

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 VII

Nr. 2

iulie–decembrie 2015

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; Prof. univ. dr. Teodor VIDAM;
Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV; Prof. univ. dr. Petru CRAIOVAN;
Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ; C.S. gr. II dr. Ana-Maria MARHAN;
C.S. gr. III dr. Mona MAMULEA; C.S. gr. II dr. Claudiu BACIU;
C.S. gr. III dr. Marius DOBRE; C.S. gr. II dr. Dragoș POPESCU

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Teodor DIMA;
Acad. Evangelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. 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 VII, Nr. 2, iulie–decembrie 2015

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; Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM;
Univ. Prof. Dr. Titi PARASCHIV; Univ. Prof. Dr. Petru CRAIOVAN;
Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ; WM Dr. Ana-Maria MARHAN;
WM Dr. Mona MAMULEA; WM Dr. Claudiu BACIU; WM Dr. Marius DOBRE;
WM Dr. Dragoș POPESCU

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

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

VII. Jahrgang, Nr. 2, Juli–Dezember, 2015

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul VII

iulie–decembrie 2015

Nr. 2

SUMAR

ANIVERSARE TITU MAIORESCU 175 DE ANI DE LA NAȘTERE

ALEXANDRU SURDU, Titu Maiorescu – logicianul. Între tradiție și actualitate	9
VIOREL VIZUREANU, Semnificații pedagogice și culturale ale logicii maioresciene	15
NICOLAE GEORGESCU, O inovație maioresciană în <i>Ediția princeps Eminescu</i>	33

HANS LENK ZUM 80. GEBURTSTAG

HANS-PETER SCHÜTT, Prof. Dr. Dr.h.c.mult. Hans Lenk. Versuch einer Würdigung	39
HANS LENK, Halbweise Altersweisheiten über symbolische Hürden beim philosophischen Weiheitsrennen	45

STUDII ȘI CERCETĂRI

CONSTANTIN STROE, Argumentare și contraargumentare în <i>Sindipa</i> – carte populară veche în cultura română	49
CRISTIAN ANDREI THEMISTOCLE, Riscul echivalării filosofiei platoniciene cu viziunea creștină în scrierile lui Augustin	57
OCTAVIAN REPOLSKI, An Epistemic Model Analysis for Logic Games	67
MIHAI ARDELEAN, Din istoricul conceptului de psihoză	81
MARIA IROD, Melancolie și violență în <i>The Terrible Sonnets</i> de Gerard Manley Hopkins ...	101
ANDA-IRINA STURZA, Un nou model de masculinitate: „How to Train Your Dragon”	111
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, LAURA DIANA GHERMAN, MIHNEA MANEA, Schizofrenie paranoică și tulburare de personalitate instabil-impulsivă – prezentare de caz clinic	119
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, ELIZA RĂDOI, Tulburare psihotică scurtă suprapusă peste tulburarea borderline	125
RALUCA MIHAELA MILAC, Activitățile tinerilor în mediul virtual	129

NOTE ȘI REFLECȚII

RADU BALTASIU, About Soul Communication. A review of the Main Points towards a Sociology of the Whole	135
MARIUS DOBRE, Declinul unei civilizații	143

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, <i>Pietre de poticnire</i> , Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2014	151
NICOLAE GEORGESCU, Triumful căii duble: carte și viață	151
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Repere pentru o filosofie pentadică a identității românești	153
PETRE DAN-STRĂULEȘTI, Comentarii la <i>Pietre de poticnire</i>	161

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Festivalul Internațional „Lucian Blaga”, Ediția a XV-a, Târgu-Mureș, 31 iulie–2 august, 2015 (<i>Eugeniu Nistor</i>)	165
---	-----

NOTE DE LECTURĂ

<i>De la filosofie la psihanaliză & retur. Dialoguri cu Vasile Dem. Zamfirescu consemnate de Leonid Dragomir</i> , Editura Trei, București, 2014 (<i>Marius Dobre</i>)	169
--	-----

IN MEMORIAM

ANA-MARIA MARHAN (1969-2015)	173
------------------------------------	-----

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 7

July–December 2015

Nr. 2

CONTENTS

TITU MAIORESCU 175th ANNIVERSARY OF HIS BIRTH

ALEXANDRU SURDU, Titu Maiorescu as a Logician. Between Tradition and Modernity	9
VIOREL VIZUREANU, Pedagogical and Cultural Significations of Titu Maiorescu's Logic	15
NICOLAE GEORGESCU, An Innovation of Maiorescu's in the Princeps Edition of Eminescu's <i>Poems</i>	33

HANS LENK AT HIS 80TH BIRTHDAY

HANS-PETER SCHÜTT, Prof. Dr. Dr.h.c.mult. Hans Lenk. By Way of Appreciation	39
HANS LENK, More or Less Elderly Wisdom on the Symbolical Hurdles of the Philosophical Race to Wisdom	45

STUDIES AND RESEARCHES

CONSTANTIN STROE, Argumentation and Counterargumentation in <i>Sindipa</i> – a Book of Popular Wisdom in the Romanian Culture	49
CRISTIAN ANDREI THEMISTOCLE, The Risk of Equating Platonic Philosophy with Christian Theology in the Writings of Augustine	57
OCTAVIAN REPOLSCHI, An Epistemic Model Analysis for Logic Games	67
MIHAI ARDELEAN, Foray into the History of the Concept of Psychosis	81
MARIA IROD, Melancholy and Violence in Gerard Manley Hopkins' <i>The Terrible Sonnets</i>	101
ANDA-IRINA STURZA, A New Type of Masculinity: „How to Train Your Dragon”	111
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, LAURA DIANA GHERMAN, MIHNEA MANEA, Relationship between Two Psychiatric Disorders	119
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, ELIZA RĂDOI, Brief Psychotic Disorder: Clinical Features	125
RALUCA MIHAELA MILAC, Young People's Favourite Activities in the Virtual Environment	129

NOTES AND REFLECTIONS

RADU BALTASIU, About Soul Communication. A Review of the Main Points towards a Sociology of the Whole	135
MARIUS DOBRE, The Decline of a Civilization	143

Cercetări filosofico-psihologice, anul VII, nr. 2, București, 2015, 176 p.

OPINIONS ON BOOKS

In focus: ALEXANDRU SURDU, <i>Pietre de poticnire (Stumbling Stones)</i> , Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2014	151
NICOLAE GEORGESCU, <i>Triumph of the Twofold Path: Books and Life</i>	151
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, <i>Landmarks for a Pentadic Philosophy of Romanian Identity</i>	153
PETRE DAN-STRĂULEȘTI, <i>Commentaries on Stumbling Stones</i>	161

SCIENTIFIC LIFE

International Festival „Lucian Blaga”, 15th Edition, Târgu-Mureș, July 31–August 2, 2015 (<i>Eugeniu Nistor</i>)	165
---	-----

READING NOTES

<i>De la filosofie la psihanaliză & retur. Dialoguri cu Vasile Dem. Zamfirescu consemnate de Leonid Dragomir (From Philosophy to Psychoanalysis & Return. Conversations with Vasile Dem. Zamfirescu, Written Down by Leonid Dragomir)</i> , Editura Trei, Bucharest, 2014 (<i>Marius Dobre</i>)	169
--	-----

IN MEMORIAM

ANA-MARIA MARHAN (1969-2015)	173
------------------------------------	-----

ANIVERSARE TITU MAIORESCU 175 DE ANI DE LA NAȘTERE



TITU MAIORESCU – LOGICIANUL. ÎNTRE TRADIȚIE ȘI ACTUALITATE

ALEXANDRU SURDU

Titu Maiorescu as a Logician. Between Tradition and Modernity. Even since youth, Titu Maiorescu had an interest in logic. Maiorescu wrote an elementary manual of logic and he was also professor of logic. In 1876 he published a remarkable work (*Logica*), which decisively influenced the whole later development of Romanian logic, and especially the works of his disciples: P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici and Mircea Florian.

Keywords: logic, T. Maiorescu, P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Mircea Florian, priority, performance, tradition.

Răspunzând unei necesități care s-a făcut vădită în toate marile culturi, în fazele de constituire ale acestora – necesitatea ordinii raționale, necesitatea logicii –, Titu Maiorescu a fost preocupat în mod consecvent, începând cu anii de liceu și sfârșind cu ultimele prelegeri ținute la Universitatea din București, de însușirea și apoi de predarea prin cursuri și popularizarea prin conferințe a cunoștințelor de logică. „Logica, își notează Maiorescu în 1857, m-a adus să năzuiesc spre cea mai bună formare a cugetării, spre o exprimare fără greșeli, concisă, adevărată, spre evitarea acelor cuvinte umflate și goale, pe care în tinerețe ești atât de înclinat să le întrebuințezi; ea mi-a insuflat mai întâi cu adevărat dragostea pentru o direcție spirituală de care niciodată nu mă voi despărți”. Și, într-adevăr, angajamentul a fost respectat de către Maiorescu în mod exemplar.

Cercetări filosofico-psihologice, anul VII, nr. 2, p. 9-14, București, 2015

În cursul aceluiași an, el începe „prelucrarea în românește” a logicii lui Herbart și încearcă o sistematizare a prelegerilor de logică ale profesorului Hermann Suttner de la „Theresianum” din Viena. Ambițiosul licean nu se mărginește însă la aceste activități. În anul următor, la Brașov, el încearcă o primă redactare personală a unui manual de logică, destinat unor colegi de liceu. Bucurându-se de succes, Maiorescu se adresează profesorului Robert Zimmermann din Praga, căruia îi scrie de intenția elaborării unui *Compendiu de logică* pentru liceele din Austria. Una dintre formele acestui *Compendiu*, intitulată *Grundzüge der Logik für Gymnasien*, s-a păstrat (vezi traducerea românească din Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1988). Este vorba de prima parte (logica elementară) a unui manual de logică tradițională, conceput în spiritul vremii. Sursele de informații declarate ale autorului sunt: Herbart, Drobisch și Suttner. Cu excepția câtorva inexactități și deficiențe (mai ales de notație), lucrarea lui Maiorescu este, într-adevăr, mai coerentă, mai sistematică și mult mai concisă decât lucrările primilor doi filosofi. Nu trebuie uitat însă că acestea nu erau manuale, iar autorii lor aveau contribuții originale în acest domeniu, ceea ce Maiorescu nu va pretinde ca atare niciodată. Important este faptul că în mintea tânărului Maiorescu se naște ideea elaborării unui manual exemplar de logică și convingerea că el ar putea, chiar cu mijloacele de care dispunea atunci, să-l realizeze. Cu alte cuvinte, că ar putea să transforme disciplina rigidă a logicii într-o materie accesibilă și agreabilă pentru un public larg de cititori. Aceasta, având ca motivație utilitatea acestei discipline. Obiectivul lui Maiorescu era deci, în primul rând, unul de natură pedagogică.

Același lucru este valabil și despre prima lucrare publicată a lui Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form* (Berlin, 1861), de data aceasta fiind mai pregnant aspectul popularizării decât cel al instruirii sistematice. Pe linia popularizării se vor înscrie și numeroasele sale conferințe pe teme de filosofie, psihologie și logică.

În anul 1863, la Universitatea din Iași, Maiorescu ține primele *Prelegeri de logică* (păstrate în forma unor *Note*, din manuscrisele lui Constantin Erbiceanu, publicate în Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, ed. citată). Prelegerile respective dovedesc, în ciuda perioadei scurte care trecuse de la prima încercare de manual, că autorul își schimbase o parte din concepții – lucru observabil din chiar structura noii sale „logici” –, dar că acum acorda o și mai mare importanță acestei discipline. Dacă în 1858 definea logica în manieră herbartiană, în *Prelegeri* Maiorescu o consideră ca „propedeutică” și „metodologie” a filosofiei. „Logica este știința care ne învață regulile contradicțiunii și ale identității”, ea având și un rol persuaziv: „... este arta de a ne deprinde a convinge pe cineva, vasăzică a purcede de la niște reguli stabile în capul nostru și apoi a ajunge pe același tărâm să ieșim la aceeași concluziune”.

Prelegerile de logică, ținute la Iași (1863–1872) s-au bucurat de o mare audiență, la ele participând și studenții de la alte facultăți. Același lucru s-a petrecut și la Universitatea din București (1874–1875). Este momentul în care Maiorescu revine asupra proiectului de manual din prima tinerețe, concretizat în forma *Logicii* din 1876. O logică din care lipsește *metodologia*.

Logica din 1876 diferă mult de manualul inițial și dovedește, de data aceasta, cunoștințele multiple ale autorului; parcurgerea principalelor lucrări de logică tradițio-

nală, dar și de istoria logicii. Lucrarea a fost bine primită și a avut un mare succes, în ciuda unor critici venite din partea lui G. Zotu. Acesta, urmărind indicațiile bibliografice ale lui Maiorescu pentru fiecare paragraf al lucrării, a comparat câteva paragrafe din partea introductivă cu locurile indicate de Maiorescu din logica lui J. St. Mill, constatând, cum era și firesc, că ele erau inspirate din lucrarea lui Mill. Urmând același procedeu, cum au făcut-o ulterior și alți cercetători (ca Mircea Florian), au fost depistate cu exactitate și celelalte surse de inspirație. Concluzia lui Zotu (învinuirea de plagiat) a fost combătută cu multă competență și inspirație de către Mihai Eminescu și apoi de Slavici, ceea ce a stârnit un și mai mare interes pentru *Logica* lui Maiorescu. Cu această ocazie a rămas stabilit faptul, uitat ulterior de către unii exegeți (în speță I. Brucăr), că *Logica* lui Maiorescu este un manual a cărui originalitate nu constă în materia expusă, ci în modalitatea expunerii. Fără să urmărească strict sursele de inspirație, Brucăr ajunge să-i atribuie lui Maiorescu idei pe care Maiorescu însuși le recunoaște a fi împrumutate.

În forma respectivă, *Logica* din 1876 a circulat aproape un deceniu ca singurul manual de logică românească, fiind citit cu mult interes atât de liceeni cât și de către studenți. Popularitatea lui l-a determinat pe Maiorescu să lucreze în continuare la metodologie și să publice în 1887, deci după trei decenii, manualul exemplar de logică la care visase. Ceea ce n-au observat exegeții este faptul că Maiorescu a schimbat cu această ocazie și structura *Logicii elementare*, concepută în 1876 în două părți (teoria judecăților și teoria silogismelor). Necesitățile metodologiei l-au obligat pe Maiorescu să trateze, de data aceasta ca parte separată, teoria noțiunilor. În plus, Maiorescu a operat schimbări și în edițiile ulterioare, până la ediția a V-a din 1898. Ediția a VIII-a, îngrijită de I. Brucăr, a apărut în 1940, iar ultima, reprodusă după ediția a V-a, în 1988 (vezi *Scrierile de logică* citate).

Spre deosebire de reprezentanții Școlii Ardelene, și chiar de principele Dimitrie Cantemir (care a scris și el în tinerețe un manual de logică), lui Titu Maiorescu i-a reușit performanța de a familiariza publicul intelectual românesc cu rigoarea logicii, performanța de a deschide un viitor raționalist al filosofiei și al culturii noastre. Discipolii săi direcți, maiorescienii P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru și Ioan Petrovici, predau la rândul lor logica și publică lucrări în acest domeniu. Aceași linie a fost urmată de Mircea Florian.

P.P. Negulescu a predat *Lecții de logică* la Iași. Punctul de vedere general asupra logicii corespunde mai mult primei ediții din *Logica* lui Maiorescu, respectiv acordării de prioritate actului judiciar, căruia îi este subordonată teoria noțiunilor. Structura *Lecțiilor* sale rămâne însă fidelă ediției a II-a a *Logicii* lui Maiorescu. Un semn distinctiv, tot pe linie maioresciană, îl constituie critica teoriei cuantificării predicatului a lui Hamilton.

C. Rădulescu-Motru a ținut cursuri de logică, publicate ulterior sub titlul, tot de gen manual, *Lecții de logică* (1943). La el se face mai vădită tendința psihologistă, combătută în tinerețe de Maiorescu, ca și adversitatea împotriva formalismului și încercarea de reconciliere a logicii cu științele vremii.

Ioan Petrovici poate fi considerat primul nostru logician de profesie, având însă și preocupări de istoria filosofiei și proiecte de filosofie sistematică. El a scris lucrări de logică consacrate unor capitole ale logicii tradiționale (noțiunea, analiza, judecățile

singulare, ipoteza etc.), fiind, pe această linie, inițiatorul studiilor, al cercetărilor propriu-zise de logică. Pe linie tradițional-clasicistă, Petrovici se înscrie ca adversar al tendințelor nominaliste moderne în logica formală și este adeptul aprofundării metodologiei în direcția aplicațiilor științifice.

În culegerea de studii *Probleme de logică* (București, 1911), Petrovici își expune câteva idei originale care merită să fie reamintite pentru faptul cert că, ulterior, în special după al doilea război mondial, au fost dezbătute frecvent în logica occidentală. Este vorba, în primul rând, de interesul lui pentru ceea ce se numește astăzi „teoria modalității” sau „logica modală”, tratată extensiv abia în ultimele decenii. În studiul său *Asupra judecăților problematice* el observă că raporturile cantitative dintre propozițiile problematice nu respectă regulile clasice ale „pătraturii logic”. Judecata particulară problematică implică universală problematică, fiindcă ceea ce este posibil pentru unii este posibil și pentru oricare, pe când ceea ce au efectiv doar unii nu pot avea toți. Interpretarea este remarcabilă pentru faptul că pune în corelație aspectele modale ale judecății cu cele calitative și cantitative, ceea ce îi permite să opereze cu distincțiile enunțate și la nivel silogistic. Or, în această situație, Petrovici constată că în figura a III-a, a cărei concluzie trebuie să fie întotdeauna particulară, poate să apară, în cazul judecăților problematice, moduri cu concluzie universală, deci altele decât cele tradiționale. Dar problema altor moduri valabile decât cele tradiționale apare în logica occidentală modernă abia prin anii '50 (A. Menne, *Logik und Existenz*, Meisenheim, 1954).

O altă problemă, considerată de către Jan Łukasiewicz ca fundamentală pentru interpretarea modernă a silogisticii, o constituie problema termenilor singulari (*Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, Oxford, 1951). În studiul *Judecățile singulare* din aceeași culegere, Petrovici ajunge la concluzia că judecățile cu termeni singulari nu pot fi echivalate cu cele universale sau particulare. Făcând din nou referință la silogistică, el consideră că în figura a III-a modurile cu premise singulare și concluzie singulară determină acceptarea singularelor din premise universale (căci din două particulare nu se poate conchide) și totodată acceptarea singularei din concluzie ca particulară, căci în figura a III-a concluzia trebuie să fie particulară. Petrovici rezolvă această situație paradoxală prin împărțirea judecăților singulare în judecăți care au ca subiect un nume propriu și judecăți cu subiect nedeterminat. Sunt și alte probleme studiate de Petrovici, ca cele referitoare la polisilogisme, la metoda inductivă, la ipoteză și analogie, care nu și-au pierdut nici astăzi din interes.

Există însă idei ale logicianului român care, într-o formă sau alta, au apărut în mod explicit în logica occidentală cu mult în urma elaborării și publicării lor de către Ioan Petrovici. Din păcate, apariția în limba română n-a facilitat cunoașterea lor în lumea științifică a vremii. Petrovici însuși, referindu-se la această situație, în ediția a II-a a *Teoriei noțiunilor* (București, 1924) constată doar faptul că a avut șansa de a emite „pentru întâia oară idei, pe care mai târziu, în mod independent, să le formuleze și alții, cu mai mare răsunet, folosindu-se între altele de-o limbă mai cunoscută”. Este vorba de lucrarea lui Ed. Goblot, *Traité de logique* (Paris, 1920), la a cărei apariție Petre Andrei semnalează faptul că teza autorului francez este că raportul dintre sfera și conținutul unei noțiuni n-ar fi întotdeauna invers proporțional, cum se consideră de regulă, ci se poate ca sfera să crească sau să descrească odată cu conținutul, în cazul în care acesta

este considerat dinamic, ca un gen care se actualizează într-o sumă de specii. (Vezi recenzia lui P. Andrei, din „Viața Românească”, XII, nr. 10, 1920, p. 642–643). În prefața la lucrarea amintită, semnată de Boutroux, se specifică faptul că interpretarea lui Goblot este de mare importanță și merită să fie evidențiată. „Dar, continuă Petre Andrei, aceeași concepție cu exemple asemănătoare o găsim și la dl. I. Petrovici, profesor la Universitatea din Iași. Într-adevăr, încă de acum 10 ani D-sa susținea, la cursul de logică, că sfera și conținutul unei noțiuni pot crește sau scădea amândouă. Dl. Petrovici a publicat studiul său înaintea lui Goblot. Nu ne gândim desigur la posibilitatea vreunei influențe, căci Goblot nu a avut cunoștință de studiul d-lui Petrovici. Este însă o plăcută întâlnire în cugetare, așa cum a fost la Xenopol și la Rickert și cum vor mai fi fiind și altele.” „Am remarcat această întâlnire, conchide P. Andrei, căci și la noi se pot scrie multe lucruri bune, dar faptul că limba noastră nu e cunoscută în străinătate contribuie să lase în urmă idei care, scrise într-o limbă apuseană, nu trec neobservate. Dacă mai adăugăm la aceasta și xenofilia științifică, atunci înțelegem de ce se depreciază tot ceea ce e produs al gândirii noastre” (*Loc. cit.*).

Ceea ce semnalează P. Andrei este deci un caz de prioritate românească în domeniul logicii. Etapei de sincronism cultural cu Occidentul i-a urmat în mod firesc apariția fenomenelor de protocronism cultural.

S-ar putea considera totuși că este vorba de o simplă întâmplare. Dar lucrările lui Petrovici abundă în idei originale. O parte dintre acestea pot fi apreciate abia în zilele noastre. Anton Dumitru (*Istoria logicii*, București, 1969, p. 917) semnalează, tot în domeniul logicii, o altă prioritate, care îi revine cu certitudine lui Ioan Petrovici. Este vorba de definirea logicii, ca știință a gândirii, în funcție de obiectul gândit (*Teoria noțiunilor*, p. 12). Aceeași idee o susține după 26 de ani filosoful F. Gonseth (*La logique en tant que physique de l'objet quelconque*, în „Actes du Congrès international de philosophie scientifique”, VI, Paris, 1936).

Tot Anton Dumitru (*op. cit.*, p. 922) remarcă faptul că studiul lui I. Petrovici *L'idée de Néant* (comunicare ținută la Academia Franceză), publicat în limba franceză, a avut o altă soartă, fiind apreciat de la început, ca și ulterior. El este amplu citat în lucrarea lui A. Marc, *La dialectique de l'affirmation*, Paris, 1952.

Trebuie subliniat faptul că studiile de logică ale lui Ioan Petrovici sunt bine documentate. El utilizează citate ample și, de regulă, face un întreg istoric al problemelor pe care le abordează, confruntându-și în permanență ideile personale cu cele curente din literatura de specialitate. Aceasta nu-l împiedică însă să adopte, de cele mai multe ori, o poziție critică. Este cazul cunoscutei critici la adresa pozitivismului (*Logica și Auguste Comte*, în „Convorbiri literare”, nr. 7–11, 1914), în care militează pentru acordarea unui rol privilegiat al logicii în ierarhia științelor. Dezvoltarea ulterioară a logicii și importanța ei actuală pentru fundamentele științelor dovedesc pe deplin faptul că Ioan Petrovici a avut dreptate și în această privință.

Cu Mircea Florian ne apropiem de zilele noastre, dimensiunile gândirii sale nefiind încă pe deplin valorificate. Făcând abstracție de lucrarea sa *Reforma logicei* (1942), apărută în condițiile războiului, menționăm importanta lui traducere din Aristotel (*Organon*, vol. I–IV, 1957–1963), însoțită de ample note și studii introductive, după care se învață logica Stagiritului până în zilele noastre.

Mircea Florian a păstrat tradiția maioreșciană, continuată apoi de logicieni clasiști ca Florea Țuțugan, Dan Bădărău, Petre Botezatu și Ion Didilescu. Contribuțiile lui Florea Țuțugan din domeniul silogisticii clasice, între altele „de a fi stabilit existența unor moduri silogistice valabile, altele decât cele ale logicii clasice, și, în strânsă legătură cu aceasta, de a fi dovedit nevalabilitatea unora dintre cele mai importante legi ale silogisticii clasice (a legii că din două premise negative nu se poate scoate o concluzie valabilă, a legii că termenul mediu trebuie să fie distribuit cel puțin într-una din premise, a legilor speciale ale silogismului)” (Florea Țuțugan, *Silogistica judecăților de predicție*, 1957, p. 3), au avut, din păcate, aceeași soartă ca și contribuțiile originale ale lui Ioan Petrovici. Cu toate că Florea Țuțugan le semnalează încă din 1943 în „Revista de filosofie”, ele sunt atribuite filosofului german Albert Menne, care le-a comunicat la Congresul Internațional de Filosofie din 1953.

Tradiția clasicistă în logica românească, de sorginte maioreșciană, dublată de numeroase studii de istoria logicii clasice, a cunoscut o revigorare remarcabilă în anii de funcționare a Centrului de logică al Academiei (1964–1975), alături de celelalte orientări, de logică simbolică și teoria logicii, dovedind în permanență faptul că cercetările în această direcție, a gândirii naturale, a gândirii științifice elementare, efective și în artă, și în comportamentul interuman în genere, nu numai că sunt mereu actuale, dar sunt încă departe de a epuiza domeniul de investigație.

Perspectiva reînființării Centrului de logică va dovedi, dacă mai este nevoie, acest lucru.

În plus, în noile condiții de reformare a învățământului liceal românesc, de reintroducere a unor discipline ca psihologia, etica, estetica și logica, se pune din nou problema elaborării unui manual de logică. Un manual care trebuie să se adreseze elevilor de liceu. Or, aceștia sunt în faza educației gândirii, când ar trebui să năzuiască, în termenii tânărului Maiorescu, „... spre cea mai bună formare a cugetării, spre o exprimare fără greșeli, concisă, adevărată, spre evitarea acelor cuvinte umflate și goale, pe care în tinerețe ești atât de înclinat să le întrebuințezi”.

Logica a făcut, firește, mulți pași înainte, au fost descoperite noi domenii de investigație, dar gândirea naturală a rămas aceeași. Oamenii gândesc cu noțiuni și judecăți pe care le exprimă în cuvinte. Ei trebuie să-și definească termenii, să facă analize și sinteze, să-și clasifice și sistematizeze cunoștințele, să poată trage o concluzie sau să respingă o afirmație greșită și multe altele, care sunt toate concretizări ale formelor și operațiilor obișnuite din logica tradițională.

Poate că niciodată după Al Doilea Război Mondial, Titu Maiorescu – logicianul n-a fost mai actual decât în zilele noastre, prin propria sa lecție de logică, ca și prin tradiția logicii clasice, pe care nu numai că n-au învățat-o încă liceenii, dar pe care, dacă au știut-o cândva, au început s-o uite și oamenii de cultură.

SEMNIIFICAȚII PEDAGOGICE ȘI CULTURALE ALE LOGICII MAIORESCIENE*

VIOREL VIZUREANU

Pedagogical and Cultural Significations of Titu Maiorescu's Logic. Our paper aims to present and argue for the idea that, independently from its intrinsic content, Titu Maiorescu's logical approach is important from at least three distinct and important perspectives: 1) the special signification of his textbook of logic for setting up a specialized terminology in the space of Romanian thinking; 2) the fact that all his logical writings are circumscribed to a unique „ideal type”, corresponding to a certain stage of evolution of the Romanian culture; 3) the role played by his efforts in the realm of logic for the entire edifice of the Romanian modern culture and its direction of development.

Keywords: Titu Maiorescu, the history of the Romanian logic, Romanian logical terminology, Romanian culture, Alexandru Surdu.

Vom porni în studiul nostru de la constatarea că, independent de conținutul său intrinsec, demersul logic al lui Titu Maiorescu este important din cel puțin trei perspective: este vorba, pe de o parte, de semnificația aparte, capitală pe care o are manualul său de logică pentru fixarea unei terminologii de specialitate în spațiul gândirii românești; ar fi de reflectat apoi asupra faptului că toate scrierile maioresciene de logică se circumscriu unui unic tip, corespunzător unui stadiu de dezvoltare a culturii române¹; ne gândim, în fine, la rolul jucat de strădaniile sale în orizontul logicii pentru întregul edificiu și pentru ceea ce s-ar putea numi direcția culturii române moderne².

* Prezentul studiu îl reproduce cu modificări nesemnificative la nivelul conținutului pe cel cu același titlu apărut în Romulus Brâncoveanu (editor), *Structura universității, structura cunoașterii*, Editura Universității din București, 2008, pp. 85–101, care reprezintă la rândul său varianta modificată și augmentată substanțial a articolului nostru intitulat „Câteva observații cu privire la «direcția Maiorescu» în cultura română, cu referire specială la semnificația logicii” și apărut în volumul *Omagiu Academicianului Alexandru Surdu*, ediție îngrijită de Ștefan Dominic Georgescu și Dragoș Popescu, Paideia, București, 2008, pp. 265–281.

¹ De unde, anticipăm, și neînțelegerea de către Maiorescu a rolului jucat de lucrările de specialitate, tip monografie, precum cele ale Ion Petrovici, pentru a oferi un exemplu concret (vezi reacția sa la apariția *Teoriei noțiunilor* a lui Petrovici, consemnată în articolul nostru consacrat contribuțiilor de logică ale acestuia, din prezentul volum).

² Despre semnificația precisă a logicii maioresciene pentru constituirea culturii române moderne a scris, încă din 1910, D. Ioanițescu, „Primele cărți de logică în românește”, în *Convorbiri literare*, care așeza manualul acestuia de logică alături de articolele și studiile din *Critice*. Și Iosif Brucăr

Și, dacă ne gândim la discuțiile legate tocmai de acest conținut, de lipsa lui de originalitate, o originalitate pe care – în treacăt fie remarcat – Maiorescu nu și-a atribuit-o niciodată, s-ar putea chiar ca elementele semnalate anterior să se substituie la limită întrutotul conținutului, creându-ne strania senzație a unui text scris³ parcă din capul locului din altceva decât propria sa materie sau substanță, un text scris astfel doar pentru alte texte posibile în care el se va regăsi. Substanța lui se arată doar în măsura în care este deja substanța altui text. Un text care este text doar atât cât este „folosit” de alte texte.

Parte din intențiile noastre menite a cântări istoric acest demers le regăsim de altfel prefigurate și alăturate în mod fericit într-o însemnare din 1857 care aparține chiar tânărului Maiorescu: „Ea [logica] m-a adus să năzuiesc spre cea mai bună formă a cugetării, spre o exprimare fără greșeli, concisă, adevărată, spre evitarea acelor cuvinte umflate și goale, pe care în tinerețe ești atât de înclinat să le întrebuințezi; ea mi-a insuflat mai întâi cu adevărat dragostea pentru o direcție spirituală de care niciodată nu mă voi despărți”⁴. „Formare a cugetării” și „direcție spirituală” – ambele expresii ne arată în mod ferm că grila noastră hermeneutică nu reprezintă o încercare de a introduce gândirea maiorească în cadre care să fie străine de intențiile sale.

Nu vom insista aici asupra importanței logicii maioreștiene pentru fixarea unei terminologii de specialitate în spațiul cultural românesc. Vrem doar să remarcăm, în treacăt, că este vorba, în esență, de stabilirea „unei ortografii care să îndeplinească criteriile economiei de gândire și de semne ale acesteia”⁵, iar în acest caz Maiorescu va opera cu un veritabil „brici al lui Occam”.

Meritul lui Maiorescu pentru fixarea, la modul general, a unei terminologii filosofice românești fusese menționat încă de Marin Ștefănescu, autorul primei lucrări de istorie a filosofiei românești: „Termenii filosofici actuali din limba română sunt mai

vede în *Logica* lui Maiorescu „punctul de plecare teoretic al filosofiei românești”, dar va cădea repede în ditirambic, considerând-o pe aceasta drept una din cele două „culmi ale creației românești”, alături de poeziile lui Eminescu, „acestea din urmă pe planul sensibilității, cealaltă pe al rațiunii teoretice”. Mai mult, pentru, *Logica* lui Maiorescu este în acest ultim orizont nu doar un început, ci și o limită: „Limită nu numai fiindcă de la apariția ei n-am mai avut o lucrare de logică de aceeași amploare, construcție și originalitate ci fiindcă nici n-a fost depășită încă în perspectivele și temeiurile ei” (Iosif Brucăr, „Introducere”, în Titu Maiorescu, *Logica*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1940, pp. 17, 21, 22).

³ Aproape scris de o altă mână, la propriu, mereu de o altă mână, căci primul manuscris (*Grundzüge* 1858) este de fapt o copie: „În afara titlului, a prefeței și a cuprinsului (...) restul este scris de o mână străină, foarte ordonat și frumos (Maiorescu avea un scris nervos, adesea ilizibil, și chiar dezordonat). Manuscrisul, dacă dăm crezare lui Maiorescu – că ar fi scris *Grundzüge* (...) el însuși sub dictarea soriei sale și nu invers, cum ar fi fost normal –, nu poate fi originalul, ci o copie” (Alexandru Surdu, „Metamorfoza logicii lui Maiorescu”, în *Revista de filosofie*, Tomul XXV, Nr. 4, 1978, p. 494); al doilea constă în *notele de curs* ale lui Constantin Erbiceanu după prelegerile maioreștiene din 1863 de la Universitatea din Iași; iar cea de-a treia formă la care ne raportăm ca fiind „logica lui Maiorescu” este manualul *tipărit* din 1876, reeditat ulterior cu modificări în 1887.

⁴ *Apud* Alexandru Surdu, „Studiu introductiv” la *Logica*, în Titu Maiorescu, *Scriseri de logică*, traducere, studii introductive și note de Al. Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1988, p. 12.

⁵ Alexandru Surdu, *Confluente cultural-filosofice*, București, Editura Paideia, 2002, p. 60.

cu seamă aceia întrebuințați de Titu Maiorescu. Se știe de altfel, că una din preocupările acestuia, ca membru al Academiei Române și ca critic, a fost tocmai determinarea evoluției firești a limbii române”⁶.

În comparație cu cele ale predecesorilor, întreprinderea sa se bucură de unele circumstanțe favorabile: limba vorbită înregistrase un progres de la începutul secolului al XVIII-lea și până în a doua jumătate a secolului următor, iar necesitatea stringentă (în contextul politic și cultural particular al țărilor române) a evidențierii latinității noastre, materializată adesea într-un etimologism cu puternice accente de artificialitate, fusese în bună măsură depășită prin cercetările istorice și filologice ale vremii.

Putem să adăugăm aici și oportunitatea pe care a avut-o Maiorescu de a-și difuza concepția despre logică într-un cadru instituțional stabil și relativ bine pus la punct (universitățile din Iași și București), capabil la rândul său, prin numeroșii absolvenți, să contribuie apoi la propagarea acesteia, vreme de decenii, în varii medii culturale și pedagogice (ceea ce nu fusese cazul, anterior, cu reprezentanții Școlii ardelene, și cu atât mai puțin cu Dimitrie Cantemir, pentru a aminti doar cele mai semnificative încercări de aceeași factură).

Opțiunea lui Maiorescu preponderent pentru limba populară, vorbită, opțiune ce a influențat decisiv terminologia utilizată ulterior de logicienii români, nu a izvorât, cum s-ar putea bănuși, doar din simpla „înclinație” a lui Maiorescu pentru folclor (în prelungirea tendințelor romantice încă destul de răspândite în acea vreme), ci „s-a făcut tot pe principiile logice ale concordanței firești, de la Aristotel citire, a scrierii și vorbirii cu desfășurarea naturală a gândirii”. Mai precis, se împletesc în demersul său elemente care țin de „cultura populară și mai ales de poezia populară, care, șlefuită secole de-a rândul cu mîgală, a ajuns la forme de mare perfecțiune, uneori inegalabilă”, respectiv de „vorbierea populară, de exprimarea simplă și directă a gândirii, care oricum, prin uzanță îndelungată și frecventă în cele mai diverse împrejurări, ajunge la formulări simple și concise”⁷.

În ceea ce privește celelalte două aspecte urmărite de noi – și despre care vom trata pe larg în cele ce urmează – este vorba, pe de o parte, de poziția ocupată de logică de acum încolo, pentru aproape un secol, în „arhitectonica” culturii române. Pe de altă parte, în strînsă legătură cu aceasta, ne gândim la nenumăratele logici „particulare”, dezvoltate în diferite domenii științifice sau culturale⁸. În fine, dar nu

⁶ Marin Ștefănescu, *Filosofia românească*, București, Editura Caselor Naționale, Institutul de Arte Grafice „Răsăritul”, 1922, p. 160.

⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁸ Iar aceasta, paradoxal, chiar împotriva concepției lui Maiorescu, care considera în *Logica* sa (nota la § 51) ca fiind o „greșeală de sistem” înglobarea în logică a unor „părți deosebite”, cum ar fi „logica matematicii, logica fizicii, logica biologiei, logica politicii, chiar logica istoriei”. „Nu credem, adaugă Maiorescu, că logica poate trage vreun folos din doborârea tuturor îngrădirilor ce o deosebesc de alte științe. A o confunda cu metafizica (precum a făcut Hegel) însemnează a-i lua caracterul evidenței și a o face să participe la incertitudinea controverselor metafizice; a o confunda cu celelalte științe, însemnează a condamna pe mulți din cei ce o studiază, la o superficialitate neapărată” (Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, pp. 258–259). Al. Surdu vede aici „cea mai nereușită dintre «contribuțiile»” lui Maiorescu, infirmată chiar din vremea sa (*Confluente cultural-filosofice*, p. 83).

