul teoriei măioresciene, implicând ca diferitele modalități ale aceluiași proces, toate notele caracterizatoare de mai sus: libertate, dezinteresare etc. Cum înfăptuiește arta această înfrângere de sine și înălțare a omului în momentul contemplației? Atitudinea estetică e un dat original al sufletului nostru, ține adică de o energie sufletească specifică. Cum intră ea în joc, în cazul operei de artă, urmează să dăm câteva explicații, în cadrul concepției lui Măiorescu. Iată-le.

Arta este *ficțiune*, este *iluzie conștientă*. Vorbind de comediile lui Caragiale, criticul nostru pune pe planuri deosebite lumea artei și lumea din jurul nostru. Lumea artei

„este în esența ei ideală, căci ea ne prezintă reflexul unei lumi închipuite. Prin chiar aceasta ne produce caracteristica impresie impersonală"²³ ... Orice emoțiune estetică ... face pe omul stăpânit de ea, pe câtă vreme este stăpânit, să se uite pe sine ca persoană și să se înalțe în lumea ficțiunii ideale"²⁴.

Pe acest plan al ei, arta trebuie să dea însă iluzia realității.

Iată dar o primă lămurire asupra împrejurării în care ia naștere emoția impersonală: ea e înlesnită de trecerea de pe planul realității de care suntem legați prin

²² *Critice I*, pag. 38.

²³ *Critice* vol. III, pag. 66.

²⁴ *Ibidem*, pag. 60.

interesele, prin scopurile noastre, pe celălalt plan, al ficțiunii („În lumea curată a ficțiunii”²⁵), al iluziei, unde pătrundem cu un suflet purificat de interesele practice ale fiecărui ins. Arta e astfel oarecum un exercițiu al facultăților noastre pure, de aceea ea implică – spune Delacroix, după Schopenhauer – un anumit grad de asceză. Înțeles asemănător au și următoarele cuvinte ale lui Maiorescu, din articolul despre comediile lui Caragiale:

„De la noi spectatorii trebuie să cerem ca înaintea unei opere de artă să ne prezentăm dispuși, nepreveniți, fără intenții străine artei. Căci, dacă artistul nu este totdeauna capabil de a lucra, ci trebuie să fie inspirat, nici spectatorul nu este în fiecare moment capabil de a primi o impresie estetică; poate unii nu sunt capabili niciodată și cine la o piesă de teatru nu-și poate uita grijile sale personale, sau legăturile sale de partid politic, sau catehismul său de morală convențională, acela să nu se mai amestece în ale artei.”²⁶

Avem până acum un început de explicare a genezei emoției impersonale, *prin transpunerea din realitate în ficțiune*.

Pentru a întregi aceste considerații asupra ficțiunii artei și a „înălțării impersonale”, Maiorescu ne dezvăluiește și temeliile filosofice ale concepției sale estetice: teoria ideilor platonice. Lumea artei este o lume a „*ficțiunii ideale*”, nu numai pentru că ne eliberează de exigențele utilitare ale vieții, ci și pentru că ea *desface obiectul contemplației din marginirea individualului și particularului*.

... „obiectul încetează acum de a fi individual mărginit și devine tip, se înfățișează *sub specie aeternitatis* ... este o „idee platonice”. Shylock nu este un ovreu izolat, ci este ovreimea; Werther nu este un amoretat individual, ci este sentimentalitatea amorului”²⁷.

... „teoria ficțiunii ideale ... care ... dă obiectului tratat de artist caracterul *tipic* (prin chiar aceasta artistul se înalță în lumea impersonală) este teoria lui Platon; acestea sunt așa-numitele „idei platonice”, foarte clar reproduse cu acel caracter al lor în estetica lui Schopenhauer”²⁸.

Iată dar întregul înțeles al contemplației maioresciene: individul purificat de exigențele utilitariste ale vieții stă în fața obiectului artei, intuind, dincolo de aparența lui mărginită, un cuprins substanțial, prototipul nebiruit de limitarea spațiului (materiei) și timpului. Astfel e ușor de înțeles acum că un asemenea „subiect pur” trăiește în fața acestor „forme esențiale și persistente ale lumii” – cum le numea platonicianul Schopenhauer – o emoție impersonală, ca un răsunet al acestei comuniuni.

Această *emoție impersonală*, de la care am pornit în expunerea noastră ca de la o noțiune de temelie a esteticii maioresciene, stă și la baza *raporturilor dintre artă și morală* – discuțiune stârnită de unele polemici în jurul comediilor lui Caragiale. Autonomia acestor două valori culturale, arta și morală, e un adevăr de început al esteticii lui Maiorescu și al esteticii moderne, pe care l-am luat în considerare aici, din capul locului.

²⁵ *Ibidem*, pag. 67.

²⁶ *Ibidem*, pag. 63–66.

²⁷ *Ibidem*, pag. 106.

²⁸ *Ibidem*, pag. 103.

Dar valorile morale sunt prea imperative ca soluția kantiană a separației valorilor de cultură să fie primită ca un ultim cuvânt. Pe un anumit plan, în adevăr, sufletul se manifestă prin atitudini diferențiate, de aceea distincțiunea filosofului de la Königsberg avea să fie atât de rodnică. Nu trebuie, însă, uitat caracterul de întreg al sufletului*.

De aceea, încercări de a depăși acest dualism, de a apropia din nou arta și morala, s-au ivit neconținut – fără să se mai aducă însă vreo atingere neatârării (relative) consacrate de estetica lui Kant. Astfel, e cunoscută încercarea de apropiere a lui Ruskin, după care arta înflorește numai acolo unde există de mai înainte o stare morală, frumusețea morală premerge adică pe cea artistică; de aceea, existența artei într-o societate e semnul neîndoielnic al prezenței unui înalt nivel moral.

Pentru Schiller – ca să pomenim un al doilea exemplu tot atât de cunoscut – „starea estetică”, autonomă față de cea morală, colaborează totuși cu aceasta. În atitudinea estetică ne eliberăm și de ispita simțurilor și impulsurilor (rebele față de morală, după etica lui Kant) care ne obligă după legi naturale, precum și de imperativele morale ale rațiunii. Momentul estetic e o stare intermediară între cele două obligații antagoniste și un teren de împăciuitoare apropiere între sensibilitate și rigida rațiune legistatoare. Aci se domolesc instinctele și coboară prietenos spre înclinările simțurilor severa rațiune. Deci oarecum invers de ceea ce spune Ruskin, fiindcă aici *starea estetică* premerge celei morale. „Starea estetică” mijlocește deci armonia sufletească propice moralității; armonia aceasta a instinctului și rațiunii realizează ceea ce Schiller numește „un suflet frumos”, sau „umanitatea perfectă”. În această stare sentimentul moral poate, fără de teamă, lăsa afectului conducerea voinței.