în ultimul rând, și tot ca o consecință a rolului logicii în cultura românească, trebuie amintite contribuțiile *stricto sensu* de logică (de logică „clasică” le-am mai putea numi), realizări însemnate ce se pot constata la scurt timp după inițierea unui învățământ logic universitar modern de către Titu Maiorescu. Toate aceste puncte trebuie detaliate și o vom face în rândurile ce urmează.

Să observăm mai întâi că „direcția Maiorescu”, așa cum este numită deseori direcția imprimată culturii române la sfârșitul secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea, identificându-se astfel cu orientarea fundamentală care a definit perioada de constituire a culturii noastre moderne, nu este alta decât „direcția raționalismului occidental”⁹.

Poate că cea mai bună caracterizare a lui Maiorescu, în măsura în care se poate considera că asemenea „etichete” au măcar o minimă valoare operațională din punct de vedere istoric și nu reprezintă și aprecieri valorice intrinseci, pare să fie, pe urmele lui Vasile Băncilă, cea de „clasicist” – „se întrupa, am putea zice, atunci clasicismul românesc, și erau necesari «clasicii» care să-l poată aprecia”¹⁰. Și, am adăuga noi, care să-l poată constitui în articulațiile sale fundamentale, făcându-l să se manifeste ca atare într-o multitudine de domenii. Căci, nu trebuie uitat, Maiorescu avea de a face în vremea sa mai degrabă cu tendințe latente, decât cu fenomene culturale coerent exprimate.

Sintetizând cele punctate anterior, îl putem vedea prin urmare pe Maiorescu drept fondatorul și exponentul unui *raționalism de factură clasică*, cu observația că nu este vorba de o simplă întoarcere la o configurație spiritual-culturală anterioară, validată de și în trecut, ci de identificarea și concretizarea acelor trăsături perene ale raționalismului occidental. Altfel spus, un clasicism care ține nu atât de trecut, în orice caz nu de trecut pur și simplu, ci de perenitate.

Revenind, să înregistrăm frecvența la care făcusem referire, iar aceasta cu privire fie la cultură, fie doar la filosofie, în încercarea de a obține aici, alături de Alexandru Surdu, unele determinări suplimentare, clarificatoare. Astfel vom putea spune că „începând cu Immanuel Kant, Maiorescu tratează în mod special despre orientarea pozitivist-raționalistă a filosofiei occidentale” sau că „observăm și aici [în *Cercetările psihologice* – n.n.] tendința raționalistă a lui Maiorescu și chiar logicistă”¹¹.

În altă parte se conchide că „este meritul lui Titu Maiorescu de a fi orientat cu fermitate filosofia românească spre tendințele scientist-pozitiviste occidentale, cu menținerea totuși a tradițiilor noastre aristotelico-bizantine”¹², iar ca exemplu semnificativ al acestei tendințe este dat chiar manualul său de logică. Și, tot în acest

⁹ *Confluente cultural-filosofice*, p. 61. Este o sintagmă care revine deseori la Alexandru Surdu, sub diferite forme echivalente, în descrierea orientării culturii române la care a contribuit decisiv Titu Maiorescu, parcă pentru a disloca în mod eficient acel loc comun, din păcate deseori vehiculat și de unii hermeneuți ai spațiului ideatic românesc, care îl identifică pe Maiorescu în imaginea unui patriarh al curentului tradiționalist sau în cea simplificată la extrem a unui critic acerb al formelor fără fond. Deși același Alexandru Surdu recunoaște că Maiorescu „uneori a greșit, dovedindu-se prea tradiționalist” (*ibidem*).

¹⁰ *Ibidem*, p. 62.

¹¹ *Ibidem*, pp. 64–65.

¹² *Ibidem*, p. 108.

sens: „În mod special, Maiorescu s-a interesat, încă din tinerețe, de predarea logicii și a filosofiei contemporane occidentale, dominată de scientism și pozitivism. Logica era considerată materie pregătitoare pentru înțelegerea și însușirea pozitivismului logic în formare, care a și devenit, în preajma primului război mondial, o caracteristică fundamentală a gândirii teoretice occidentale”¹³ (Surdu 2002: 115).

Generalizările de felul celor de mai sus pot părea simplificatoare, injuste față de întreaga panoramă a filosofiei occidentale din perioada de trecere de la secolul al XIX-lea la cel următor sau, în orice caz, măcar problematice. Nu este locul pentru a decide în privința lor. Chiar dacă aprecierile invocate anterior nu ar da seama decât despre *una* din tendințele în cauză, concluziile de felul celor menționate rămân valabile, astfel încât se poate afirma că „«direcția Maiorescu» din perioada de constituire propriu-zisă a culturii române moderne avea ca obiectiv prioritar *sincronizarea*, respectiv cunoașterea gândirii teoretice occidentale, familiarizarea cu principalele ei rezultate din diferite domenii: literare, artistice, științifice, economice, social-politice”¹⁴.

Filosofic *stricto sensu*, cum am văzut, „direcția Maiorescu” se caracterizează prin accentul pus în special pe două discipline, logica și istoria filosofiei contemporane, care permiteau filosofilor români ai acelor vremuri să se familiarizeze „cu doctrinele și gândirea occidentală, pe plan filosofic pozitivistă, pe plan logic raționalistă”. Alexandru Surdu specifică suplimentar această tendință generală: „Acesta este motivul pentru care Maiorescu și discipolii săi au fost interesați în mod special de logica rațiunii, *ratio* (logos) fiind caracteristica formelor clasico-tradiționale aplicabile la studiul științelor pozitive. Așa se explică dimensiunile, uneori exagerate, pe care le-a luat metodologia, adică partea aplicativă a logicii clasico-tradiționale. Tot pe linia «direcției Maiorescu» se observă un interes crescut pentru fizică – știința cu cele mai multe aplicații în tehnica mecanicistă a epocii – și mai puțin pentru matematici”¹⁵.

Este evident pe de altă parte că a vorbi despre o „direcție în cultură” sau „în filosofie” ne apropie periculos de o retorică binecunoscută din perioada limbajului de lemn. Este de aceea necesar să oferim deîndată și un suport „concret” acestei sintagme, să îi conturăm justificarea cât mai departe de zona clișeelelor recunoscutibile deseori într-o hermeneutică facilă a fenomenelor culturale.

*

„Organizat” și „sistematic”, se poate spune că „«direcția Maiorescu» s-a materializat în *cursuri universitare și conferințe publice*”¹⁶. Dacă este să ne restrângem doar la logică, așa cum ne-am propus cu precădere, să precizăm că Titu Maiorescu a ținut prelegeri la Universitatea din Iași (1863-1872) și la cea din București (1874-1875)¹⁷.

Este un fapt bine cunoscut acela că logica lui Titu Maiorescu a suferit transformări notabile din 1857, când se înfiripă pentru prima oară ideea unei lucrări de logică (pentru

¹³ *Ibidem*, p. 115.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Întreaga activitate pedagogică universitară a lui Maiorescu se va desfășura pe aproape cinci decenii, între 1862 și 1909.

ca în anul următor să înregistrăm o primă redactare personală a unui manual de logică, destinat unor colegi de liceu), și până la a V-a ediție tipărită a manualului său, din 1898¹⁸. Maiorescu a fost inspirat la început de cursul lui Hermann Suttner de la Colegiul „Theresianum” din Viena și de lucrările lui Herbart și Drobisch, pe care încearcă să le transpună în românește și să le sistematizeze. Demersul său este din capul locului unul de factură *pedagogică*, ceea ce va însemna că acele conținuturi preluate din Herbart și Drobisch, autorii unor lucrări de specialitate, cu contribuții originale în logică, erau menite a fi integrate într-un context cu totul nou față de cel din care proveneau.

Chiar primele *Prelegeri de logică* ținute de Maiorescu la Universitatea din Iași în anul 1863 și păstrate în forma unor *Note* provenind din manuscrisele lui Constantin Erbiceanu dovedesc, „în ciuda perioadei scurte care trecuse de la prima încercare de manual, că autorul își schimbase o parte din concepții”¹⁹. Dacă în 1858 definea logica în manieră herbartiană, în *Prelegeri* Maiorescu o consideră ca „propedeutică” și „metodologie” a filosofiei, fapt care, după cum vom vedea, nu va fi lipsit de consecințe pentru modalitatea în care va fi receptată logica și vor fi structurate în genere demersurile filosofice în perioada de început a culturii române moderne. Astfel, logica este acum „știința care ne învață regulile contradicțiunii și ale identității”, ea având și un rol persuasiv, fiind totodată și „arta de a ne deprinde a convinge pe cineva, vasăzică a purcede de la niște reguli stabile în capul nostru și apoi a ajunge pe același tărâm la aceeași concluziune”²⁰.

Maiorescu a integrat propriei sale concepții, în anii ce au urmat, și unele idei din lucrările lui J.St. Mill și Al. Bain²¹, pentru ca ulterior să se îndrepte spre formula clasicistă a logicii lui Trendelenburg²², ceea ce, printre altele, i-a permis să facă numeroase referințe la textele de logică ale lui Aristotel, citate în limba greacă²³.

¹⁸ Cf. Alexandru Surdu, „Metamorfoza logicii lui Maiorescu”, pp. 493–512. Pentru mai multe amănunte se vor consulta studiile punctuale ale aceluiași autor consacrate fiecărei scrieri maioresciene de logică în Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*.

¹⁹ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, Editura Academiei Române, București, 1995, p. 30.

²⁰ Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, p. 99.

²¹ După cum remarcă Florian, Maiorescu nu îl urmează *tout court* pe Mill, căci nominalismul empirist al acestuia contravenea evident raționalismului herbartian, ci împrumută în *Logica* sa doar câteva considerațiuni generale din lucrarea acestuia compatibile cu direcția herbartiană (*apud* Viorel Iulian Tănase, *Tradiția maioresciană în logica românească*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002, p. 83). Altminteri, dacă se acordă atenție doar bibliografiei, se poate ajunge la caracterizarea logicii maioresciene drept una de factură „empirist-raționalistă”, cum a fost cazul cu M. Ștefănescu sau N. Bagdasar (M. Ștefănescu, de exemplu, după ce observa că „logica [maioresciană – n.n.] trebuie să fie de acord cu experiența, după cum experiența trebuie să fie completată prin logică”, și că, prin urmare, „ca teoretician al cunoștinței este un empirio-raționalist”, vedea după numai câteva rânduri, prin doar numele citate de Maiorescu în cadrele *Logicii* înseși, „o confirmare a echilibrului dintre empirism și raționalism” (*op. cit.*, pp. 157–158).

²² *Logische Untersuchungen*, II, Leipzig, 1862; *Elementa logices Aristotelicae*, Berlin, 1862.

²³ Chiar dacă, așa cum remarcă Al. Surdu (Maiorescu 1988:144), citatele nu sunt traduse întotdeauna corect. Oricum, nu trebuie omis faptul că Aristotel nici măcar nu era amintit în *Grundzüge* și *Prelegeri*. În altă ordine de idei, prima lucrare menționată a lui Trendelenburg

Amănuntele în cauză nu sunt lipsite de importanță, căci se poate spune că acesta este „începutul revenirii la tradiția neoaristotelică a logicii și filosofiei românești. O tendință corectă, care s-a dovedit operativă și în logica occidentală, dar mult mai târziu, după începutul secolului următor”²⁴.

Prelegerile de logică ținute de Maiorescu la Iași iar apoi la București își vor afla o primă formă „sistematic-coerentă” în *Logica* sa din 1876. Să notăm, ca fapt semnificativ, că este vorba de o logică din care lipsește metodologia. Totuși, abia în 1887 se poate spune că Maiorescu va publica acel manual „exemplar” de logică la care visa cu trei decenii înainte. Dar, „ceea ce n-au observat exegeții este faptul că Maiorescu a schimbat cu această ocazie și structura *Logicii elementare*, concepută în 1876 în două părți (teoria judecăților și teoria silogismelor). Necesitățile metodologiei l-au obligat pe Maiorescu să trateze de data aceasta ca parte separată teoria noțiunilor”²⁵. O metodologie însă „*sumară și fără aplicații științifice, în special matematice*”²⁶.

Apreciam anterior că ceea ce Maiorescu și-a propus să realizeze în domeniul logicii a fost de la primele sale încercări un manual, dacă nu chiar un manual *exemplar*, destinat să familiarizeze studenții și liceenii de la noi, ulterior și publicul larg, cu această disciplină care nu beneficiase până atunci de o astfel de expunere (trebuie amintit aici faptul că *Logica* sa din 1876 a circulat aproape un deceniu ca singurul manual de logică românească). Altfel spus, „*Logica* lui Maiorescu este un *manual* a cărui originalitate nu constă în materia expusă, ci în *modalitatea expunerii*”. Fapt care poate merita subliniat încă o dată: Maiorescu „și-a propus, și a reușit, după decenii de muncă și experimentare pedagogică, nu construcția unui sistem logico-filosofic și nici măcar a unui tratat, ci elaborarea unui *manual exemplar* de logică. Iar acesta trebuie considerat ca atare și comparat cu *manualele* vremii, și nu cu ceea ce n-a intenționat să facă niciodată Titu Maiorescu”²⁷.

Considerăm că există un aspect care luminează suplimentar această problemă, ce ține de faptul că preocupările lui Maiorescu ce vizează strict conținutul logic

pare a fi sursa de inspirație în schimbarea semnificativă pe care Maiorescu o adoptă prin subordonarea noțiunii față de judecată.

²⁴ Alexandru Surdu, *Confluente culturale-filosofice*, p. 136.

²⁵ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, p. 31. În fapt, este vorba în linii mari de o revenire la diviziunea tripartită a logicii anterioară manualului din 1876.

²⁶ Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, pp. 74–75.

²⁷ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, pp. 31–32. Această observație ne permite să apreciem din start ca nefondat și „lipsit de obiect” acel gen de acuze cu care a fost întâmpinat încă din epocă manualul maiorescian și ne referim aici, de exemplu la G. Zotu, care îl învinuia pe Maiorescu de plagiat. (Să remarcăm, în treacăt, că aceeași problemă s-a pus chiar de curând în ceea ce-l privește pe Nae Ionescu. Aici lucrurile sunt și mai „simple”, dat fiind faptul că prelegerile în cauză nici măcar nu erau menite în intenția lui Nae Ionescu a vedea lumina tiparului.) Zotu, urmărind chiar indicațiile bibliografice ale lui Maiorescu pentru fiecare paragraf al lucrării, a comparat câteva paragrafe din partea introductivă cu locurile indicate de Maiorescu din logica lui J.St. Mill, constatând, cum era și firesc, că ele erau inspirate din lucrarea lui Mill (*ibidem*, p. 31). Ulterior, Mircea Florian va deschide calea pentru o depistare și cercetare minuțioasă, determinată de această dată de considerente științifice, a surselor de inspirație în logică ale lui Maiorescu. Acesta va fi urmat în ultimele decenii de Al. Surdu și V.I. Tănase.

se îmbină în permanență cu cele pe care le-am putea numi „psihopedagogice”, pentru a folosi un termen actual, iar rezultatele acestei deschideri sunt vizibile în manualul său de logică. Astfel, „pe linia influenței herbartiene, Maiorescu este preocupat din tinerețe și de psihologie și pedagogie. Concepția pedagogică a lui Herbart era intelectualistă, logicist-formalistă. Se urmăreau în primul rând rigoarea și exactitatea, dar și condițiile psihopedagogice ale dobândirii acestora”²⁸.

Dacă este să ne referim la manualul rezultat în urma unui astfel de demers, este vorba în principal de structurarea pe trepte formale (la nivelul întregului, dar și al fiecărei lecții) a însușirii materiilor de învățământ, în funcție de dificultățile acestora și de capacitățile psihice de recepționare ale elevilor.

Dar este vorba de mai mult decât atât, căci „tendința pedagogică nu se manifestă numai prin practicarea profesoratului și elaborarea de manuale (...), ci și prin lucrări de popularizare (...) și mai ales prin conferințe, ceea ce Maiorescu a practicat de-a lungul întregii sale cariere”²⁹. Astfel că se poate considera, fără riscul de a greși, că una din caracteristicile pregnante ale logicii maioresciene, care a influențat semnificativ orientarea logicii de la noi, va fi dată de latura *pedagogică, didacticistă* a acesteia³⁰.

Rezultatele influenței demersului maiorescian pentru istoria logicii românești sunt captate într-o formulare ambițioasă de către Anton Dumitriu în a sa *Istorie a logicii*, aceea de „epocă maioresciană”. Aceasta ar avea în viziunea sa următoarele caracteristici definitorii³¹:

- a) Este limitată temporal de anul 1876, data apariției primei ediții a *Logicii* lui Maiorescu și al doilea război mondial;
- b) Fixează limbajul logicii;
- c) Delimitează problemele logicii;
- d) Impune un stil care va rămâne stilul logicii românești;
- e) Adoptă stilul de educație logică făcută de Maiorescu, devenind tradițională în universitățile românești prin discipolii magistrului;
- f) Orientează educația în institutele de învățământ pe coordonate raționaliste, venind în întâmpinarea unei trăsături specifice poporului nostru.³²

Simplificările lui A. Dumitriu în această privință au fost amendate de numeroși exegeți ai logicii maioresciene³³, considerându-se totodată mai adecvată expresia de

²⁸ Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, p. 33. Mai mult, „se poate vorbi fără ezitare despre influența *pedagogică* a lui Herbart și a herbartienilor asupra lui Maiorescu”; cât privește ultima parte a afirmației, poate fi amintit Trendelenburg – „orientarea lui este evident herbartiană, *logico-psihologico-pedagogică* (subl. ns.), ceea ce reprezenta și pentru Maiorescu o completare a viziunii sale herbartiene, chiar dacă nu mai amintește de Herbart” (*ibidem*, p. 53).

²⁹ *Ibidem*, p. 34.

³⁰ *Ibidem*, p. 75.

³¹ Cf. Aurel M. Cazacu, *O paradigmă a inteligenței românești: Logica lui Titu Maiorescu*, Editura Academiei Române, București, 2007, p. 350.

³² Elementele vizate se regăsesc în Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, ediția a III-a revăzută și adăugită, vol. IV, Editura Tehnică, București, 1998, pp. 326–327.

„tradiție maioresciană”³⁴. Poate că termenul folosit de noi, acela de „direcție maioresciană”, pe urmele lui Alexandru Surdu, nu reprezintă altceva decât un alt mod de a privi aceleași elemente ce configurează o „tradiție” (fără a „epuiza” pur și simplu manifestările unei culturi sau ale unui domeniu al culturii, ci doar a le ghida pe unele, a le impregna cu o anumită coloratură pe altele, în fine a le determina să se raporteze la sine pe cele diferite sau adverse), cu amendamentul important că se adaugă un accent suplimentar ce derivă din atribuirea unui anumit fel de „program”, în bună măsură „conștient”. Acest „program” nu este de (re)constituit atât prin identificarea unor poziții incontornabile, *stricto sensu* logice, cât, mai ales, în viziunea noastră, de „respectarea” unor reguli de desfășurare a demersului logic, filosofic sau cultural.

Nu este de mirare de aceea că vom considera ca dând seama de direcția Maiorescu în principal ceea ce se poate numi latura pedagogică (chiar pedagogistă) și, strâns legată de aceasta, cea raționalistă.

Cum am observat deja, diferitele forme ale logicii maioresciene sunt *toate* strâns legate de predarea logicii, fie că este vorba de acea încercare timpurie prin care logica trebuia să devină mai ușor de pătruns de către unul dintre colegi, fie că ne găsim în fața unor notițe luate de unul dintre studenții lui Maiorescu la un curs încă nedefinitivat al acestuia, fie că avem de-a face cu un manual în toată puterea cuvântului. Logica lui Maiorescu este și o logică pentru învățarea logicii. Iar aici nu trebuie să uităm de concepția lui Maiorescu cu privire la cultura română, la stadiul în care se găsea ea și la ceea ce îi era necesar pentru o dezvoltare organică.

O logică, apoi, care nu doar va trebui „să se ajute pe sine”, ci va trebui să stea în slujba celorlalte întreprinderi filosofice și culturale. Sunt două lucruri distincte: *a defini* logica prin delimitare de celelalte științe (îndeosebi de psihologie) și de metafizică și a releva utilitatea logicii în toate compartimentele vieții spirituale.

Chiar dacă, pentru Maiorescu, nu există *logică a...* (logică a istoriei, a...) există *logică în...*, iar aceasta nu doar în sensul restrâns, tradițional, de organon, ci și în acela, cu deschidere spre psihologie, de practică sănătoasă a gândirii. De aceea logica va sta pentru Maiorescu la baza filosofiei și a culturii în genere. De aceea filosofia și cultura maioresciană sunt raționaliste. Din aceleași considerații, și aici introducem o nouă caracteristică, s-a putut spune că filosofia maioresciană este de factură pozitivistă. Pozitivismul maiorescian nu reprezintă altceva decât ideea folosirii rațiunii în toate domeniile științei.

*

Existența unei direcții în filosofia sau cultura unei anumite perioade/arii geografice este atestată principial, decisiv, prin identificarea acelor coordonate ce se regăsesc cu o anumită constanță în disciplinele și domeniile subordonate și pe care acestea „evoluează”, dar ea poate fi conturată suplimentar și prin invocarea unor filiații punctuale (firește, și în acest caz, păstrând ca dominantă dimensiunea ideatică și nu pe cea evenimentțial-biografică), conferindu-i-se astfel o anumită concretețe, o anumită „plasticitate”.

³³ Ne referim aici, printre alții, la Al. Surdu, V.I. Tănase, A.M. Cazacu.

³⁴ Aurel M. Cazacu, *op. cit.*, p. 350.

Cei mai importanți filosofi maiorescieni, așa-zicând „din primul val”, cu contribuții pedagogice sau publicistice în domeniul logicii sunt C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici și P.P. Negulescu³⁵. *A fortiori*, nu vom putea invoca aici acest aport decât în măsura în care el se înscrie pe coordonatele pe care le-am fixat inițial prezentării noastre.

Realizările de logică ale lui Ioan Petrovici, cel care poate fi considerat „primul nostru logician de profesie”, „inițiatorul studiilor, al cercetărilor propriu-zise de logică”³⁶, sunt extinse și semnificative (cuprinse în principal în volumele *Teoria noțiunilor* din 1910 și *Probleme de logică* din 1911), în unele privințe de un real nivel european. Descendența maioresciană este evidentă în mod pregnant prin chiar linia de forță a concepției sale, una „tradiționalist-clasicistă”, pe care Petrovici o adoptă ca „adversar al tendințelor nominaliste moderne în logica formală”³⁷.

Considerând că aparatul logic „nu e decât o rețea de reguli generale”³⁸ și că „adevărurile logice sunt marile tipare după care noi ordonăm și completăm experiențele”, „baza tuturor felurilor de adevăr”³⁹, altfel spus că „logica este condiția primordială a științelor și a adevărului în genere”⁴⁰, se poate aprecia că „pe linie maioresciană, fără unele inconsecvențe ale fostului său magistru, Petrovici se dovedește formalist și antipsihologist”⁴¹.

Am amintit deja reacția totuși mai degrabă sceptică a lui Maiorescu după apariția *Teoriei noțiunilor*, el considerând că publicul românesc nu era pregătit să accepte o astfel de cercetare de specialitate de tip monografic, care venea oarecum și în contradicție cu viziunea sa de factură pedagogică asupra logicii. Nu trebuie însă uitat faptul că Petrovici a fost și profesor de logică⁴², iar cursul său – după cum s-a remarcat – „îndeplinește în cea mai mare măsură exigențele instructiv-educative maioresciene”⁴³, fiind totodată fidel structurii manualului de logică a lui Maiorescu.

P.P. Negulescu, care a fost apreciat ca fiind „cel mai apropiat de spiritul și litera maioresciană”⁴⁴, este mai puțin cunoscut strict pentru activitatea sa de logician (cursurile sale de logică au fost editate doar de puțină vreme⁴⁵ și nu conțin elemente

³⁵ La aceștia mai pot fi adăugați Nicolae Petrescu și Mircea Florian.

³⁶ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, p. 33.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ion Petrovici, *Logica formală*, în idem, *Curs de logică*, ediție îngrijită de C. Sălăvăstru, Editura Institutul European, Iași, 2000, p. 51.

³⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁴¹ Aurel M. Cazacu, *op. cit.*, p. 246.

⁴² Numit în 1906 conferențiar la Facultatea de Filosofie și Litere a Universității din Iași, el va preda aici un curs de logică. A se vedea, pentru amănunte, nu doar *Cursul de logică* (din care am citat anterior), ci și *Logica pentru clasa a VII-a*, scris împreună cu Ioan F. Buricescu în 1935.

⁴³ Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁴ Alexandru Surdu, *Confluente cultural-filosofice*, p. 116. „Maiorescian” este și traseul său universitar: a ținut cursuri de logică la Universitatea din Iași, la catedra de Istoria filosofiei moderne și logică, la care predase Titu Maiorescu, din 1894 până în 1910, pentru ca, după 1910, el să ocupe și la București locul lui Titu Maiorescu, la catedra de Istoria filosofiei și enciclopedie filosofică.

⁴⁵ De exemplu, lucrarea *Lecții de logică*, ce reproduce singurul manuscris identificat până astăzi al notelor de la un curs de logică al lui P.P. Negulescu, cel din anul universitar 1905-1906, a

originale deosebite), el distingându-se cu precădere ca istoric al filosofiei moderne și contemporane. Se poate constata, totuși, că punctul de vedere general asupra logicii sale corespunde mai mult primei ediții din *Logica* lui Maiorescu, respectiv acordării de prioritate actului judicativ, căruia îi este subordonată teoria noțiunilor⁴⁶. Structura lecțiilor sale rămâne însă fidelă ediției a II-a a *Logicii* lui Maiorescu. În plus, „un semn distinctiv, tot pe linie maioresciană, îl constituie critica teoriei cuantificării predicatului a lui Hamilton”⁴⁷. Dar contribuțiile sale în domeniul logicii pot fi considerate de coloratură maioresciană mai ales pe linia *caracterului didacticist al logicii*⁴⁸.

Mai multe aspecte par să infirme filiația maioresciană în cazul lui Constantin Rădulescu-Motru: formația universitară a acestuia, desfășurată în cea de-a doua parte a sa sub semnul influenței vizibile a lui Wilhelm Wundt, celebrul psiholog și logician german cu care și-a dat și doctoratul, în 1893, unele precizări de natură biografică⁴⁹ sau concepția unei logici pure îmbrățișată uneori de Maiorescu, care ne-ar îndepărta *ab initio* de orice posibilă îmbogățire a acesteia în direcția științelor, fie acestea exacte sau socio-umane⁵⁰. Asta pentru a nu mai spune că s-ar putea invoca chiar un anti-psihologism declarat al tânărului Maiorescu – invocare precipitată însă, căci situația este în această privință mult mai complicată, impunându-se amendamente serioase.

*

Fie-ne permisă o paranteză poate excesiv de lungă. Când îi scria în 1858 profesorului Robert Zimmermann din Praga despre proiectul materializat parțial al redactării unei lucrări intitulată *Grundriss der Logik für österreichische Gymnasien*, Maiorescu înfățișa astfel principalul merit al acesteia: „Ea se caracterizează îndeosebi prin aceea că, în ea, logica este tratată independent, fără premisa vreunei noțiuni de psihologie”⁵¹. Spre exemplificare, în momentul în care va trata despre judecată, el se

apărut în 2001 (cf. Carmen Dumitrescu, *Notă asupra ediției*, la P.P. Negulescu, *Lecții de logică*, Editura Paideia, București, 2001).

⁴⁶ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1969, p. 904. Totodată, „opțiunea pentru judecată ca element principal al logicii va fi preluată și de unul dintre elevii lui Negulescu – Al. Posescu – care, în 1946, va publica lucrarea *Teoria logică a judecății*” (Marius Dobre, „Lecțiile de logică ale lui P.P. Negulescu”, în Alexandru Surdu, Dragoș Popescu (coordonatori), *Istoria logicii românești*, Editura Tehnică, București, 2006, p. 135).

⁴⁷ Al. Surdu, *Vocații filosofice românești*, p. 33. Teoria cuantificării predicatului a lui Hamilton, împotriva căreia obiectase Maiorescu (*Scrieri de logică*, pp. 277–278), considerând, printre altele, că manualul lui Bain îi acordă o prea mare importanță, a fost analizată critic, în afară de P.P. Negulescu, atât de C. Rădulescu-Motru (în studiul său *Valoarea silogismului*), cât și de I. Petrovici (vezi prelegerea a XII-a din cursul său de logică, care se încheie cu verdictul: „clasificarea lui Hamilton nu-i în stare să înlocuiască vechea tabelă de judecăți”, *Logica formală*, p. 136).

⁴⁸ Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁹ „Relațiile lui C. Rădulescu-Motru cu Titu Maiorescu sunt mai greu de apreciat, datorită unor întâmplări care au contribuit la despărțirea acestora și chiar la unele adversități” (*ibidem*, p. 115).

⁵⁰ Aminteam într-o notă anterioară de negarea de către Maiorescu a existenței unor logici ale matematicii, fizicii, biologiei, politicii sau istoriei.

⁵¹ Alexandru Surdu, „Metamorfoza logicii lui Maiorescu”, p. 494.

va delimita critic de poziția lui Suttner, mărturisind într-o însemnare că „dacă definim judecata prin «a deveni conștient de legătura sau lipsa de legătură dintre două reprezentări», atunci se aduce în logică o noțiune care aparține exclusiv psihologiei și tocmai de aceea această definiție [a lui Suttner] trebuie evitată”⁵².

Nu este mai puțin adevărat însă că, inconsecvent, va defini el însuși noțiunea tot prin intermediul reprezentării (*Vorstellung*): „Noțiunea este o reprezentare considerată numai după conținutul ei. Gândirea formează noțiuni, datorită faptului că se referă, în legătură cu reprezentările, numai la *ce* este reprezentat în ele și face abstracție atât de modul în care este reprezentat, cât și de orice alt context în care poate să apară lucrul reprezentat”; ea „poate fi numită reprezentare generală (*representatio generalis*)”⁵³. Practic Maiorescu nu face decât să reitereze aici ambiguitățile demersului lui Herbart, care considera inițial că logica se ocupă cu reprezentări, pentru a prescrie apoi separarea ei de psihologie, ceea ce îi permite lui V.I. Tănase să remarce că „această poziție a fost adoptată și de către Maiorescu, dar fără o depășire evidentă a perspectivei psihologice, cel puțin la nivelul reprezentărilor noționale”⁵⁴. După cum observase și Iosif Brucăr, „deosebirea dintre ideea de «reprezentare comună» și «noțiune» rămâne însă ca problemă în logica românească”⁵⁵.

Ulterior, în *Prelegerile de logică* (1863) ni se va spune că „noțiunea se distinge de *reprezentare*, prin aceea că cea dintâi nu conține decât esența reprezentațiilor, pe când cea din urmă nu conține decât *individualitatea* unui lucru”; altfel formulat, noțiunea „se separă de reprezentație prin aceea, că aceasta cuprinde în sine numai elementul recunoașterii”⁵⁶.

Să nu uităm nici de ceea ce s-ar putea numi un fundal psihologist al acestei perioade de început în ceea ce privește poziția general-filosofică a lui Maiorescu, sesizabil atât în teza sa de doctorat *Das Verhältnis (Relația)* (1859), cât mai ales din scrierea de popularizare *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form (Considerațiuni filosofice pe înțelesul tuturor)* (1860, apărută la Berlin).

În prima dintre acestea el va expune – preponderent ca intenție – o critică a structurii logicii lui Herbart și Drobisch, de pe pozițiile a ceea ce am putea numi – paradoxal – un psihologism mai consecvent (deoarece în psihologie judecățile sunt abordate înaintea noțiunilor, apreciază Maiorescu, acest lucru trebuie să se regăsească și în prezentarea logicii), cu argumente de găsit însă tot în scrierile acestora, consideră Al. Surdu⁵⁷, propune ca principală ipoteză în această privință audierea de către Maiorescu a cursurilor lui Trendelenburg de la Berlin, cu consecințe nu doar în această perioadă, ci și în prima ediție a manualului de logică din 1876. Singura dificultate majoră care poate afecta argumentația, recunoscută de altfel și de autor,

⁵² *Ibidem*, p. 495.

⁵³ Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, p. 31; cf. Alexandru Surdu, „Metamorfoza logicii lui Maiorescu”, p. 494.

⁵⁴ C23.

⁵⁵ Iosif Brucăr, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁶ Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, pp. 100–101.

⁵⁷ *Apud* Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, pp. 52–55.

este că Trendelenburg apelează la argumente din sfera ontologiei și nu pune problema în context psihologist.

Considerații de felul celor de mai sus, ce nu fac decât să reflecte propriile ezitări ale lui Maiorescu, ne îndreaptă spre identificarea în logica sa a unei orientări hibrid, „*logico-psihologică*”, cu două aspecte: *logicist*, de tratare logică a unor probleme de psihologie, și *psihologist*, de tratare psihologică a unor probleme de logică⁵⁸.

În *Considerațiuni filosofice pe înțelesul tuturor* el va considera chiar că psihologia este prima parte a filosofiei (abia apoi venind logica, estetica, etica și metafizica), ea fiind totodată „baza cea mai solidă a educației și astfel principala știință umanistă”⁵⁹.

În fond, am putea adăuga, atracția lui Maiorescu pentru psihologie nu se justifică atât prin apel la aspecte așa-zicând epistemologice, cât în contextul semnificației deosebite a acestora pentru știința pedagogică. Este grăitor în acest sens faptul că *primul său curs* la Universitatea din Iași (1863) se va intitula *Psihologia cu aplicare la pedagogie și cu privire perpetuă la logică, metafizică și estetică*, pentru ca în anul școlar 1865-1866 titlatura să se modifice în *Psihologia și relațiunile ei cu logica*, conținând însă și o parte de „Aplicări pedagogice, teoria psihologică a educațiunii”⁶⁰. Problema suprapunerii dintre notele de curs ale lui C. Erbiceanu, consacrate exclusiv logicii, și materia presupusă de întreaga titlatură a cursului din 1863 rămâne deschisă, însă cel puțin *intenția* maioresciană inițială considerăm că este transparentă.

*

Revenind, investigarea conferințelor publice ale lui Maiorescu, începute în 1868 și intitulate *Cercetări psihologice*⁶¹ ne permite însă să identificăm și la C. Rădulescu-Motru „tendința raționalistă a lui Maiorescu și chiar logicistă, prin acordarea unei importanțe speciale considerațiilor de psihologia gândirii și de interpretare, în maniera lui Herbart, a raporturilor dintre reprezentări pe baza unor scheme logice aplicate frecvent la raporturile dintre noțiuni. În felul acesta se explică în mod firesc și elaborarea de către Rădulescu-Motru a *Logicii genetice*, a unei logici psihologice, referitoare la evoluția gândirii”⁶².

⁵⁸ Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁹ Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 165.

⁶⁰ Simion Ghiță, *Titu Maiorescu, filozof și teoretician al culturii*, Editura Științifică, București, 1974, pp. 216-217.

⁶¹ Titu Maiorescu, *Cercetări psihologice*, ediție îngrijită de V.I. Tănase, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999.

⁶² Alexandru Surdu, *Confluente cultural-filosofice*, p. 65, 120. Într-o altă privință, să notăm opinia aceluiași exeget, atunci când consideră că Rădulescu-Motru este cel care îl orientează pe Nae Ionescu spre studiul logicii, tot în spiritul „direcției Maiorescu”, însă nici în linia psihologistă, nici în cea aristotelico-tradițională, ci cu precădere prin interesul pentru istoria logicii (Titu Maiorescu fusese cel dintâi la noi care relevase importanța istoriei logicii, semnalând lucrarea fundamentală a lui Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*) și totala lipsă de aderență pentru Hegel și pentru logica dialectico-speculativă (*ibidem*, p. 120). Dar, fără îndoială că, la limită, „el n-a fost niciodată un maiorescian, nici în comportări și nici în concepții. N-a urmat nici una dintre «direcțiile» Logicii lui Maiorescu” (Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, p. 107).

Mai mult, cum amintisem deja, se poate aduce în discuție și lucrarea de tinerețe a lui Rădulescu-Motru, *Valoarea silogismului* (1899), „de inspirație clar maioreșciană și cu referință directă la *Logica* lui Maiorescu”⁶³.

Oricum, putem să notăm că discipolii săi amintiți anterior, la care putem să îl adăugăm și pe Mircea Florian, au urmat din punct de vedere pedagogic aceeași linie, „predând, mai mult sau mai puțin constant, logica în maniera lui Maiorescu”⁶⁴. Ulterior, se va consemna un „al doilea val” de logicieni clasiști, de inspirație maioreșciană: Florea Țuțugan, Dan Bădăraș, Petre Botezatu, Ion Didilescu.

Iar peste ani, se poate considera că „tradiția clasicistă în logica maioreșciană, de sorginte maioreșciană, dublată de numeroase studii de istoria logicii clasice, a cunoscut o revigorare remarcabilă în anii de funcționare a *Centrului de logică al Academiei* (1964-1975), alături de celelalte orientări, de logică simbolică și teoria logicii, dovedind în permanență faptul că cercetările în această direcție, a gândirii naturale, a gândirii științifice elementare, efective și în artă și în comportamentul interuman în genere, nu numai că sunt mereu actuale, dar sunt încă departe de a epuiza domeniul de investigație”⁶⁵.