Ne întoarcem la Maiorescu. În discuțiunea stârnită de prilejul amintit mai sus, se întreabă și el dacă arta, neatârnată în sfera ei, are vreo atingere cu morala? Care este dar „esența morală” a artei? La Schiller, starea estetică elibera de impulsuri, instincte, în genere de determinismul sensibilității, ca și de imperativele rațiunii; întrucâtva asemănătoare e și dezlegarea maioresciană. Contemplația este eliberare de egoism, „rădăcina oricărui rău”. „Înălțarea impersonală” a celui stăpânit de emoția pură a frumosului e un teren prielnic și pentru actele morale, acte prin natura lor dezinteresate ca și emoția estetică.

Dar iată propriile cuvinte ale lui Maiorescu:

* De altfel, însuși Kant, care a despărțit atât de riguros domeniul frumosului de acela al sentimentului moral, le apropie mai apoi și încă de mai multe ori. Iată aceste apropieri: 1. apropierea se face o dată numai parțial, când în concepția sa despre Sublim introduce sentimentul moral ca o notă constitutivă a lui (a Sublimului); 2. altă dată spune că „interesul nemijlocit pentru frumusețea naturii este totdeauna semnul unui suflet bun” (*Critica Judecării*, trad. Brăileanu, pag. 179–180); interesul pentru frumos „indică o dispoziție sufletească favorabilă sentimentului moral (*ibidem*, 180). „Pe cine frumusețea naturii îl interesează nemijlocit, la acela avem motiv să presupunem cel puțin o dispoziție pentru o mentalitate bună din punct de vedere moral” (*ibidem*, 182); 3. în fine, în arhitectura sistemului filosofic kantian, „puterea de judecată”, care în unire cu sentimentul este generatoarea frumosului, nu e ea însăși o punte de legătură între cunoașterea teoretică (intelect) și activitatea morală (rațiune)?

„Orice emoție estetică, fie deșteptată prin sculptură, fie prin poezie, fie prin celelalte arte, face pe omul stăpânit de ea, pe câtă vreme este stăpânit, să se uite pe sine ca persoană și să se înalțe în lumea ficțiunii ideale.

Dacă izvorul a tot ce este rău este egoismul și egoismul exagerat, atunci o stare sufletească în care egoismul este nimicuit pentru moment, fiindcă interesele individuale sunt uitate, este o combatere indirectă a răului și astfel o înălțare morală. Și cu cât cineva va fi mai capabil prin dispoziția sa naturală sau prin educație a avea asemenea momente de emoție impersonală, cu atât va fi mai întărită în el partea cea bună a naturii omenești.”²⁹

În aceste limite poate conlucra arta cu morala. Cultura estetică, ar putea spune Maiorescu, pregătește dar terenul moralei; ceea ce însemnează că nu suntem prea departe de concepția schilleriană (chiar și Kant spunea că a fi sensibil la frumusețea naturii „este totdeauna semnul unui suflet bun, acest înțeles ... indică o *dispoziție sufletească favorabilă sentimentului moral*” – vezi în notă la pag. 149). Concepția maioreseciană stă dar aici nu numai în dependență de Schopenhauer, dar și în preajma lui Schiller.

În înțelesul celor de mai sus, există și producțiuni literare imorale: sunt tocmai acele lucrări care cultivă în mod intenționat anumite tendințe și vor să le propage în public ca învățături. Ele sunt imorale

„în sensul artei, fiindcă aruncă pe spectatori din emoțiunea impersonală a ficțiunii artistice în lumea reală cu cerințele ei, și prin chiar aceasta îl coboară în sfera zilnică a egoismului, unde atunci – cu toată învățătura de pe scenă – interesele ordinare câștigă preponderență. Căci numai o puternică emoție impersonală poate face pe om să se uite pe sine și să aibă prin urmare o stare sufletească inaccesibilă egoismului, care este rădăcina oricărui rău”³⁰.

La încheierea acestui capitol despre raporturile artei cu morala e interesant să menționăm și apropierea făcută între acestea două (între artă și morală), de É. Durkheim, într-una din lecțiunile ținute la Sorbona³¹, și o menționăm dată fiind marea ei asemănare cu teza lui Maiorescu.

Și arta, ca și morala – spune acela – pretind de la noi aceeași aptitudine de a ne elibera de interesele imediate (de egoism), aceeași „uitare de sine”, adică dezinteresare:

„Or, ce processus mental de l'artiste, ou simplement de l'homme qui éprouve un plaisir esthétique, est, dans son mécanisme intérieur, de tous points identique à celui d'où résultent les grands actes de sacrifice et de dévouement...”

En éveillant le goût du beau, on ouvre donc les voies à l'esprit de désintéressement et de sacrifice. Tout ce qui incite l'homme à se perdre de vue... à ne pas se prendre pour le centre du monde... tout cela ne peut que développer chez lui des habitudes et des tendances tout à fait comparables à celles que nous avons trouvées à la racine de la vie morale.”

²⁹ *Critice* III, pag. 60–61.

³⁰ *Ibidem*, pag. 62.

³¹ É. Durkheim: *L'éducation morale*, „La culture esthétique” (18^e leçon).

De aceea, cultura estetică imprimă voinței o atitudine de care se va servi mai apoi educația morală pentru propriile ei scopuri. Artă devine astfel un puternic mijloc de moralizare³².

**

În armonie cu aceeași teorie a emoției impersonale, Maiorescu schițează în câteva trăsături esențiale personalitatea lui Eminescu³³. Caracterizarea depășește însă acest caz singular, fiind mai mult o imagine generică a creatorului (a geniului).

Dacă opera de artă e un răgaz ce ni-l oferim prin contemplare, atitudine spectaculară având în raport cu viața practică acel caracter de gratuitate, atunci o asemenea detașare trebuie să preexiste în sufletul creatorului. Acesta devine „oarecum ... organul accidental prin care însăși poezia se manifestă”³⁴. Artă care deșteaptă o emoție dezinteresată „este creată din entuziasm impersonal” – spune în altă parte Maiorescu³⁵. „Poetul adevărat este impersonal în actul perceperii ... trebuie să se uite pe sine”³⁶, „impersonalitatea (este) o condiție etică a oricărei lucrări de adevărată artă”³⁷.

Aidoma acestei imagini generale este înfățișat și Eminescu, „geniu cuprins de lumea ideală”. Absent de la viața reală cu nevoile, ambițiile și apetiturile ei, lumea „în care trăia el după firea lui și fără nici o silă” era lumea prototipurilor ideale. „Seninătatea abstractă” în melancolie sau în veselie, iată nota dominantă a sufletului său, care notă dominantă este și marea trăsătură a creației eminesciene.