Să revenim însă la epoca lui Maiorescu. O observație se impune, căci am fi nedrepti dacă l-am decupla și izola cu totul pe Maiorescu (repetăm, în ciuda propriei sale viziuni „puriste” despre logică exprimate inițial) de restul strădaniilor, e drept, nu foarte sistematice, din acele vremuri de a investiga și lărgi orizontul logicului și l-am privi ca singurul catalizator de la noi în această privință. Iar această nedreptate nu ar fi doar față de cei omiși într-un astfel de demers, ci și față de Maiorescu însuși, văduvindu-l pe acesta de o anumită „profunditate ideatică” proprie doar acelor gânditori cărora le putem identifica consonanțele spirituale⁶⁶.

Chiar și adversitățile, mai mult sau mai puțin declarate, devin semnificative în acest context și întregesc tabloul general. Ne gândim de exemplu la un Lazăr Șăineanu, el însuși fost student al lui Maiorescu, care scria spre sfârșitul secolului al XIX-lea o lucrare intitulată *Raporturile dintre gramatică și logică, cu privire sintetică asupra părților cuvântului. Studiu de lingvistică generală* (1891), în care, plecând de la datele de care dispunea la acea vreme, argumenta că „procedura clasică de studiu al gramaticii, prin logică, și invers, care a dominat cultura europeană occidentală, nu este numai ineficientă, ci chiar imposibil de aplicat în cazul limbilor neindoeuropene, al celor primitive și mai ales în studiul istoric al limbilor în genere”⁶⁷.

⁶³ Viorel Iulian Tănase, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁴ Alexandru Surdu, *Confluențe cultural-filosofice*, p. 136.

⁶⁵ Idem, *Vocații filosofice românești*, p. 34.

⁶⁶ Să ne gândim doar cât de „nefiresc” – și, dacă suntem sinceri cu noi, chiar întâmplător – ne pare deseori traseul cultural al lui Cantemir dacă încercăm să-i recompunem un cadru sau o „matcă” locală în care să-l situăm. Iar aceasta tocmai datorită excelenței întreprinderii sale culturale.

⁶⁷ Alexandru Surdu, *Confluențe cultural-filosofice*, p. 75.

Chiar dacă nu se referă direct la Maiorescu⁶⁸, Șăineanu critică în principiu orice poziție de tip logicist: „Abuzul ce s-a făcut în repetate rânduri prin aplicarea logicii pe terenul gramaticii va apărea sub o lumină mai vie când vom spune unei întinse comparații științifice fenomenele limbii în multipla lor varietate. Contrastul între uniformitatea ideală logică și realitatea lingvistică variabilă până la infinit va pune în relief pericolul unei procedări atât de unilaterale și va limpezi în același timp evoluția independentă și legile speciale ale fiecăreia dintre aceste două științe”⁶⁹.

Maiorescu îi va replica lui Șăineanu în ediția a patra a *Logicii* sale, considerând că poziția greșită a acestuia cu privire la raporturile dintre noțiune și cuvânt provine „dintr-o lipsă de înțelegere a esenței noțiunilor”⁷⁰. Chiar dacă pare totuși cam mult să vorbim despre o „dispută” între cei doi, să notăm că „notele manuscrise târzii” ale lui Șăineanu „mai păstrează încă tensiunea opiniilor contradictorii”⁷¹, trimițând chiar la expresia folosită de Maiorescu în manualul său de logică: „Esența noțiunilor, iată un termen vag și nebulos, care nu poate decât întuneca chestiunea. Tocmai uzului și abuzului acestei terminologii metafizice i se datorește tradiționala identificare a limbii și cugetării, în contra căreia era dirijată cartea despre raporturile între gramatică și logică”⁷².

Un alt nume reprezentativ în acest context este și A.D. Xenopol, care prin lucrările sale de teorie a istoriei se înscrie chiar pe ceea ce s-ar putea numi o „linie antimaioresciană”. Amintit doar în treacăt în lucrarea sa de referință, *Teoria istoriei* (1908), în capitolul de încheiere (*Despre metodă în istorie*), termenul de „logică a istoriei” își va găsi, iată, o surprinzătoare problematizare într-un studiu publicat de Xenopol în anul următor și intitulat chiar „Zur Logik der Geschichte”⁷³, în care discuția va pleca de la o lucrare mai veche a lui Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, unde se regăsesc considerații asupra metodei în istorie, identificată cu „logica acestei discipline”, i.e. cu „logica istoriei”⁷⁴.

⁶⁸ O menționare critică oarecum tangențială apare atunci când Șăineanu respinge poziția lui Geiger privind raporturile dintre gândire și vorbire (limbă), poziție „contrazisă de faptele lingvistice”, ilustrând-o pe aceasta și cu un citat din *Logica* lui Maiorescu (*Raporturile dintre gramatică și logică...*, Stabilimentul Grafic I.V. Socec, București, 1891, pp. 47–48, *apud* A.M. Cazacu, *op. cit.*, p. 265).

⁶⁹ Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. XII, *apud* A.M. Cazacu, *op. cit.*, p. 264. „Gramatica și logica sunt două științe diferite prin esența și tendințele lor. Așa fiind, și legile lor vor diferi de la una la alta. Limba, în genere nu-i logică în sensul strict al cuvântului, altminteri ar trebui neapărat să nu poată exprima cugetări nelogice sau false... dar frazeologia cea mai corectă ca formă e adeseori goală ca fond” (Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 44, *apud* A.M. Cazacu, *op. cit.*, p. 273).

⁷⁰ Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, p. 283.

⁷¹ A.M. Cazacu, *op. cit.*, p. 277.

⁷² *Apud* Luca Vornea, Lazăr Șăineanu. *Schiță biografică urmată de o bibliografie critică*, Edit. Adevărul S.A., București, 1928, p. 71.

⁷³ *Historische Zeitschrift*, 102. Bd., 3. Folge. Lucrarea este apreciată de Tănase drept „un afront direct la concepția metodologică a lui Maiorescu” (*op. cit.*, p. 105).

⁷⁴ Pe scurt, după cum observă Alexandru Surdu, „logica istoriei este considerată de Xenopol, în maniera logicii tradiționale, ca metodologie a științei istorice, un domeniu până atunci închis,

Iată un citat semnificativ pentru conturarea cadrelor discuției de față: „Noi socotim că principiul ordonator al științei istorice trebuie extras nu numai din studiul ultimului inel al dezvoltării, ci din lanțul întreg. Deoarece trebuie luat în considerare că este vorba de a întemeia *o nouă parte a logicii*, alături de logica deductivă a lui Aristotel și de logica inductivă a Bacon. Această logică trebuie să se ocupe de *înlănțuirea lucrurilor care se succed*, altminteri nu și-ar avea rațiunea de a fi, și nu înțelegem cum ar putea servi principiile deduse doar din istoria umană la stabilirea logicii faptelor succesive”⁷⁵.

Maiorescu a fost ironic – și aceasta *en passant* – la adresa tipului de demers al lui Xenopol (la fel a procedat și cu Hașdeu sau Densușianu), neatacându-l frontal pe istoric. Pentru el lucrurile erau așa-zicând clare în această privință, poziția de principiu fiind exprimată deja în *Logică*: „Printre științele ce ne sunt cunoscute din învățământul secundar (...) nu figurează «istoria universală» și nici nu poate figura, fiindcă istoria nu este știință (...) În aparență istoria expune întâmplările în forma științelor descriptive ca fenomene simultane și în forma științelor experimentale ca fenomene succesive, este adică sincronistică și cronologică. Însă acest mod de expunere nu are a face cu sistematizarea, nu prezintă grupări de clase supraordonate ori subordonate, nici stabilirea unui raport causal cu acea necesitate invariabilă care se formulează în legea naturală”⁷⁶.

Aceste cazuri și altele de același gen, chiar dacă mai puțin semnificative, sunt importante, atât pentru reconstituirea unui tablou ideatic cât mai fidel, cum e și firesc, mai ales că nu avem de a face aici cu simple „amănunte”, cât și pentru a ilustra viziunea noastră conform căreia ceea ce numim o „direcție” în cultură își capătă statutul în cauză nu doar prin subsumarea tuturor demersurilor semnificative, ci și prin întreținerea unor dispute intelectuale de substanță. Normal, noi am încercat să identificăm anterior doar acele cazuri în strânsă legătură cu logica maioreșciană, dar în alte privințe exemplele pot fi încă și mai sugestive⁷⁷.

*

care să trateze nu numai despre particularitățile metodei istorice, ci despre o logică cu totul nouă, bazată pe principii contrare” (*Confluențe cultural-filosofice*, pp. 86–87). Deosebirea fundamentală dintre logica istoriei și logica „obișnuită” ar consta „în aceea că ultima se bazează pe trecerea de la universal la particular (deducția) sau de la particular la general (inducția), pe când logica istoriei le utilizează numai în mod excepțional, utilizând frecvent o *a treia* modalitate rațională, puțin studiată, de conchidere de la o propoziție individuală sau particulară la una asemănătoare, cea universală fiind doar mijlocitoare (*Mittelsatz*)” (*ibidem*, p. 87).

⁷⁵ *Teoria istoriei*, trad. de Olga Zaicik, Edit. Fundației Culturale Române, București, 1997, p. 94.

⁷⁶ *Logica*, ed. cit., pp. 274–275. La nivel de presupuneri cu grad înalt de probabilitate s-a putut considera – așa cum au făcut-o printre alții Al. Surdu sau A.M. Cazacu – că fiecare din cei doi gânditori îl avea în vedere chiar pe celălalt atunci când exprima enunțuri (aparent exclusiv „teoretice”) de felul celor menționate anterior. În lipsa unor dovezi suplimentare avem de-a face însă doar cu conjecturi. Altfel, Cazacu vede în atitudinea lui Maiorescu față de Xenopol influența teoriei celor trei stadii a lui Comte, mai precis că, „abia deșteptat la formele mai înalte ale vieții culturale, creațiile proprii [ale poporului român – n.n.] ar fi premature și deci condamnate la imperfecție” (*op. cit.*, p. 302). După cum am amintit, aceeași reacție o avusese Maiorescu și față de cercetările aprofundate de logică ale lui I. Petrovici.

⁷⁷ Ne referim aici măcar la binecunoscuta dispută privind formele fără fond.

Arhitectonic vorbind, putem conchide că „direcția Maiorescu” se caracterizează prin rolul central al logicii în cadrul învățământului și activității filosofice și, în plus, prin poziția de pivot a filosofiei în cadrul culturii în genere. Dacă primele roade ale celei dintâi orientări pot fi identificate chiar în timpul vieții lui Maiorescu (prin amintitele contribuții ale lui C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, I. Petrovici) sau ulterior (prin M. Florian), am putea spune că împlinirea dezideratelor general-filosofice maioresciene – formal vorbind, și nu așa-zicând la nivelul conținuturilor de idei – se va realiza abia în perioada interbelică și, ceea ce ține de binecunoscuta ironie a istoriei, adeseori acum, explicit și chiar programatic, împotriva unora din pozițiile maioresciene ce permisese tocmai accederea la acel stadiu cultural.

Este vorba de o perioadă în care constatăm o „predominanță a filosofiei față de toate celelalte componente ale culturii românești, științifice sau artistice, care n-a mai fost atinsă nici înainte și nici după această perioadă”⁷⁸. Predominanța în cauză se traduce poate nu atât prin contribuțiile strict filosofice, cât îndeosebi prin componenta accentuat-filosofică a formației, competenței și rezultatelor obținute de numeroase personalități, printre care pot fi amintiți esteticieni și critici literari-filosofi, ca Tudor Vianu, istorici-filosofi, ca A.D. Xenopol, juriști-filosofi (M. Manolescu, M. Djuvara, E. Speranția), matematicieni-filosofi (O. Onicescu, Gr.C. Moisil), medici-filosofi (D. Danielopolu, Șt. Odobleja), poeți-filosofi (Lucian Blaga) și chiar ingineri-filosofi (Paul Postelnicu).

Era firesc ca în aceste condiții să apară și un fenomen mai complex, care poate fi numit al „rezonanței filosofice”, cu alte cuvinte al unor convergențe tematice de profunzime ce se revendică de la demersuri provenind din varii domenii ale culturii și științei, ceea ce atestă o certă maturizare a spațiului filosofico-științific⁷⁹.

Ca o concluzie a rândurilor noastre, se poate spune că prin complexul său demers în orizontul logico-filosofic, în dublu registru, pedagogic *stricto sensu* și cultural, Titu Maiorescu a contribuit decisiv la constituirea culturii române moderne și la înscrierea acesteia pe anumite coordonate pe care nu le va mai părăsi până în zilele noastre. Fără îndoială că Maiorescu nu a fost singur în acest demers, și am încercat să punctăm acest lucru, iar o viziune contrară ar ține mai degrabă de o ficțiune de tip eroico-romantic; totodată însă, trebuie spus, contribuția sa a fost una esențială în contextul epocii și, în comparație cu cele ale antecesorilor săi, una decisivă pe termen lung: „Spre deosebire de reprezentanții Școlii Ardelene, și chiar de principele Dimitrie Cantemir (...), lui Titu Maiorescu i-a reușit performanța de a familiariza publicul intelectual românesc cu rigoarea logicii, performanța de a deschide un viitor raționalist al filosofiei și al culturii noastre”⁸⁰.

⁷⁸ Alexandru Surdu, *Confluențe cultural-filosofice*, p. 113.

⁷⁹ Un astfel de exemplu de rezonanță filosofică de mare însemnătate științifică îl constituie tema comună a circularității la un filosof (C. Noica), la doi medici (D. Danielopolu, Șt. Odobleja) și la un inginer (P. Postelnicu).

⁸⁰ Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, p. 33.

O INOVAȚIE MAIORESCIANĂ ÎN EDIȚIA *PRINCEPS EMINESCU*

NICOLAE GEORGESCU

An Innovation of Maiorescu's in the Princeps Edition of Eminescu's *Poems*. The paper brings to light the Maiorescu's construal of „The Evening Star” by Mihai Eminescu, made visible through the punctuation of the poem, which is due to the critic. The internal discourse of Hyperion is taken as an illustration of this construal. The paper answers the question whether we can tell apart what belongs to the poet and what belongs to the critic.

Keywords: Maiorescu, Eminescu, „The Evening Star”, punctuation, comma, quotation marks, eternity, proper names.

Vreau să explic mai simplu o situație textuală în *Luceafărul* de M. Eminescu, recurgând la experiența lecturii proprii.

Inițial, am dorit să-mi subintitulez ediția *M. Eminescu: Poesii*¹, oarecum eponimic, simbolizând, adică, atât modul de alcătuire a ei, cât și scopul: *ediție critică synoptică*, și să pun chiar adaosul: *cu formele și punctuația autorului*; chiar așa au ieșit unele fragmente ale ei, gândite în chip de eșantion sau specimen pentru dialog cu intelectualii avizați. Mi-a atras atenția Profesorul Florea Fugariu că *synoptic* este un termen rezervat textelor biblice și, deși puteam să inovez zicând, de pildă, *sinopsică* ori *conspectă* (aș fi putut să-i spun chiar *synopsis editorial*, cu avantajul că ocoleam termenul *ediție* și necesarele lui explicații, dezvoltând, în schimb, ideea de împreună-citire), mi s-a părut totuși de bun simț să accept uzanțele. Am renunțat, de asemenea, la precizarea „cu formele și punctuația autorului” – înțelegând, în urma discuțiilor cu persoane avizate din editologia noastră, că nimeni, în nici o condiție, nu poate avea superbia să creadă că s-a instalat în vârful peniței unui autor, vechi ori mai nou, dar lipsind de lângă text. Orice ediție de texte fiind o convenție, trebuie să ne supunem regulilor, chiar dacă ni le facem singuri. Cititorul de azi și de mâine va judeca singur dacă maniera noastră de a-l edita pe Eminescu îl apropie mai mult, și cât de mult îl apropie, de poet.

De altfel, lucrurile nu sunt niciodată nici foarte sigure, nici definitive în cazul unei ediții, și iată exemplul pe care-l dau. După definitivarea lucrului ca pentru tipar, o scurtă ochire prin complicatul șantier al *Luceafărului* mi-a atras atenția asupra unui

¹ Mihail Eminescu, *Poesii*, Ediție critică, studiu introductiv, comentarii filologice și scenariul probabil al *ediției princeps* de N. Georgescu, redactor de carte: Magdalena Bedrosian, referenți: acad. Dimitrie Vatamaniuc, acad. Alexandru Surdu, acad. Mihai Cimpoi, Editura Academiei Române, 2012, 804 p.

amănunt la care nu m-aș fi așteptat: ghilimelele. Titu Maiorescu, numai el, dar în toate cele 11 ediții ale sale, pune discursul Demiurgului, care urmează imediat după ruga lui Hyperion, în ghilimele duble (frânzuzești în primele ediții, apoi obișnuite). Asta n-ar fi nimic, chestiune de manieră – dar în fața lor nu pune liniuța de dialog. Peste tot este această liniuță de dialog urmată de ghilimele simple – inclusiv, desigur, în *Almanahul României June*, pe care l-am luat ca bază pentru stabilirea textului. De obicei, Titu Maiorescu îndreaptă greșelile sau scăpările din ediția I în cele următoare: aici, însă, nu. M-am frământat multe zile cu gândurile... Nu înțelegeam nici ce poate să însemne, nici dacă este sau nu voință auctorială. Ieșind mai odihnit de la bibliotecă într-o după-amiază și oprindu-mă la terasa noastră, a scriitorilor, și stând pe gânduri cam în dorul lelii, cum se zice, mi-au picat ochii pe figura unui prieten care mi s-a părut cam melancolic, singur la o masă și cu privirile în gol, ca și mine. Numai că el nu m-a văzut – și nu mă vedea, deși îi făceam semne, ce-i drept slabe, de prezență. Ei bine, tot uitându-mă la el, cam dintr-o parte, l-am surprins murmurând ceva, apoi tăcând îndelung, apoi iarăși vorbind cu sine... Și mi-a tâșnit gândul: fără dialog și cu ghilimele duble? Dar asta înseamnă discurs în discurs, adică Hyperion vorbește, cere, se roagă – și răspunsul îi vine din sine însuși, nu se ivește Cineva în fața lui, nu e o scenă teatrală aici. Urmează că drumul prin ceruri, impresiile, discuția întreagă – sunt în sine însuși, nu se desfășoară în lumea fizică înconjurătoare. Concluzie tranșantă oarecum. Totuși, textul are sens astfel. Justifică mai ales acel imperfect al premoniției, al dummerii, din *Almanahul României June*, pe care numai ediția I Titu Maiorescu îl primește. Demiurg îi spune lui Hyperion: „„Tu vrei un om să te socoți, / Cu ei să te asameni?”” (edițiile de la P2 în sus: „Tu vrei...”). Or, cu prezentul se înțelege că Demiurg descoperă abia acum, uimit, intențiile ascunse ale fiului său, se introduce psihologie în lumea categorială, se face mitologie din discursul teologal. Dar... e ceva ce nu știe Atotputernicul?! Dimpotrivă, acest imperfect al dummerii de sine, „tu vrei”, se potrivește cu un dialog interior, marcat astfel de ghilimelele duble maioresciene. I-am mulțumit Profesorului Toma Roman și i-am explicat, mai târziu, scena (într-adevăr, gândea îndelung un pasaj din Aristotel, era cu totul absorbit, poate chiar vorbea cu sine însuși, nu mă observase).

Important este că, verificând îndelung celelalte situații textuale similare, observ că Titu Maiorescu interpretează în sistem. În prima rugă a fetei: *Iar ea, vorbind cu el în somn, / Ofiând din greu suspină: / „O, dulce-al nopții mele Domn, / De ce nu vii tu? Vină!”* – iarăși lipsește dialogul, de asemenea motivat: ea nu vorbește cu cineva, ci în somn. La prima replică a Luceafărului: *„Din sfera mea venii cu greu...”*, tot lipsește dialogul. Ghilimelele sunt simple în ambele locuri. Abia când o cheamă în „ocean”, ea răspunde: – „O ești frumos, cum numai-n vis...” Aici este primul dialog marcat: este o discuție de la egal la egal în vis. Însă în final: ... *Dorințele-i încrede: / „Cobori în jos, luceafăr blând”* – lipsește linia de dialog, și e firesc: ea nu se roagă cu voce tare, s-o audă și Cătălin, se roagă în gând – iar Hyperion: *Dar nu mai cade ca-n trecut / În mări din tot înaltul: „Ce-ți pasă ție, chip de lut / Dac-oi fi eu sau altul...”*: nici el nu dialoghează, ci vorbește pentru sine. Circularitatea (cele două situații de la începutul poemului se repetă în finalul lui) și păstrarea acestei situații textuale în toate cele 11 ediții Maiorescu arată că este voința cuiva, nu e greșeală. Eminescu a citit mult

Luceafărul împreună cu Titu Maiorescu, a discutat formele, termenii, punctuația – dar, în final, n-a acceptat propunerile criticului și a dat poemul spre publicare unei publicații neutre. Totuși, acest joc al ghilimelelor este mult prea interesant (citește: important), și l-am considerat voința autorului, a lui Eminescu însuși, într-o fază certă de elaborare a poemului – rămasă (păstrată) în varianta editorială a lui Titu Maiorescu. Am revăzut, așadar, situația ghilimelelor peste tot, punând notele necesare.

Nu-mi fac iluzii, Titu Maiorescu are multe intervenții în text, pe care nu le pot păstra, dar aceasta mi se pare (vedeți: stau în zona dubiului, a părerii) demnă de discutat, și o păstrez ca pretext/prilej de discuție. Iată, de pildă, v. 171: *S-a rupt din locul lui de sus*. Așa are Titu Maiorescu, așa au toate edițiile și multe manuscrise. Se are în vedere, desigur, finalul: *În locul lui venit din cer / Hyperion se-ntoarșe...*, considerându-se determinant fix. Totuși, *Almanahul* are *din locul lin*, și iarăși îl păstrez, pentru că imediat mai jos se dau numele proprii (pentru prima dată în poem) ale perechii umane: *În vremea asta Cătălin...*: numele aduce prea evident sensul *kata-* din grecește, „în jos”, „jos”, deci este un *kata-lin*, un „lin de jos”, simetric la acel *lin de sus*, la *hyper-ion*, *cel care merge pe deasupra*, la *locul lin de sus*. În fond, liniștea de jos se instaurează prin pereche – în același timp în care liniștea de sus se instaurează prin păstrarea locului lin de către Luceafăr. „*Revarsă liniște de veci / Pe noaptea mea de patimi*” – iată ce vrea, în fond, Cătălin. Repet: nu e nevoie să știi greacă pentru asta, să-ți aduci aminte de *Kategoriile* lui Aristotel (*kata* + *agora*): sensul *kata* = *jos* este unul larg cultural, se resimte ca atare. Și apoi, cine, de la *Almanahul României June*, ar fi putut schimba un cuvânt, fie el și doar din trei litere – dar cu sens atât de adânc? – când, cum știm foarte bine, *Almanahul* are nota aceea de la început în care declară că păstrează textele autorilor. Este, cum consider eu, voința autorului – și trebuie respectată (oricum, însă, cu o notă de atenționare).

Cel mai important loc unde se verifică această vorbire interioară a lui Hyperion este însă pasajul de la vv. 165–168. Lucrurile au nevoie de scurte explicații filologice. Avem, așadar, acest *happax legomenon* (cuvânt folosit o singură dată în opera cuiva) la Eminescu, în v. 289 din discursul lui Hyperion către Demiurg: „*Reia-mi al nemurii nimb / Și focul din privire...*” (textul din *Almanah*, prima tipărire a poemului). Am mai spus-o: de 10 ori, de 20 de ori treci peste text și nu sesizezi diferența, citești cum ți s-a fixat în memorie: „al *nemuririi* nimb”. Este vorba, însă, de *nemurie*: nu e greșală de tipar, pentru că ar fi trebuit să cadă două litere, nu una. Termenul este preluat întocmai de către revista *Dunărea* din Brăila, unde Al. Djuvara republică *Luceafărul* în iunie 1883, după *Almanahul România Jună*. Trebuie luat în considerație – deși nu se regăsește nici în *Convorbiri literare* (unde, însă, poemul a fost publicat în iulie 1883, fără știrea și voința lui Eminescu, ieșit din viața publică la 28 iunie 1883), nici în manuscrise (cât am putut să consultăm și să descifrăm din imensitatea manuscriselor la *Luceafărul*) – nici, desigur, în ediția princeps: Titu Maiorescu pune *nemuririi*. Eminescu creează, pare-se, dubletul „*nemurie / nemurire*”, asemănător întrucâtva cu dubletul din limba germană „*umsterblich / unsterblich*” (dl. Dan Pop ne atrage atenția asupra acestui lucru, motiv pentru care-i mulțumim). Ca să fie mai categoric, el putea folosi în genitiv forma cu trei *i*: al *nemuririi* nimb; era mai bine, dar nu obligatoriu. Amintim forma de gerunziu la Creangă: *nemurind*. D-na profesoară Elena Popescu ne

atrage atenția că Eminescu are, în „Geniu pustiu”, termenul *visărie* în concurență cu *visătorie* (asemnenea semnalări sunt extrem de importante și nu putem să le mulțumim îndeajuns prietenilor care ni le fac: dicționarele nu le conțin, iar noi am investigat, pentru *nemurie*, doar manuscrisele *Luceafărului*). Este, deci, un posibil compus eminescian, nicidecum greșeală de tipar.

Nemurire înseamnă, stricto sensu: *ne-murire*, adică a trăi fără moarte un ciclu cosmic, o vecinicie, vezi condiția Zburătorului din *Călin*. *Nemurie*, însă, înseamnă neimplicare în ciclul viață-moarte, existență în afara acestui ciclu, în vecinicul repaus. Ar fi chiar numele lui Hyperion: Cel-pe-deasupra-mergător. Or, el își oferă tocmai acest nimb al *nemurii* – pentru o oară de iubire, pentru o vecinicie, un ciclu cosmic; el vrea „o vecie erotică”, de tipul Zburătorului. În vecinicie el își va pierde, virtual, numele, va deveni Cătălin, nume pereche a celei alese acum și aici. Cosmogonia eminesciană nu poate fi înțeleasă deplin fără această dihotomie „eternitate-vecie”, eternitatea însemnând o înșiruire infinită de vecii.

Punctuația simplifică nepermis de mult, face textul simplist, nu simplu. Uneori, însă, ea se combină cu schimbarea unor cuvinte. Iată, revenind la vv. 165–168, cum este textul în *Almanah*: *Tu-mi cei chiar nemurirea mea / În schimb pe-o sărutare; / Dar voi să știi asemenea / Cât te iubesc de tare; // Da mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*. Discută Hyperion cu Cătălina în visul ei. Hyperion îi va oferi Demiurgului „nemuria” – în timp ce Cătălina îi cere „nemurirea”, sunt paliere diferite ale ideii. Altfel, este firesc: fata îi cere *Fii muritor ca mine*, ea înțelege că are în față un Zburător, cum este Călin, și-i cere să renunțe la *ne-murirea* sa într-o vecinicie, să trăiască omeneste între oameni. Hyperion nu este însă un Zburător, un „înger căzut” – sau, cel puțin, nu este încă. El asta vrea de la Demiurg, o oară de iubire, o vecinicie, o dată cosmică de *nemurire* (condiția acestor îngeri îndrăgostiți în poezia lui Eminescu este oarecum aceeași, de la *Înger și Demon* până la *Atât de fragedă*). Fata îi cere însă mai mult – chiar această *nemurire*. El constată, așadar, în acest raționament interior, că ar avea parte de o cădere în trei trepte, își va pierde mai întâi *nemuria*, adică aura eternității pentru a intra în *nemurire*, adică într-o vecie, într-o oară de iubire – pe care o va pierde, de asemenea, pentru a fi simplu *muritor*, om al pământului. Urmează acest raționament, pe care l-am redat în prima punctuație, cea a *Almanahului*. De la Maiorescu înapoi, însă, textul s-a modificat prin punctuație și prin regimul lui „Da”, adică noi avem astfel : *Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege. / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*. Perpessicius are curajul unei emendări pe jumătate în ediția sa din 1939: *Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*. În ediția a doua a sa, însă, Perpessicius revine (1964) și stabilește textul simplu pe care-l avem și astăzi (prefer să rescriu, cu rugămintea de a se compara cu atenție) : *Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege; / Cu veșnicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*. Așa aveau, în perioada interbelică, Ibrăileanu și Călinescu – față de care Perpessicius se despărțise preluând punctuația mai curajoasă a lui C. Botez.

Or, pentru înțelegerea sensului „vecinicie”, trebuie interpretată afirmația dintre virgule care cuprinde versurile 2–3 în varianta *Almanahului*, a lui C. Botez și a lui Perpessicius 1939: *Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat*. Rezultă că Hyperion

înțelege că va trebui să primească o altă lege, și anume una care-l leagă de vecinicie. În punctuația noastră actuală (pornind de la Maiorescu) se înțelege cam anapoda: mă voi naște din păcat, primind o altă lege – adică voi urma legea omenească născându-mă din bărbat și femeie, o altă lege decât a mea. Este redundant, simplist. Urmează, tot în textul nostru actual: sunt legat cu vecinicia, ci merg să mă dezleg (la Demiurg, desigur). Acest „merg”, această hotărâre interioară puternică, eroică, este întărită și prin adverbul afirmației de la începutul strofei: *Da, mă voi naște din păcat...* Cu alte cuvinte, Hyperion a luat, deja, hotărârea înaintea dezbaterii...

Numai că tocmai acest „da” nu este adverb, nu are virgulă după el și nu trebuia schimbat din rostul lui. Am în față un text poetic similar, pe care mă grăbesc să-l transcriu. Este poezia *Plouă...* de G. Bacovia, prima publicare în *Românul literar*². Inutil să vă spun, stimați cititori, că în edițiile de azi ale lui Bacovia această conjuncție adversativă a devenit tot adverb afirmativ, tot prin punerea unei virgule după el / ea. Iată textul genuin: *Da plouă cum n-am mai văzut... / Și grele tălângi adormite, / Cum sună sub șuri învechite! / Cum sună în sufletu-mi mut! // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Și ce enervare pe gând! / Ce zi primitivă de tină! / O bolnavă fată vecină / Răcnește la ploaie râzând... // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Da plouă... și sună umil / Ca tot ce-i iubire și ură / Cu-o muzică tristă, de gură, / Pe-aproape se-aude-un copil. // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Ce basme tălângile spun! / Ce lume-așa goală de vise! / ... Și cum să nu plângi în abise, / Da cum să nu mori și nebun ... // Ah, Plânsul tălângii când plouă!* Cum schimbă lingviștii limba, cum schimbă ei poezia, cum schimbă țesătura de idei... Revenind la *Luceafărul* lui Eminescu, amintesc că după acest „dar...” interior al lui Hyperion poemul continuă cu scena zglobie dintre Cătălina și Cătălin. Aici se reverberează tocmai cuvântul nostru. Mai întâi în gândul lui Cătălin: *Dar ce frumoasă se făcu...* – apoi în exclamația Cătălinei: *Da ce vrei, mări Cătălin!* – și iarăși la ea: *Dar nici nu știu măcar ce-mi ceri...* Se poate vorbi de un adevărat complex al acestui adversativ „dar” – pornit din dezbaterile de gând, interioare, ale lui Hyperion și prelungit în viața vie a pământenilor. Cătălina reia, psihologic vorbind, această marcă a gândirii interioare a lui Hyperion ca pe o reminiscență din vis. Să tai atâta ezitare, să topești atâtea întrebări grele într-un *da* categoric, glorios, cavaleresc – nu cred că este lucru tocmai cuminte.

Titu Maiorescu dă, așadar, statut de discurs interior dialogului dintre Hyperion și Demiurg, prin ghilimelele duble folosite – dar, prin punctuația simplificatoare, neagă acest dialog interior tocmai unde era mai necesar pentru înțelegere.

Acestea fiind limitele „voinei auctoriale”, renunțarea la afișarea ei în capul unei ediții este deplin motivată.

² G. Bacovia: *Plouă...*, în „*Românul literar*”, 25 martie 1907.

HANS LENK ZUM 80. GEBURTSTAG

PROF. DR. DR.H.C.MULT. HANS LENK VERSUCH EINER WÜRDIGUNG*

Prof. Dr. phil. HANS-PETER SCHÜTT
(ordentl. Prof. für Philosophie, Universität Karlsruhe)

Lieber Hans, verehrte Frau Lenk,
liebe Kolleginnen und Kollegen, sehr geehrte Damen und Herren!

Am 23. März dieses Jahres hat der *Emeritus* und langjährige Leiter des Instituts für Philosophie der Universität Karlsruhe, Professor *Dr. phil. & Dr. h. c. mult.* Hans Lenk, sein 80. Lebensjahr vollendet. Aufgrund der Kontingenzen, die sich aus der Koordination vieler Terminkalender ergeben, treffen wir uns aus diesem Anlaß erst heute. Und heute ist der 8. Mai, was ja auch unabhängig von dem Jubiläum, um dessentwillen wir hier sind, ein denkwürdiges Datum ist.

Wenn Sie sich vor Augen halten, daß heute fast überall außerhalb dieses Hörsaals der 70. Wiederkehr des Tages gedacht wird, an dem die deutsche Wehrmacht sich – endlich – in die bedingungslose Kapitulation fügte, dann sehen Sie auch, daß Hans Lenk ziemlich genau 10 Jahre alt war, als mit diesem Akt die offiziellen Kampfhandlungen des Zweiten Weltkriegs in Mitteleuropa eingestellt wurden. Vielleicht wundern Sie sich darüber, daß ich nicht – wie alle anderen – einfach vom *Kriegsende* spreche. Der Grund ist schlicht und wenig tröstlich: weil das falsch wäre. Die Toten und mehr noch die Überlebenden von Hiroshima und Nagasaki würde man schwerlich überzeugen können, daß am 8. Mai 1945 der Zweite Weltkrieg beendet worden ist. Und für den zehnjährigen Hans Lenk, dessen Vater diesen Krieg nicht überlebt hat, dürfte das Wort „Kriegsende“ einen unangemessen beschönigenden Beiklang gehabt haben. Für Familien wie die seine jedenfalls und für zu viele andere war dieser Krieg mit dessen vermeintlichem Ende noch lange nicht ausgestanden, sondern blieb ein nie zu vergessender Teil der lebensweltlichen Wirklichkeit.

Dieser biographische Hintergrund ist, wie mir scheint, für eine Würdigung des Philosophen und Hochschullehrers der Philosophie Hans Lenk nicht irrelevant. Worin

* Rede gehalten beim Ehrencolloquium der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften, Universität Karlsruhe, am 8. Mai 2015 für Prof. Dr. phil. Dr. h.c. mult. Hans Lenk, zum 80. Geburtstag (23. 3. 2015).

diese Relevanz meines Erachtens besteht und weshalb ich, wenn ich Hans Lenks Wirken unter eine Überschrift stellen müßte, den Titel „Aus den Schatten des Zweiten Weltkriegs heraus“ wählen würde, das will ich Ihnen im folgenden zu erläutern versuchen.

Angesichts der ungezählten Opfer und der nie ganz zu ermessenden Leiden, die auf das Konto derer gehen, die diesen Krieg vom Zaun gebrochen haben, zögert man naturgemäß, den Sachverhalt zur Sprache zu bringen, der indes nicht unerwähnt bleiben kann, wenn man den Blick darauf richtet, wie es mit der Wissenschaft generell und speziell der Philosophie im Deutschland der Nachkriegszeit bestellt war: Von den ungefähr 5000 deutschen Hochschullehrern im Jahre 1933 hatten nur zwei Jahre später *ca.* 1600, mithin fast ein Drittel ihre akademische Stellung verloren. Bis zum Beginn des Krieges stieg die durch diese intellektuelle Selbstverstümmelung bewirkte Verlustrate, bezogen auf das ganze sogenannte „Großdeutsche Reich“, weiter an auf fast 40%¹. Gewiß waren nicht alle Wissenschaftler, die nach 1933 ihre Positionen im deutschen Wissenschaftsbetrieb behielten, in der Wolle gefärbte Nationalsozialisten, in ihren Fächern dagegen Stümper. Trotzdem handelte es sich um einen *brain drain* ganz erheblichen Ausmaßes, der naturgemäß auch die Philosophie betraf.

Aus anderen Diktaturen wissen wir, daß das Fach Philosophie auf der einen Seite bemerkenswert viele Köpfe hervorbringt, die für ein totalitäres Regime „untragbar“ sind – um es mit einer Vokabel aus dem *Wörterbuch des Unmenschen* zu sagen. Man braucht nur Namen wie die von Ludwig Wittgenstein, Karl Raimund Popper, Ruldolf Carnap, Hans Reichenbach, Carl Gustav Hempel oder Kurt Gödel zu nennen, um eine Vorstellung davon zu bekommen, wer alles und was der Philosophie in Deutschland nach 1945 gefehlt hat.

Auf der anderen Seite jedoch – auch das bestätigen Erfahrungen mit den unterschiedlichsten Diktaturen – ist das Fach Philosophie mindestens ebenso gut geeignet, besonders peinliche „Jubelperser“ hervorzubringen. Für die Jüngeren unter Ihnen sollte ich wohl erläutern, was ein „Jubelperser“ ist. So wurden in der Presse nach dem 2. Juni 1967 jene Mitglieder des iranischen Geheimdienstes genannt, die mit Billigung der deutschen Behörden zum Bejubeln ihres Schah bei dessen Besuch in Westberlin in vorderster Reihe am Straßenrand plaziert waren und, nachdem die kaiserliche Wagenkolonne hoheitsvoll vorbeigerollt war, die Holzplatten ihrer Jubeltransparente benutzten, um auf die hinter ihnen ihr Mißfallen bekundenden Demonstranten einzuprügeln. Zu der Rektoratsrede eines prominenten Philosophieordinarius, gehalten am 27. Mai 1933 in Freiburg, fällt mir nicht mehr ein als die durchaus unfreundlich gemeinte Kennzeichnung „der Philosoph als Jubelperser“: die dreifache „Bindung“ des deutschen Wissenschaftlers durch „Arbeitsdienst“, „Wehrdienst“ und „Wissensdienst“ schmerzt nicht weniger als Knüppelschläge. Die in den sogenannten *Schwarzen Heften* mittlerweile zugänglichen *cogitationes privatae* des Freiburger Denkers lassen die ermäßigende Deutung seiner Einlassungen als hilflose Streiche eines Opportunisten nicht länger zu.

¹ Diese Zahlen nennt Peter Watson, *The German Genius. Europe's Third Renaissance, the Second Scientific Revolution, and the Twentieth Century*, London & *alibi* 2010, 649.

Es ist nun eine der Eigentümlichkeiten der Geschichte der akademischen Philosophie in Deutschland Ende der 1950er Jahre, als Hans Lenk unter anderem dieses Fach studierte, daß das sich so überaus deutsch gerierende „Seinsdenken“ aus ebendieser Quelle seine Reputation nicht nur nicht eingebüßt hatte, sondern, im Gegenteil, durch eine „Ideenassoziation“, die es mit der so modisch wie modern auftretenden Bewegung des „Existenzialismus“ verband, reputierlicher dastand als je zuvor. Da ich selber erst 1969 mein Studium der Philosophie begonnen habe, in dem Jahr, in dem Hans Lenk den Ruf auf den Karlsruher Lehrstuhl angenommen hat, weiß ich nicht aus eigener Anschauung, wie es sich anfühlt, ein Fach zu studieren, dessen maßgebliche Vertreter, immer wieder dem „Jargon der Eigentlichkeit“ zu verfallen drohen. Ich weiß also nicht, wie sehr Hans Lenk gegen irgendwelche Strömungen ankämpfen mußte, um den so ganz anderen Weg in der Philosophie zu gehen, den er gegangen ist und der aus den Schatten jener Tradition herausführte, die ich kurz und andeutungsweise zu umreißen versucht habe.

Geholfen dürfte dabei mehreres haben: Zum einen hat Hans Lenk nicht nur Philosophie studiert, sondern vieles andere, darunter Mathematik, Soziologie, Psychologie, Kybernetik – so nannte man das damals noch – und nicht zuletzt natürlich Sportwissenschaft.

Zum anderen hatte er an der Universität Kiel in Kurt Hübner einen akademischen Lehrer, dem das Fremdeln vieler Philosophen gegenüber anderen Wissenschaften und im besonderen gegenüber den Natur- und Technikwissenschaften, das sie mit kühnen Verdikten über diese zu kompensieren suchen, vollkommen fremd war. Als der Heidelberger Germanist Dieter Borchmeier 2001 in einem Artikel für *Die Zeit* Hübner als „wohl eine[n] der letzten Universalisten der Philosophie und Wissenschaftstheorie“ bezeichnet hat, hat er gut daran getan, den unbestimmten Artikel zu gebrauchen: *einer* der letztem, nicht „der letzte“. Denn das wäre nun falsch. Was die Verbindung des philosophischen Interesses mit solider fachwissenschaftlicher Informiertheit angeht, von den Sozialwissenschaften bis zu den Naturwissenschaften, steht Hans Lenk seinem Lehrer wirklich nicht nach.

Der dritte Umstand, der, wie mir scheint, Lenks eigenen Weg in der Philosophie entscheidend bestimmt hat, ist darin zu sehen, daß der weit größere Teil seines akademischen Wirkens durch das Umfeld einer Technischen Hochschule bzw. Universität geprägt war. Er ist 1961 zwar noch an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel promoviert worden, aber er folgte dann seinem 1960 an die TU Berlin berufenen Mentor Hübner dorthin, wo er sich Mitte der 1960er Jahre für die Fächer Philosophie und Soziologie habilitierte, und 1969 übernahm er den Lehrstuhl für Philosophie Technischen Hochschule Karlsruhe, die drei Jahre später zur Universität Karlsruhe (TH) wurde. Nicht nur der Beckmesser, auch der Historiker in mir muß auf den zur jeweiligen Zeit korrekten Bezeichnungen der Institutionen bestehen. Schließlich wäre es indiskutabel zu behaupten, am 1. August 1914 hätte die Bundesrepublik Deutschland der Sowjetunion den Krieg erklärt. Was übereifrige Mitarbeiter oder Mitarbeiterinnen bei *KIT Scientific Publishing* indes nicht daran hindert, die biographischen Angaben auf dem Klappentext dahingehend zu redigieren, daß der Autor 1994 ans *KIT* berufen worden sei, satte 15 Jahre vor dessen

Gründung. In diesem Fall weiß ich aus eigenem Erleben, wovon ich rede. Auch als Hans Lenk 2003 emeritiert wurde, war das *KIT* noch nicht einmal *in statu nascendi*. Das Umfeld einer naturwissenschaftlich-technisch geprägten Anstalt – und das ist das *KIT* nun zweifellos auch – hat Lenks Wirken als Philosoph insofern geprägt, als er unter diesen Bedingungen Kontakte knüpfen und pflegen konnte, die unter anderem dazu geführt haben, daß gewisse Vorstellungen der „Karlsruher Schule der Technikphilosophie“ sich am Ende sogar in den VDI-Richtlinien niederschlagen konnten. Überhaupt blieb in dieser Umgebung die Anschlußfähigkeit seiner philosophischen Reflexionen an die Diskurse der Natur- und Technikwissenschaften eine Art Richtschnur seines Denkens, was ihn stets vor jener Philosophenkrankheit bewahrt hat, für die ein ganz anderer Philosoph, nämlich Schopenhauer, vorzugsweise den Ausdruck „Galimathias“ gebraucht hat. Daß diese Orientierung dem Ansehen im eigenen Fach nicht schaden muß, hat Lenk dadurch unter Beweis gestellt, daß er praktisch allen nationalen und internationalen Fachvereinigungen von Bedeutung eine Zeitlang als deren Präsident vorgestanden hat – auf internationaler Ebene – *nota bene* – als erster Deutscher. Daß der seinerzeitige Bundespräsident ihn vor zehn Jahren mit dem Großen Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet hat, ist nicht mehr als recht und billig.

Einen philosophischen Weg „aus den Schatten des Zweiten Weltkriegs heraus“ hat Hans Lenk nicht nur für sich persönlich genommen. Er hat diesen Weg auch für andere gebahnt, indem er – selbstverständlich nicht alleine, sondern mit und neben anderen, deren Geburtstag aber heute nicht zu feiern ist und deren Namen deshalb auch nicht genannt werden müssen – indem er, sage ich, als ein durch seine nicht eben geringe Anzahl von Publikationen einflußreicher Repräsentant der akademischen Philosophie in Deutschland für einen gegenüber der Zeit zwischen, sagen wir, 1933 und 1960 deutlich anderen Ton gesorgt hat: *et c'est le ton qui fait la musique*. Und die Musik ist in diesem Fall das Erscheinungsbild des Faches Philosophie – nach innen und nach außen.

Was die Außenwirkung angeht, bin ich freilich, da ich ja derselben Zunft angehöre, kein wirklich Sachverständiger. Was dagegen das Erscheinungsbild des Faches nach innen betrifft, kann ich als Angehöriger einer etwas späteren Generation aus eigenem Erleben das Folgende versichern: Unter den Vertretern des Faches Philosophie, die sich eine nicht nur einzelne Forschungsgebiete, sondern das ganze Fach betreffende Reputation erworben haben, unter diesen ist Hans Lenk derjenige, der mit einer bewundernswerten Beharrlichkeit und einer beispiellosen Vielseitigkeit wohl am meisten dazu beigetragen hat, daß unter den heute aktiven Hochschullehrern der Philosophie in Deutschland eine Gruppe jedenfalls keine Außenseiterrolle spielt: die Gruppe derer nämlich, denen es geradezu selbstverständlich ist, daß die Philosophie nicht einer zweiten Kultur angehört, neben der der Naturwissenschaften und der Technik, sondern derselben.

„Die pragmatische Philosophie“, schrieb Hans Lenk vor etwa 40 Jahren, „die pragmatische Philosophie ... wird sich vorrangig den von Philosophen vielfach vernachlässigten, aber die heutige Welt besonders prägenden Phänomenen der Wissenschaft, der Technik und der Wirtschaft widmen müssen. Sie wird Versäumnisse

von Jahrzehnten nach- und aufzuholen haben, um die Verbindung zu den aktuellen Lebensproblemen der Gegenwart wirksam wiedergewinnen zu können. Sie wird wieder Mut zu inhaltlichen Entwürfen, zur Kreativität gebrauchen und sich in einem „gesunden Pragmatismus“ der Konfrontation mit anderen Wissenschaften und intellektuellen Disziplinen stellen müssen. Konfrontation und Kooperation, Konstruktion und Kritik – alle diese Momente wird sie vereinen müssen, um zu den angedeuteten Aufgaben eines bescheidenen, aber unerläßlichen und nicht zu unterschätzenden, Beitrags im Sinne echten interdisziplinären Zusammenwirkens unter Allgemeininteressen Entwürfe und Korrektive liefern zu können”². Dem ist eigentlich nichts hinzuzufügen – es sei denn die Feststellung: Die Saat ist aufgegangen, auch wenn der Acker steinig war; und, wie jeder Landwirt weiß, alle Steine bekommt aus einem steinigen Acker nie heraus.

Die genannten „Aufgaben“ nicht bloß zu formulieren, sondern ihnen zu entsprechen, war Hans Lenk mit seiner multidisziplinären akademischen Ausbildung qualifiziert wie nur wenige. Daß er selber als Forscher, Autor, Diskutant in diesem Sinne aktiv und erfolgreich gewesen ist, das ist eines. Daß es mittlerweile viele Philosophen und Philosophinnen gibt, und weit mehr als vor vierzig Jahren, die das hier artikulierte Selbstverständnis als Philosophen bzw. Philosophinnen teilen, ist noch etwas anderes – und es ist der größere Erfolg: ein Erfolg nicht zuletzt auch der hartnäckigen Arbeit an führender Stelle in nationalen und internationalen Fachverbänden.

Proprium laudis est res amplificare et ornare, rät Quintilian³, der es wissen mußte, dem *laudator* – *amplificare*, also Vergrößern, das ist in Anbetracht der Publikationsleistung von Hans Lenk praktisch unmöglich. Jede annähernd realistische Beschreibung des Umfangs seines wissenschaftlichen *oeuvre* macht sich als bloß rhetorische *amplificatio* verdächtig. Die Weite des Spektrums der Themen, denen er sich gewidmet hat, ist nicht weniger beeindruckend als die schiere Zahl seiner Veröffentlichungen. Hans Lenk hat große und kleinere Beiträge geleistet zur Logik und zur Geschichte der Logik, zur Philosophie und Methodologie der unterschiedlichsten Wissenschaften, zur Handlungstheorie, zur Ethik, zur Anthropologie, zur Technikphilosophie; und er ist einer der wenigen zeitgenössischen Philosophieprofessoren, der mit einem eigenen groß angelegten systematischen Entwurf hervorgetreten ist. Von den Interpretationskonstrukten und wie sie im Lichte relevanter empirischer Daten zu nehmen sind – und wie eher nicht –, davon wird, so denke ich, im Laufe des folgenden Kolloquiums noch die Rede sein. Das Vorurteil, einem Philosophen, der sich der Interdisziplinarität verschrieben habe, dem produktiven Kontakt mit anderen Disziplinen, dem fehle notgedrungen der Atem für eigenes systematisches Denken, hat Hans Lenk auch widerlegt – nicht *ambulando* wie Diogenes den Eleaten Zeno, aber *scribendo*. Wäre Quintilian die Aufgabe bekannt gewesen, eine *laudatio* auf den Philosophen Hans Lenk zu halten, hätte er den vorhin zitierten Paragraphen seiner *Institutio oratoria* unverzüglich um einen Satz ergänzt, in dem er Umstände beschrieben hätte, unter denen das *amplificare* durch ein *diminuere* zu ersetzen ist.

² Hans Lenk, *Pragmatische Philosophie*, S. 309.

³ *Inst. orat.* III. vii. 6.

Es bleibt das *ornare* – das Verzieren. Auch das fällt mir schwer. Der jokologischen Ambitionen Hans Lenks eingedenk schließe ich meine im übrigen schmucklose Rede mit einer Anekdote. Vor einiger Zeit wurden mein Kollege Mathias Gutmann und ich vom Rektor der HfG eingeladen zu einem Gespräch über mögliche Kooperationen in der Lehre. Nun wähnte Herr Sloterdijk, die Ersetzung des früheren Philosophie-Studiengangs unserer Fakultät durch den der *Europäischen Kultur und Ideengeschichte* (EuKlId) im Jahre 2004 sei eine Strafmaßnahme des Ministeriums wegen erwiesener Unfähigkeit der Fachvertreter gewesen. Diesen Eingriff dem Anschein nach bedauernd, rief Herr Sloterdijk: „Dabei war doch mit Hans Lenk früher mal ein bedeutender Philosoph in Karlsruhe!“ – Gutmann und ich zurrten daraufhin die virtuellen Blechmasken vor unseren Gesichtern fest, und ich weiß nicht mehr, wer von uns beiden zur Antwort gab: „Ja, das war früher“. Höflichkeit hinderte uns daran hinzuzufügen: „Als Sie noch nicht in Karlsruhe waren“. Glückwünsche, lieber Hans, zum Geburtstag oder zu anderen Gelegenheiten werden gelegentlich unter den Verdacht gestellt, Reste eines vorrationalen magischen Denkens zu sein: als könnte das Aussprechen eines Wunsches etwas bewirken, was diesen Wirklichkeit werden läßt – ähnlich wie das Klopfen auf Holz. Das ist meines Erachtens eine Fehldeutung. Glückwünsche sind performative Sprechakte, die zwar im Unterschied zu den bekannteren solcher Akte nicht vollziehen, was sie zu beschreiben scheinen, die dafür etwas anderes vollziehen, nämlich den Ausdruck der Sympathie, der Freundschaft, der Bewunderung, des Respekts, der Dankbarkeit und überhaupt der tiefen Verbundenheit des Sprechers gegenüber dem Adressaten. – Nimm bitte in diesem Sinne die Glückwünsche des Instituts für Philosophie in der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften des Karlsruher Instituts für Technologie entgegen.

HALBWEISE ALTERSWEISHEITEN ÜBER SYMBOLISCHE HÜRDEN BEIM PHILOSOPHISCHEN WEIHEITSRENNEN*

Prof. Dr. phil. Dr. h.c. mult. HANS LENK

„Verehrungswürdiger Greis!“ so adressierte der Dekan der Philosophischen Fakultät den Philosophen Immanuel Kant, unseren philodeutschen Altmeister, zu dessen – 50. Geburtstag! Diese Anrede war ein Ehrentitel, die der Versammlung von Greisen und Weisen, also z.B. den Senatoren der Universität, zustand: In den Worten „Senator“ und „Senior“, welch letzteres heute euphemistisch ab 60 (bei Sportlern freilich schon ab 27 – altern diese schneller?) zutrifft, ist die Bedeutung des Ehrentitels noch angedeutet. Ich selber bin schon seit Jahrzehnten ein echter Senior: nicht nur Bahncard-Senior, Forschungssenior, *Senior statesman* (gar „graue Eminenz“?) oder *Ex-Senator* (aber wenigstens noch nicht *Ex!*), *Senior faculty member*. Dies Letztere nicht bloß erstmalig gesamtdeutsch, sondern sogar international – war ich doch vor vielen Jahren (1989-93) nicht nur Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, sondern auch des Institut international de philosophie, der Weltakademie des Faches (2005-8) – mit Büro in Paris. Mit dieser Erfolgsstory wollte ich zumal auch zwei zuvor erlebten Abqualifizierungen entgegentreten:

Der Trainer des 800m-Weltrekordläufers von 1946, bei dem ich in Freiburg 1955 als erstsemestriger Sportstudent Hürdenlauf zu üben hatte, bat mich nachher zu sich und erklärte kategorisch: „Lenk, geben Sie's auf: Aus Ihnen wird nie was!“ Jahre später, lange nach meinem Olympiasieg von 1960, erzählte ich ihm das, und er musste lachen – etwas nachdenklich. (Natürlich hatte er für das Hürdenlaufen völlig Recht. Es sei denn, man versteht das alles im übertragenen Sinn – einige symbolische „Hürden“ habe ich ja wohl doch „genommen“. Man sollte also als junger Mensch nicht voreilig aufgeben, sondern durchhalten.)

Das zweite Ex-cathedra-Urteil: Ich wurde als Privatdozent der TU Berlin für die Berufungsliste eines Philosophie-Lehrstuhls an der FU Berlin vorgeschlagen: Ein Altordinarius wahrhaft kategorisch und ex cathedra: „Wir wollen doch einen Philosophen berufen, doch keinen Olympioniken“! (Ich konnte ihm das leider nicht mehr nach meiner Wahl ins höchste wissenschaftliche Amt der Weltphilosophie mitteilen - aus schlicht biologischen Gründen.) Causa finita.

Machten mich diese Erfahrungen nun „stärker“ und munterer, reifer und weiser – wenigstens „ein bisschen weiser“, wie es dem Weisenalter, Greisenalter

* Schlussworte zum Fakultätskolloquium.

nach dem Kantschen Frührekord entspräche. Heute bin ich nun 80 Jahre und müsste eigentlich wohl wirklich „weise“ (wenigstens ein wenig weiser!) werden.

Wie aber ist es mit dem Weisheitsrennen der Philosophie – etwa à la Wittgenstein: „Im Rennen der Philosophie gewinnt, wer am langsamsten laufen kann. Oder: der, der das Ziel zuletzt erreicht“! – Also möglichst alt werden? Heißt „Philosophieren“ mit Platon (und vielen anderen) Sterben lernen? Der über 100jährige Fontenelle, auf dem Sterbebett gefragt, was er fühle, antwortete höchst philosophisch. „die Schwierigkeit zu *sein*“! Ich wünsche mir dereinst eine Endverfassung, die einen solchen philosophischen Endwitz erlaubt.

Der Senat war seit römischen Zeiten bekanntlich auch die Versammlung der erfahrenen Weisen und Weißhaarigen. Also darf auch, ja, *muss* auch der Ex-Senator und Langzeit-Senior „ein bisschen weise(r)“ werden. Dabei ist die Weißheit der Haare nur ein äußerliches ornamentales Epitheton, wie auch deren (der Haare versteht sich!) gänzlicher Mangel. Hoffentlich trifft auf mich Lessings tröstliche Botschaft zu: „Welche Freude, wenn es heißt: Alter, du bist alt an Haaren, blühend aber ist dein Geist“! Geradezu glühend wünsche ich mir den Geist, und sprühend noch den Witz – dazu!

Hatte nicht schon Shakespeare erkannt: „Was die Zeit dem Menschen an Haaren entzieht, ersetzt sie ihm an Witz.“ Das kann aber doch nicht ganz stimmen: Glatzköpfe müßten sonst die witzigsten Köpfe sein – oder Halbglatzen (wie ich) halbwitzig, was eher zu stimmen scheint (wie meine Kalauer zeigen).

„Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum“ – so heißt es dagegen paradoxerweise beim Altmeister der deutschen Dichter. Grün ist ja die Farbe der Hoffnung. Doch die Farbe des Alters ist weder grün noch schwarz: *Grau* sind die Panther(innen) der Senioren, aber wohl doch mehr äußerlich als innen: grau jedenfalls die Senioren und die *Theorie*. Diese aber ist das Lebenselixier der Philosophie und somit auch unseres Metiers - also eher *gräulich*!

Damit sind wir wieder bei der Philosophie. Auch hier ist Lichtenberg einschlägig zu zitieren. „Er handelte mit anderer Leute Meinungen; er war Professor der Philosophie.“ Wie aber kam denn der Lichtenberg selber zur Wissenschaft und Popularphilosophie? Sich erinnernd bekannte er „sudelnd“: „Ich habe den Weg zur Wissenschaft gemacht wie Hunde, die mit ihren Herrn spazierengehen, hundert Mal dasselbe vorwärts und rückwärts, und als ich ankam, war ich müde“. Wer kennt nicht diese ewige Litanei des mühsamen empirischen Suchens und Versuchens, Versuchen hundertfach eingeschlossen.

Lichtenberg schrieb aber auch: „Wer nichts als Chemie versteht, versteht auch die nicht recht.“ Dies gilt sicherlich auch für die Philosophie und die eigene Kultur. Auch deshalb habe ich mein metalogisches Habilitationsthema „Kritik der logischen Konstanten“ (1966, publ. 1968) jüngst wieder aufgenommen und zusammen mit Gregor Paul „Transkulturelle Logik“ veröffentlicht.

Zum Abgesang wollen wir uns nicht mit dem Karlsruher Bahnhofs- oder Weinvierteles-Witz begnügen „Älterwerden ist die einzige Möglichkeit des Überlebens“, sondern wirklich einmal altmeisterlich-philosophisch werden:

Konfuzius (Kung Zi), „der Meister“, sprach:

„Mit fünfzehn strebte ich nach Wissen. Mit dreißig war ich in mir selbst gefestigt. Mit vierzig gab es keine Zweifel mehr. Mit fünfzig kannte ich des Himmels Willen. Als ich sechzig war, hatte ich ein feines Gehör, um das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche herauszuhören“ – das Echte und Unechte, Aufgesetzte sehen, so können wir hinzufügen. Konzentrieren wir uns also aufs Echte und Wesentliche! Weiter: „Mit siebzig konnt ich unbedenklich folgen des Herzens Wünschen, ohne je das rechte Maß zu übertreten“. (Die Kurve, in die man in heutiger selbst-mobiler, also automobiler Gesellschaft mehr oder minder „locker“ „mit achtzig“ geht, kommt bei Konfuzius leider gar nicht vor!)

Obwohl einer meiner früheren Seniorenstudenten diese Sätze Kung Zis für „unvergleichlich“ hält, habe ich – bei aller generellen Zustimmung zu der Idee der Phasenfolge – meine Zweifel: Keineswegs erst mit fünfzehn Jahren strebt man nach Wissen, sondern viel, viel früher. Die Selbstfestigung um dreißig scheint ebenfalls fraglich. Stimmt dies absolut, hätte die kritische Generation der 68er („Trau' keinem über dreißig“, – keinem starren „Typen“, der absolut in sich selbst gefestigt ist!)¹.

Wenn Konfuzius unterstellt, dass Zweifel mit vierzig nicht mehr existier(t)en, so irrt der Meister hier. Wer mehr nicht zweifelt, ist geistig erstarrt, ist schon fast tot. Schon Platon meinte, „wo Bewegung schwindet“², sterbe „das Leben“ ab; das gilt erst recht natürlich für den Geist und die intellektuelle Vitalität: „Nur was sich wandelt, lebt“ (R. Wagner). Auch mir kamen ab vierzig nach Meister Popper immer mehr kritisch-rationalistische, kritisch realistische Zweifel als je zuvor. (Ich forderte recht frech sogar einen *selbst-kritischen* „kritischen Rationalismus“, der erkenntnistheoretisch ein indirekter Realismus, ein methodologischer Schema-Interpretationismus sein müsse: Wir deuten immer, können nicht *nicht* interpretieren).

Zurück zu Konfuzius: Dass ich mit fünfzig „des Himmels Willen“ kannte, ist mir nicht erinnerlich – um Himmels willen! (Das galt eher für das Konfirmandenalter).

Die beiden letzten konfuzianischen Altersstufen sind die besten von allen, die einzigen, welche wir wohl vorbehaltlos annehmen können. (Wie gesagt, die Achtziger hatte Kung Zi gar nicht mehr im Blick).

Doch heißt es in der vorletzten Phase: „Ab sechzig war mein Ohr offen“ (Konfuzius, s.o.). Was war mit Konfuzius vorgegangen? Gewöhnlich ist diese Altersflexibilität wohl nicht. Meist erfährt man mit Senioren ab dieser Phase eher

¹ Übrigens stellte das damals führende Wochenmagazin in meiner Berliner Dozentenzeit mich dem später ermordeten Studentenrebell Dutschke, der mit seiner APO auch in unserer TU tagte, als einen Gegenpart von (theoretischer) Rationalität und (sportlicher?) Leistung an die Seite – jeweils mit Bild, wobei einer (wahrscheinlich nicht einmal ich?) ein Schild trug mit der Aufschrift „Papiertiger“.

² Platon musste es als „sportlicher“ Philosoph ja wissen: Er war Ringer, hatte wohl an Isthmischen Spielen teilgenommen und trug vermutlich wegen breiter Schultern seinen Athletennamen: „platys“. Eigentlich hieß er Aristokles.

Gegenteiliges. Wie dem auch sei, die geistige Beweglichkeit zu erhalten oder gar zu erhöhen – gerade auch ohne Rat-race-Beschleunigung und beckmesserische Krittellei! - das ist ein Ziel, des Schweißes der Senioren und der Selbstbesinnung wert:

Ist es mit manchen alternden Philosophen so wie mit guten Rotweinen: je älter, desto besser? (norddeutsch: „je öller, je döller“?) Oder handelt es sich nur - doch was heißt hier „nur“? - um eine Weisheit, die Weichheit ist: mildes, lächelndes Verstehen, das alles als „allzumenschlich“ ansieht und vieles verzeiht, sich selber aber mit der Einsicht und der beobachtenden Übersicht begnügt? Soweit ist es mit mir, meine ich, noch nicht. Dazu bin ich noch und hoffentlich weiterhin zu aktiv - in Maßen. Und das ist wohl auch gut so.

Der letzte Schluss heißt daher einstweilen mit Kästner („Es gibt nichts Gutes, außer man tut es“):

So hat auch das Altern doch sein Gutes.
Vorausgesetzt, man tut es –
ohne Hasten, ohne Hassen
mit Augenzwinkern und gelassen.

Oder mit dem Aphoristiker Jaworski (für alle *studentes*, sich Bemühenden):

„Des Selberdenkers Lenk gedenk ich,
und rat nun jedem: Denk gelenkig!“

Hans Lenk 80

STUDII ȘI CERCETĂRI

ARGUMENTARE ȘI CONTRAARGUMENTARE ÎN SINDIPA – CARTE POPULARĂ VECHĂ ÎN CULTURA ROMÂNĂ

CONSTANTIN STROE

Argumentation and Counterargumentation in *Sindipa* – a Book of Popular Wisdom in the Romanian Culture. The author of the study shows that although it is a book of wisdom, *Sindipa* is not one of philosophy proper, not even one of popularizing it; it is a book scattered over with an amount of ideas referring to the role, reason and function of philosophy, and especially of the person officiating it – the philosopher. Elements of the propaedeutics of philosophy and even the intuition of some pedagogical principles related to learning philosophy are added to the above mentioned issues. Even more than that, although the content of the ideas this book conveys is a moralizing one, as we encounter many situations revealing the morality/immorality of the characters, *Sindipa* is neither a book of morals, nor even one reminding us of a certain Code of good manners in society. According to the author's opinion, it is rather a quasi-handbook of applied rhetoric, since within its core one can find numerous intuited rules of a real pragma-dialectical model of solving conflicts of opinion in a negotiated manner.

Key words: philosophy, philosopher, wisdom, thesis, argument, argumentative situation, argumentation, counterargumentation.

Sindipa este una dintre cele mai răspândite cărți populare cunoscute în literatura română veche. Ea a fost scrisă, în anul 1703 de către dascălul Costea, din Șcheii Brașovului. Are origini incerte, fiind calificată de cercetători ca o povestire indiană trecută apoi printr-o amplă filieră: persană → arabă → siriană → grecească¹. E foarte probabil ca în Șcheii Brașovului, unde dascălele Costea, să fi ajuns odată cu multele elemente de cultură grecească care au pătruns și invadat cultura românească în formare, din cele trei Principate românești (Muntenia, Moldova și Transilvania), începând cu secolul al XVII-lea.

Deși este o carte de înțelepciune, ea nu este una de filosofie propriu-zisă, nici măcar de popularizare a acesteia, ci doar este presărată cu o sumă de idei referitoare la rolul, rostul și funcția filosofiei și, mai ales a celui care o oficia – filosoful. Pentru a

¹ *Sindipa*, Text stabilit, studiu lingvistic și filologic, glosar de Magdalena Georgescu, în Cărți populare, I, *Floarea darurilor. Sindipa*, Editura Minerva, București, 1996, pp. 223-224.

ilustra această apreciere, exemplific cu prezența în cuprinsul ei a următoarelor: ideea despre *ce este filosofia*: fie cunoaștere a tuturor lucrurilor, fie înțelepciune în toate; ideea despre *ce rol și rost are filosofia*: este capabilă să ofere mijloacele cu care omul să distingă binele de rău, precum și să stabilească criteriile de valorizare a faptelor sale; ideea despre *statutul filosofiei*: ea impune respect din partea celor aflați pe trepte înalte ale organizării sociale (împărat, dregători ai treburilor statului, boieri), dar și din partea vulgului, care manifesta o atitudine respectuoasă, aproape pioasă față de înțelepciune („de dreapta judecată”) și deținătorul ei – filosoful. La acestea se adaugă elemente de propedeutica filosofiei, și chiar intuirea unor principii pedagogice în legătură cu însușirea filosofiei. Astfel, se arată în carte, „toate filosofile” pot fi învățate doar la o anumită vârstă, când cel doritor de o asemenea învățătură nu mai este „brudiu” (copilăros, naiv, „necopt”) la inimă și la minte, ci rațional și stabil emoțional. La vârste fragede „nu poate să învețe filosofii, căce că mintea copilului easte tot la joc”². Sunt evident enunțate acel principiu al adecvării și accesibilității cunoștințelor în funcție de vârsta elevului, precum și acela al trecerii treptate de la cunoștințele simple la cele mai complexe. Ca urmare, cunoștințele cu un grad ridicat de dificultate (cu grad mare de abstractizare și generalizare) cum sunt cele filosofice trebuie transmise la o vârstă când individul este capabil să le primească și să le înțeleagă. Dar să-i dăm cuvântul fiului de împărat să se destăinuie tatălui său, împăratul: „...dascălul meu Sintipa, văzându-mă copil tânăr, nu m-au învățat la greu, ca să mă ostenesc și să urăscu și să părăsescu învățătura, copil cum eram. Și știind dascălul că de început, de-are fi vrut să mă puie să învăț învățături mari, eu m-aș fi smerit cu firea și aș fi fugit de la dinsul. Și fiind eu fecior de împărat, dascălul m-au apucat cu ceale mici învățături, până m-au învățat de istov (complet-nota mea-C.S.). Și eu, fiind la minte deplin, le-am foarte luat cu firea și cu inima, de le-am luat cu toată firea și în șase luni m-am învățat și am silit să știu toate filosofile cu agiutoriu lui Dumnedzău”³. În aceeași ordine de idei, trebuie relevată și desfășurarea programei și a metodicii de învățare a filosofiei și urmările benefice ale acestei învățături. Căci la întrebarea adresată de împărat fiului său „cum au putut dascălul Sintipa de te-au învățat atâtea filosofii”⁴, (intenția acestuia fiind de a-l face „filosof deplin” sau „deplin filosof”) acesta a răspuns: „- O, împărate, deacă m-au luat de la împărăția ta, dascălul meu m-au dus la casa lui și îndată au făcut o casă mare și o a spoit cu var și câte au vrut să mă învețe, au zugrăvit toate pre părate. Și toate învățăturile le-au despărțit cu scrisorile. Și au zugrăvit soarele, și luna, și stealele, și au scris și capetele (capitolele-nota mea-C.S.) filosofiei, și a minței, și a dascăliei. Și capul cel dintâiu celui ce nu e pedepsit și a omului celui (sudalmă). Om ca acela între fraț și priiatini în sfatul lor să să pleace. Și al 2(-lea) cap au scris de filosofi, a unui care pe un om și ca acela om mare folos face a priiatinului său. Al 3(-lea) cap, de omul cel hiclean, ce știe multe, și ca acela om ce nu știe niciodată să facă rău cătră aproapele să pre ascuns. Al 4(-lea) cap, pentru om ce clevețește precum nu să cade pre alt, om, sau de boale, sau de alt rău ce va avea pre trup sau de-i grozav omul. Al 5(-lea) cap, de va face vreun judecători sau boiari sau împărat, de va face leage și va așeza, neauzind bine și adevărat. Al 6(-lea) cap, nu să cade nimănu să nădăjduiască

² *Ibidem*, p. 308.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 314.

pre om nebăgat în seamă. Al 7(-lea) cap, să învață de bărbat râvnitori să hrănească pre alți oameni buni, având bine și nevoind să ții să fii bogat și să aibă avuție și de a sa și de la părinții săi. Și omul văzind așa rău, nu știe și i se face voia rea și se ropeaște. Al 8(-lea) cap, să vază și zice: „Derept easte și să cade toț oamenii să fie cu dragoste și cu bună mulțumită și noi fără rău pentru bani”. Al 9(-lea) cap, să cade precum are un om să facă celuia și el iar face altora. Al 10(-lea) cap, sfătuiască cu cel ce te sfătuiască și de a păgânului fapte reale și nedreptățițe a săracilor să nu facă prieteșug niciodată cu aceia, ca să nu facă nedereptate și ia omului cu năpaste și făcând rău toț să bucură”⁵.

După cum se vede și după cum am arătat deja, *Sindipa* nu este o lucrare de filosofie propriu-zisă, chiar dacă totul pivatează în jurul a tot ceea ce reprezintă filosoful cu a sa „filosofia filosofească”. Ba mai mult, deși conținutul ideilor pe care le vehiculează este unul moralizator, întrucât întâlnim numeroase situații în care este scoasă la iveală moralitatea/imoralitatea personajelor, *Sindipa* nu este o carte de morală, nici măcar una care să amintească de vreun îndreptar al purtării în societate. După părerea mea ea este mai degrabă un *quasi-manual de argumentare aplicată*, deoarece găsim în centrul ei intuite numeroase reguli ale unui adevărat model pragma-dialectic de soluționare pe cale negociată a conflictelor de opinie. Ea evidențiază preocuparea personajelor, și cu deosebire a celor 7 filosofi, de a avansa teze și a le susține cu argumente valabile, capabile să înlăture (respingă) acuza (teza) femeii celei rele și consecința acesteia – decizia împăratului de a-l omorî pe fiul său pentru comportament presupus scandalos.

Personajele implicate în poveste sunt: Împăratul Persiei, Chira; fiul împăratului; Sintipa, filosoful învățător al fiului de împărat; muiera cea rea, țiitoarea împăratului; 7 filosofi. Dar ca să înțelegem tâlcul poveștii ea trebuie narată, măcar pe scurt: Împăratul Persiei, Chira, deși „avea 7 muieri” nu avea copii. Datorită rugăciunilor către Dumnezeu acesta i-a ascultat păsul și a făcut ca să aibă un fiu. Împăratul dorea ca fiul său să aibă o educație aleasă, realizabilă prin „învățătura cărții” și, prin urmare, a căutat și a găsit „un filosof dascăl” care „să-l învețe toată filosofia filosofească”. După 3 ani acesta „n-au putut să-l învețe nimica”. Atunci împăratul auzind de la mai mulți de Sintipa filosoful „că e prea dascăl și filosof” l-a chemat și i l-a încredințat pe fiul său spre învățătura filosofiei. Sintipa s-a angajat, punându-și gaj viața și „avuția”, ca în decurs de un an să-l învețe „toată dascălia filosofească”, adică să-l facă „deplin filosof” (sau „filosof deplin”). Sintipa și-a folosit întreaga măiestrie pedagogică (- „au scris și au zugrăvit pe pereți câte învățături au vrut să-l învețe”, i-a explicat și i-a arătat ce și cum etc.) și la soroc s-a înfățișat împăratului spunându-i că și-a îndeplinit misiunea de dascăl: acum, fiul său este un învățat. În noaptea dinaintea zilei de înfățișare a fiului la tatăl său, împăratul, pentru a-i face dovada învățăturii sale, filosoful Sintipa „a astronomit” (a citit în stele-nota mea-C.S.) pentru a-i vedea norocul și binele și „au găsit că nu e de bine nici de sănătate de va merge la tată-său până vor trece 7 zile peste ceale zile ce pusese cu împăratul; că de nu va face așa, viața coconului va veni la cumpănă mare”. Sintipa i-a comunicat fiului de împărat temerile sale aflate „pre amănuntul de la astronomie” (de fapt, de la astrologie) și au convenit că singura soluție pentru ca el să evite necazurile este să tacă timp de 7 zile. Ducându-se la tatăl său, împăratul, acesta l-a întrebat despre multe lucruri, iar fiul nu i-a

⁵ *Ibidem*, pp. 314-315.

răspuns de nici un fel. Atunci, împăratul și-a chemat boierii dregători ca să-l întrebe ei, că poate se teme de el și de aceea „nu grăiaște”. Dar nici aceștia nu au reușit să scoată ceva vorbe de la fiul împăratului, bănuind chiar că Sintipa i-ar fi dat „vro iarbă care să-i fie îndemnătoare să păzească și să cunoască dascălia și să o întărească” și astfel „i s-au legat limba”. Văzându-l mâhnit pe împărat, una din cele 7 femei țitoare ale sale a venit și l-a rugat să o lase pe ea să dezlege limba fiului de împărat. Împăratul a acceptat propunerea acesteia, iar ea a început să-l desmierde pe fiul de împărat, ispitindu-l cu farmecele ei femeiești, ba mai mult, spunându-i că tatăl său fiind bătrân, îl ajută să-i ia tronul. În urma refuzului fiului de împărat, intuind urmările acțiunilor sale, femeia și-a rupt podoabele și veșmintele de pe ea, s-a zgâriat pe obraz pentru a-l face pe împărat să creadă că a fost atacată de fiul său pentru a o „rușina cu de-a sila”. Auzind și văzând toate cele arătate de femeie, fără nicio altă cercetare, împăratul „s-a cutremurat de mare ciudă” și a hotărât să-l omoare pe fiul său. Dar „împăratul avea 7 filosofi de care-i ținea împăratul la toate trebile ce vrea să facă, de sfat (astăzi li se spune consilieri) și grăitori”⁶ (astăzi, purtători de cuvânt); iar acești 7 filosofi se sfătuiau cum să dovedească împăratului că „ocara femeii era, fără nici o cercare”, și, ca urmare, posibil neverosimilă și neadevărată. Astfel ei hotărâra să-l împiedice pe împărat să facă „această înfricoșată faptă” de a-l omorî pe fiul său. Pentru aceasta ei au decis ca în fiecare zi, pe rând, fiecare, să meargă la împărat și „să grăiască cu dânsul ca să nu omoare pre fiul său”. Cu o astfel de tactică, fiecare filosof dintre cei 7 a venit în fața împăratului argumentându-i că „nu easte cu dreptul, nici să cade împăraților să facă vro treabă până nu face cercare (- cercetare, n.n.-C. S.) să știe cu adevărat”⁷. De aici încolo, povestea curge liniar, fiecare filosof recurgând la o relatare („pocitanie”) în care se derulau fapte din care el extrăgea argumente bazate pe exemple pentru a demonta în fața împăratului susținerile (teza) femeii care îl acuzase pe fiul de împărat și pentru care acesta voia să-l omoare.