Ținem să notăm în marginea acestei portretizări pe care criticul nostru o face geniului – și indiferent de valoarea ei explicativă pentru opera de artă – înalta concepție pe care o avea Maiorescu despre autonomia persoanei față de mediu, concepție inspirată – desigur – de frecventarea idealismului german (Kant, Hegel, Schopenhauer). Explicarea naturalistă (a lui Taine, bunăoară, și a discipolului său român Gherea), după care creatorul este „esențial determinat în opera de artă prin mijlocul social contemporan” este o eroare, oarecum elementară – va spune Maiorescu în recenzia poeziilor lui Naum, cu prilejul primirii acestuia la Academia Română³⁸.

Neînclinându-se în fața materialismului și naturalismului din secolul trecut – ce coborau însemnătatea omului pe scara creației – în amintitul articol asupra lui Eminescu, Maiorescu subliniază stăruitor neatârănarea geniului față de împrejurările vieții, întregind astfel acea imagine asupra impersonalității creatorului:

„Ce a fost și ce a devenit Eminescu este rezultatul geniului său înăscut, care era prea puternic în a sa proprie ființă încât să-l fi abătut vreun contact cu lumea de la drumul său firesc. Ar fi fost crescut Eminescu în România sau în Franța și nu în Austria sau Germania; ar fi moștenit sau ar fi agonisit el mai multă sau mai puțină avere; ar fi fost

³² *Op. cit.*, pag. 307–308.

³³ Maiorescu, *Critice* III, „Eminescu și poeziile lui”.

³⁴ *Ibidem*, pag. 139.

³⁵ *Critice* III, „Poeziile dlui A. Naum”, pag. 297.

³⁶ *Critice* III, „Contrașicri?”, pag. 106.

³⁷ *Ibidem*, pag. 97.

³⁸ *Ibidem*, „Poeziile dlui A. Naum”, pag. 287.

așezat în ierarhia statului la o poziție mai înaltă ... Eminescu rămânea același, soarta lui nu s-ar fi schimbat.”³⁹

**

Cele spuse până acum despre estetica maioresciană ne-au familiarizat cu ideea despre o artă ce planează peste timp și locuri – după dreapta concepție clasică – „senină deasupra haosului ... neatinsă de valurile timpului”, purtându-și „înaintea noastră cu o liniște supranaturală viața-i eternă”⁴⁰. Ceea ce ține de timp și locuri sunt realitățile subliminare artei, la care se oprea pe atunci un Dobrogeanu-Gherea, măsurând după ele valoarea literaturii înseși. Maiorescu încerca însă să surprindă doar momentul estetic, să lămurească atitudinea din care se contemplă; pentru el, tot interesul mergea către acea sinteză, devenită autonomă, a artei, în care „timpul nu mai are putere și nu mai are înțeles”⁴¹.

Iată-l dar pe Maiorescu, pe cât se pare pe bună dreptate, bănuț de indiferență față de inspirația națională ce pătrunsese atât de mult în conștiința contemporanilor, din străduința școlii literare a lui Kogălniceanu.

Dar Maiorescu trăia prea mult realitatea noastră națională, ca să n-o întâlnească deloc și în gândirea sa despre artă. Pentru această modalitate etnică părăsea el preocupările de abstractă filosofare ale juneții (*De Philosophia Herbarti*, 1859; *Einiges Philosophische*, 1861). Înfrânându-și zborul de sub zările largi ale culturii apusene, el cobora pe ogorul mai modest al realității spirituale a Patriei, pentru o strădanie mai umilă în aparență, dar în realitate mai rodnică și mai nobilă.

Trebuia dar, în vreun fel, să găsească o împăcare între substanța națională și esența artei, între determinatul și particularismul primeia și universalitatea celeilalte.

În adevăr, toată critica sa culturală se ridică împotriva nesocotirii fondului național de către inovatorii transplantatori de forme străine; iar „Direcția nouă” era pe drumul cel bun, pentru capacitatea ei de a fi înțeles ideile „ce omenirea întregă le datorește civilizației apusene, și totodată prin păstrarea și chiar accentuarea elementului național”^{42*}.

„Orice individualitate de popor își are valoarea ei absolută”⁴³, spune Titu Maiorescu, și trebuie să recunoaștem că o mai înaltă prețuire nu mai e posibilă; iar literatura trebuie privită ca „manifestarea cea mai directă a chiar firii poporului”⁴⁴. Dar originalitatea națională, „acest element original al materiei”, trebuie să îmbrace „forma estetică a artei universale”, trebuie să se înalțe „din strâmtoarea timpului și a spațiului

³⁹ *Ibidem*, „Eminescu și poeziile lui”, pag. 132.

⁴⁰ *Critice I*, pag. 174 („Direcția nouă”).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, pag. 168.

* Este evident că Maiorescu se inspiră dintr-o concepție *oarecum* organică despre națiune și cultură (e în aceasta toată lupta „reacțiunii” junimiste). Spunem „oarecum”, întrucât nu se părăsea spiritul universalist, care se boltește ca un bun comun peste modalitatea etnică.

⁴³ *Ibidem*, III, „Literatura română și străinătatea”, pag. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, pag. 7.

spre o simțire universal omenească⁴⁵, să țină „calea cea mare a emoțiunii generale și etern omenești”⁴⁶.

După înțelesul pasajelor la care ne referim acum, în opera de artă se îmbină două elemente: unul de domeniul particularului, felurit deci după timp și loc, elementul național, „materia”; celălalt e un element de universalitate, de „impersonalizare”, „forma” ordonatoare. „Îmbrăcat în forma estetică a artei universale”, specificul național, păstrat aci „ca o rămășiță din pământul său primitiv”, întâmpină în restul omenirii înțelegere și răsunset de iubire⁴⁷.

În aceeași ordine de idei (a oglindirii specificului național în literatură), mai amintim și teoria romanului, formulată de Maiorescu în articolul la care ne-am referit mai sus: „Literatura română și străinătatea”. Noul principiu estetic, după care romanul modern se deosebește de tragedie, este următorul: pe când în tragedie personajul principal este o individualitate puternică, activă, „mai puțin strămtorată prin mărginirea împrejurărilor, mai liberă să lucreze după firea sa individuală”, este adică „izvorul propriu al faptelor sale, prin care se înlănțuiește catastrofa finală”, în roman (și în nuvelă) personajul principal este pasiv, stăpânit de împrejurări; de aceea în tragedie eroii sunt mai ales regi, sau în general o individualitate puternică, nesupusă mărginirii naționale sau de clasă socială. În roman, dimpotrivă,

„subiectul propriu ... este viața specific națională și persoanele principale trebuie să fie tipurile unor clase întregi, mai ales a țaranului și a claselor de jos. Căci o figură din popor este de la început pusă sub stăpânirea împrejurărilor ca sub o fatalitate, ea poate fi pasivă fără a fi slabă, fiindcă înfățișează în sine toată puterea impersonală a tradiției de clasă”⁴⁸.

Iată dar o specie literară ce izvorăște, după Maiorescu, direct din specificul național. Justă sau îndoielnică (în privința acelei deosebiri dintre roman și tragedie), teoria aduce o dovadă mai mult că și pentru „critica metafizică” a lui Maiorescu, universalitatea artei are nevoie de acel suport al modalității etnice.

⁴⁵ *Ibidem*, pag. 25.

⁴⁶ *Ibidem*, „Poeziile dlui A. Naum”, pag. 295.

⁴⁷ *Ibidem*, „Literatura română și străinătatea”, pag. 21.

⁴⁸ *Ibidem*, pag. 23.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

Dragoș Popescu, *Teme și explorări în filosofia românească*, Editura ASE, București, 2016, 275 p.



NOI EXPLORĂRI ÎN REALIZAREA UNEI IMAGINI GENERALE ASUPRA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

ALEXANDRU BOBOC

1. De mai mulți ani studiul *filosofiei românești*, început încă în secolul trecut de Nicolae Bagdasar, C. Rădulescu-Motru, Mircea Florian ș.a., dus mai departe prin cele două volume (1972, 1980) de *Istoria filosofiei românești* și de multe studii în reviste și culegeri (între altele: „Din istoria filosofiei în România”) a înregistrat veritabile contribuții pe calea realizării unei imagini cât mai adecvate fenomenului cultural complex al filosofiei românești.

Deși nu au lipsit, pe alocuri (îndeosebi după 1990), contestările, studiile și volume de autor asupra unor mari gânditori (de la Cronicari și Cantemir și până în vremea noastră), precum și dezbateri (în sesiuni științifice speciale și în reviste) constituie o mărturie a preocupării pentru a pune în lumină *filosofia românească* ca o parte integrantă a culturii naționale și, prin studiu comparat, în contextul culturii și civilizației europene.

Ideea raportării la contextul european a fost o preocupare constantă, sensul ei fiind bine exprimat de *Mircea Florian*: „Comandamentul culturii noastre în clipele de față e o nouă atitudine față de cultura occidentală, atitudine ce dictează o mare tensiune națională, o seriozitate unită cu o fecundă neliniște spirituală, neliniște capabilă să închege într-o sinteză durabilă complexul de elemente băștinașe cu sporurile moderne.

Cercetări filosofico-psiologice, anul IX, nr. 1, p. 155–161, București, 2017

Începe dar un nou ciclu de criticism: explicarea nu numai cu formele dar și cu fondul culturii occidentale – și nu pentru a-l expulza definitiv, ci pentru a face din el un motiv de creație, de dârză afirmare națională” (*Filosofie românească*, 1940, în vol.: *Reconstrucție în filosofie*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 247).

2. Conștientizând peste timp utilitatea unui asemenea mesaj, autorul volumului de față își înscrie contribuțiile în studiul filosofiei românești într-o încercare de „valorificare critică a soluțiilor” unor probleme de bază la gânditorii studiați, pornind de la premisa: „O viziune generală asupra filosofiei românești în calitate de conștiință de sine a culturii și civilizației românești nu pare a fi încheată încă. Cartea conținând această viziune rămâne pe cât de greu de scris, pe atât de necesară. Ea ar fi, desigur, altceva decât o simplă istorie a filosofiei românești. Vulcănescu, prin *Dimensiunea românească a existenței*, și Noica, prin *Pagini despre sufletul românesc* ne-au sugerat deja, fiecare, schița unei asemenea lucrări” (p. 5).

„Viziunea” de care se vorbește aici nu trebuie să fie „doar o alăturare întâmplătoare de filosofi care au trăit și au lucrat în diferite epoci”, ci să cuprindă preocuparea pentru probleme și soluții constructive, dezbătute în context și cu perspectivă, sesizând „firul comun” din preocupările gânditorilor studiați.

În acest sens au procedat, consideră autorul: Dimitrie Cantemir „față de anumite probleme filosofice”; filosofii români din prima jumătate a secolului 20 (Brăileanu, Florian, Blaga, Nae Ionescu – gânditorii pe care-i studiază aici autorul), care „s-au bucurat de o deschidere către curentele de idei contemporane”; „generația lui Vulcănescu, Sterian și Noica”, gânditori care începeau deja „să tindă către viziunea generală” amintită mai sus (p. 6).

Consecvent cu premisele metodologice (anunțate în „Cuvânt înainte”), autorul examinează următoarele momente (reținute prin tema de bază la autorul în cauză): *Știința Inorogului; Timpul Creației Sacre în Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago de D. Cantemir; Timp și Eternitate în Sacrosanctae scientiae...; Academiile Domnești din București și Iași și începuturile învățământului filosofic românesc modern; Simion Bărnuțiu despre nevoia unei universități românești; Fundamentele unei filosofii raționale la Traian Brăileanu; Despre dualismul recesiv la Mircea Florian; Dialectică, contradicție și recesivitate la Mircea Florian; Filosofia religiei în sistemul lui Lucian Blaga; Faust de Goethe comentat de Nae Ionescu; Ființă și Existență în Cursul de metafizică din 1936-1937 al lui Nae Ionescu; Reflecții asupra poziției lui Mircea Vulcănescu în filosofia românească; Idealul panromânesc și dezvoltarea economică a țării (Paul Sterian); Despre dialectica lui Noica.*

3. Din acest „Sumar” ne vom referi (reținând ideea că fiecare dintre gânditorii studiați se circumscrie exigenței metodologice formulată mai sus) la: D. Cantemir, Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu.

Cantemir, considerat, pe bună dreptate „personalitate excepțională” ne este prezentat în două forme caracteristice și semnificative: cea din „Istoria ieroglifică” și cea din „A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine” (traducerea autorului), marcând un moment de împlinire și totodată de răspântie din istoria filosofiei românești. Căci fie ca Inorog, care „își conservă intactă supremația spirituală” (p. 10), fie prin „*Sacrosanctae*

scientiae, în care „anticipează oarecum anumite înclinații ale filosofiei de la noi”, în mod deosebit prin „preocuparea pentru precizarea relației dintre individualitatea cugetătoare și ortodoxia care constituie mediul natural al culturii tradiționale românești” (p. 60), Cantemir dezbate probleme ale poziției omului în cosmos și ale gândirii filosofice în raport cu gândirea științifică și cu teologia.

Interesantă este, în acest context, prezentarea modului în care Cantemir opune verticalității „arborelui filosofiei plantat în Occident de către Descartes” (ale cărui rădăcini, alcătuite de metafizică, susțin trunchiul fizicii din care se răsfră ramurile celorlalte științe”) „o sistematică orizontală”: „în măsura în care practică o știință, Cantemir nu caută să o altoiască pe arborele filosofiei, ci „elaborează o «filosofie» particulară a științei respective”, fără să se preocupe de vreo sistematică generală” (p. 12).