Întreaga activitate discursiv-argumentativă gravitează în jurul ideii: să omoare împăratul pe fiul său sau nu. Ideea de a fi omorât este susținută de femeia cea rea, țitoarea împăratului; să nu-l omoare este susținerea venită din partea celor 7 filosofi. Susținerile femeii par a se închea ca o argumentare, pentru că ea este cea care propune teza, în timp ce susținerile celor 7 filosofi pot fi considerate ca aparținând contraargumentării, deoarece strădania lor este de a respinge teza avansată de femeie. Desigur, pe parcursul desfășurării înfruntării discursive, susținerile oricăreia dintre părți pot trece în planul opus: din cel al argumentării în cel al contraargumentării și invers, în urma a ceea ce se numește „evaluarea argumentării”, funcție de eficacitatea argumentelor.

Ca în orice relație de comunicare dialogală (sau polilogală) între interlocutori valabili ceea ce se dorește și se caută este ca pe baza susținerii verosimilității tezei aflate în dezbatere (și, uneori, implicit, pe descoperirea adevărului presupus de acea teză) fie ca interlocutorul să fie convins și să accepte teza, fie ca interlocutorului să-i fie respinsă teza, iar el să renunțe la ea.

⁶ *Ibidem*, p. 253.

⁷ *Ibidem*, p. 254.

Primul „filosof den cei 7 care era cap preste dâșii” s-a înfățișat împăratului încrezător că va „mântui pre fiul său de la moarte”, folosindu-se de o „pocitanie” (povestioara cu inelul pierdut de un împărat pe divanul femeii pe care voia să o seducă⁸) din care răzbătea ideea că nu întotdeauna lucrurile sunt așa cum par. Argumentul invocat de primul filosof era acela că aparența nu este totuna cu realul, acestea situându-se în planuri diferite: prima, în al incertitudinii și îndoielii, al doilea, în al adevărului. Filosoful a încercat să demonstreze tocmai această confuzie de planuri: să nu iei niciodată aparența drept realitate, chiar dacă aparența poate să aibă uneori prezumții care ar indica-o ca adevărată. Pe baza unui astfel de argument filosoful încerca să arate că susținerea (teza) femeii care îl învinuise pe fiul de împărat este doar o aparență, în nici un caz adevărată și, astfel, să-l facă pe împărat să renunțe la hotărârea sa de a-și omori fiul. La fel stau lucrurile și în „a doao pocitanie”, cea cu papagalul⁹. Concluzia filosofului comunicată împăratului a fost aceea „că nici un om nu poate să cunoască pe fămeaie ce ar fi vicleană să o biruiască”, pentru că „auzit-ai cum pe bărbatul său au amăgit și înțelepciunea lui a biruit deplin”¹⁰ și deci susținerea (teza) femeii nefiind adevărată, împăratul nu trebuie să omoare pe fiul său.

Al doilea filosof a recurs la argumentul că cineva poate fi manipulat prin confuzia indusă de altcineva între adevăr și minciună, între bine și rău. (vezi „pocitania a doao” a celui de al doilea filosof, despre femeia care și-a salvat cei doi ibovnici – stăpânul și sluga lui –, făcându-l și pe bărbatul ei să o creadă nevinovată¹¹).

Femeia care îl acuzase pe nedrept în fața împăratului pe fiul său cerându-i moartea a susținut că argumentele filosofilor în favoarea nevinovăției și păstrării vieții acestuia sunt netemeinice și privesc doar latura emoțională a împăratului. „Pentru aceasta, o, împărate, câte cuvinte sânt ale sfătuitoarelor și ale filosofilor, de câte grăiescu tot berfescu și fac ca să-ți fie milă de fiul tău și-i păzescu sănătatea”¹², spune femeia. La un astfel de contraargument al femeii împăratul „iar au zis să omoare pre fiul tău”.

Al treilea filosof recurge la demonstrarea falsității argumentării femeii prin utilizarea așa-numitului „cerc vicios” ce constă în faptul că valabilitatea fundamentului presupune valabilitatea tezei de demonstrat și invers, adevărul tezei de demonstrat este întemeiat pe simpla afirmare a adevărului fundamentului (vezi „pocitania” în care fiul negustorului a înșelat-o pe femeia vinovată, înlocuindu-i orezul și zahărul din năframă, cumpărate din prăvălia tatălui său, cu țărână, în timp ce ea se iubea cu negustorul, iar femeia ajungând acasă, l-a înșelat pe bărbatul său, spunându-i că a lovit-o un cal și a pierdut banul, cu care trebuia să cumpere orez și zahăr, în țărână și de aceea a luat din acel loc țărână în năframă pentru a o cerne și a-l găsi. Bărbatul ei, „săracul”, au crezut și singur au cernut țărâna și căuta banul”). Concluzia filosofului: „cu aceste fapte cunoaște, o, împărate, că drăciile și faptele muierilor niminilea nu poate să le biruiască”¹³ și deci, nu ai nici un motiv să-l omori pe fiul tău.

⁸ *Ibidem*, pp. 254-256.

⁹ *Ibidem*, pp. 257-258.

¹⁰ *Ibidem*, p. 258.

¹¹ *Ibidem*, pp. 261-263.

¹² *Ibidem*, p. 265.

¹³ *Ibidem*, p. 266.

Cel de al patrulea filosof a încercat să-i arate împăratului că deciziile cruciale, cum era și cea de față pentru că privea viața sau moartea fiului său, nu trebuie luate la mânie și cu grabă, pentru că acestea pot împiedica aflarea vinei și degeaba căința ulterioară, deoarece nu mai folosește la nimic (vezi „pocitania” cu băiașul și feciorul de împărat foarte gras¹⁴). „Acum cunoaște, o, împărate, de această pocitanie ce ți-am spus că nici un bărbat nu poate să cunoască faptele ceale reale fămeiești” și „auzind împăratul cuvintele filosofului au zis să nu omoare pre fiul său”¹⁵.

Al cincilea filosof a mers pe aceeași linie cu cel de al patrulea, în sensul că și el a accentuat pe faptul că o decizie majoră nu trebuie luată la prima vedere, ci trebuie să fie bine cântărită și cumpănită, ca o consecință a unei cunoașteri temeinice a situației concrete și a unei deliberări atente, în cunoștință de cauză. (vezi „pocitania” referitoare la un câine care, în absența stăpânului, păzea copilul acestuia. Când un șarpe s-a repezit asupra copilului, câinele a mușcat șarpele, omorându-l, dar a rămas cu sângele acestuia pe bot, ceea ce l-a făcut pe stăpân, ca la întoarcerea acasă să-l omoare, crezând că i-a mâncat copilul. Ceea ce desigur nu era adevărat. Au fost în zadar regretele ulterioare ale stăpânului, atunci când a aflat adevărul. Concluzia filosofului: „iar de vrei vrea să-l omori fără vină, județ (judecată-n.n.) și cuvânt (justificare-n.n.) vei da înaintea lui Dumnedzău”¹⁶.

Al șaselea filosof a adus ca argument lăsarea în viață a fiului de împărat ca o necesitate a asigurării succesiunii la tron. A asociat acestui temei argumentativ și *argumentum ad baculum* (argumentul impunerii prin forță) în sensul amenințării psihice a împăratului: că dacă acesta își va omori fiul „fără cercare”, va muri în chinuri sau din pricina regretelor se va sinucide¹⁷.

Al șaptelea filosof a căutat să respingă teza muierii celei rele, cum că împăratul trebuie să omoare pe fiul său, arătând că aceasta este superfluă, insuficientă și parțială, în sensul că ea nu se susține „pentru o giuruință de nimica”, cum este „giurământu muierescu”. „Și am înțeles și aimintrile, precum și multe rugi și milostenii și post au făcut maică-sa și au pohtit pre acest cocon de la Dumnedzău. Și vă l-au dat Dumnedzău pre dânsul. Și acum, pentru un cuvânt a unii muieri, ai zis să omori pre fiul tău, pentru jurământul acei muieri”. „Iar împăratul, auzind aceste cuvinte ale a șaptelea filosof i s-au mângăiat inima și s-au întors mâniia și îndată au trimis să nu omoară pre fiiu-său”¹⁸.

Obiectivul major, comun activității discursiv-argumentative desfășurată de toți cei 7 filosofi a fost acela al discreditării țiitoarei împăratului, a femeii în general, ca purtătoare a tuturor relelor (viciilor): minciună, necredință, înșelăciune, lăcomie, viclenie, fățarnicie ș.a. Deci, *a fost vizat ethosul* (baza etică), acel element care, alături de pathos (baza psihologică) și logos (baza dialectică) formează izvoarele persuasiunii, după Aristotel. Iată de ce fiecare filosof își încheia argumentarea cu expresii de felul: „– O, împărate, eu am auzit că drăciile muieresti sânt multe și toate începăturile ceale reale

¹⁴ *Ibidem*, pp. 269-270.

¹⁵ *Ibidem*, p. 274.

¹⁶ *Ibidem*, p. 278.

¹⁷ *Ibidem*, p. 282.

¹⁸ *Ibidem*, p. 292.

(rele- n.n.) la fâmei sânt”¹⁹ (al 2-lea filosof); „Cu aceste fapte cunoaște, o, împărate, că drăciile și faptele muierilor nimeni nu poate să le biruiască”²⁰ (al 3-lea filosof); „Acum, cunoaște, o, împărate, de această pocitanie ce ți-am spus că nici un bărbat nu poate să cunoască faptele ceale reale fâmeiești”²¹ (al 4-lea filosof); „Ce te păzește și te ferește, împărate, că drăciile muierilor sânt reale”²² (al 5-lea filosof); „Așa, o, împărate, auzit-ai ce fapte reale a muierilor, celor reale și pe ce le stă gândul a face tot nevoiescu de le fac ca să le fie pe voie”²³ (al 6-lea filosof); „Ce așa și împărăția ta cunoaște cu înțelepciunea împărăției tale că fără svârșit sânt drăciile, meșteșugurile muieriești”²⁴ (al 7-lea filosof).

În urma contraargumentelor aduse de cei 7 filosofi „Țiitoarea au înțeles *precum s-au întors împăratul* (subl. mea-C. S.) și au zis că nu omoară pre fiu-său...”. Pentru că de-a lungul celor 7 zile cât împăratul a fost asaltat de activitatea discursiv-argumentativă a celor 7 filosofi, această țiiitoare nu s-a resemnat, ci cu multă cerbicie a luptat pentru a-și impune teza ca împăratul să omoare pe fiul său. Căci, la o înfățișare la împărat ea precizează „Așa și eu, o, împărate, am nădejde pre Dumnedzău că mi-a da putere *să biruiescu pre filosofi și sfătuitoarii tăi* (subl. mea-C. S.). Iar de nu voi putea să mă mântuiescu, eu singură îmi voi face moarte și va fi păcatul în grumazii tăi, că de nu m-ei mântui de feciorul tău, precum să cade, că el au vrut să mă rușineze cu de-a sila, precum nu să cade”²⁵. Și în alt loc „Și-m pare, cu voia lui Dumnedzău, *voi birui dușmanii tăi, filosofi și sfătuitoarii gândurilor* (subl. mea-C. S.), precum s-au făcut la un fecior de împărat, de la un filosof și sfătuitoari al tătâni-său”²⁶.

După cum se știe activitatea argumentativă înseamnă susținerea sau respingerea unui punct de vedere în baza temeiurilor rațional-discursive și *numai* a lor. Or, femeia cea rea, țiiitoarea împăratului a încercat să-l facă pe împărat să fie de partea opiniei ei și, deci, acesta să-și omoare fiul, recurgând, în numeroase rânduri, la șantaj, adică la ceva din afara temeiurilor rațional-argumentative: de nu va face cum spune ea se va omori cu un cuțit, sau va lua otravă sau se va arunca în foc.

În finalul cărții lucrurile capătă limpezime. Sintipa recunoaște că „Eu, o, împărate, fiului tău i-am zis să nu grăiască până în 7 zile, căci lucrul al norocului lui la astronomie am cercat și am găsit că, de va grăi într-acele 7 zile, va muri rău”²⁷. Înainte de a-și etala învățăturile în cuvântul său, fiul de împărat a făcut un apel: „Iar voi priiatinii mei cei buni și crezuți (de încredere-n.n.), acum păsați la tată-mieu, împăratul, și câte ați auzit să i le spuneți până nu apucă acea spurcată țiiitoare și iar va amesteca urechile și auzul”²⁸, la care

¹⁹ *Ibidem*, p. 261.

²⁰ *Ibidem*, p. 266.

²¹ *Ibidem*, p. 274.

²² *Ibidem*, p. 280.

²³ *Ibidem*, p. 284.

²⁴ *Ibidem*, p. 292.

²⁵ *Ibidem*, p. 268.

²⁶ *Ibidem*, p. 266.

²⁷ *Ibidem*, p. 295.

²⁸ *Ibidem*, p. 293.

se poate adăuga și atenționarea de către filosofi a împăratului: „...în toate te zmoreaște o muiare cu cuvinte reale și te abate în mânie ca să omori pre fiul tău...”²⁹.

După cele 7 zile de tăcere impusă lui de filosoful Sintipa (poate că și aici avem de-a face cu acea înțeleaptă sintagmă: „dacă tăceai filosof rămâneai”), în cuvântul său fiul de împărat a arătat că nici un om care „nu va lua deplin înțelepciunea și mintea și învățătura” nu va fi capabil să se cunoască pe sine („nu va fi putincios de să fie dascăl pre sine”³⁰), cu atât mai mult să-l ia pe un neînvățat fără minte să-l facă înțelept.

În carte găsim conturată și figura dascălului de retorică („dascălul de reale”) pe care eu îl bănuiesc a fi de factură sofistă, din vreme ce îi „întreace pre toț cu toate realele”³¹ și avea răspuns la toate. Dar iată cum este înfățișat în „a doao pocitanie a fiului împăratului”, cea despre neguțătorul de lemn dulce și baba, gazda sa³²: „– Nu Ț-am spus eu și nu te-am învățat dintâi ca să te ferești de oamenii de târgu, că ei foarte sânt la oameni streini răi? Ce ascultă-mă acum precum te voi sfătuî. De vreme de ai greși dintâi, cunoaște aceasta: că acești oameni au toț un dascăl și întreace pre toț cu toate realele. Ce pentru aceea le este dascăl și în toate sările se duc la dânsul și-i spun cine ce face și cine ce grăiaște și cum amăgescu. ...Și stăi și tu acolo, aproape ca un om de târgul acesta și ascultă foarte bine ce vor grăi ei și ce vor spune și precum le va răspunde dascălul lor. Și foarte să le iai aminte bine și să nu le uiți, ca să-i poți birui. Și cu mare tărie îi vei birui pre dânsii și multe vei dobândi de la dânsii”³³. De aici se degajă cu ușurință ideea că într-o dispută trebuie să fii pregătit ca să poți spune, precum al doilea neguțător care l-a abordat în târg pe neguțătorul de lemn dulce: „– Vezi că *te-am biruit cu cuvintele mele și pe tocmala noastră* (subl. mea - C. S.)...”³⁴, în treacăt fie spus acesta dovedindu-se de fapt un învățăcel slab al „dascălului de reale”.

O altă perspectivă, mai aproape de ce este (reprezintă) argumentarea retorică în raport cu demonstrația logică, găsim însă în „pocitania dintâi a feciorului împăratului”, când afirmă răspicat că uneori nu este nevoie de logică înaltă, de demonstrații ample, laborioase pentru a convinge, ci de logica elementară a bunului simț, adică de o argumentare a verosimilului (Vezi ce a învățat-o copilul de 5 ani pe babă pentru a convinge pe mai marele satului că nu ea este vinovată³⁵).

²⁹ *Ibidem*, p. 270.

³⁰ *Ibidem*, p. 298.

³¹ *Ibidem*, p. 305.

³² *Ibidem*, pp. 302-308.

³³ *Ibidem*, p. 305.

³⁴ *Ibidem*, p. 304.

³⁵ *Ibidem*, p. 304.

RISCU ECHIVALĂRII FILOSOFIEI PLATONICIENE CU VIZIUNEA CREȘTINĂ ÎN SCRIERILE LUI AUGUSTIN

CRISTIAN ANDREI THEMISTOCLE

The Risk of Equating Platonic Philosophy with Christian Theology in the Writings of Augustine. Since the early Christian centuries there were a variety of circumstances in which Greek philosophy of Antiquity and Christian teaching were compared. Forced equivalence of the two visions brought only disadvantages, both on one side and the other. In this process, partially or fully giving up the metaphysical perspective of the theological discourse, false objectivity and excessive rationality did not remain for too long without a negative visible effect both in psychological and theological perspective. Since Augustine of Hippo we are dealing with the birth of the first premises on which the profound changes in Western theology and thought, that would happen later on, were to be based upon; this was mainly about understanding the relationship between man and God, between Christian teaching and its practical application. A main component of these changes appears to be the erroneous representation Augustine had on the relationship between ancient philosophy and Christian theology. It's worth remembering that these doctrines are not part of the Eastern Orthodox Church teaching and they accounted for manifest controversy between West and East over time.

Keywords: Greek philosophy, Christian theology, Augustine.

Cu toate că au existat unele voci care au eliminat complet filosofia antică, comparând-o cu noua învățătură creștină, au existat încă de la început, chiar în interiorul Bisericii, voci care au încercat să valorizeze și să recunoască meritele unora dintre vechii gânditori greci. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful merge încă mai departe, spunând că: „Hristos este primul-născut al lui Dumnezeu, Cuvântul Său, la Care participă toți oamenii: iată ce am învățat și ce am declarat. Cei ce au viețuit potrivit Cuvântului, sunt creștini, chiar dacă au fost socotiți ateii. Abia au fost, bunăoară, la eleni: Socrates și Heraclit și cei asemenea lor, iar la barbari¹: Abraam și Anania, Azaria, Misail și Ilie și alții mulți, ale căror nume și fapte fiind prea multe ca să le înșirăm aici, renunțăm la ele”².

În aceeași măsură în care merită abordată și aprofundată această relație (filosofie antică – creștinism), remarcând elementele comune, s-a evidențiat încă din primele

¹ Toți cei care nu erau greci erau numiți barbari.

² Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia* I, 46 (PSB, vol. 2, *Apologeti de limbă greacă*, EIBMBOR; București, p. 56)

secole creștine și nevoia unei perspective care să poată delimita clar cele două domenii. Lipsa acestui mod de abordare poate duce și chiar a dus la confuzii regretabile, la cercetări și concluzii nefaste atât pentru timpul în care ele au apărut și s-au dezvoltat, cât și pentru efectele lor în veacurile ce au urmat.

Unul dintre aceste cazuri este și cel al Fericitului Augustin, ale cărui divagații teologice și puneri în comun a teologiei și a filosofiei antice (alături de inovații precum doctrina predestinației și lucrarea harului) sunt binecunoscute. Printre acestea se numără trecerea la o nouă viziune asupra înțelegerii Adevărului teologic, o viziune ce elimină *apofatismul*, parte esențială a creștinismului răsăritean. „Apoatismul adevărului bisericesc [...] exclude orice excludere obiectivizantă a ortodoxiei. Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai «granița» adevărului, «veșmântul» sau «paza» adevărului. Adevărul este realitatea care nu se dezmințe pe sine – adevărul ultim este viața care nu poate fi abolită de moarte. De aceea și cunoașterea adevărului nu se poate înfăptui prin înțelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieții, la imediatul experienței”³.

Schimbările care au loc o dată cu scrierile lui Augustin sunt deosebit de importante și au consecințe în întreaga filosofie și teologie a Europei Occidentale. Punerea pe același plan a filosofiei platoniciene și a creștinismului reprezintă doar una dintre aceste schimbări.

„După convertirea sa, Augustin din Hippona a pus față în față în cartea *Despre adevărata religie* platonismul și creștinismul. După părerea sa, esențialul doctrinelor platoniciene și esențialul doctrinelor creștine *se identifică* (subl. n., A. T.). Logica platonicească ne învață să recunoaștem că imaginile sensibile ne umplu sufletul de erori și de false opinii și că trebuie să ne vindecăm sufletul de această maladie pentru ca el să poată descoperi realitatea divină”⁴. În încercarea de evidențiere a pretenției identificării între platonism și creștinism, Augustin încearcă să discute pe marginea celor trei etape spirituale în filosofia platoniciană. „Fizica ne învață că toate lucrurile se nasc, mor și trec, neavând existență decât grație adevăratei ființe a lui Dumnezeu ce le-a modelat. Îndepărtându-se deci de lucrurile sensibile, sufletul va putea privi cu insistență Forma imuabilă, ce dă formă tuturor lucrurilor, și Frumusețea «întotdeauna egală și în toate asemănătoare sieși, pe care spațiul nu o fragmentează și nici timpul nu o transformă». Etica ne va face să descoperim că doar sufletul rațional și intelectul sunt capabile de bucuria contemplării eternității lui Dumnezeu, găsind aici viața veșnică”⁵. Din discursul augustinian se poate observa clar tendința de a pune semnul de egalitate între principiile din filosofia lui Platon și din creștinism. Însă pentru Augustin, consecința acestor cugetări pare a fi una nebanuită inițial, pe de o parte, iar, pe de altă parte, viziunea sa despre așa-zisa dihotomie între creștinism și platonism nu lasă loc de interpretări. „Aceasta este esența platonismului pentru Augustin și totodată esența creștinismului, după cum afirma tot el citând un număr de pagini din *Noul Testament* și opunând lumea vizibilă și lumea invizibilă, trupul și spiritul. Dar, vom spune, care este

³ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de pr. prof. dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2007, p. 186.

⁴ Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 272.

⁵ Augustin, *De vera religione*, III, 3, *apud* Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 273.

atunci *diferența* dintre creștinism și filosofia platoniciană? Pentru Augustin, ea constă în *incapacitatea platonismului de a converti masele* și de a le abate de la lucrurile terestre, pentru a le orienta spre cele spirituale, în timp ce, de la venirea lui Hristos, oamenii, indiferent de condiția socială, au adoptat acest mod de viață; asistăm deci la o veritabilă transformare a umanității”⁶.

Dezbaterea în jurul acestei teme este una fundamentală pentru cel care își dorește o înțelegere autentică a fenomenelor religioase și sociale în spațiul Europei creștine, a relațiilor și a consecințelor rezultate în urma alăturării și echivalării forțate dintre filosofie și teologie, precum și a influenței majore pe care gândirea augustiniană o are inițial asupra acestui spațiu general de cugetare. Odată cu Augustin au loc primele divagații majore de după Sinodul I ecumenic (Niceea, 325) în ceea ce privește învățătura de credință, așa cum a fost ea propovăduită de Hristos și mai târziu de Sfinții Apostoli. Aceste divagații se află într-o strânsă legătură cu spațiul cultural, socio-politic unde s-au născut, cel al Imperiului Roman de Apus. Este binecunoscută încercarea lui Augustin de a se opune prin scrieri și propovăduiri ereziei *pelagianismului*, cea care consideră că omul își poate găsi mântuirea și fără harul lui Dumnezeu, aceasta fiind sursa exagerărilor și deviațiilor în spațiul raportului dintre lucrarea divină și lucrarea omului pentru mântuire. „Oricum, negarea apofatismului cunoașterii a fost sămânța, ea s-a aflat la originea mentalității juridice a tradiției romane. Roma este leagănul științei Dreptului, a dezvoltării și cultivării sale sistematice. Persistența în perspectiva și considerările juridice a condus inevitabil la o obiectivizare a situațiilor, a cazurilor particulare, la înlocuirea nedeterminată a inactivității dinamice a vieții cu scheme și modele (clișee) de viață. Unicitatea evenimentului este înțeleasă prin raportarea sa la obiectivitatea cazului general – certificarea experienței este asigurată prin recurgerea la definiția schematică”⁷. După cum se poate cu ușurință constata, în *De vera religione*, există această tendință de a apela în mod excesiv la obiectivizarea situațiilor, la „scheme și modele (clișee) de viață”. Tendința de *obiectivizare forțată*, de exprimare cu orice preț chiar a inexprimabilului, nu poate fi considerată însă în nici un caz o formă de progres al cunoașterii, indiferent dacă este vorba de teologie sau de filosofie. Această tendință se împotrivesc în mod evident, pe de o parte, teologiei apofatice și, pe de altă parte, unor precepte ale filosofiei antice grecești ce leagă discursul, principiile înțelepciunii omenești de aplicarea și confirmarea lor în viața de zi cu zi. „Fericitul Augustin constituie cu siguranță primul mare pas în fundamentarea teoretică a respingerii apofatismului. El nu avea instrucție greacă, nu cunoștea nici măcar limba greacă. A studiat mai ales gândirea juridică a lui Cicero, a lui Tertulian și a lui Ambrozio al Mediolanului. Astfel, el a transferat mentalitatea exigențelor de obiectivitate a dreptului în spațiul exigențelor unei cunoașteri sigure: așa cum legile dreptului circumscriu asigurarea obiectivă și eficientă a ordinii sociale, tot așa și circumscrierea definitivă, inevitabil schematică, dar unanim acceptată a adevărului, asigură caracterul obiectiv al cunoașterii – constituie un fel de «drept al adevărului»”⁸. Considerațiile lui Christos Yannaras configurează o anumită perspectivă și înțelegere

⁶ Pierre Hadot, op. cit., p. 273.

⁷ Christos Yannaras, op. cit., p. 191.

⁸ *Ibidem*, p. 191.

asupra rolului pe care l-au avut operele lui Augustin în istoria gândirii occidentale. Autorul grec vorbește despre scrierile lui Augustin ca despre „sursa întregii alienări, a întregii alterări a adevărului eclezial în Occident”⁹. Cu toate acestea există și atitudini favorabile lui Augustin (cum e cea a părintelui Serafim Rose în lucrarea sa *Locul Fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2002). Deși remarcabil ca exemplu de convertire și de întoarcere radicală de la ateism la credința creștină, deși impresionant în deschiderea pe care o manifestă în *Confesiunile* sale, Augustin divaghează de la înțelegerea tradițională din teologia creștină a căutării și a percepției adecvate a adevărului. Acesta încetează să mai fie un eveniment eclezial, ci devine unul individual. „Astfel, pentru prima dată în istorie, adevărul este identificat cu formularea lui, iar cunoașterea sau deținerea adevărului cu înțelegerea individuală a acestei formulări. Adevărul este, în consecință, separat de dinamismul vieții, identificându-se cu înțelegerea rațională, cu raționamentul corect. În scrierile lui Augustin apar deja consecințele fundamentale ale acestei schimbări radicale în ceea ce privește concepția despre adevăr – consecințe care vor constitui baza ulterioară a vieții sociale și politice din Occident”¹⁰. Deși în aparență această schimbare de perspectivă petrecută în spațiul occidental cu privire la cunoaștere și la adevăr poate fi considerată doar o altă formă de înțelegere, ea reprezintă cu siguranță mai mult decât atât. Raționalizarea excesivă și consecințele sale sunt prezente în acest spațiu, în lumea întreagă până în ziua de azi. „Raționamentul corect înlocuiește caracterul nedeterminabil și dinamic al vieții, viața însăși este trecută în pronaosul «rațiunii» (*ratio*), logica transformându-se în realitatea ultimă, fie sub forma preceptelor morale, fie cea a dispozițiilor practicii politice și sociale. Moralismul și totalitarismul politic, aceste două produse tipice ale civilizației europene occidentale, își au mai mult decât evident rădăcinile în gândirea lui Augustin”¹¹. Deși poate părea o afirmație exagerată, această evaluare încearcă să redea o perspectivă realistă a implicațiilor pe care adoptarea viziunii augustinienne, echivalarea creștinismului cu filosofia, le-a avut în spațiul occidental.

Așa cum am menționat mai sus, identificarea platonismului cu creștinismul reprezintă doar una dintre inovațiile remarcate în teologia apuseană în secolul al IV-lea. „În această perspectivă augustiniană, creștinismul are într-adevăr același conținut ca și platonismul; e vorba de întoarcerea de la lumea sensibilă pentru a-L putea contempla pe Dumnezeu și realitatea spirituală, însă doar creștinismul a putut determina masele populare să adopte acest mod de viață. Nietzsche s-ar fi putut sprijini pe Augustin pentru a-și justifica formula «creștinismul este un platonism pentru norod»”¹². Acest tip de confuzie ce se evidențiază în rândurile de mai sus a dus încă din epoca lui Augustin și până în contemporaneitate la consecințe regretabile atât în ceea ce privește perspectiva teologică, cât și cea filosofică. Se poate spune că există fără doar și poate atitudini, puncte comune, forme similare de manifestare între filosofia antică,

⁹ Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, Anastasia, București, 2004, p. 156.

¹⁰ *Ibidem*, p. 191.

¹¹ *Ibidem*, p. 191.

¹² Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Prefața, Editura Humanitas, București, 1991, p. 6; vezi și Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 273.

principiile sale, apelul său la rațiune, căutarea Adevărului, a Binelui ș.a.m.d. și creștinism. Cu toate acestea, reprezintă o vădită *ne-înțelegere* a afirma că singura deosebire între filosofia platoniciană și creștinism este faptul că filosofia lui Platon nu a reușit atâția adepți precum creștinismul. Efectele ei sunt vizibile până în ziua de azi, chiar în cazul unor analize detaliate și sincere, așa cum este cea a lui Pierre Hadot. „Trebuie deci să recunoaștem că, sub influența filosofiei antice, anumite valori ce nu erau decât secundare, dacă nu inexistente, în creștinism, s-au plasat în primul plan. Ideii evanghelice de venire a împărăției lui Dumnezeu îi va lua locul idealul filosofic al unirii cu Dumnezeu, al unei îndumnezeiri atinse prin asceză și contemplație”¹³. În cazul afirmației lui Nietzsche despre creștinism, prezente în *Prefața* lucrării *Dincolo de bine și de rău*, precum și în cazul acestui tip de concluzie, se remarcă același fel de *minimalizare* în ceea ce privește mesajul evanghelic, precum și locul și rolul asumat pe care învățătura lui Iisus Hristos le-a avut de la bun început. Fiind bazată pe Revelație, rezultat al Întropării și expresie a Adevărului, învățătura creștină își asumă calitatea de a nu fi nevoită să împrumute adevăruri sau concepte din oricare altă cugetare omenească. Există, într-adevăr, în efortul ascetic creștin, binecunoscutele trepte ale despătimirii (curățirii), ale iluminării și ale desăvârșirii (îndumnezeirii), însă toate acestea au ca unic scop *apropierea de Dumnezeu*, posibilitatea dobândirii harului Duhului Sfânt, singura cale prin care omul se poate mântui. Merită a fi remarcat faptul că în teologia Bisericii nu este pus niciodată accentul pe separația radicală între trup și suflet, ci poate fi vorba de o supunere a trupului și a patimilor acestuia călăuzirii sufletului. Trupul nu are o conotație negativă și este nevoie doar de un efort ascetic în vederea ordonării pomirilor lui.

Începând cu Augustin din Hippona, avem de-a face cu apariția primelor premise necesare schimbărilor profunde de mai târziu din teologia occidentală referitoare la înțelegerea raporturilor dintre om și Dumnezeu, dintre învățătura creștină și aplicarea ei. Indiferent că este vorba de doctrina cu privire la predestinație, *Filioque*, învățătura despre iertarea păcatelor prin indulgențe, Inchiziție, pretențiile primatului papal, cruciade, mergând chiar până la doctrina infailibilității papale, toate se leagă într-o măsură mai mare sau mai mică de deviațiile ce își fac apariția în secolele IV-V în Apus. Merită amintit faptul că aceste învățături nu fac parte din învățătura Bisericii Răsăritene și au constituit de-a lungul timpului teme de vădită controversă între Occident și Orient.

„Dar la diferențierea religioasă contribuie nu numai litera devierilor eretice sau mentalitatea juridică și raționalismul rezultat din aceasta. Există, în toate, ceva mult mai determinant în doctrina augustiniană: supremația elementului **religios** în dauna elementului **eclezial**”¹⁴. Antiteza *religios – eclezial* reprezintă una dintre formele de expresie foarte adecvate pentru a reliefa diferențele dintre Occident și Orient petrecute atât la nivel teologic, cât și la nivel de mentalitate generală. Individualismul occidental, legăturile ce urmau a fi făcute între etica creștină și diversele forme de eficiență economică, așa cum observăm la Max Weber, precum și o mulțime de fenomene

¹³ *Ibidem*, p. 274.

¹⁴ *Ibidem*, p. 192.

social-politice își au originea în această ierarhizare. Avem de-a face, în ceea ce privește această transformare cu o *deplasare a atenției* de la aspectele esențiale ale creștinismului către unele aspecte secundare. Încă de la început propovăduirea și învățătura Sfintelor Evanghelii îl au în centru pe Mântuitorul Iisus Hristos, adică sunt *hristocentrice*. Prin legătura păstrată continuu cu Capul Bisericii, care este Hristos, ia naștere fenomenul care dă putere și autenticitate învățăturii despre mântuire, însă în spațiul occidental apar începând cu Augustin o serie de abateri de la acest tip de relație. Așa cum a observat René Guenon și în cazul creștinismului, „e vorba mereu aici de aceeași retragere dinspre exterior spre interior, dată fiind starea lumii într-o anumită epocă sau, pentru a vorbi mai precis, de acea parte a lumii care este în raport cu forma tradițională considerată. De altfel, această retragere nu se aplică aici decât laturii ezoterice a tradiției, latura exoterică rămânând, în cazul creștinismului, aparent neschimbată; însă tocmai prin latura exoterică sunt stabilite și menținute legăturile efective și conștiente cu Centrul suprem”¹⁵. În urma mutațiilor care apar în spațiul occidental începând cu secolul al IV-lea, în Apus s-a observat o îndepărtare treptată de tradiție. De ea se leagă, așa cum am menționat, atât Marea Schismă (1054), cât și diferențele tot mai pregnante și adversitatea reciprocă dintre Ortodoxie și Catolicism ce iau naștere mai ales după invadarea Constantinopolului de către cruciați (1204) și, pe plan teologic, după momentul Conciliului de la Lyon (1274). De aici până la sectele, mișcările ezoterice, abordările de tip magic, diverse încercări de a înlocui o mistică ce începea să dispară, toate specifice Evului Mediu, nu mai este decât un pas. „Existența ezoterismului creștin în Evul Mediu este un lucru absolut cert; dovezile în acest sens abundă, iar tăgăduielile datorate lipsei de înțelegere a modernilor, fie că vin, de altfel, de la partizanii sau de la adversarii creștinismului, sunt neputincioase împotriva acestui fapt; am avut destul de des ocazia să vorbim despre această chestiune pentru a mai fi necesar să insistăm aici asupra ei”¹⁶.

Importanța momentelor amintite este una majoră și îndepărtarea de teologia eclezială specifică spațiului occidental se va desfășura cu repeziciune cu precădere în primele secole de după Marea Schismă. „Schisma din 1054 deschide drumul poate celei mai radicale înstrăinări istorice a creștinismului, care este transformarea sa în *religie*. De aceea și întregirea diferențierilor pe care le-au introdus francii va aduce la lumină nu numai un imperiu nou sau o erezie trecătoare, ci o altă civilizație, pentru prima dată cunoscută în istorie”¹⁷. Schimbările amintite nu se petrec doar la nivel social sau politic, ci, în primul rând, la nivel teologic, de înțelegere și practicare a credinței. Scolasticii „se întorc la ontologia antică greacă (la primatul pe care îl are conceperea rațională a ființei, la predeterminarea esențială și rațională a existenței, la «predestinarea absolută» a acesteia). Dar, în timp ce se întorc la ontologia antică greacă, pe care Părinții greci ai Bisericii au respins-o, scolasticii resping gnoseologia antică greacă pe care Părinții au adoptat-o”¹⁸. Separația ontologică dintre înțelegerea teologică autentică, în conformitate cu Tradiția răsăriteană, pe de o parte, și forma pe

¹⁵ René Guenon, *Ezoterismul creștin*, Editura Herald, București, 2012, p. 136.