Cu referiri la exegeze de specialitate, se argumentează că marele gânditor are „conștiința diferențierii specificului fiecărei discipline, care se dovedește a fi extremă în exercitarea fiecăreia dintre ele, nu înglobează ansamblul disciplinelor într-o ordine taxonomică”; științele nu dau, după Cantemir, „posibilitatea nici unei ierarhizări sistematice, ci, repertoriază tot atâtea căi pe care, înaintând în știință, poți să nu ajungi nicăieri” (p. 12).

Prin ele însele, „științele, oricare ar fi ele nu sunt nici mai bune, nici mai rele decât altele. Excesul, însă, care nu li se datorează lor, ci celui care le îmbrățișează, le depreciază în egală măsură” (p. 12-13).

4. *Sacrosanctae Scientiae*, lucrare de tinerețe a lui Cantemir și totodată „prima scriere filosofică românească originală” (p. 16) se bucură aici de o analiză amplă, finalizată în sublinierea specificului și semnificației acestei scrieri importante pentru gândirea românească.

În acest sens, argumentarea vine prin două studii (bine documentate), consacrate „timpului Creației Sacre” și timpului în raport cu eternitatea. Avertizând asupra „modernizării” forțate a ideilor și imaginilor din lucrare, autorul propune o interpretare inedită, ale cărei idei de bază sunt: meritul principal al scrierii nu este „de a fi o primă anticipare, la noi, a științei moderne, ci de a fi o apărare, cu mijloacele filosofiei, a credinței creștin-ortodoxe”; „respingerea de către tânărul filosof, a științei senzitive dovedește deci o poziție mai radicală decât cea, analogă, a lui Platon, față de «născocitorii de imagini»” (p. 18, 19).

Motivele reacției cantemiriene „contra noii științe senzitive” și retragerea din fața acesteia („ca și cea din fața oamenilor acestei științe”) „nu este însă de fel o capitulare”, ci, de fapt, „o regroupare în vederea unei apărări mai energice a Adevărului” (p. 21).

După o desfășurare a conținutului cărții a II-a, se ajunge la încheierea: „termenii filosofiei lui Van Helmont devin, la Cantemir, simboluri, convențional atribuite unor situații cărora nu li se poate atribui vreo noțiune a filosofiei profane. Ei nu înlocuiesc nicidecum textul sacru asupra Creației, ci doar îi transpun mesajul într-un limbaj capabil să îndeplinească o funcție dublă ... În calitate de simbol, gazul, arheul etc. poate primi fie sensul literal, fie pe cel spiritual al textului sacru, spre deosebire de ideea, de forma și materia filosofiei profane, care nu mai pot accepta ambele sensuri, datorită uzurii la care le-a supus utilizarea profană” (p. 29-30).

5. Interesantă, și cu noi perspective de hermeneutică a textului cantemirian, este analiza și semnificarea „Timpului Creației Sacre”, a raportului dintre acesta și timpul comun, care se încheie cu precizarea: „Cosmologia cantemiriană nu este, așadar, o disciplină subordonată fizicii. Începutul naturii nu are nimic natural. Cele șase zile ale Creației nu sunt anterioare temporal față de restul succesiunii temporale. Ele sunt, dintr-o perspectivă neută, «contemporane» lumii, dar și exterioare față de ea. Creația nu s-a încheiat și nu se încheie, din această perspectivă, niciodată, numai creaturile sunt finite în propriul lor orizont temporal” (p. 32).

De remarcat aici disputa mai veche a interpretării concepției lui Cantemir ca deistă. Iată argumentarea: „studiul naturii, independent de știința sacră, este ceea ce Cantemir își propune să combată, simultan cu restabilirea autorității acestei științe sacre... Dacă i se poate reproșa lui Cantemir opțiunea lui necondiționată pentru știința sacră, utilizarea terminologiei științifico-naturale nu-i poate fi imputată” (p. 44).

Cantemir respinge tezele aristotelice și încearcă „să restabilească definiția corectă a eternității”: „eternitatea este ceea ce în creator le cuprinde pe toate și este cuprins de unul, anterior celor posterioare și posterior celor anterioare”. Pe această bază se consideră că „eternitatea nu cade sub categorii” și Cantemir dă dreptate Sfântului Augustin „de a fi înțeles acest lucru”, și le impută totodată altor teologi „de a fi săvârșit eroarea folosirii noțiunii de eternitate cu privire la creaturi” (p. 53).

Analizele asupra timpului sunt hotărâtoare pentru a înțelege poziția lui Cantemir, care „se înscrie într-o concepție asupra lumii *care nu poate fi circumscrisă deismului, nici panteismului* (subl. n.): împotriva deismului Cantemir consideră „că prezența în lume a lui Dumnezeu este permanentă și nu se poate face simțită cauzal. Dumnezeu nu este cauza primă a lumii, nici primul motor al acesteia”; „față de panteism, el se delimitează prin distingerea clară a creaturii de creator. Cele create nu sunt divine, deși exprimă bunătatea divină. Distanța dintre substanță și accident, pe care se sprijină panteismul este amendată de Cantemir. Pentru el, Dumnezeu nu este substanță, ci suprasubstanță” (p. 57, 58).

Rămâne „opțiunea teistă a lui Cantemir”, cu consecințe asupra științei naturii care, văzută de el, „amestecă domeniul creației cu cel al creaturii și ridică pretenția de a produce o cunoaștere unică, universală, a celor două. În acest fel, ea lezează omnipotența divină, atribuindu-i trăsături ale intelectului omenesc (considerat ca unic, universal), constrângând-o (implicit) să se conformeze acestuia” (p. 58).

Și o concluzie finală: „Teologo-fizica” lui Cantemir „nu are ca scop aflarea Adevărului prin cercetarea regularităților naturale și punerea lor în concordanță cu regularitatea intelectului, ci conservarea Adevărului, care a fost revelat de Scriptură” (p. 59). Este de observat însă că D. Cantemir, „nu este un adversar al studiului naturii”. Rezultatele obținute în cadrul cercetării naturii nu sunt contestate de el, în măsura în care prin ele nu se încearcă substituția științei sacre cu știința senzitivă” (p. 60).

6. *Sacrosanctae Scientiae* este „prima lucrare originală a filosofiei românești” – consideră autorul – și ea „anticipează oarecum anumite înclinații ale filosofiei de la noi”, în primul rând „preocuparea pentru precizarea relației dintre individualitatea cugetătoare și ortodoxia care constituie mediul natural al culturii tradiționale românești” (p. 60).

Peste toate însă, *A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine* (cum traduce autorul) ajunge la un nivel teoretic greu de atins (pentru condițiile spațiului istorico-cultural în care a gândit Cantemir), așa cum o arată prezentarea „obiectului cunoașterii speculative”, obiect accesibil creaturii „sub formă de umbre simbolice”: „Obiectul contemplației este speculativ în sensul cel mai propriu al cuvântului, apărând alegoric ca o oglindă (*speculum*) ce face parte din trupul bătrânului învățător (care „îi dezvăluie învățăcelului natura viziunii”). Obiectul contemplației («speculi theoremata») se dezvăluie treptat intelectului care se focalizează asupra lui” (p. 42).