¹⁶ *Ibidem*, p. 128.

¹⁷ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 192.

¹⁸ *Ibidem*, p. 193.

care aceasta o ia în spațiul apusean în perioada scolastică, pe de altă parte, privește o varietate de aspecte esențiale; printre acestea se numără și o anumită formă de definire a adevărului, a *cunoașterii adevărate*. Această diferență este una esențială în ceea ce privește cele două spații culturale. După Marea Schismă, ea este aceea care va face posibilă celebra dispută între Sfântul Grigorie Palama și Varlaam din secolul al XIV-lea, precum și toate celelalte dispute teologice între Răsărit și Apus. Vorbind despre scolastici, Yannaras remarcă faptul că „ei își însușesc concepția augustiniană despre cunoaștere, cea care epuizează cunoașterea în posibilitățile rațiunii individuale. Definesc adevărul drept «coincidența conceptului cu obiectul de cunoscut» - cunoașterea e stabilită numai de această coincidență, adevărul este transformat în realizare intelectuală”¹⁹.

Opinie exprimată de Yannaras i s-ar putea reproșa o anume rigiditate sau agresivitate față de transformările petrecute în Apus. Cu toate acestea, opiniile sale se regăsesc, în parte, și la alți gânditori, așa cum este Max Weber. Fondatorul sociologiei religiei subliniază în *Prefața* lucrării *Etica protestantă și spiritul capitalismului* o serie de elemente specifice provenind din diverse zone de interes prezente numai în spațiul cultural european.

Schimbările profunde la nivel filosofic, teologic, socio-cultural petrecute în Occident în primele secole ale mileniului al II-lea au reușit să valideze o nouă perspectivă a lumii creștine. Efectele acestei noi paradigme socio-culturale nu s-au lăsat așteptate. „Raționalismul scolastic, în secolele lui de vârf, nu este numai un curent și un sistem filosofic sau teologic. Este o ideologie dogmatică «închisă», având ca reprezentant (purtător) instituțional oficial Biserica romano-catolică. [...] Obiectivitatea rațională este cea care oferă prestigiu exponentului instituțional al ideologiei, iar autoritatea exponentului instituțional validează demersul rațional”²⁰. Renunțarea parțială sau totală la perspectiva metafizică a discursului teologic, nevoia de obiectivitate și întâlnirea dintre cele două nu va rămâne prea mult timp fără efecte în plan real. Instituția papalității și forma în care aceasta se dorește impusă oferă cel mai elocvent exemplu. Deși diferențele teologice dintre Răsărit și Apus de înțelegere a clerului și a rolului său pot părea la prima vedere de o mai mică importanță, acestea sunt legate în mod intrinsec de consecințele ample întâlnite în perioada Renașterii și a Iluminismului. Un alt exemplu elocvent de deviere majoră este reprezentat de doctrina apuseană a răscumpărării păcatelor omenești prin „prețul” morții lui Hristos pe Cruce. „Efectele negative produse de această teorie asupra credinței sunt incalculabile. Se modifică mai întâi adevărul despre Dumnezeu, subordonând libertatea iubirii Lui necesității inflexibile a unei dreptăți egocentrice și feroce care reclamă pentru sine satisfacții adeseori sadice. Dumnezeul Bisericii, din Tată și «iubitor fără seamăn» (*εραστής πανικότατος*) al omului, se transformă în judecător nemilos și înfricoșător pedepsitor, până într-atât încât dreptatea Lui se bucură, după expresia lui Augustin, când îi vede pe păcătoși chinându-se în iad”²¹. Transformarea mărturiilor cu privire la scopul Întrupării și la jertfa Mântuitorului pe Cruce în spațiul apusean marchează

¹⁹ *Ibidem*, p. 193.

²⁰ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 194.

²¹ *Ibidem*, p. 141.

aparitia unei percepții foarte diferite a relațiilor dintre om și Dumnezeu, a modului în care jertfa hristică pe Cruce este înțeleasă. Nu mai poate fi vorba în acest context de o dăruire totală, de o jertfă a Fiului lui Dumnezeu, a Mielului fără prihană care moare pentru iertarea păcatelor omenirii, ci de o relație mai mult contractualistă, juridică cu privire la acest act hristic salvator. Denaturarea mesajului evanghelic va duce însă la o îndepărtare a creștinilor de Biserica occidentală și de propovăduirea sa. „Repetatele valuri de ateism din viața spirituală a Apusului ultimelor secole, izbucnirile de revoltă ce vizau eliberarea de «Dumnezeul sadic» al tradiției legaliste romano-catolice nu sunt fenomene străine de teoria despre «satisfacția adusă dreptății dumnezeiești prin moartea pe Cruce a lui Hristos» - după cum nu este străină nici legătura care se face în conștiințele creștinilor între adevărul creștin și complexele de culpabilitate insurmontabile»²².

Una dintre cele mai importante etape ale actului de conversie spirituală este reprezentat în creștinism de pocăință (*metanoia*). Metanoia, în sensul său etimologic de *înnoire, schimbare a minții*, este scopul principal al propovăduirii evanghelice. Ideea de pocăință trimite la schimbarea vieții din interior, la abandonarea păcatului, la încercarea hotărâtă și continuă de a urma voii lui Dumnezeu. Indiferent că este vorba de Sfântul Ioan Botezătorul („*Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor*” (Ev. Matei, 3, 2)), de Sfântul Apostol Pavel, de Sfântul Apostol Petru, cu toții amintesc de valoarea imensă a pocăinței în viața oricărui creștin. Însă, cu toate că *pocăința* are ca punct de plecare părerea de rău pentru păcatul săvârșit, ea nu sfârșește niciodată prin a se identifica cu *remușcarea*. Dacă pocăința este aceea care înseamnă deschidere, asumare a răului făcut, împletită însă cu nădejde și credință în ajutorul și dragostea lui Dumnezeu, remușcarea reprezintă cu totul altceva; ea înseamnă închidere, conștientizare excesivă a răului, consum psihic și fizic în încercarea de a depăși răul la nivel individualist, egoist. Dacă pocăința înseamnă căutarea refacerii legăturii cu Dumnezeu, legătură afectată în mod radical de despărțirea repetată de voia lui Dumnezeu, adică de păcat, remușcarea reprezintă o continuare a procesului de despărțire de Dumnezeu, o blocare în starea omului căzut. În cadrul Predicii de pe munte, se vorbește de plânsul aducător de mângâiere, bucurie („*Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia*” (Ev. Matei, 5, 4)). Este nevoie de pocăință în viața fiecărei ființe umane de după cădere, iar aceasta are ca premisă acel continuu conflict între voia căzută a trupului, a omului vechi, pe de o parte, și, pe de altă parte, voia duhului, care încearcă să actualizeze și să împlinească chemarea divină.

În cazul teoriei occidentale despre „ofensa” adusă lui Dumnezeu și „satisfacția” adusă dreptății dumnezeiești, implicațiile profunde la nivelul subtil al mișcărilor sufletești sunt multiple. Printre riscurile majore ale acestei teorii se numără și accesul îngreuiat sau chiar imposibil la o formă de pocăință autentică. „Această teorie alterează sensul eclezial al păcatului ca eșec și nereușită a omului, acceptându-l ca încălcare juridică și deviere sancționabilă ce provoacă vinovăția egocentrică și motivația pentru îndreptare, de asemenea egocentrică, egoistă. Deoarece mecanismele psihice ale omului de după cădere au nevoie chiar și de vinovăție și adeseori chiar o provoacă,

²² *Ibidem*, p. 142.

pentru ca să reușească după aceea, printr-o «răscumpărare» obiectivă și indiscutabilă, satisfacția egoistă a «îndreptării» individuale»²³.

Această teorie reprezintă destul de bine efectele negative pe care echivalarea sau suprapunerea parțială din spațiul occidental dintre filosofia platoniciană, chiar și cea aristotelică, pe de o parte, și viziunea creștină, pe de altă parte, le-au generat. În concluzie, orice tip de abordare interdisciplinară (filosofie – teologie) trebuie să țină seama atât de punctele comune reale, cât și de diferențele majore dintre cele două viziuni mai sus amintite.

Bibliografie

- Augustin, Fericitul, *Confesiuni*, Editura Nemira, București, 2009.
 Guenon, René, *Ezoterismul creștin*, Editura Herald, București, 2012.
 Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997.
 Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul, *Apologia* I, 46 (PSB, vol. 2, *Apologeți de limbă greacă*, EIBMBOR; București, 1993.
 Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Prefața, Editura Humanitas, București, 1991
 Platon, *Banchetul*, traducere Cezar Papacostea, Editura de Vest, Timișoara, 1992.
 Platon, *Opere complete IV*, trad. Petru Creția, Constantin Noica, Cătălin Partenie, Editura Humanitas, București 2004.
 Platon, *Phaidon*, traducere de Petru Creția, Editura Humanitas, București, 1994.
 Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de pr. prof. dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2007.
 Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, Anastasia, București, 2004.

Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/159/1.5/S/140863, proiect strategic ID 140863 (2014), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013.

²³ *Ibidem*, p. 142.

AN EPISTEMIC MODEL ANALYSIS FOR LOGIC GAMES

OCTAVIAN REPOLSCHI

Abstract. The paper argues in favour of a larger logical setting for critical thinking tests. First it will analyze a solving procedure for a particular case of logical games. Then the paper will introduce an epistemic logic approach to the same game. A Kripke model for the game will be constructed from the information in the game and the game will then be solved in the new logical setting. Some remarks will be made for the new situations originated from the epistemic model proposed, engaging the evaluations of the epistemic states of the agent in terms of belief and knowledge for different situations in the game. Finally, the paper will suggest some developments for critical thinking logical games' setting.

Keywords: logic games, epistemic logic, Kripke model, knowledge, belief.

1. If we could briefly say what critical thinking is about, possibly a single word will be enough to cover the task: arguments. Critical thinking is concerned with arguments, their analysis and evaluation. The literature in the field of argumentation and informal logic has grown constantly since the last half of the XX-th century¹. The interest in this area is also demonstrated by the proliferation of standardized tests especially built to evaluate the ability to think critical in various situations: GMAT Critical Reasoning Tests, LSAT, California Critical Thinking Tests, etc. Their capacity for selecting individuals with good decision making and problem solving abilities as well as creative thinking abilities seem to determine some institutions to include such tests in the process of selecting their future employees. Each test contains a series of questions and answers relative to a specific critical thinking problem. And a critical thinking problem in the test is intended to test a certain critical thinking ability: analytical reasoning, logical reasoning, or reading comprehension. There are typical solving procedures for each type of question involving these abilities that involve informal logic knowledges. It is our conjecture in this paper that a modal logical approach will deepen the frame of the critical thinking solving procedures and will endow them with new and challenging developments. In what will follow we will present the procedural requests for a case of critical thinking test in a solving scenario, and then we will propose a different epistemic model approach for the case.

¹ Gabbay, M. Dov, Ralph H. Johnson, Hans Jürgen Ohlbach and John Woods (eds.). *Handbook of the Logic of Argument and Inference The Turn Towards the Practical. Studies in Logic and Practical Reasoning*. Volume 1, Amsterdam, Boston, Heidelberg, London, New York, Oxford, Paris, Elsevier, 2002, pp. 1-36.

2. We will chose for our purpose here just one particular type of critical ability and one particular type of test: a logic game test for analytical reasoning evaluation in LSAT tests'. For what concerns our research, any other type of test could be treated in a similar way. Any logic game has the following structure: a *fact pattern*, which is the factual context of the logic game, some informations conveying the logical *constrains* of the game, and the questions, each of them with five answers. There is only one correct answer for each question. We will first solve the game within its classical procedural steps recommended to solve the game in the amount of time given (between 77 seconds and 96 seconds per question in a standard LSAT test). Afterwards, we will take a closer look at the dynamics of beliefs and knowledges of the individual that takes such a test (called from now on 'the agent').

We will use for the analysis only two questions from a simple logic game²:

Seven students A, B, C, D, E, F, G from an university campus are about to go to a movie. However, the students will go to the movie under the following joint conditions:

- *A and B are going to the movie, only if C is going to the movie.*³
- *A is going to the movie, if D is going to the movie.*
- *G is going to the movie, only if C and E are going to the movie.*
- *B is going to the movie, if G is going to the movie.*
- *If G is not going to the movie, then D is not going to the movie either.*

*1. Which of the following is a complete list of students who **could** be going to the movie together?*

- (A) D, E, C, and B
- (B) G, E, B, and C
- (C) B, G, E, and D
- (D) D, C, A, and G
- (E) None of the above

*2. If **D** is going to the movie, then how many students, including D, **must** be going to the movie?*

- (A) 3
- (B) 4
- (C) 5
- (D) 6
- (E) 7

² Adapted from Curvebreakers, *LSAT Logic Games*, 2nd Edition, New York, Chicago, San Francisco, Lisbon, London, Madrid, Mexico City, Milan, New Delhi, San Juan, Seul/Singapore, Sydney, Toronto, McGraw-Hill, 2008, p. 13.

³ We are going to interpret both conditions as $(q \rightarrow p) \wedge (r \rightarrow p)$ rather than $(q \wedge r) \rightarrow p$, and $(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow r)$ rather than $p \rightarrow (q \wedge r)$. In the second interpretation the number of epistemic possible worlds is larger, yet this would not change our approach to the matter.

In answering the questions above it must be remembered that the informations given in the game are all true. For the agent in the first stage of his solving problem process only the informations given in the first two parts of the game (*fact pattern*, and *constraints*), and those that are built in the questions themselves are true. The informations embedded in the answers are, at least in the beginning of the game, *possible*.

What kinds of informations could the agent have? We can classify them as follows:

- the set of informations **given** in the game: $\mathbf{O} = \{f_0, f_1, \dots, c_0, c_1, \dots, q_0, q_1, \dots, a_0, a_1, \dots\}$. The letters 'f', 'c', 'q', and 'a' stand for 'fact pattern', 'constraints', 'questions', and 'answers'. For instance, in the game above the single information given in the 'fact pattern' subclass of $\mathbf{O}$ is $f_0 = \text{"Seven students A, B, C, D, E, F, G from an university campus are about to go to a movie"}$.
- the set of informations **inferred** from the informations given in the set $\mathbf{O}$: $\mathbf{N} = \{n_0, n_1, \dots\}$
- the set of informations given by the **rules of inference** and supposedly being part of the agent's epistemic background: $\mathbf{R} = \{r_0, r_1, \dots\}$

In fact, the solving of the game could be seen as a passage from the set $\mathbf{O}$ toward the set $\mathbf{N}$ with the support of the set $\mathbf{R}$ and, certainly, with *the ability to use* this last set of informations. It is evident that the informations in the set $\mathbf{R}$ are or are not in the agent's possession. The set $\mathbf{N}$ is a dynamic one, as long as some informations will be included in the set as the game is solved.

Let us denote by letters p_i , with i ranging from 0 to 6, the following sentences in the game:

- $p_0 = \text{"A is going to the movie"}$
- $p_1 = \text{"B is going to the movie"}$
- $p_2 = \text{"C is going to the movie"}$
- $p_3 = \text{"D is going to the movie"}$
- $p_4 = \text{"E is going to the movie"}$
- $p_5 = \text{"F is going to the movie"}$
- $p_6 = \text{"G is going to the movie"}$

As the *fact pattern* of the game informs, there is a setting of seven students (information given by the game - f_0) and their participation to the movie is constrained by the following rules (written in propositional logic; this information is needed from the agent's set $\mathbf{R}$ – how to translate natural language expressions in the formal language of sentential logic - r_0):

- (a) $(p_0 \rightarrow p_2) (c_0) \ \& \ (p_1 \rightarrow p_2) (c_1)$
- (b) $(p_3 \rightarrow p_0) (c_2)$
- (c) $(p_6 \rightarrow p_2) (c_3) \ \& \ (p_6 \rightarrow p_4) (c_4)$
- (d) $(p_6 \rightarrow p_1) (c_5)$
- (e) $(\neg p_6 \rightarrow \neg p_3) (c_6)$

For each constraint, the same information from $\mathbf{R}$ (r_0) will be needed, and the procedure is reiterative, for all the cases above. Of course, we could note that the

constraints from (a) to (e) are informations in the first set and are to be called $c_0, c_1, c_2, c_3, c_4, c_5$, and c_6 respectively, as above.

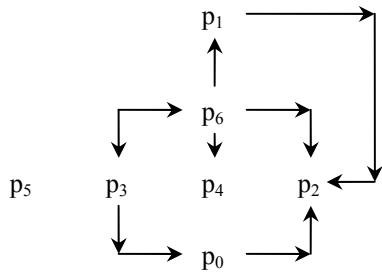
The next step in solving the game according to the standard procedure consists in writing down the contrapositives of the informations received. This should be done by the agent taking into consideration another rule from the set **R** - r_1 the contraposition rule for implications. The contrapositives are:

- (f) $c_0: (p_0 \rightarrow p_2) - n_0: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_0)$
- (g) $c_1: (p_1 \rightarrow p_2) - n_1: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_1)$
- (h) $c_2: (p_3 \rightarrow p_0) - n_2: (\neg p_0 \rightarrow \neg p_3)$
- (i) $c_3: (p_6 \rightarrow p_2) - n_3: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_6)$
- (j) $c_4: (p_6 \rightarrow p_4) - n_4: (\neg p_4 \rightarrow \neg p_6)$
- (k) $c_5: (p_6 \rightarrow p_1) - n_5: (\neg p_1 \rightarrow \neg p_6)$
- (l) $c_6: (\neg p_6 \rightarrow \neg p_3) - n_6: (p_3 \rightarrow p_6)$

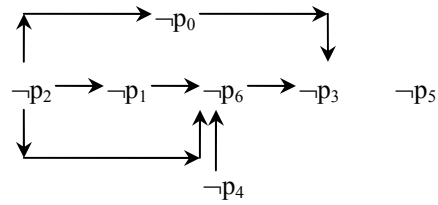
The next step is that of establishing the so called 'logic chains' in order to draw a map of the relations between all the informations available until now in the game (this procedure uses also an information from the set **R** - r_2 the relation of transitivity for material implications and an informal representation of the implications involved):

- (m) From $c_2: (p_3 \rightarrow p_0)$ and $c_0: (p_0 \rightarrow p_2)$ the agent could write: $n_7: (p_3 \rightarrow p_0 \rightarrow p_2)$
- (n) From $c_5: (p_6 \rightarrow p_1)$ and $c_1: (p_1 \rightarrow p_2)$ the agent could write: $n_8: (p_6 \rightarrow p_1 \rightarrow p_2)$
- (o) From $n_0: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_0)$ and $n_2: (\neg p_0 \rightarrow \neg p_3)$ the agent could write: $n_9: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_0 \rightarrow \neg p_3)$
- (p) From $n_1: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_1)$, $n_5: (\neg p_1 \rightarrow \neg p_6)$, and $c_6: (\neg p_6 \rightarrow \neg p_3)$ the agent could write: $n_{11}: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_1 \rightarrow \neg p_6 \rightarrow \neg p_3)$
- (q) From $n_6: (p_3 \rightarrow p_6)$ and $c_3: (p_6 \rightarrow p_2)$ the agent could write: $n_{10}: (p_3 \rightarrow p_6 \rightarrow p_2)$

The informations $c_4: (p_6 \rightarrow p_4)$, $n_4: (\neg p_4 \rightarrow \neg p_6)$, and $n_3: (\neg p_2 \rightarrow \neg p_6)$ will not be lost for the chain of implications as long as the strategy of the game solving suggests that these information are to be added too to the chain, even they are not in the same line as the other implications. Therefore, the final logic map of the game could be represented as follows:



Schema (1) Logic chains of direct implication



Schema (2) Logic chains of contrapositions

Figure 1. The representation of the logic map of the game

This representation of the logical relations that are simultaneously acting in the game, are in fact conjunctions of implications and contrapositions as they are either given as premises in the game or are logically derived from the premises. In fact, the second schema is a sort of contrapositive for the first one. Its importance for the solving procedure of the game is just representational, as long as it helps the agent to ‘see’ quicker the correct answer on it. Otherwise, it conveys not other information than the first schema.

Now the agent could step toward answering the questions fully equipped with all the necessary informations. It appears that for solving just two couple of questions in this particular game, the agent gets into too much trouble and acquires too much information than he really needs. Nevertheless, it is suggested that in a complete game all the informations offered by the game and inferred from them according to the procedure are necessary for solving the game in the allowed amount of time.

The answering process is in itself a task that requires some other informations to be used, for the language in which the inferences are to be made must be the same as the language that was used in the first part of the solving procedure. Thus, the questions and the answers should be translated from the natural language into a sort of informal language, through different pictorial representations.

*1. Which of the following is a complete list of students who **could** be going to the movie together?*

- (A) D, E, C, and B
- (B) G, E, B, and C
- (C) B, G, E, and D
- (D) D, C, A, and G
- (E) None of the above

In order to answer the question the agent must first understand what “a complete list of students who could be going to the movie together” mean. In the informal logic approach of the game is somehow intuitive that a complete list of students that “could be going to the movie together” in the circumstances of the game has the meaning of *the longest logic chain* proposed by the answers and in accord with the first schema of the logical chains in the game (see *Figure 1* above). However, in order to decide which answer is correct, the order of appearance in the answer for each student is not unimportant. In fact, it is this particular information what will make the difference between the true/correct answer and the others. As it can be seen in the first proposed answer (A), the sentence p_3 which corresponds to the event “D is going to the movie” is followed by the sentence p_4 , corresponding to the event “E in going to the movie”, and such a relation is not a direct one in the first schema of the logic game. Therefore the answer (A) is false (or incorrect). The proposed answers (C) and (D) suffer from the same lack of adequacy with the logic chain schema, for there is no direct connection between the sentence p_1 (“B is going to the movie”), and sentence p_6 (“G is going to the movie”), and correspondingly between the sentence p_3 (“D is going to the movie”), and

the sentence p_2 (“C is going to the movie”). The fact that those propositions are connected indirectly would count if the answer would include also the sentence from which they are connected, yet this is not the case in the proposed answers. The proposed answer (B) satisfies the conditions imposed by the game through the logic chain Schema I: there is a direct connection between p_6 and p_4 , and p_1 could be true in the circumstances, because he is the consequent in the implication $p_6 \rightarrow p_1$. The same situation is applying for the implication $p_6 \rightarrow p_2$. Therefore, the fact that p_6 is the first in the logic chain to be proposed as true, entails the truth of p_4 , p_1 , and p_2 . This condition is not respected by neither of the other proposed answers. The correct answer is, therefore, (B). There is also a complication that could not be properly solved in such a setting offered by the informal logic used in critical thinking settings. The aspect that I am referring to is the modal expression that appears in the first question, namely ‘could’. What does it mean in the context of the question? As the answers suggest, it simply mean that the agent should take into consideration the one answer from the five answers proposed, because the other four answers, as the structure of the game is conceived, are surely incorrect, and therefore, ‘could not’ be the case. Nevertheless, is the correct answer only *a possible one* proposed from a large set of possibilities or *one of the possible ones*? We will discuss more about this in the modal treatment of this logic game.

The second question uses, again, a modal operator:

2. If **D** is going to the movie, then how many students, including D, **must** be going to the movie?

- (A) 3
- (B) 4
- (C) 5
- (D) 6
- (E) 7

The modal operator “must” could be read as a necessary condition in an implication, a condition that is a direct consequence of the sufficient condition that it is the case that “D is going to the movie” (sentence p_3) is true. The agent has to use the rule of Modus Ponens taking into account the truth of p_3 and the truth of the premises that appear in the Schema I, and to derive the maximum number of consequences. Let us follow the agent’s inquiry: if p_3 is true, and p_3 is a sufficient condition for p_6 and for p_0 , it means that we are entitled to count three students that must be going to the movie: D, A, and G. Afterwards, the fact that p_0 is also true, constitutes a sufficient condition for p_2 to be true, and from p_6 being true, it also follows that p_1 must be true, as long as the implications in the Schema I are all true. The last true sentence that must be true as a consequence of p_6 being true is p_4 . Therefore, we can count the following true propositions: p_3 , p_0 , p_6 , p_1 , p_2 , p_4 . There are six propositions that must be true in the circumstances of the question, and therefore the maximum number of six students that must be going to the movie: D, A, G, B, C, E. It follows that the correct answer to the second question is (D). The entire game could be easily solved further in the same manner.

3. What a higher logic perspective on this logic game could offer? Sure, there are some modal terms that appear in the game, yet they are all treated in a rather informal logic manner, just for the efficiency of the solving procedure. What could an analysis of the epistemic states of the agent tell us about the manoeuvres that he should do in order to solve the game?

In order to analyse the agent epistemic states and explore some of the consequences of this kind of approach to a critical thinking game setting, we must summarise the theoretical backgrounds of such an enterprise. First of all we will take into consideration only propositional modal logic, as it is a sufficient and a necessary background for the setting of this logic game. Then we will try to build up a model for this particular game, according to Kripke semantics. We will not enter into all the theoretical details of such an approach. We will rather try to shortly describe what appears to be the basics of it.

In order to describe the epistemic states of the agent we will start to use a language for epistemic formulas⁴:

- A set $\mathbf{P}$ of propositional constants (atoms), for this particular case $\mathbf{P} = \{p_0, p_1, p_2, p_3, p_4, p_5, p_6\}$, with $p_i = \text{'X goes to the movie'}$;
- One epistemic agent
- A set $L_k(\mathbf{P})$ of epistemic formulas $\phi, \psi, \dots$, as the smallest set closed under:
 - If $p \in \mathbf{P}$, then $p \in L_k(\mathbf{P})$
 - $\phi, \psi \in L_k(\mathbf{P})$, then $(\phi \& \psi), \neg \phi \in L_k(\mathbf{P})$
 - If $\phi \in L_k(\mathbf{P})$, then $K\phi \in L_k(\mathbf{P})$, where $K\phi$ is read as: 'the agent knows that ϕ '.

We can now define a Kripke Model M . By definition, a Kripke model M is a triple $\langle W, V, R \rangle$, where:

- $\mathbf{S}$ is a non-empty set of *epistemic states* $\{s_0, s_1, s_2, \dots, s_i, \dots, s_j, \dots, s_n\}$
- $V: \mathbf{S} \rightarrow (\mathbf{P} \rightarrow \{\mathbf{t}, \mathbf{f}\})$ is a truth assignment to the propositional atoms per state
- $R \subseteq \mathbf{S} \times \mathbf{S}$ is the set of possibility/accessibility relations

The interpretation of the accessibility relation $(s_i, s_j) \in R$ is understood as follows: in a world w defined by the model M and a state s the agent considers the world (M, s) as a possible world, or an *epistemic alternative*, on the basis of his knowledge. Kripke semantics of epistemic formulas define a relation $w \models \phi$ (ϕ is true in w) thus:

- (1) $(M, s) \models p \Leftrightarrow V(s)(p) = \mathbf{t}$ for $p \in \mathbf{P}$
- (2) $(M, s) \models \phi \wedge \Psi \Leftrightarrow (M, s) \models \phi$ and $(M, s) \models \Psi$
- (3) $(M, s) \models \neg \phi \Leftrightarrow (M, s) \not\models \phi$
- (4) $(M, s) \models K\phi \Leftrightarrow (M, s) \models \phi$ for all t with $(s, t) \in R$

⁴ J.-J. Ch Meyer, W. van der Hoek, *Epistemic logic for AI and Computer Science*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Cambridge University Press, 1995, pp. 8-9.

The modal epistemic clause states that “the agent knows ϕ in a world (M, s) , iff ϕ is true in all the worlds that the agent considers possible. In the epistemic state s , the agent has doubts about the true nature of the real world, so he considers several worlds t as possible, as the $R(s,t)$ holds. If all epistemic alternatives with $R(s,t)$ holds that ϕ , then the agent $K\phi$.

There are some remarks to be made in this point. As long as the logic used in the game is classic propositional logic, we can safely talk about modal propositional logic (MPL) in this new setting, without changing any requests that interests the solving procedure, or the set of formulae in the set P . Therefore we must note that each model of MPL is in fact composed by a frame $\langle S, R \rangle$ and a function V over that frame, that specifies the truth values of the formulae in each element of the set P . The frame contains informations about how many worlds are and which worlds are accessible from which. The underlying structure of the frame is that of a directed graph⁵ in which the binary relation R is describing the accessibility relation between the elements of S . The accessibility relation has the formal feature required by the modal logical system⁶: no accessibility relation required in the modal system K , a serial one over S in the system D , a reflexive relation over S in the systems T , B , S_4 and S_5 , a symmetric one in B , and S_5 , and transitive relation in S_4 and S_5 ⁷. What could be the accessibility relations in our setting? In order to answer to this question we should take a look at the informations that the game offers and requires for its solving. In the set O , and R described in the §2, we have only propositional logic formulae, the rule of Modus Ponens, and the rule for transitivity for material implications. It seems that as long as the setting of the game will use only propositional logic formulae, there will be no real need for a stronger modal system and correspondingly for stronger accessibility relations. Yet we want to endow the epistemic agent with the ability to ‘see’ all the epistemic possibilities of the game and therefore we will make a decision for total accessibility relations between the worlds.

Also, it seems clear that, as long as the model requires, the sets of informations of the game O , N , R (see §2) are distributed as follows: the informations from the set R will count as formulae in the set P and, according to the modal system adopted, part of the modal system formulae as well, for it all includes propositional logic tautologies. The informations in the sets O and R are to be informations that could be introduced into the set P via what could be seen as an information updating process. The same interpretation is useful for the question and answers information intake.

⁵ A directed graph is a set of vertices $W = \{w_0, w_1, \dots, w_i, \dots\}$, with i ranging from 0 to n , and a set of edges $R = \{(w_0, w_1), (w_0, w_2), \dots, (w_i, w_j), \dots\}$ directed from the source vertex w_i to the target vertex w_j , with $w_i, w_j \in W$, and i, j ranging from 0 to n . The set R is a subset of the cross product $W \times W$ of ordered pairs, and is a binary relation over W .

⁶ Theodore Sider, *Logic for Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2010, p. 161.

⁷ We are not to discuss here the modal systems axioms, rules of derivation and their relations. It is known that Modus Ponens is a rule of derivation in all of them, and also all tautologies in propositional logic are axioms of any of them. For our purpose here this is all that is required for the solving procedure. The rest of the setting, the modal system, the epistemic axioms included, the accessibility relations are to be mentioned as a logic frame for the analysis when the case.

We want to be more specific about the accessibility relations defined in the model. What kind of relations the structure of the game necessitates? It should be taken into account that the subjacent directed graph that constitutes the frame of the Kripke model is determined by a set S of vertices (in our case the set of possible worlds or epistemic states) and their accessibility relation. Let us start with a simpler example in order to clarify this aspect. Let the set of possible states S be composed of three elements $\{s_0, s_1, s_2\}$ and the accessibility relation over S , R , is as follows $\{(s_0, s_1), (s_0, s_2)\}$ and $V(s_0, p) = 1$, $V(s_1, p) = 1$, and $V(s_2, p) = 0$. We have therefore a Kripke model as pictured bellow (Figure 2).

Then, what can we say about the Kp in s_0 ? Its truth value could be very easily inferred from the definition, for as we have written above $(M, s) \models K\phi \Leftrightarrow (M, s) \models \phi$ for all t with $(s, t) \in R$, means that all the possible states to which the agent has access from s_0 (in this case, according to the frame, s_1 and s_2), must contain a valuation 1 for the p . Yet in s_2 the value for p is false (0), and therefore Kp in s_0 is also false. The same applies for $K\neg p$ in s_0 . We will add to the semantics of the epistemic formulas in Kripke model another operator $B\phi$ which will be read as “the agent believes p ”, when belief is thought as possibility. Thus, in the model $M \langle S, V, R \rangle$ above we also have:

$$(5) (M, s) \models B\phi \Leftrightarrow (M, s) \models \phi, \text{ iff } \exists t, (s, t) \in R \text{ and } (M, t) \models \phi$$

In the Figure 2, the valuation of Bp is true, because there is at least a state (s_1) or possible epistemic alternative for the agent, in which the valuation for p is true.

However, if we change the frame of the epistemic model, that is the number of epistemic states and/or the set R of the accessibility relations, the valuations of the formulae will also change. In the new model depicted in Figure 3 bellow, the agent doesn't know p ($Kp = 0$) in the same state s_0 , for there still aren't accessible epistemic states where all the values of p are true (the epistemic state available from s_0 contains a false value for p), yet the agent also doesn't believe p ($Bp = 0$) for there is no accessible epistemic state with $p=1$.

Therefore, even if we take into consideration the weakest epistemic modal logic system (K) for the needs of the game, still, the frame of the model could play an important evaluative function. Apart from these important changes in valuation, there are some other philosophical and logical issues in the way knowledge and belief could be realistically modelled. For instance, *the problem of omniscience*, which treats some forms of epistemic belief as being

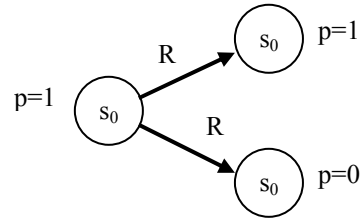


Figure 2. Example 1 of Kripke model and valuation of formulae

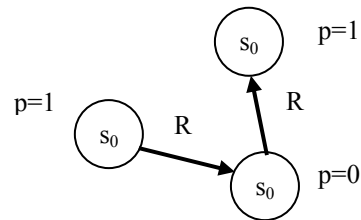


Figure 3. Example 2 of Kripke model and valuation of formulae

closed under of number of modal epistemic properties that are rather idealistic⁸. We will depict only two of them that could have a direct influence on our analysis:

Belief of valid formulas: $\models \phi \Rightarrow \models B\phi$

Closer under valid implication: $\models \phi \rightarrow \psi \Rightarrow \models B\phi \rightarrow B\psi$

As Meyer and van der Hoek shows, there is a trial to solve the logical omniscience problem by distinguishing implicit and explicit belief. By defining implicit belief (B), an ideal form of belief, as a belief that agent may be unaware of, and explicit belief (B_e) as a belief of which the agent is aware of. A model for B_e was proposed in which the formal semantics of formulas are defined in the so-called *partial possible worlds* or *situations*. However, if we considered important to note that there could be complications for interpreting epistemic modalities, we will not dwell into modeling the present logic game with such a frame here.

Let us begin with the first sentence of the game: The first sentence of the game offers the agent the total number of possible worlds that could be developed from this setting: seven propositions (students) that could be arranged in 2^7 ways, ranging from a world s_0 , where all the propositions are false, to a world s_{127} that contains all the true propositions. We have, therefore, a set of possible worlds $S(s_0, s_1, \dots, s_{127})$. Therefore, in the beginning of the game, the agent knows on the basis of the first sentence given in the game, that there are 128 possible worlds for the setting of this game. So, his epistemic state is described by the model of all this possible worlds or epistemic alternatives⁹. This worlds and the valuation for each world of the atomic propositions in the game is depicted in the *Figure 4* below.

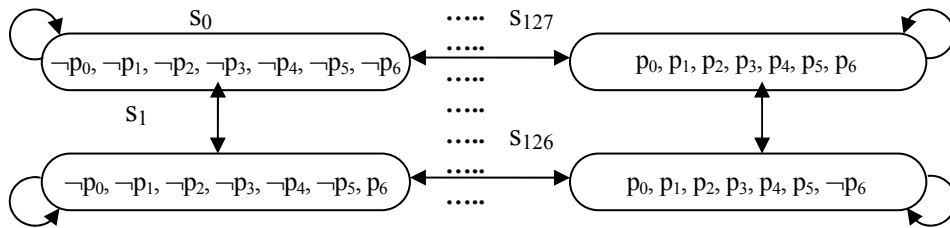


Figure 4. The initial epistemic model of the game for one agent

After receiving the informations from the constraints of the game ($c_0 \ni c_1, c_2, c_3 \ni c_4, c_5$, and c_6) the agent will drop the possible worlds (or give up the epistemic states) that won't meet the *joint conditions* of those informations (the epistemic states that are impossible in the conditions of the new informations received). It is easy to verify that for each information received by the agent as he updates his set of formulae, there is an updated epistemic model for the agent states which correspond to a successive reduction of the initial epistemic model and all these

⁸ J.-J. Ch Meyer, W. van der Hoek, *op. cit.*, p. 74.

⁹ J. van Benthem, *Modal Logic for Open Minds*, Center for the Study of Language and Information, 2010, p. 118.

models are included in the initial model¹⁰. The amount of successive worlds included in the successive models are containing 80, 56, 40, 34, and finally 26 epistemic possible worlds. The last model's worlds are depicted bellow as a table in *Table 1*: The remaining Possible Worlds (PW) after the first set of informational import for the epistemic agent and the corresponding sentence valuation (V) on each PW.