În raport cu reproșul că „nu a ieșit niciodată din faza speculației pure” pentru a se avânta în „realizări pozitive de ordin experimental” autorul precizează: „studiul teologo-fizicii avea ca scop, la Cantemir, tocmai rămânerea în cadrul speculației pure și punerea la adăpost față de alte tipuri de demers. Cantemir nu viza nicidecum perfecționarea științelor experimentale, ci captarea unui conținut transcendent (revelat) de către facultatea intelectuală omenească, inaptă prin însăși natura ei de a-l recepta adecvat. Cunoașterea obținută astfel este esențialmente simbolică, întrucât simbolul aproximează conținutul transcendent, nu-l descrie niciodată complet, fiindcă nu are acces nemijlocit al el” (p. 44).

7. Este o concluzie cu valențe metodologice multiple, care pune în evidență personalitatea și elementul de contribuție pe care un gânditor îl înscrie, prin opera sa, într-un context istoric, dar și cu relaționare la un fir conducător în gândirea epocii și în perspectiva culturii și civilizației în care acest gânditor poate fi considerat un reprezentant important al tradiției acestora.

În fond, un demers metodologic modern e menit să realizeze o hermeneutică a fenomenului (cultural în genere, aici filosofic) desprinzând nu numai sincronizarea cu gândirea timpului său în alte spații, ci și elementul de contribuție, sesizarea problemelor și în soluționarea acestora prin înscrierea într-o preocupare a contextului culturii în care se află pe un „fir conducător” care să aducă laolaltă trăsături specifice ale acestui context, ceea ce îl particularizează și îl potențează ideatic și stilistic.

De aceea, nu avem cum să nu dăm dreptate unei metodologii care pune accent pe distincția între *problemă* și *soluție*, între „conținutul problemelor” și „punerea problemelor”, care diferă de la o epocă la alta și de la un gânditor la altul (N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, în: *Kleinere Schriften*, I, Berlin, 1955, p. 7).

De fapt, scrie același autor (în alt context: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, *Kleinere Schr.*, III, 1958), „conceptul de problemă este cel care leagă filosofia și istoria ei”, așa cum „orice domeniu al culturii este legat cu istoria ei”, problema constituind-o „nu numai condiția posibilității istoriei filosofiei, ci și condiția prezenței ei efective”. Mai exact, „central sub aspect filosofic în orice gândire sistematică este numai gânditorul care pune probleme – «*der Problemdenker*»” (N. Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1957, p. 59).

8. După acest interludiu metodologic, putem spune că autorul volumului de față realizează studii ce se înscriu totodată în contextul punctului de vedere programatic (exprimat mai sus) și al acestor precizări. Putem urmări aceasta în toate

studiile din acest volum (așa cum am văzut în cazul lui D. Cantemir), dar vom reține atenția numai la unii dintre ei. Cartea lui M. Florian, *Dialectica. Sistem și Metodă ...* (1947); *Cursul de metafizică din 1936-37* al lui Nae Ionescu; *Filosofia românească contemporană și Dimensiunea românească a existenței*, scrierile lui Mircea Vulcănescu; *Pagini despre sufletul românesc* a lui Constantin Noica, – și multe altele, marcând chiar prin titlu punerea problemei și soluția posibilă de către autor, dar și „firul conducător” al gândirii unei epoci.

În acest sens, un bun exemplu este clarificarea conceptului de „filosofie românească” după Mircea Vulcănescu: „Cercetarea filosofiei românești ca fapt, independent de opțiunile filosofice ale cercetătorului, a avut loc mai rar. Îi revine chiar lui Mircea Vulcănescu meritul de a fi fost printre cei dintâi care au pășit în această direcție: în cursul anului 1930 ... stabilește că, pentru recunoașterea existenței unei filosofii românești se cer întrunite trei condiții: 1. existența unei preocupări filosofice autentice, originale, născute din motive românești; 2. existența unui mediu de difuzare a ideilor filosofice în limba română; 3. Existența unei problematice și sistematiци originale” (p. 237).

Dar „în perimetrul filosofiei românești” trebuie să includem „nu doar realizările din cadrul proiectului filosofic pe care-l împărtășim, ci și altele, care nu se încadrează în el, față de care cercetătorul are rețineri, le consideră neînsemnate sau pur și simplu erori... în loc să avem acces la ansamblul fenomenului, eliminăm din discuție o bună parte a lui, aceea care nu corespunde propriilor noastre norme și convingeri, proiectului pe care îl susținem” (p. 237).

Ar fi multe de reprodus aici: în legătură cu tradiția; cu „filosofia de catedră”; cu „figura maioreșciană a specialistului în filosofie” (care „se caracteriza în principal prin acumularea de cunoștințe în domeniu, prin familiarizarea sa cu noutățile din domeniu ... prin capacitatea lui de a obține și a menține un tablou în detaliu al ideilor actuale în domeniu”); cu ideea lui Nae Ionescu că „latura informativă a specialistului în filosofie era secundară”, primând „capacitatea de a soluționa problema care interesează într-o manieră nouă, originală” (p. 241-242), pe care Vulcănescu l-a urmat; se poate spune de fapt că Vulcănescu „alege calea filosofării autentice, inițiind o investigație categorială care se sprijină pe trăsăturile antropologice și psihologice ale poporului român, precum și pe limba română” (p. 245-246).

Un loc important în volum îl ocupă studiul asupra lui Nae Ionescu (p. 202-235): *Faust de Goethe comentat de Nae Ionescu; Ființă și Existență în Cursul de Metafizică din 1936-1937*. Și aici trece în prim plan problematizarea și accentul pe noutatea soluției. De exemplu, „problema faustiană” este, „în chip esențial, deschiderea unui drum, pe care îl poate urma acela care caută a se preciza pe sine, a se găsi și defini în raport cu întregul existenței” (p. 203).

Cursul de Metafizică însuși, „se prezintă”, în chip declarat ca expuneri asupra unor probleme de metafizică, nu însă ca o viziune sistematică asupra existenței” (p. 218). Nae Ionescu, precizează autorul, „nu mai utilizează tradiționala abordare istorico-filosofică ... dar, trebuie subliniat, el nu pune explicit în loc o viziune proprie asupra subiectelor tratate, refuzând prin aceasta, deliberat, instalarea fermă într-o stare de echilibru a propriei personalități” (p. 219).

9. Sumară, desigur, prezentarea de mai sus a încercat să cuprindă linii esențiale ale demersului interpretativ, urmărind la gânditorii studiați, dincolo de (și prin) concepțiile lor, un „fir călăuzitor” care centrează un univers de gândire mult diversificat sub sintagma „filosofia românească”.

Este de relevat mai întâi aparatul teoretico-metodologic pe care autorul îl pune în acțiunea acestei reușite hermeneutici a fenomenului filosofic românesc, prin realizarea unui studiu bine informat și, mai ales, bine condus, cu discernământ și nuanță, deschizând, credem, o cale nouă în cercetarea istorico-filosofică, care trebuie să fie nu numai o lecție a istoriei filosofiei, ci să fie ea însăși filosofie, cum spunea cândva Hegel, «gând al lumii», «timpul său, prins în gânduri», ceea ce presupune problematizare și conceptualizare, discurs constructiv, cum este, ca un bun exemplu, volumul *Teme și explorări în filosofia românească*.

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a IX-a

Creație și frumos în rostirea filosofică românească

(Arad, 26–27 mai 2017)

VICTOR EMANUEL GICA

În anul 2017 se împlinesc treizeci de ani de la petrecerea din această lume a lui Constantin Noica. Treizeci de ani, consideră cercetătorii societăților omenesti, este intervalul de timp necesar reînnoirii societății, intervalul de timp în care o generație îi predă următoarei ceea ce a moștenit de la generația anterioară, o dată cu sporul care i se datorează, adică propria ei contribuție materială și spirituală, mai mare sau mai mică, după puteri.

Pentru filosofia românească, una dintre comorile cele mai de preț este filosofia lui Constantin Noica. În orice tezaur filosofic de pe fața pământului, filosofia lui Constantin Noica ar putea sta la loc de cinste, nimic n-ar putea-o face de rușine. E o comoară care nu trebuie îngropată și uitată veacuri la rând, ci trecută mai departe, celor care mai pot și mai vor să se bucure de ea la lumina zilei. Știm că acela care a făurit-o și-a dorit cu putere acest lucru, deși a fost obligat să cizeleze în condiții dintre cele mai grele, fiind despărțit cu forța de prietenii cu care a împărtășit în tinerețe aceleași idealuri, urmărit, torturat, închis, rămas în viață printr-o întâmplare norocoasă.

În civilizația românească, comorile îngropate sunt mai multe decât cele rămase la lumina zilei. Au fost ascunse chiar de cei care le-au creat și le aveau, nu fiindcă bieții oameni sufereau de o înclinație ciudată, bolnăvicioasă, de a ascunde comori, ci pentru a le pune la adăpost de enorma lăcomie a năvălitorilor. Veniți din toate vânturile, cu toate mijloacele de transport inventate, n-au plecat niciodată cu mâinile goale, învinuindu-i pe cei pe care i-au prădat că n-au avut destul să le dea. Un neam așa de sărac a îmbogățit pe toată lumea.

În sărăcia lor aparentă, strămoșii noștri au izbutit totuși să-și salveze sufletele și viețile, și să salveze și unele din comorile lor. Nu toate viețile au fost salvate, nici toate comorile, desigur. Ceea ce a încăput pe mâna năvălitorilor, fiind

nimicit, acaparat, dus în robie, uzat, abuzat și apoi disprețuit, a fost pierdut. Multe au rămas neștiute, spunându-ne, sfios și tăcut, povestea lor și a făuritorilor lor atunci când cineva a dat peste ele și le-a dezgropat din pământul uitării.

Căutătorii de comori au dovedit adesea, la rândul lor, prea puțină dragoste pentru ceea ce li s-a dezvăluit, din întâmplare sau după îndelungi căutări. Aceasta fiindcă n-au înțeles că ceea ce au găsit nu era un câștig, ci o moștenire. Față de câștig n-avem nici o obligație, dar față de moștenirea părintească avem o sfântă obligație.

Spre deosebire de comorile neștiute, opera filosofică a lui Constantin Noica se găsește încă la lumina zilei. Ne mai putem bucura deci de ea, iar Simpozionul Național Constantin Noica este tocmai un asemenea prilej de bucurie comună al celor tuturor celor interesați de filosofie de pe cuprinsul României, nu doar al specialiștilor. Comunicările și discuțiile purtate la acest eveniment anual organizat de Institutul de Filosofie și Psihologie Constantin Rădulescu-Motru, împreună cu alte instituții din țară, în cele nouă ediții ale lui care s-au desfășurat până acum, ca și cele opt volume reunind contribuțiile participanților la eveniment apărute (al nouălea fiind în curs de pregătire), sunt roadele contactului cu filosofia lui Constantin Noica. Generațiile viitoare vor judeca modul în care am știut să ne bucurăm de această comoară.

Anul acesta, Simpozionul Național Constantin Noica, având ca temă „Creație și frumos în rostirea filosofică românească”, a avut loc la Arad, în 26 și 27 mai, cu susținerea Consiliului Județean Arad și a Centrului Cultural Județean Arad. Aradul a găzduit pentru a doua oară, cu generozitate și viu interes reuniunea. Ediția a doua a Simpozionului, cu tema „Bucuriile simple” a avut loc, în urmă cu șapte ani, tot la Arad.

Atmosfera ediției de anul acesta a Simpozionului fost însuflețită de apropierea Centenarului Unirii, Aradul jucând un rol de frunte cu un secol în urmă, atunci când românii de pe ambele versante ale Carpaților s-au strâns laolaltă, pentru totdeauna, în aceleași granițe.

În deschiderea lucrărilor Simpozionului, referindu-se la Marea Unire, acad. Alexandru Surdu a pornit chiar de la contextul centenarului Marii Uniri: „Cum spunea și Constantin Noica în cartea aceasta despre care o să vorbim astăzi, există părți nevăzute, nu numai ale cuvintelor ci și ale evenimentelor. Și, în afară de eroii care au căzut și cărora trebuie să le aducem cinstirea cuvenită la monumentele care au fost ridicate în amintirea lor, trebuie să-i cinstim și pe eroii culturii române, care câteva secole de-a rândul au luptat pentru această unire, pentru conștiința unirii naționale a românilor. Constantin Noica este unul dintre acești eroi. Prin toată activitatea sa, nu a făcut altceva decât să înalțe un monument culturii române, culturii românilor de pretutindeni, el însuși fiind un monument, căruia îi și aducem astăzi cinstirea cuvenită”.

Alexandru Surdu și-a exprimat în continuare convingerea că, între cele mai frumoase realizări ale acestui erou al culturii române, se numără chipul în care a arătat în ce măsură limba română – în ciuda faptului că la noi filosofia propriu-zisă a început să se practice pe la 1850-1860 – este capabilă să exprime adevăruri

filosofice. Dacă Noica se numea pe sine și pe filosofi, semădăi, adică dăători de seamă, el folosea acest cuvânt fiindcă limba în general, deci și limba noastră, este dăătoare de seamă asupra trecutului îndepărtat. Fiecare cuvânt are partea lui ascunsă. În limbă avem la dispoziție nu numai o unealtă de comunicare, ci și o comoară nemaipomenită. Dacă avem iscusința s-o cercetăm, dacă avem iscusința de a o înțelege, mergând mai departe de nevoile imediate de transmitere și receptare de mesaje, suntem filosofi.