Still, for the sake of the epistemic model, there is no necessity to draw all these possible epistemic states and an accessibility relation between them. We could build a simpler Kripke model that will satisfy our joint condition from the conjunction of implications (see above) and using an inverse procedure that one proposed by Sider¹¹ or following the general lines of building a Kripke model from Gasquet¹². We should first transform the true formula in the game (it was taken as a true hypothesis for solving the game) according to the rules of classical propositional logic:

$$(p_0 \rightarrow p_2) \wedge (p_1 \rightarrow p_2) \wedge (p_3 \rightarrow p_0) \wedge (p_6 \rightarrow p_2) \\ \wedge (p_6 \rightarrow p_4) \wedge (p_6 \rightarrow p_1) \wedge (\neg p_6 \rightarrow \neg p_3)$$

becomes

$$(\neg p_0 \vee p_2) \wedge (\neg p_1 \vee p_2) \wedge (\neg p_3 \vee p_0) \wedge (\neg p_6 \vee p_2) \\ \wedge (\neg p_6 \vee p_4) \wedge (\neg p_6 \vee p_1) \wedge (p_6 \vee \neg p_3)$$

We will consider this last equivalent formula the formula that is true in the initial epistemic state of the agent and we will try to draw the model from here. The main idea in constructing the model starting with a formula is to take into account the truth conditions for the formula (see (2) to (5) above in the semantics of the model). First, as the Gasquet et al. recommends, there should be drawn a world for the initial state in which the formula is given (*Figure 5*). Then, according to the rule for conjunction (see (2) for the model's

Table 1.

Worlds/ Propositions	p ₀	p ₁	p ₂	p ₃	p ₄	p ₅	p ₆
w ₀	0	0	0	0	0	0	0
w ₂	0	0	0	0	0	1	0
w ₄	0	0	0	0	1	0	0
w ₆	0	0	0	0	1	1	0
w ₁₆	0	0	1	0	0	0	0
w ₁₈	0	0	1	0	0	1	0
w ₂₀	0	0	1	0	1	0	0
w ₂₂	0	0	1	0	1	1	0
w ₄₈	0	1	1	0	0	0	0
w ₅₀	0	1	1	0	0	1	0
w ₅₂	0	1	1	0	1	0	0
w ₅₃	0	1	1	0	1	0	1
w ₅₄	0	1	1	0	1	1	0
w ₅₅	0	1	1	0	1	1	1
w ₈₀	1	0	1	0	0	0	0
w ₈₂	1	0	1	0	0	1	0
w ₈₄	1	0	1	0	1	0	0
w ₈₆	1	0	1	0	1	1	0
w ₁₁₂	1	1	1	0	0	0	0
w ₁₁₄	1	1	1	0	0	1	0
w ₁₁₆	1	1	1	0	1	0	0
w ₁₁₇	1	1	1	0	1	0	1
w ₁₁₈	1	1	1	0	1	1	0
w ₁₁₉	1	1	1	0	1	1	1
w ₁₂₅	1	1	1	1	1	0	1
w ₁₂₇	1	1	1	1	1	1	1

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Th. Sider, *op. cit.*, p. 183.

¹² Gasquet, Olivier, Andreas Herzig, Bilal Said, François Schwarzentruber, *Kripke's Worlds. An Introduction to Modal Logics via Tableaux*, Basel, Heidelberg, New York, Dordrecht, London, Springer, 2014, pp. 53-60.

requirements for conjunction formulae), the formulae composing the conjunction should be separated and written one under the other (Figure 6).

$$s_0 \quad (\neg p_0(p_2) \wedge (\neg p_1 \vee p_2) \wedge (\neg p_3 \vee p_0) \wedge (\neg p_6 \vee p_2) \wedge (\neg p_6 \vee p_4) \wedge (\neg p_6 \vee p_1) \wedge (p_6 \vee \neg p_3))$$

Figure 5. The representation of the formula in the initial epistemic state of the model

Because a disjunction is satisfied when at least one of its component formulas is satisfied, it is recommended that for each component in the disjunction to create a pre-model of the initial model¹³.

$$s_0 \quad \begin{array}{l} \neg p_0 \vee p_2 \\ \neg p_1 \vee p_2 \\ \neg p_3 \vee p_0 \\ \neg p_6 \vee p_2 \\ \neg p_6 \vee p_4 \\ \neg p_6 \vee p_1 \\ p_6 \vee \neg p_3 \end{array}$$

Figure 6. The representation of the formula in the initial epistemic state of the model after the first rule for conjunction

$$s_0 \quad \begin{array}{l} \neg p_0 \vee p_2 \\ \neg p_1 \vee p_2 \\ \neg p_3 \vee p_0 \\ \neg p_6 \vee p_2 \\ \neg p_6 \vee p_4 \\ \neg p_6 \vee p_1 \\ p_6 \vee \neg p_3 \end{array}$$

$$p_0=1, p_2=1, p_1=1, p_3=1, p_6=1, p_4=1$$

Figure 7. The representation of one premodel

In the Figure 7 above, the representation of the pre-model includes just a single possible epistemic state s'_1 which is sufficient to prove that the agent knows in the epistemic state s_0 that the formula holds, for in any accessible possible state the formula holds. Yet, this is not the single possible pre-model to be drawn. In fact it is important in this step of the procedure to process all the possible pre-models of the game that satisfies the formula.

After combining all the pre-models and eliminating those that contain simultaneously p_i and $\neg p_i$ in some epistemic states, we would find a situation similar with the one depicted in Table 1. In the boxes representing the epistemic states from the Figure 8 below there were written the valuations for each atomic formula that formed the initial formulas in the order of their indexes. However, in the present state of the model, which contains a complete depiction of the epistemic states after the import of the informations in the

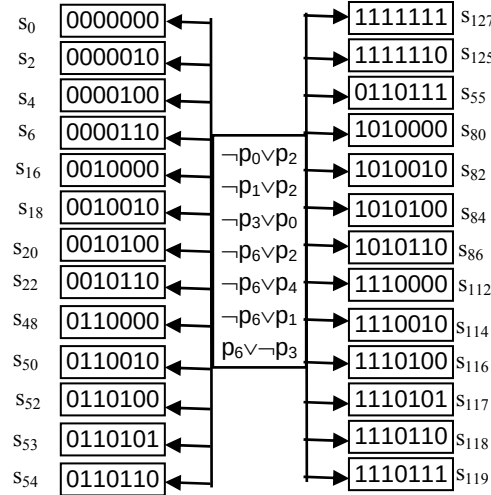


Figure 8. The representation of the model

¹³ Ibidem, p. 58.

constraints of the game, we could be made some remarks. The agent knows the formula to be true in all possible states accessible to him, yet he does not know in which epistemic state he is. The model could become more adequate by adding an accessibility relation from each state to itself. And, if we want that the epistemic states to be symmetrical (meaning that the agent could start the game from any particular state with the same chance of success), then the accessibility relations should be drawn accordingly.

We must now extract the Kripke model and check it before we could pass to some other considerations on the epistemic states of the agent and furthermore, to try to see if it is a sufficiently elaborate model to answer the questions in the game. We have a model $\mathbf{M} = \langle \mathbf{S}, \mathbf{R}, \mathbf{V} \rangle$ such that:

- $\mathbf{S} = \{s_0, s_1, s_2, s_3, \dots, s_{24}, s_{25}\}$
- $\mathbf{R} = \{(s_0, s_1), (s_0, s_2), (s_0, s_3) \dots (s_0, s_{24}), (s_0, s_{25})\}$
- $\mathbf{P} = \{p_0, p_1, p_2, p_3, p_4, p_6\}$
- And we have also a valuation $\mathbf{V}$ in each epistemic state and illustrated on the model representation.

It seems that the model has all the characteristics of a Kripke model.

If we want to check if the formula holds for every epistemic state available, to see if the agent knows (r), then we should verify if the formula is true in all epistemic states available. And the formula is true as the model was constructed this way. More than that, the agent knows the formula ($K\phi$) or in a weaker perspective on his epistemic states, he also believes the formula ($B\phi$).

Let us try now to answer to the first question in the game:

*1. Which of the following is a complete list of students who **could** be going to the movie together?*

- (A) D, E, C, and B
- (B) G, E, B, and C
- (C) B, G, E, and D
- (D) D, C, A, and G
- (E) None of the above

As it was shown in the classic procedure for solving the game, the answers should be reformulated in order to be further analysed in this frame. As it was noticed, each answer represents in fact a series of applications of the Modus Ponens rule. For in the case of (A), given the fact that D will go to the movie (p_3 is true) is will E have go to the movie (p_4 must be true)? According to the initial formula there is no such inference, because the needed premise $p_3 \rightarrow p_4$ is missing from the set $\mathbf{P}$ of formulae of the model. As in the classic solving procedure of the game there is only one possible answer: (B). However, the number of possible epistemic states in which this answer is true is six: $s_{53}, s_{55}, s_{117}, s_{119}, s_{125}, s_{127}$. So, the agent has good reason to believe that the answer (B) is true (meaning that the formula associated with the answer is true in some possible worlds in the model), yet it can't be said that the

agent knows the truth of (B). For, according to the model, the formula for (B) is not true in all possible worlds in the model.

The situation is similar for the second question of the game. For in order to count the number of the maximum students that will go to the movie if a certain condition is true ("D is going to the movie") the agent should try to see in which world such formula will be true. And the case is that the only epistemic state or possible world that make the formula true is s_{125} . In fact, the series of deductive inferences made with the Modus Ponens rule is six. Again, as the formula is true in a single possible epistemic state (including the state itself) the agent just believes the answer to be true.

4. Some developments of the new setting for logic games are at hand. For instance, the game could be easily solved with approximatively the same easiness as in the classical procedure, yet the possibilities for diversifying the frame and the types of questions in the game are great. Instead of developing different kinds of relations between a large number of objects in the game (seven students, for this game will lead to a large initial number of epistemic states/possible worlds scenario) in order to test the analytical ability of an individual just for a particular type of thinking that involves only propositional logic, lowering the number of objects and introducing the modal type of approach to the game would offer the possibility to test the ability to think critically in complex social situations. Introducing questions concerning the epistemic status of an agent in such and such world in a particular model, or asking questions about the epistemic states of multiple agents interacting in different types of games like the games of cards¹⁴ would make a difference. Even a particular setting for a game can be diversified using a different frame for the same formulae given. More, the possibilities for change of the new general setting could receive influence from other types of logical approaches to social interaction, as depicted in game theory, the dynamic logic for actions and events, and so on¹⁵.

This work was co-financed from the European Social Fund through Sectoral Operational Programme Human Resources Development 2007-2013, project number POSDRU/159/1.5/S/140863, Competitive Researchers in Europe in the Field of Humanities and Socio-Economic Sciences. A Multi-Regional Research Network.

¹⁴ J. van Benthem, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 127-218.

DIN ISTORICUL CONCEPTULUI DE PSIHOZĂ

MIHAI ARDELEAN

Foray into the History of the Concept of Psychosis. It took time for the concept of psychosis to be defined, and the process reflected the development of scientific thinking on the subject of mental disorders. The interest for this concept was related to the perspective of the different medical, philosophical or psychological schools, having also interdisciplinary connexions, especially with sociology and anthropology. There are two main schools of thought surrounding the definition and conceptualization of psychosis. One of them insists on the organic cerebral factors (and more recently on the biochemical ones), the other one insists on the unconscious mind. Currently, the meaning of the term “psychosis” is narrowed down and its derivative “psychotic” is often used as an adjective.

Keywords: psychosis, concept, classification, organo-dynamic theory, unconscious, dichotomy.

Psihiatrii, de când s-au constituit în practicanții unei specialități medicale aparte, au fost în căutarea unui termen și a unui concept, precum psihoza, care să le susțină dreptul de a profesa. Voi urmări cum, de la denominarea lor, psihozele, cu tot cortegiul lor de simptome, sindroame și diagnostice, au fost instrumentate ca mijloace cu ajutorul cărora să fie cuprinsă și detaliată totalitatea trecerii catastrofice de la o viață psihică organizată, așa zis normo-funcțională, la una de tip disruptiv sau dezorganizat. Tot acest efort euristic își are originile istorice în debarasarea de supranatural în bolile minții, declarate eufemistic și boli ale spiritului, și considerarea acestora ca manifestări naturale ale ființelor umane.

Despărțirea patologiei mentale din ansamblul patologiei umane a complicat demersurile spre o abordare teoretică și, inerent, înspre o înnobilare științifică. În sensul că, patologia mentală, în manifestările ei extreme de dezumanizare sau alienare, fărața până la eliminare libertatea individuală, descoperită și enunțată ca un drept inalienabil de către civilizația occidentală, după Reformă și Revoluția Franceză. Astfel, s-a ajuns, în timpul radicalizării Revoluției Franceze, în 1793, la Spitalul din Bicêtre, ca medicul șef, Philippe Pinel (1745–1826), împreună cu un „supraveghetor de valoare” să desființeze metodele „animalizante”, în uz față de cei internați, și să adopte atitudini și procedee în jurul cărora psihiatrii și-au întretesut, în anii următori, mitul fondator al eliberării bolnavilor psihici din lanțuri. Fără să fie o fire de revoluționar, ci mai mult de umanist, adept al filosofiei iluministe, Philippe Pinel credea, mai degrabă, în proiectul său utopic de a stăpâni „alienația mintală” printr-un

„tratament moral”, bazat pe o „bunătate fermă”. Pinel considera că dacă se respectă „drepturile sacre ale umanității”, libertatea bolnavilor putea să fie restricționată legal, într-un mod mai subtil, prin definirea bolii mentale cu ajutorul medicinei, în interesul siguranței suferinzilor și a altora¹.

Aproximativ în aceiași ani, a avut loc delimitarea psihiatriei ca disciplină medicală și denumirea ei ca atare de către Johann Christian Reil, din Halle, în 1808. Psihiatria a avut nevoie de la început de susținere din partea ideologiilor derivate din doctrine filosofice, pornind de la cele din Secolul Luminilor și, în continuare, până la cele ale corectitudinii politice, din timpurile noastre. Aceste intricări ideologice s-au petrecut cu toată avertizarea, enunțată de Reil, ca noua specialitate medicală să fie „pură”, fără „încorporări” filosofice și psihologice². Fapt relevant exact pe dos, *ab initio*, de abordarea filozofico-morală a lui Pinel în cărțile sale apărute cam cu zece ani înainte: *Nosographie philosophique, ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine* apărută în două volume, în 1798, și *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou La manie*, în 1801³.

Inspirat de Pinel, Étienne Jean Dominique Esquirol (1772–1840) a imaginat noua instituție a azilului (1819), din perspectiva a ceea ce am putea numi o utopie medicală: „izolarea terapeutică”. Pentru Esquirol, azilul era „cel mai bun instrument de vindecare în mâinile unui medic abil”, atunci când „chiar zidurile azilului sunt un remediu”⁴.

Recunoscând realitatea alienării ca fiind o boală naturală, alieniștii adică psihiatrii, de mai târziu, au propus ca în aziluri indivizii, odată ajunși pentru că și-au pierdut mințile sau rațiunea, să facă pașii cuveniți pentru a și le regăsi.

Astfel, în „Principiile urmate pentru înființarea și construcția azilurilor de alienați” (1853)⁵, J.B.M. Parchappe, profesor de anatomie și de fiziologie, director al azilului de alienați al orașului Rouen (1840), inspector general al institutelor psihiatrice și de sănătate carcerală⁶, partizanul prevenirii pierderii rațiunii prin educație fizică și morală⁷, stabilește cum trebuie să arate un azil ideal. Clădirile dispuse în cartiere distincte, după planurile unei arhitecturi raționaliste, trebuiau să adăpostească separat alienații, conform clasificării bolilor mintale de atunci (furioșii, suicidarii, melancolicii liniștiți, monomaniacii, demenții, etc). Convalescenții, clasificați în cartierul lor, nu aveau voie să-i vadă și să-i audă pe cei bolnavi.

¹ Gérard Massé, Alain Jacquart, Michel Ciardi, *Histoire illustrée de la psychiatrie*, Ed. Bordas-Dunod, Paris, 1987, pp. 18-19.

² Andreas Marneros, *Psychiatry's 200th birthday*, „The British Journal of Psychiatry”, 2008, 193, pp. 1-3.

³ <http://medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/pinelp.html>.

⁴ Gérard Massé, Alain Jacquart, Michel Ciardi, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁶ <http://www.idref.fr/060700645>.

⁷ J.B.M. Parchappe, „Le meilleur moyen préventif contre les excès passionnels serait l'éducation physique et morale”, în teza sa de doctorat „*Quelques considérations générales sur la nature et l'influence des passions*” http://antiques.gift/quelques-considerations-generales-sur-la-nature-et-linfluence-des-passions_4699090.html.

Deja de la începutul secolului al XIX-lea, datorită descoperirilor anatomo-clinice, se conturase o entitate morbidă, adică o boală bine stabilită ca tablou clinic, și anume paralizia generală, descrisă, în 1822, de alienistul Antoine Laurent Bayle⁸, boală care a purtat și numele său. Semnele clinice după care se recunoștea boala erau: în prima etapă denumită a *monomaniei*⁹, tulburări de memorie, de vorbire și de mișcare, slăbire intelectuală și delir monomaniac (delir megalomaniac); în a doua etapă cea a *maniei*, mișcări tremurate ale limbii, buzelor și delirul; în etapa a treia și finală intitulată *faza dementială*, deteriorare dementială asociată cu paralizii parțiale și generale¹⁰. Semnele clinice persistente dădeau impresia unei boli mentale și, din această cauză, paralizia generală, neurosifilisul, cu altă denumire, a fost luată ca model de entitate nosologică. În schema unei astfel de entități intrau diferite manifestări psihice morbide integrate unui același grup sau tablou de semne și simptome. Condiția pentru elementele constitutive ale tabloului clinic al unei entități era de a se păstra într-o interconexiune recunoscută în timp sau, cum s-a spus mai târziu, în evoluție. Așa s-a constituit clinica speciilor sau entităților morbide psihiatrice, din care psihozele, cantonate în domeniul de cercetare al Psihiatriei mari în contrapondere cu Psihiatria ușoară a nevrozelor, deci psihozele au rămas cel mai greu de înțeles, chiar dacă modelul paraliziei generale a fost părăsit și nu a folosit decât ca *primum movens*.

Martin Bürgy îi atribuie lui Carl Friederich Canstatt prioritatea introducerii termenului de psihoză în limbajul medical livresc, într-o carte publicată de acesta, la 1841, *Handbuch der Medizinischen Klinik*¹¹. Mai degrabă termen decât concept, cum îl prezintă Bürgy în virtutea susținerii subiectului lucrării sale *The concept of psychosis: Historical and Phenomenological Aspects*. Un concept nou, precum cel de psihoză nu putea fi pus în relație de sinonimie cu un alt concept, cel de nevroză psihică (*psychic neurosis*), așa cum o face Bürgy în articolul său, speculând alegațiile din textul lui Canstatt. Eventual ca o nouă denominație aplicabilă tulburărilor determinate de un creier bolnav. Termenul de nevroză a fost inventat, în 1776, de William Cullen pentru a descrie o afecțiune generalizată a sistemului nervos care prejudiciază simțurile și mișcarea „fără febră și fără leziuni descoperite (localizate n.n.) ale organelor”¹².

Paternitatea termenului și a conceptului de psihoză i-a fost acreditată însă unui medic austriac, Baronul Ernst von Feuchtersleben, care, în 1845, l-a utilizat pentru a

⁸ Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de Psychiatrie*, Ed. Masson, Paris, 1974, p. 62.

⁹ Termenul de monomanie a fost introdus de É.J.D. Esquirol pentru a denumi un delir parțial care afectează doar o parte a vieții psihice și sociale, și anume aceea aflată în legătură cu tema delirantă a bolnavului.

¹⁰ Antoine Laurent Bayle, *Researches on Chronic Arachnitis, Part I, Observations of Chronic Arachnitis with Mental Alienation*, în *Anthology of French Language Psychiatric Texts*, Institut d'édition Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1999, pp. 145-158.

¹¹ Martin Bürgy, *The concept of psychosis: Historical and Phenomenological Aspects*, în „Schizophrenia Bulletin”, vol. 34, no. 6, 2008, pp. 1200-1210.

¹² Constantin Gorgos (sub redacția), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol I, Ed. Medicală, București, 1987, p. 665.

releva „tulburarea mintală care afectează personalitatea în totalitatea ei”¹³, sinonim cu psihopatia, referindu-se la o schimbare a întregii personalități, în urma interacțiunii dintre procesele fizice și mentale. Faptul că termenul de psihopatie a fost preluat cu alte înțelesuri, mai târziu, de Kurt Schneider, nu face subiectul acestei prezentări. După Feuchtersleben subcategoria psihozei făcea parte din categoria mai largă a nevrozei.

Canstatt și Feuchtersleben pot fi menționați în prezent ca premergători, pentru că în limbajul lor de epocă, au văzut cauzele psihozelor atât în defecțiunea creierului ca organ, cât și în vulnerabilitatea psihică¹⁴.

Prin introducerea și folosirea conceptului de psihoză de către psihiatri, patologia psihică și-a găsit în acest concept tot mai mult circumscrierea într-o entitate distinctă, ușor de folosit și simplu de aplicat.

Martin Bürgy, în lucrarea menționată mai sus, îl adaugă pe C.F. Flemming la cei care au acceptat termenul de psihoză, deoarece acesta l-a folosit, în 1859, pentru desemnarea bolilor mentale cu un substrat organic decelabil, contribuția particulară a lui Flemming fiind includerea în aceeași categorie și a tulburărilor sufletului, presupuse, la rândul lor, că ar fi avut o „cauză organică”¹⁵.

După folosirea termenului de psihoză timp de șase decenii, la începutul secolului al XX-lea, în 1904, „psihoza, de o manieră generală, desemna orice maladie mentală”¹⁶. Era sinonimă cu nebunia. „Lucrările alieniștilor contemporani”, din același început de secol, considerau „psihozele ca veritabile entități morbide, în același fel ca nevrozele, ca histeria, epilepsia, coreea. Ele se deosebesc de alienația mentală adevărată, precum idioția sau imbecilitatea, prin faptul că premergător inteligența era relativ sănătoasă, deși multor psihoze trebuie să le fie căutată cauza în ereditate; ele se delimitează de nevroze deoarece prezintă alterări și leziuni anatomice mai mult sau mai puțin grave și întinse”¹⁷.

În aceeași perioadă în care conceptul de psihoză a prins teren, azilul imaginat ca o protecție insulară pentru cei cu boli mentale a devenit un arhipelag al izolării. Societatea azilară a fost concepută ca o comunitate de substituție, o insulă de armonie unde viața să fie bine ordonată și liniștită. În schimb, azilul s-a dovedit un loc al izolării, de menținere a alienării, și chiar al dezumanizării. Fără să se aproprie măcar de idealul visat, existența unui pacient internat se rezuma la un orar de activități ritualizate, menținute prin coerciție, din care nu lipsea munca impusă, și la care, uneori, se adăuga cămașa de forță. Azilurile au supraviețuit până în preajma Primului Război Mondial.

Destinați să-și petreacă ani de zile, dacă nu toată viața, în aziluri, bolnavii mintal au făcut posibilă cunoașterea de către medici a istoriei naturale a suferințelor lor psihice individualizate, „atunci când niciun criteriu anatomopatologic probant nu putea fi reți-

¹³ M. Dominic Beer, *The dichotomies: psychosis/neurosis and functional/organic: a historical perspective*, în „History of Psychiatry”, vii, 1998.

¹⁴ Martin Bürgy, *op. cit.*, p. 1201

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Nouveau Larousse illustré*, vol. VII, Ed. Librairie Larousse, Paris, 1904, p. 46.

¹⁷ *Ibidem*.

nut”. Comportamentele, limbajul și gândirea persoanelor internate erau observate, denumite și clasificate în simptome și sindroame, după modelul medical al afecțiunilor somatice, singurul existent în epocă, dacă psihiatria se vroia să fie o specialitate medicală, la fel ca toate celelalte. Acest model numit și organicist, negând alte dimensiuni ale patologiei psihice, a căutat să descopere natura organică a tulburărilor psihice.

În paralel, organicismul sau, mai bine zis, perspectiva organică și anatomo-clinică a proceselor psihice morbide era subminată de întrebări, supoziții, observații, constatări despre acea parte a psihicului care scăpa propriei conștiințe a indivizilor și aparținea unui necunoscut de necuprins și inconștient.

H. F. Ellenberger (1970) atribuie nașterea psihiatriei dinamice moderne și implicit recunoașterea Inconștientului, în 1775, germanului Franz Anton Mesmer (1734–1815), atunci când acesta a fost chemat să-și dea avizul în fața Curții prințului-electoral al Bavariei și Academiei de Științe din München asupra procedurilor de exorcizare ale lui Johann Joseph Gassner, un preot care alunga demonii din bolnavii psihici cu delir de posesie¹⁸. Mesmer, autorul teoriei magnetismului animal, începuse din 1773 să aplice tratamente bazate pe ceea ce el numea un fluid universal, considerând că bolile nervoase se datorează, la rândul lor, tot unui fluid. Prin demonstrațiile de declanșare și suprimare de convulsii asupra unor subiecți, în prezența membrilor Curții și Academiei müncheneze, Mesmer s-a confirmat pe sine ca terapeut, i-a recunoscut lui Gassner onestitatea și eficiența, dar vindecările bolnavilor de către preot le-a pus tot pe seama magnetismului animal pe care-l promova el și îl teoretiza ca viitoare doctrină. Practicile lui Mesmer comune hipnozei au fost preluate de numeroși vindecători din secolul XIX, în așa fel că verbul a hipnotiza concura cu a mesmeriza¹⁹. Scoțianul James Braid (1795-1860), cel care a făcut tranziția de la magnetism la hipnotism, numit de Ellenberger calea regală, *via regis*, pentru explorarea inconștientului²⁰, și francezul Jean-Martin Charcot (1825–1893) au fost, într-un fel, continuatorii lui Mesmer.

Fără să-și propună, Charles Darwin (1809–1882) și-a adus aportul la cunoașterea forțelor dezlănțuite ale inconștientului în determinarea bolilor psihice. În cartea sa *Expresia emoțiilor la om și animale* (*The Expression of the Emotions in Man and Animals*), publicată în 1872²¹, Darwin studiază emoțiile și expresivitatea la maimuțe, comparativ cu ale oamenilor, și găsește similitudini. Indirect, aceste asemănări sugerează că rațiunea care, cum se spunea în epocă, diferențiază pe om de animal, este modificabilă sub imperiul emoțiilor, de loc rațională, deci inconștientă.

Între 1882 și 1892, două școli de medicină, cea de la Spitalul Salpêtrière din Paris și Școala de la Nancy²² și-au dat girul cercetării hipnotismului, hilitul magnetism animal al lui Mesmer, dintr-o perspectivă medicală. Școala de la Salpêtrière îl avea ca figură centrală pe faimosul neurolog Jean-Martin Charcot, iar cea de la Nancy numită și Școala

¹⁸ H.F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Ed. Fayard, Paris, 1994, pp. 83-87.

¹⁹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Hypnosis>.

²⁰ H.F. Ellenberger, *op. cit.*, pp.140-141.

²¹ *Grand dictionnaire de la psychologie*, Ed. Larousse, Paris, 1992, p. 188.

²² H.F. Ellenberger, *op. cit.*, p. 119.

Sugestiei era formată din medicul Ambroise-Auguste Liébeault (1823–1904), profesorul de medicină Hypolite Bernheim (1840–1919), juristul Jules Joseph Liégeois (1833–1908), autorul unei lucrări despre „sugestiile criminale”²³, și profesorul de fiziologie, Henri-Étienne Beaunis (1830–1921), medic expert pe lângă tribunale²⁴, preocupat îndeosebi de fiziologia cerebrală, neurofiziologia de mai târziu²⁵. Cele două școli, prin disputele purtate în legătură cu natura hipnozei, au trezit interesul asupra fenomenelor psihice inconștiente. În primul rând, după cum se știe, lui Sigmund Freud, omul cel mai interesat de inconștient de pe planetă, în acele timpuri, care le-a vizitat pe amândouă, pentru a ști ce gândesc și spun corifeii. În Franța, magnetismul animal prezentat, în 1777, de Mesmer, fusese pus la index câțiva ani mai târziu, în 1784, de către o comisie a Academiei Regale de Științe, comisie din care făceau parte chimistul Antoine Lavoisier și politicianul savant Benjamin Franklin²⁶. La fel s-a întâmplat și în 1842, în fața Academiei de Medicină. De fiecare dată, decizia ca magnetismul alias hipnotismul să nu mai fie luat în discuție a fost univocă. Cu toate acestea, Charcot de la tribuna Academiei de Științe din Paris, la 13 februarie 1882, își susține comunicarea *Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques (Despre diversele stări nervoase determinate de hipnotism la histerice)*²⁷, descriind, în mod obiectiv, în termenii neurologici cei mai riguroși, trei stări hipnotice: cataleptică, letargică și somnambulică. Disputa dintre cele două școli amintite consta în faptul că Bernheim afirma că nu există deosebire între hipnoză și sugestibilitate, stările din hipnoză fiind reproductibile și în stare de veghe cu ajutorul sugestiei. În atare condiții, hipnoza nu era altceva decât un somn sugestionat. În opoziție cu Bernheim, Charcot susținea că modificările neuro-psihice produse sub hipnoza se reunesc într-o stare patologică specifică, caracteristică histericelor. Bernheim vedea utilitatea terapeutică a hipnozei, pe care o numea pur și simplu psihoterapie²⁸, la fel cum Josef Breuer, îndrumătorul de început al lui Freud, a înțeles să aplice narațiunea istoriilor secrete aflate sub hipnoză, „cura prin cuvinte” sau „curățirea coșului”, numită ulterior „tratament catartic”. Această cură a fost pusă în practică asupra primei paciente, celebra Anna O., desemnată de Freud ca „punctul de plecare al psihanalizei”²⁹.

Charcot nu găsea nicio utilitate terapeutică hipnozei, chiar dacă el demonstrase cum sub hipnoză paralizările histerice sau „dinamice” și amnezia „dinamică” se pot recupera, spre deosebire de amnezia și paralizările organice produse de leziuni ale sistemului nervos. Atunci când, în cadrul ședințelor de la Salpêtrière, producea unor subiecți monoplegii și paralizii, sub hipnoză, acest „Napoleon al nevrozelor” demonstra mecanismul paraliziei post-traumatice sau psihogene, fără leziuni organice. Declanșarea acestor stări depindea de conținutul verbal și emoțional al sugestiei hipnotice, dincolo de orice autocontrol psihic, rațional și conștient³⁰.

²³ *Ibidem*, p. 776.

²⁴ *Ibidem*, p. 121.

²⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Henri-%C3%89tienne_Beaunis.

²⁶ *Encyclopédie générale visuelle et thématique*, în *Larousse MEMO*, 1993, p. 900.

²⁷ H.F. Ellenberger, *op. cit.*, pp. 763-764

²⁸ *Ibidem*, p. 121.

²⁹ *Ibidem*, pp. 509-515.

³⁰ *Ibidem*, pp. 123-137.

Fără să găsim o desfășurare de cauze puse cap la cap, teoriile despre psihoză se așează după tendințele doctrinale ale autorilor și școlilor față de care noii veniți trebuie să-și dovedească loialitatea științifică. *Grosso modo*, tendințele teoreticienilor se tot înmulțesc între două mari orientări: în prima, psihozele își au sorginea în anomaliiile organizării psihismului, ca o consecință a unor condiții organice, mai nou receptor-molecular biochimice, iar în a doua, psihozele sunt expresia dezorganizărilor, dar și a reorganizărilor respinse din și de către Inconștient.

Viziunea organică anatomo-patologică și clinic-nosologică a fost împărtășită de toți aceia care căutau un substrat organo-cerebral și forme tipice, cu evoluții tipice ale psihozelor. Dezavantajele tipologizării erau:

- psihoza putea fi doar un simptom în cadrul altor tulburări psihice decât cele cuprinse în diagnosticul unei forme clinice anume;
- subformele unei entități nu corespundeau întotdeauna formei clinice princeps;
- psihoza surprinsă într-o anumită perioadă a vieții unui individ putea să dispară, fără să se mai regăsească nimic din tabloul ei clinic;
- examenul anatomo-patologic, adeseori, nu pune în evidență niciun substrat organic.

Avantajele tipologizării și căutării organicității psihozelor au fost:

- s-au favorizat și dezvoltat studiile biologice aspra glandelor endocrine, substanțelor toxice, eredității și biochimiei creierului, ca factori determinanți sau de risc în apariția și evoluția psihozelor;
- datorită studiilor anatomo-patologice, s-a pus în evidență substratul neuropatologic al psihozelor apărute în cadrul bolilor degenerative ale creierului, aterosclerozei, infecțiilor cu diseminare cerebrală, encefalitelor și tumorilor.

În cele ce urmează sunt prezentați succint câțiva dintre marii clinicieni reprezentativi pentru această orientare.

Ernest-Charles Lasègue (1816–1883) a contribuit împreună cu Jean-Pierre Falret (1794–1870) la descrierea delirului cronic de persecuție ca un tip de psihoză progresivă, care trece de la faza de neliniște și interpretare, la faza halucinatorie, apoi la faza megalomaniacă, pentru ca în final să ajungă în faza de demență vesanică³¹. Acest delir se regăsește prezentat parțial în lucrările ulterioare ale lui Kraepelin despre formele paranoide ale demenței precoc și cele ale lui Bleuler despre schizofrenie. Atent la atitudinile parentale, interacțiunile familiale și la condițiile de locuit în spații prea strâmte, cu multe persoane, Lasègue împreună tot cu J. P. Falret a conceptualizat sindromul nebuniei în doi, *Folie à deux*³², numit și Sindromul Lasègue-Falret³³. În clasificările actuale acesta figurează ca tulburare psihotică indusă.

³¹ *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 196.

³² Charles Lasègue, Jean-Pierre Falret, *Shared Delusion*, în *Anthology of French Language Psychiatric Texts*, Institut d'édition Synthelabo, Le Plessis-Robinson, 1999, pp. 199-212.

³³ <http://www.whonamedit.com/synd.cfm/2471.html>.

Psihiatrul **Jean-Pierre Falret**, în 1854, a avut întâietate în descrierea și comunicarea observațiilor sale privitor la prezența maniei și melancoliei la același bolnav, boli considerate, până la el, ca fiind distincte. Noua entitate clinică referitoare la o singură psihoză, în care mania putea alterna cu melancolia, a fost numită de Falret *folie circulaire*, iar mai târziu, în nozografia elaborată de Kraepelin psihoză maniaco-depresivă³⁴.

Asistent al lui Charcot, **Louis Jules Ernest Séglas** (1856–1939) a studiat *aliénation du langage*, alienarea limbajului sau incorența limbajului vorbit și scris³⁵. Această tulburare de vorbire dusă la extrem, așa zisa *salată de cuvinte*, a fost numită, în 1913, de Emil Kraepelin *schizofazie*, în acest demers fiind influențat de noul concept, din 1911, al lui Eugen Bleuler³⁶, asupra unui grup de psihoze disociative, așa cum vom vedea mai încolo. Alte tulburări ale limbajului, logoreea, embololalia, vorbirea automată, alexia, agrafia, pseudo-halucinațiile limbajului interior, precum și modul în care aceste tulburări se corelează în diferite afecțiuni psihice, au fost în centrul preocupărilor lui Séglas. Pentru Séglas, ca și pentru alți psihiatri organiciști Carl Wernicke, Gaetan Gatian de Clérambault, halucinațiile sunt fenomene elementare de excitație ai centrilor psihosenzoriali³⁷. Delirurile, de asemenea, ar fi avut și ele localizări cerebrale, anatomiei patologice revenindu-i obligația să le găsească.

Lui **Carl Wernicke** (1848–1905), psihiatrul cu lucrări de renume în domeniile neurologiei și neuropsihologiei, i se datorează reușita localizării afaziei receptivă sau senzoriale într-o anumită zonă corticală ce cuprinde girusul temporal posterior din emisfera dominantă. Atât zona respectivă de asociere a limbajului, cât și afazia îi poartă numele. Fără să fie psihotic, un pacient cu afazia Wernicke, cu toate că are conștiința clară și vorbește cu tonalitate adecvată, corect gramatical, dar jargonofazic, stereotipizat și chiar logoreic, nu înțelege sensul cuvintelor vorbite sau scrise, nu le poate descifra simbolistica³⁸. Partizan al unei organogeneze totale a psihozelor, Wernicke oferă, după Henri Ey, exemplul unui „organo-mecanicism-anatomo-localizator în psihiatrie”³⁹. Împotriva teoriei unei lezionalități precise, astăzi se știe că datorită interconexiunilor neuronale, cortexul funcționează ca un vast sistem de integrare și diferențiere ale tuturor funcțiilor senzorio-motorii, indiferent că acestea se află în uz sau că trebuie suplinite din cauza unui deficit, în această ultimă situație, în raport cu dimensiunile potențialului său funcțional restant.

Wilhelm Griesinger (1817–1868), în afara activității sale ca neurolog, și-a adus contribuția la teoriile despre psihoză, în 1845, prin partizanatul său pentru psihoza unică, alături de Joseph Guislain și Ernst Albrecht von Zeller. Influențat de tabloul clinic al paraliziei generale, descris de Bayle, preluat ca model, Griesinger vedea în succesiunea formelor evolutive ale unei psihoze, un proces patologic unitar. El a susținut că melancolia, principala formă de boală psihică, evoluează în conti-

³⁴ *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 300.

³⁵ Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *op. cit.*, p. 110.

³⁶ *Lecții de psihiatrie*, vol. II, Institutul Medico-Farmaceutic, București, 1964, p. 208.

³⁷ *Ibidem*, p. 515.

³⁸ Constantin Gorgos (sub redacția), *op. cit.*, pp. 87-88.

³⁹ *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 830.

nuare sub forma maniei, starea sa finală fiind demența⁴⁰. Crediința lui că boala mintală este o boală a creierului, nu-l îndepărta de ideea că factorii psihologici, la rândul lor, sunt factori cauzatori. Regăsim o trimitere la conceptul lui Griesinger în extinderea la toate psihozele („la psychose”) a forcluziunii descrisă de J. Lacan în structura paranoiei⁴¹. O întrebare cu răspuns deschis este de ce medicația psihotropă pentru psihoze este în linii mari aceeași?