IPS Timotei Seviciu, Arhiepiscopul Aradului, a luat cuvântul în continuare, salutând participanții la Simpozion în numele Arhiepiscopiei Aradului. Înalt prea Sfinția Sa a ținut să fie „ecoul” cuvintelor rostite în deschidere de către acad. Alexandru Surdu, cu atât mai mult cu cât Simpozionul se desfășoară în preajma comemorării eroilor neamului. Tema ediției a IX-a a Simpozionului, inspirată din lucrarea *Creație și frumos în rostirea românească* a lui C. Noica i-a prilejuit IPS Timotei amintirea unei conferințe ținută de filosoful român ca invitat al unui Consiliu sinodal ce s-a desfășurat la Păltiniș, loc semnificativ pentru vechimea Mitropoliei Ardealului.

Au mai luat cuvântul în deschiderea lucrărilor dr. Iustin Cionca, președintele Consiliului Județean Arad și dr. Doru Sinaci.

Prima zi parte a lucrărilor Simpozionului a început apoi. S-au susținut următoarele comunicări: Acad. Alexandru Surdu, *Evocare Constantin Noica*; Prof. univ. dr Florea Lucaci, *Firea gândurilor întruchipate în cuvintele creației*; Prof. univ. dr Gheorghe Clitan, *Cum e cu putință rostirea filosofică la Constantin Noica*; Prof. univ. dr Ioan Biriș, *Configurații logice ale creației culturale în viziunea lui Constantin Noica*; Prof. univ. dr Nicolae Georgescu, *Sextil Pușcariu interpretat de Constantin Noica*; Prof. univ. dr Ion Dur, *Împărțirea cu Goethe*; Prof. dr Ion Filipciuc, *Structură pentadică în Ciuleandra lui Liviu Rebreanu*.

După întreruperea de la mijlocul zilei, lucrările au fost reluate de discuții prelungite asupra ideilor formulate în cursul dimineții. Apoi au fost prezentate comunicările: CS I dr Claudiu Baci, *Creație și timp la Constantin Noica*; CS I dr Dragoș Popescu, *Noica și marxismul*; CS I, prof. univ. dr Viorel Vizureanu, *Despre ethosul neutralității la Constantin Noica*; CS I dr Ion Militaru, *Despre cuvinte și croitorie*; CS II, conf. univ. dr Ștefan-Dominic Georgescu, *Semnificația logico-speculativă a individualului la Constantin Noica*; CS I dr Marius Dobre, *Problema neantului în filosofia lui Constantin Noica*; CS III dr Mihai Popa, *Geometrism versus istoricitate la Constantin Noica. Implicații stilistice*; CS III, conf. univ. dr Sergiu Bălan, *Câteva ipoteze privind originea limbajului*; Dr Doina Rizea-Georgescu, *Titu Maiorescu în interpretarea lui Constantin Noica*; CS dr Victor Emanuel Gica, *De la profază la krinamen*. La sfârșitul seriei de comunicări, discuțiile au fost reluate și s-au prelungit până târziu.

Dimineața zilei a doua a lucrărilor Simpozionului a debutat cu comunicarea acad. Alexandru Boboc, *Noica și Hegel. Trei interpretări ale Fenomenologiei spiritului*. Au urmat apoi: Prof. univ. dr Vasile Muscă, *O idee a lui Noica: școala în care nu se învață nimic*; Prof. univ. dr Ionel Bușe, *... Și nu ne duce pe noi în ispită*; Prof. univ. dr Mircea Lăzărescu, *Creația nicasiană, între subsistență și*

existență; CS I, prof. univ. dr Mihai D. Vasile, *Frumosul dincolo de rostire și sublim*; Marin Diaconu, *Constantin Noica – autor al unor seriale publicistice*; Lect. univ. dr Maria Sinaci, *Noica despre ispite și ispitire*; CS III dr Titus Lates, *Iscodirea logicului în Creație și frumos în rostirea românească*; CS III dr Marius Augustin Drăghici, *Constantin Noica și categoriile kantiene*; CS asoc. dr Oana Vasilescu, *Despre tehnica aferezei în creația lui Constantin Brâncuși*.

Dr Horia Dulvac, *Inevitabila esențialitate a expresiei*; CS asoc. drd Cezar Roșu, *Maximum de gând în minimum de cuprindere*; CS drd Șerban Nicolau, *Cuvânt și gând în rostirea românească*. După comunicarea ținută de studentul Vlad Bilevsky, „Temeiurile de a fi” ale ființei în rostirea filosofică românească au început discuțiile pe marginea comunicărilor.

După pauza de prânz, până seara, peste trei ore s-au prelungit discuțiile pe marginea comunicărilor. Acestea au continuat apoi și pe drumul spre Podgoria Aradului, pe care participanții au vizitat-o, la invitația gazdelor Simpozionului, pentru a încheia acolo ediția din acest an și a anunța tema următoarei ediții, a X-a.

Tema ediției de anul viitor a Simpozionului Național Constantin Noica este „Sentimentul românesc al ființei”.

IN MEMORIAM



MIHAI D. VASILE
(1952–2017)

Colectivul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” anunță cu tristețe dispariția prematură și neașteptată a colegului Mihai D. Vasile, cercetător științific principal în cadrul instituției.

Mihai D. Vasile s-a născut în 1952 în Câmpina, județul Prahova. A absolvit cursurile Facultății de Filosofie a Universității București în anul 1975, și pe cele ale Facultății de Teologie a aceleiași Universități în anul 1996. A deținut titlurile de doctor în Filosofie (cu teza *Filosofia în condițiile revoluției științifico-tehnice actuale*) și de doctor în Teologie, obținute la Universitatea din București.

Din anul 1990, Mihai D. Vasile a început activitatea de cercetător, la Institutul de Teorie Socială al Academiei Române, unde a elaborat cărți, studii și articole pe teme de filosofie socială și politică, a prezentat comunicări științifice și a îndeplinit funcția de secretar științific (din anul 2002). La Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, colegul nostru a activat din 2003, în specialitatea Istoria filosofiei.

Începând cu 1991 a desfășurat și o bogată activitate didactică în învățământul superior (la Universitatea Politehnica din București, Universitatea „Ovidius” din Constanța, Universitatea din Pitești, Universitatea „Spiru Haret”).

În anul 2002, a obținut Premiul „Vasile Conta” al Academiei Române pentru lucrarea *Paradigme kantiene în filosofia contemporană a științei*. A fost unul dintre membrii fondatori ai Societății Kant din România.

Mihai D. Vasile a părăsit această lume în primele zile ale lunii iulie a anului 2017. Odihnească-se în pace!