Lipsit de o fundamentare anatomopatologică a patologiei psihice, **Emil Kraepelin** (1856–1926), în cele nouă ediții continuu îmbunătățite ale unui *Tratat de psihiatrie*, apărute între 1883–1927, ultima ediție postumă, adoptă criteriul evoluției pentru elaborarea primei clasificări coerente a bolilor psihice⁴². Demersul său plin de abnegație, odată ce avea ca obiectiv unic clasificarea ideală a bolilor, lăsa unei rezolvări ulterioare cauzele și tratamentul acestora. Kraepelin a stabilit mai întâi cadrul nosografic al psihozelor cronice și le-a împărțit în două mari grupe. Prima cuprindea psihoza maniaco-depresivă, căreia i se recunoștea patologia timică majoră și evoluția periodică. În cea de-a doua grupă intra demența precocă, *dementia praecox*, caracterizată printr-o slăbire psihică progresivă cu evoluție către o deteriorare cognitivă. Această psihoză, debutând la o vârstă tânără, confirmă precocitatea instalării demenței, în comparație cu demența senilă. Formele descrise erau: hebefrenică, catatonică, delirant-paranoidă și atenuată. Ultima formă, deoarece nu ducea așa repede la „dezagregarea personalității”, va fi încadrată de Kraepelin, în 1912, într-o grupă aparte a parafreniilor⁴³. De asemenea, Kraepelin bazându-se pe forma de debut, istoria naturală a bolii și desfășurarea longitudinală a acesteia, a făcut distincția între demența precocă și psihoza maniaco-depresivă. Dacă pentru prima evoluția era relativ cronică și marcată de deteriorare, pentru a doua, după parcurgerea unui episod tipic simptomatologic, putea urma o remisiune completă până la următorul episod⁴⁴. Munca enormă a lui Kraepelin se poate crede că s-a datorat unui proiect în care teoretizarea evoluției unor manifestări clinice grupate și încadrarea bolilor conform acestor teorii, ar fi avut ca scop să demonstreze că psihozele sunt endogene și sfârșesc, conducând indivizii, mai repede sau mai lent, la o deteriorare globală. În aceste condiții, locul psihoticilor, cu psihoze endogene, nu era în altă parte decât în instituții unde internarea devenea definitivă și irevocabilă.

A clasifica o tulburare psihică, după ce s-a putut face recunoașterea ei prin diagnostic, se impunea, pentru Kraepelin, înaintea stabilirii cauzelor și tratamentului⁴⁵.

Totodată, deoarece vroia să identifice mecanismele psihozelor, Kraepelin a strâns în jurul lui câțiva dintre cei mai buni neoropatologi germani: Alois Alzheimer (1864–1915), Korbinian Brodmann (1868–1918), Franz Nissl (1860–1919).

⁴⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Unitary_psychosis.

⁴¹ <http://www.psychologies.com/Dico-Psycho/Psychose-unique>

⁴² Constantin Gorgos (sub redacția), *op. cit.*, vol. II, 1988, p. 1006.

⁴³ *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 418.

⁴⁴ Nancy C. Andreasen, Donald W. Black, *Introductory textbook of psychiatry*, în „American Psychiatric Publishing”, Inc., 2001, p. 13.

⁴⁵ Gérard Massé, Alain Jacquart, Michel Ciardi, *op. cit.*, p. 32.

Alzheimer, aflând de decesul unei paciente, Auguste Deter⁴⁶, la vârsta de 51 de ani, după ce o urmărise pentru demență mai mulți ani, a avut șansa descoperirii la autopsie a unor leziuni edificatoare pentru tabloul clinic al pacientei. Modificările constatate de Alzheimer nu mai fuseseră descrise până atunci. Într-un creier redus ca masă, în regiunile frontale și parietale, dispăruseră în grupuri compacte mare parte din celulele nervoase și, în schimb, se puteau vedea acumulări de proteine sub formă unor plăci la nivelul întregii scoarțe cerebrale. Leziunile specifice descrise, corelate cu semnele clinice ale unei involuții precoc, grav deteriorativă, au devenit patognomonice pentru demența presenilă și senilă care poartă de atunci numele de Boala Alzheimer.

Cu excepția acestei descoperiri, colectivul de neuropatologi, din jurul lui Kraepelin, la autopsia unor pacienți cu demență precoc și psihoză maniaco-depresivă, nu a mai găsit leziuni anatomice, post-mortem, specifice. Deși, fără să poată fi corelate cu clinica celor două psihoze, au fost observate, ocazional, unele modificări de la normalitate la nivelul ambelor regiuni frontale și temporale⁴⁷.

Gaetan Gatian de Clérambault (1872–1934) este psihiatrul francez, care a lucrat în Infirmeria Specială a Prefecturii de Poliție din Paris, unde a început ca intern și a sfârșit ca medic șef. Clérambault consulta în jur de 2000 de persoane pe an⁴⁸, în situația în care acestea aveau tulburări mentale și deranjau ordinea publică. Studiile sale efectuate asupra psihozelor toxice bazate pe observarea tulburărilor psihice cauzate de intoxicațiile cronice cu alcool, eter și cloral, un hipnotic nebarbituric, l-au făcut cunoscut în lumea medicală. Dintre tulburările delirante întâlnite, pe Clérambault l-a preocupat să descrie sub diferitele sale forme delirul erotomanic sau iluzia de a fi iubit, ca o posibilă psihoză pasională⁴⁹. El a distins această tulburare survenită la persoane considerate normale până la debutul erotomaniei, de delirul erotomanic apărut la persoane cu psihoze aflate deja în evoluție⁵⁰.

Clérambault este prezent nu numai în istoria psihiatriei, dar și în orice semiologie psihiatrică bazată pe înțelegerea și devenirea conceptelor. Celebritatea i-a adus-o munca sa la conceptualizarea a ceea ce el a numit „automatism mental” ca generator de delir cronic⁵¹. Lucrarea sa aparține aparent organicismului și unui atomism psiho-fiziologic localicist, aceluia organo-mecanicism popular în psihiatria secolului al XIX-lea, așa cum rezultă din critica lui Henri Ey (*Études psychiatriques*, tome I, 1952)⁵². Cu toate acestea, ecloziunea delirului surprinsă ca un fenomen autonom a îmbogățit cunoașterea stadiilor precoc ale delirurilor. Diferitele tulburări

⁴⁶ https://fr.wikipedia.org/wiki/Alois_Alzheimer

⁴⁷ Nancy C. Andreasen, Donald W. Black, op. cit., p. 13.

⁴⁸ Gérard Massé, Alain Jacquot, Michel Ciardi, op. cit., p. 52

⁴⁹ Gaetan Gatian de Clérambault, *Passionate Delusions; Erotomania, Claiming, Jealousy. Patient Description*, în *Anthology of French Language Psychiatric Texts*, Institut d'édition Synthelabo, Le Plessis-Robinson, 1999, pp. 475-492.

⁵⁰ Jacques Postel, *Gaetan Gatian de Clérambault*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/clerambault-gaetan-gatian-de>.

⁵¹ *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 133.

⁵² Jacques Postel, op. cit.

care se pot reuni în sindromul de automatism mental sunt: tulburări ale gândirii și ale limbajului interior, ecou al gândirii, amintiri evocate cu forță, pseudo-halucinații și halucinații auditive verbale, automatisme motorii și senzoriale supraadăugate, toate acestea întretinând o veritabilă impresie de acțiuni impuse conștiinței persoanei din exterior, ca o invadare fără voie, ca o luare în posesie de ceva/cineva străin. Termenul generic pentru astfel de trăiri impuse din afară este de xenopatie. După Clérambault, fenomenele xenopatice, puse în evidență, nu sunt secundare într-o psihoză, sunt autonome, dar și primitive. Sindromul de automatism mental, inițial „neutru”, nu afectează subiectul decât în mod pasiv. Ceea ce nu înseamnă că, treptat, persoana care trăiește fenomenele unui sindrom de automatism „nu se apără de acesta prin delir, delir pe teme de influență sau de persecuție, cel mai adesea”⁵³.

Personalitatea și opera lui Clérambault au influențat gândirea unui psihiatru fenomenolog Eugene Minkowski și, în special, gândirea lui Jacques Lacan, care a amintit în mod constant importanța învățăturilor clinice excepționale primite de la acesta, considerându-l „singurul său profesor în psihiatrie”⁵⁴.

Paul Eugen Bleuler (1857–1939) a condus două spitale de psihiatrie cel de la Rheinau, un imens azil cu bolnavi cronici pe care l-a reformat, umanizându-i modul de îngrijire a bolnavilor, și spitalul din Burghölzli, lângă Zurich, spital pe care înaintașul său, **Auguste Forel** (1848–1931) îl făcuse vestit în toată lumea⁵⁵. Bleuler, în anii săi de formație, lucrase cu Charcot și Magnan la Paris. Lui Bleuler îi aparține înlocuirea termenului de demență precoce, crearea termenului de schizofrenie, în monografia *Dementia praecox, oder die Gruppe der Schizophrenien*, lansată în lumea medicală, în 1911, și conceptul de grup de schizofrenii, intrat în circulație după descrierea sa magistrală. În cursul celor 12 ani petrecuți la Rheinau cunoscuse mulți bolnavi cu care a stat de vorbă, stabilind un contact afectiv – *affectiver Rapport*⁵⁶. Bleuler structurase o nouă teorie, contrară celei organiciste ce era încă în vogă pe vremea sa. Schizofrenia se datora unei cauze necunoscute, poate o substanță toxică produsă de creier, în concepția vremii un fel de auto-toxicitate, dar pe care creierul nu putea s-o elimine, ereditatea având și ea un rol precumpănitor în apariția acestei boli⁵⁷.

Bleuler a vorbit pentru prima dată, în descrierea afecțiunii, de simptome primare sau fiziogene, considerate ca fiind produse de un proces organic necunoscut, și simptome secundare sau psihogene provenite din primele. Se crede că inspirat de modelul scăderii tensiunii psihologice în etiopatogenia psihasteniei, model elaborat de Pierre Janet, Bleuler pune pe seama slăbirii tensiunii asociațiilor apariția simptomelor primare, pe undeva asemănător cu ceea ce se întâmplă în visele nocturne și reveriile diurne. La rândul lor simptomele secundare s-ar datora, ca fiind derivate ale simptomelor primare, disocierilor, *Spaltungen*, dintre diferite funcții psihice: afectivitate/inteligentă, afectivitate/voință. În aceste condiții, autismul înțeles ca o pierdere a

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Anthology of French Language Psychiatric, op. cit.*, pp. 476-478.

⁵⁵ H.F. Ellenberger, *op. cit.*, p. 316.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ H.F. Ellenberger, p. 316.

contactului cu realitatea era consecința disocierilor. Noul concept al schizofreniei era mai cuprinzător decât cel al demenței precoc, Bleuler introducând în noul său concept și formele acute, până la el văzute ca fiind separate de trunchiul afecțiunii. Bleuler considera că formele acute dacă sunt tratate prin atribuirea de activități responsabile, în condiții de confort și înțelegere empatică, se pot vindeca. Dacă formele acute nu sunt tratate corespunzător se vor croniciza. În consecință în conceptul lui Bleuler despre schizofrenie nu era numai teorie, ci și indicația de necesitate stringentă a implicării terapeutice, întemeiată pe comprehensiunea psihologică⁵⁸.

În 1915, tânărul medic **Petre Pitulescu** (1880–1936), șef de lucrări și șeful laboratorului de la „ospiciul”, Mărcuța, cu studii de medicină la Institutul de Medicină Militară din București, completate la Paris, Berlin și Viena⁵⁹, publică un articol *Psychiatria până în 1915*, în *Revista Științelor Medicale*. Autorul își propunea să înfățișeze, cu entuziamul celui care se avântă într-un „domeniu încă labirintic”, „starea psihiatriei până în ultima zi”⁶⁰. Articolul cuprinde clasificarea la zi a psihozelor și felul în care noile concepte, inclusiv „ideile kraepeliene”, și noile terapii au fost introduse în Regatul României de către o pleiadă de medici români de valoare, unii deja consacrați, alții în curs de consacrare în țară și în străinătate. Prin urmare, alături de personalități ale neurologiei, psihiatriei și microbiologiei, din întreaga lume, figurează: Alexandru A. Sutzu, Alexandru Obregia, Constantin Ion Parhon (coautor alături de Arthur Biedl, Wilhelm Falta și Lewadowski la un tratat ce cuprindea și „tulburările psihice din endocrinopatii”), Constantin Botez, Petre Ștefan Tomescu, microbiologul Constantin Levaditi (naturalizat francez în 1908, membru corespondent al Academiei Române din 1910), Gheorghe Marinescu și domnișoara doctor Alexandrina Papazolu⁶¹, aceștia din urmă fiind legați pentru eternitatea istoriei medicinei și poate nu numai, prin lucrări și publicații comune. Modernitatea doctorului Pitulescu în lucrarea tipărită în acel an, în care Europa era în flăcările Primului Război Mondial, rezidă în felul în care le contrapune pe cele două mari autorități în conceptualizarea psihozelor Emil Kraepelin și Paul Eugen Bleuler. Dacă lui Kraepelin îi prezintă modul în care a elaborat conceptul de psihoză maniaco-depresivă din elementele conceptuale ale depresiei și maniei, surclasând „vechea concepție franceză”, lui Bleuler îi pune în evidență maniera revoluționară în care a redat spiritul conceptului de schizofrenie: „adică un grup de psychoze care evoluează când lent (cronic), când întrerupt (*pousseuri*), putând să se oprească în orice stadiu sau să retroce-

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 316-317.

⁵⁹ Constantin Gorgos (sub redacția), *op. cit.*, vol. III, 1989, p. 574.

⁶⁰ P. Pitulescu, *Psychiatria până în 1915*, în „Revista Științelor Medicale”, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1915, p.1.

⁶¹ Elevă a lui Gheorghe Marinescu, a testat serul pacienților cu secreție, în exces, a hormonului tiroidian, prin reacția de fixare a complementului față de extractul tiroidian, și a găsit valori pozitive, la fel cum au fost găsite de alți cercetători peste 50 de ani, după ce, în 1911, rezultatele prezentate în fața Academiei de Științe din Paris nu au fost luate în seamă, pentru că nu au fost înțelese. (După prezentarea susținută de Deborah Doniach la al VI-lea Congres Internațional de Endocrinologie, din Toronto, 1984), http://samples.sainsburysebooks.co.uk/9781483273983/sample_757525.pdf.

deze, fără a ajunge la o restituție *ad-integrum*. Ea e caracterizată printr-o desagregare specială, o alterare particulară a gândirii și sentimentelor, precum și a raporturilor cu mediul extern. Cu alte cuvinte există la toate aceste cazuri o *disociare* (*spaltung*) mai mult sau mai puțin evidentă a funcțiilor psihice, (care și ele însăși pot fi bune, normale, care, când boala este mai intensă), face ca personalitatea să-și piardă unitatea ei internă, și atunci persoana este dominată când de un complex psychic, când de altul, celelalte complexe sau grupe de tendințe sunt eliminate sau incapabile, insuficiente. Chiar ideile sunt parțial gândite; și din aceste fragmente ei constituiesc idei în mod anormal. Concepția este de asemenea incompletă, fiind compusă numai din reprezentări parțiale. De aci bizareria în idei, în acte și conduită”⁶².

Viziunea organo-dinamică inițiată de Bleuler și promovată de Henri Ey, numit și Papa de la Bonneval (după localitatea cu un spital de psihiatrie al cărui medic șef a fost o viață), s-a dezvoltat după modelul alcătuit pe baza concepțiilor lui **Pierre Marie Félix Janet** (1859–1947) și **John Hughlings Jackson** (1835–1911). De la Jackson a preluat ideea de structurare a conștiinței în epilepsie, disoluția sau dezintegrarea activității psihice și nervoase urmând în sens invers nivelurile de evoluție sau de integrare⁶³. „Jackson ținea cont de evoluția sistemului nervos. Anumiți centri ai sistemului nervos ai omului sunt mai recenți în evoluție decât alții. Acești centri sunt cu atât mai vulnerabili cu cât ei sunt mai recenți, și, când funcționarea unuia dintre ei este perturbată, activitatea centrilor mai vechi sporește cu atât mai mult. De unde diferențierea sa, în cazul leziunilor nervoase, între simptomele negative (efecte directe ale leziunii) și simptomele pozitive (rezultanta reactivării funcțiilor centrilor mai vechi)”⁶⁴. Din acest schimb între centri rezultă și aspectul de dinamic. Termenul desemnează mai multe opoziții în mișcare și contraschimb: „aspectul fiziologic prin opoziție aspectului anatomic, aspectul funcțional prin opoziție aspectului organic, componenta regresivă prin opoziție *statului quo*, toate exprimând în același timp aspectul energetic, și de asemenea, uneori, ideile de conflict și rezistență”⁶⁵.

În disoluția care interesează funcțiile cerebro-psihice superioare are loc eliberarea unor funcții arhaice inferioare, până atunci controlate și inhibitate de la un nivel superior.

Modelul teoretic fundamental al lui **Henri Ey** (1900–1977), inspirat de Jackson, și completat prin contribuțiile conceptuale ale psihologilor, fiziologilor și medicilor care au luat ca punct de pornire termenul de *dinamic* (presupus că ar fi fost creat de Leibniz⁶⁶), s-ar rezuma la următoarele enunțuri:

- „1. organismul și organizarea psihică care emerge din el sau i se suprapune constituie un edificiu dinamic și ierarhizat, care rezultă din evoluția, maturizarea și integrarea structurilor stratificate ale funcțiilor nervoase ale conștiinței și persoanei;
2. boala psihică este efectul unei disoluții, unei de structurări sau al unei anomalii de dezvoltare a acestui edificiu structural;

⁶² P. Pitulescu, *op cit.* p.18.

⁶³ Henri Ey, *Conștiința*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 112.

⁶⁴ H.F. Ellenberger, *op. cit.*, p319.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 317-318.

3. procesul organic este agentul acestui accident evolutiv: el are o acțiune distructivă sau negativă;
4. regresia sau nematurizarea la un anume nivel sau la altul dau bolii mentale fizionomia sa clinică, aceea a unei organizări pozitive.”⁶⁷

Acest paragraf se regăsește reproduș aproape cuvânt cu cuvânt, fără citarea în text a autorilor, sub forma unor „principii” care au stat la baza organodinamismului, de către V. Predescu, în cele două ediții ale tratatului său de *Psihiatrie*⁶⁸. Am ținut să menționez acest fapt, deoarece principiile enunțate au stabilit niște jaloane pentru formarea conceptuală a câtorva generații de psihiatri din România.

Aplicând aceste principii experiențelor psihotice delirante ale dedublării, H. Ey se interesează ce se întâmplă la nivelul unei conștiințe halucinante. Atribuirea experienței „vocalor” unei dezordini „a spațiului trăit al reprezentării”⁶⁹ îl face pe psihiatrul teoretician să aducă ca argument un citat din M. Merleau-Ponty: „Ceea ce garantează sănătatea unui om împotriva delirului sau halucinației nu este funcția sa critică, ci structura spațiului său [...] Ceea ce face din halucinație mit este îngustarea spațiului trăit”⁷⁰. Halucinația are un rol protector după Ey, „împostura” ei împiedicând destruc-turarea conștiinței, deoarece halucinația este „posibilă” pentru cel care o experimen-tează și imposibilă pentru oricine altcineva. Scriind despre conștiința halucinantă, care pentru ea însăși este halucinantă, Henri Ey afirmă „fenomenologia experienței dedublării halucinatorii comportă trăirea unei obiectivări”. În continuare, într-o paran-teză, autorul, care îi recunoscuse anterior o gândire fenomenologică lui Clérambault, leagă obiectivarea dedublării halucinatorii de o materializare și o mecanizare iluzorie a gândirii sub forma sindromului de automatism mental⁷¹.

De altfel, în timp, H. Ey ajunge la o concluzie referitoare la toate tulburările psihice majore, deci și la conceptul său despre pshoză, concluzie eliberată de nume-roasele influențe ale vastei sale culturi medicale: „orice formă psihopatologică cere în mod imperios pentru formarea sa, la un moment dat și într-o stânsă unitate, o tulburare organică primordială și o structură psihologică necesară care să-i constituie fenomenologia, baza sa existențială”⁷².

Viziunea socio-psihogenică asupra factorilor de mediu în bolile psihice își are ori-ginea istorică în timpuri îndepărtate prin atribuirea nebuniei unor cauze morale. Aceste cauze morale le găsim amalgamate, în secolul al XIX-lea, în concepțiile psihiatrului francez, **Bénédict Augustin Morel** (1809–1873), cel care scriind despre degenerescența morală – un stigmat ereditar al bolnavilor psihic –, se exprima și despre condițiile de viață mizere suportate de-a lungul mai multor generații de cei cu tare psihice și boli mentale episodice sau cronice, damnați să perpetueze niște „descendenți degenerați”⁷³.

⁶⁷ Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de Psychiatrie*, op. cit., pp. 74-75.

⁶⁸ V. Predescu (sub redacția), *Psihiatrie*, Ed. Medicală, București, 1976, pp. 43-44; ediția a II-a actualizată și completată, vol I, 1989, pp. 43-44.

⁶⁹ Henri Ey, op. cit., p. 99.

⁷⁰ *Ibidem*, p.100.

⁷¹ *Ibidem*, p.104.

⁷² *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 297.

⁷³ *Ibidem*, p. 478.

Mentalitatea colectivă a păstrat întotdeauna legătura între catastrofe, situații dramatice, frustrări sociale, conflicte sociale, abuzuri familiale, abandon și îmbolnăvirile psihice. Teoriile, care văd bolile psihice ca reacții psihogenetice la neadaptare și condiții vitrege de mediu, au dezvoltat conceptul de formațiune în literatura anglo-saxonă, în legătură cu bolile psihice exogene, extinderea teoretizărilor fiind preocuparea Gestaltpsihologiei behavioriste sau a nervismului pavlovian și reflexologiei din Rusia, mai târziu Uniunea Sovietică.

Medicul și fiziologul rus, deținător al premiului Nobel, în 1904, **Ivan Petrovici Pavlov** (1849–1936), a explicat toate simptomele nevrotice sau psihotice ca manifestări ale excitației și inhibiției sistemului nervos. Împreună cu alt medic, Ivan Mihailovici Secenov (1825–1904), Pavlov a fost plasat, din motive ideologice, în postura de fondator al unui curent filosofico-medical numit nervism, conform căruia activitatea reflexă caracteristică activității corticale se află la baza vieții psihice și adaptării la mediu⁷⁴. Expresiile cele mai comune ale pavlovismului și implicit ale nervismului erau: reflexul condiționat, asocierea unui stimul neutru cu un reflex necondiționat, primul sistem de semnalizare, al doilea sistem de semnalizare, interacțiunea cortico-subcorticală, tulburările de dinamică ale proceselor cerebrale cu caracter local sau general al întregii activități nervoase superioare. După V. Predescu, în tratatul său de *Psihiatrie*, se poate afla că: „Solicitarea și suprasolicitarea proceselor de excitație sau inhibiție determină apariția unor zone cu funcționalitate anormală denumite de I.P.Pavlov «șipca», care pot sta la baza mecanismelor patogenice ale unor simptome nevrotice sau psihotice”⁷⁵.

Stările de agitație psihomotorie, demonstrativitatea patologică histerică, precum puerilismul și teatralismul, și nu în ultimul rând, tabloul clinic din schizofrenia hebefrenică și catatonică sunt cauzate, după Pavlov, de o „furtună subcorticală” produsă de perturbarea „raporturilor cortico-subcorticale” și eliberarea „formațiunilor subcorticale de sub controlul scoarței”⁷⁶.

O importanță deosebită în introducerea teoriilor sociogenice în cunoașterea patologiei psihiatrice a avut-o **Kurt Zadek Lewin** (1890–1947), un psiholog germano-american, în contact direct cu Gestalt psihologia germană, contact, plin de contribuții personale, păstrat până când nu a realizat cum câmpurile de forță din mintea indivizilor și grupurilor de indivizi nazificați îi pot pune în pericol viața. Fapt care l-a obligat să-și continue prelegerile și cercetările, peste ocean, la diferite universități americane: Stanford, Iowa, Cornell, Harvard⁷⁷. Lewin publică, în 1936, *Principii de psihologie topologică*, carte în care se ocupă de câmpurile relaționale ale unui individ ca structuri aflate în raporturi de proiecție și reciprocitate⁷⁸. În înțelegerea comportamentului unei persoane, dă importanță mai degrabă situației de moment a acesteia, decât întregului ei trecut. Opera sa în care sunt cuprinse modelele topologice și formula: $B = f(P, E)$

⁷⁴ Constantin Gorgos (sub redacția), *op. cit.*, vol. III, 1989, p. 202.

⁷⁵ V. Predescu, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 74

⁷⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Kurt_Lewin.

⁷⁸ Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *op. cit.*, p. 73.

[comportamentul (B) este funcția unei persoane (P) în mediul său (E)], îi acordă lui Lewin meritul de a fi fondatorul psihologiei sociale⁷⁹.

În istoria dezvoltării conceptelor, o pondere tot mai mare s-a dat logicii comunicării, contrară ideii gestaltiste a topologiei lui Lewin, în centrul preocupărilor ajungând logica unităților minimale specifice structuralismului algoritmic, logică care s-a inspirat din lingvistică și cibernetică⁸⁰.

La studiul psihozelor bazat pe logica comunicării a contribuit și **Gregory Bateson** (1904–1980), un antropolog, lingvist, semiotician, cibernetician, cercetător în științe sociale și soțul lui Margaret Mead, între 1936-1950⁸¹, acest eminent savant lansând, în 1956, celebra teorie „double bind” sau a dublei legături, cu alte cuvinte, a dublei constrângeri. Nu singur, ci împreună cu colegii săi Donald Jackson, Jay Haley, aparținând unui grup de cercetători din școala de la Palo Alto, California⁸². Bateson și colaboratorii săi în căutarea stabilirii, cel puțin în parte, a etiologiei schizofreniei au cules informații și de la personalul auxiliar din serviciile psihiatrice (co-workers).

Dubla legătură se referă la modul paradoxal de comunicare în familiile din care fac parte bolnavii de schizofrenie. Metacomunicarea nu mai este posibilă și subiectul nu poate înțelege de ce primește mesaje fără niciun sens, dar nici nu se poate retrage sau exclude pe sine dintr-o astfel de comunicare psihopatogenă⁸³.

Răspunsul adaptativ al acestor bolnavi la dubla constrângere pe care o suferă în comunicare poate fi privit și ca o experiență catartică și de schimbare existențială din partea lor⁸⁴. Subiectul unei duble constrângeri în limbaj primește mesaje contradictorii, de exemplu: unui copil i se cere să spună ce are de spus liber, dar să și tacă sau i se reproșează că nu spune ce trebuie, atunci când încearcă s-o facă; în altă situație schizofrenogenă copilului i se declară dragoste verbal, dar emoțional prin limbajul non-verbal, mimico-gestual, i se transmite ură sau lipsa de afecțiune. Paradoxalul este regăsit permanent în dubla legătură, de vreme ce și atunci când subiectul nu se supune sau nu reacționează la mesaje, ordine, sugestii, din cauza cotradicțiilor conținute, deci și în astfel de situații, pedeapsa primită constă în refuzul afecțiunii sau retragerea oricărei dovezi de atașament. Situațiile repetitive, în care subiectului îi este interzis să recunoască contradicțiile și paradoxurile conținute de mesaje, întrețin o violență inexprimabilă, auto-întreținută, și perpetuează un model de comunicare schizofrenogen⁸⁵. Teoria lui Bateson nu a putut fi testată printr-o cercetare experimentală, prin reproducerea dublei constrângeri în diferite tipuri de familii și în diferite contexte familiale de probă.

Slaba eficiență a metodei comprehensive, mediată de înțelegerea directă empatică în cazul marilor psihoze, a incitat să se treacă la o altfel de înțelegere: comprehensiunea genetică. Această comprehensiune percepe fenomenele psihopato-

⁷⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Kurt_Lewin.

⁸⁰ Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *op. cit.*, p. 73.

⁸¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_Bateson

⁸² *Ibidem*.

⁸³ https://en.wikipedia.org/wiki/Double_bind.

⁸⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_Bateson.

⁸⁵ Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *op. cit.*, p. 550.

logice esențiale (primare) drept ca niște decompensări ale personalității premorbide a subiecților, determinate de biotipurile lor morfologice. Astfel, biotipul asteno-longilin sau leptosom corespunde caracterului sau personalității schizotimice, biotipul picnic caracterului sau personalității ciclotimice, iar cel athletic caracterului sau personalității epileptoide. Potrivit teoriei constituționaliste a lui **Ernst Kretschmer** (1888–1964), exacerbarea cantitativă a unor trăsături constituționale, hiperestezia (sensitivitatea), anestezia (răceala, insensibilitatea), cicloidia (depresia/hipomania), dau posibilitatea apariției unor boli psihice endogene, precum schizofrenia, psihoza maniaco-depresivă⁸⁶.

Fenomenologia introdusă ca o metodologie în clinica psihiatrică de psihiatrul filosof Karl Jaspers avea ca preocupare să nu deformeze fenomenul clinic al trăirilor bolnavului psihic, să-l descrie în spuselor și trăirile sale fără interpretări sau prejudecăți.

Eugeniusz Minkowski (1885-1972), folosind metoda fenomenologică inițiată de Jaspers și inspirat de filosofia lui Heidegger, a orientat psihopatologia fenomenologică spre o deschidere către existențialism. În această viziune tulburările temporo-spațiale din stările psihotice au devenit tulburări ale timpului și spațiului trăit, adică ale derulării temporale și ale reprezentării spațiale din experiențele psihice care constituie intuițiile fundamentale ale mișcării. Ca urmare a fenomenului psihopatologic pe care Minkowski îl numește „geometrie morbidă”, în universul interior al bolnavului experiența trăirii timpului este dominată de aceea a spațiului⁸⁷. Astfel, psihoticului, în funcție de timpul și spațiul trăit îi pot fi înțelese sentimentele, dorința de izolare și sentimentul de presiune, de luare în posesie de acel fel de necunoscut care-i fură gândurile sau care i le repetă ca un ecou⁸⁸. Trăirile de această natură dezorganizează psihic ființa umană în totalitatea ei, provocând pierderea contactului cu realitatea. Dislocarea sistemului realității, în urma trăirilor delirant-halucinatorii, duc la transformarea lumii și a persoanei în lume, la persoană autistică. *Dasein*-ul său este maniera sa de a fi în lume. Dacă persoana este invadată de un delir, după Minkowski, debutul delirului sau menținerea acestuia la un nivel minim este marcat de raționalizare morbidă⁸⁹.

În anul 1942 **Ludwig Binswanger** a publicat la Zurich, *Formele fundamentale și cunoașterea existenței umane*, un volum de 726 de pagini în care el și-a expus noul său sistem de analiză existențială. Tot ce a asimilat de la Heidegger, Binswanger a folosit „la reconstruirea și la redarea inteligibilă a universului experiențelor interioare ale bolnavilor mintali, se înțelege ale psihoticilor gravi”⁹⁰.

Încercările de a înțelege tulburările mentale denumite psihoze s-au împiedicat de-a lungul scurtei istorii a psihiatriei, din secolul luminilor până în prezent, de dezbaterile nosografice. Cum poate fi încadrată științific o boală psihică? a fost întrebarea pe care și-au pus-o generații de psihiatri.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 731.

⁸⁷ H.F. Ellenberger, *op. cit.*, p. 875.

⁸⁸ Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisseret, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 562.

⁹⁰ H.F. Ellenberger, *op. cit.*, pp. 888-889.

Abordarea nosologică a rămas încărcată de erori așa cum a fost aceea pe care **Paul Julius Möbius** (1853–1907) a alcătuit-o, în 1875, când a împărțit psihozele în endogene și exogene. Möbius a convenit că psihozele endogene acoperă spectrul isteriei, melancoliei, maniei, și paranoiei. În 1892, Möbius a pus în lumină, aspectele etiologice care au făcut distincția dintre psihozele endogene și exogene⁹¹.

E. Kraepelin și **H. Tellembach** au înțeles conceptul de endogen în patologia mentală ca tot ceea ce etiologic ține de mediul intern al organismului ca și de organizarea interioară a persoanei. Mai detaliat această interioritate ar cuprinde atât constituția biopsihologică a persoanei, cât și structura sa genotipică care în traiectoria sa existențială ar putea suferi o alterare și o stare de alienare în cadrul unei psihoze⁹².

E. Kraepelin, P.J. Möbius și K. Jaspers au folosit conceptul exogenității pentru etiologia bolilor psihice prin orice ține de cauze exterioare: evenimente, factori improprii din mediu, condiții sociale inadecvate etc. În aceeași categorie a exogenității intră și orice afecțiune somatică cu repercusiuni psihice. **Karl Bonhoeffer** (1868–1948) preocupat de patologia psihiatrică de graniță a descris „sindroamele exogene acute” apărute în cadrul infecțiilor și intoxicațiilor ca reacții exogene nespecifice. Diferite boli somatice se pot manifesta psihic în același mod simptomatologic și sindromologic, ca de exemplu tabloul clinic psihiatric comun remarcat în stările de alterare a conștiinței⁹³.

Criteriul comprehensibilității al lui Jaspers a făcut, la rândul lui, distincția dintre reacțiile psihogene și procesele funcționale care stau la baza psihozelor endogene - schizofrenia și psihoza maniaco-depresivă-, și procesele organice care generează psihoze organice și infecțioase⁹⁴.

Conceptul de endoreactivitate în legătură cu bolile psihice, particularizat de Hans Jorg Weitbrecht (1910–1975) la o anumită categorie de psihoze depresive, subsumează factori exogeni (favorizanți sau determinanți) și factori endogeni biopsihologici relevați în conținutul și expresia trăirilor psihopatologice, precum ideile micromanice de inutilitate, de devalorizare extremă și de incurabilitate⁹⁵.

Entitatea unei psihoze în care se regăsește o mixtură de simptome din tabloul schizofreniei și al psihozei afective a fost descrisă de Jacob Kasanin, în 1933, sub numele de psihoză schizoafectivă⁹⁶.

Sigmund Freud preia din literatura medicală termenul de psihoză din 1894, folosindu-l ulterior „pentru a desemna reconstrucția inconștientă de către subiect a unei realități delirante sau halucinatorii”⁹⁷. În continuare, termenul de psihoză a fost folosit cu reticență ca fiind specific unei patologii azilare în care rațiunea era abolită, dar psihoza a fost recunoscută ca parte distinctă dintr-o triadă care mai cuprindea

⁹¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Paul_Julius_Möbius.

⁹² *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 266.

⁹³ Constantin Gorgos (sub redacția), *op. cit.*, vol. I, p. 450.

⁹⁴ V. Predescu, *op. cit.*, p. 58.

⁹⁵ Constantin Gorgos (sub redacția), *op. cit.*, vol. II, p. 76.

⁹⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Schizoaffective_disorder.

⁹⁷ Élisabeth Rudinesco, Michel Pion, *Dicționar de psihanaliză*, Ed. Trei, București, 2002, pp. 763-764.

nevroza și perversiunea. De abia după anul 1924, Freud a renunțat la termenul de nevroză narcisică care viza până atunci, și entități psihiatrice bine conturate, precum dementia praecox, paranoia, și melancolia⁹⁸. Dintre terminologiile psihiatrice uzuale în epocă, a ales-o pe cea a lui Kraepelin, în detrimentul celei a lui Bleuler, adoptând totuși conceptul de disociere și renumindu-l „clivaj al Eului”⁹⁹. Dintre psihoze paranoia era mai privilegiată din perspectiva conceptualizării, față de schizofrenie, paranoia servindu-i ca model structural, pornind de la cazul președintelui Schreber. După elaborarea celei de-a doua topici, începând cu anul 1920, psihoza este definită „ca o reconstrucție inconștientă a unei realități halucinatorii în care subiectul este orientat exclusiv către sine însuși, într-o situație sexuală auto-erotică”¹⁰⁰. Nevroză a fost conceptualizată ca produsul psihogenetic al unui conflict intrapsihic netranșat încă din copilărie și declanșat de un context specific, iar psihopatia ca un rezultat al negării castrării¹⁰¹.

Jaspers a operat în mod distinct deja din prima ediție a Psihopatologiei generale, apărută în 1913, cu conceptele de psihoză, nevroză și reacție psihică. Psihozele, după Jaspers, dacă se desfășoară în cadrul unui proces natural (*processus*), sunt rezultatul unor tulburări organice. Nevrozele țin de biografia indivizilor și sunt dezvoltări provocate de conflicte și factori psihologici pe un fond de integritate a substratului organo-cerebral. Psihozele reactive sau reacțiile psihogene pot fi înțelese în contextul unei personalități premorbide și al evenimentelor particular-dramatice suferite de o persoană. Reacțiile și nevrozele corespund în abordarea lor subiectivă criteriului comprehensibilității, spre deosebire de psihozele procesuale care pot fi deschise unei cunoașteri naturale și științifice, nefiind comprehensibile în fazele procesuale. Restructurările psihopatologice secundare pot fi fenomenologic comprehensibile¹⁰².

Din această travaliu de conceptualizare rezultă importanța pe care Jaspers a dat-o diagnosticării, pentru alegerea unei atitudini terapeutice responsabile, în numele a ceea ce el a numit „Principiul ierarhic”. Fiind cuprins în Psihopatologia generală, mai sus amintită, mi-am permis să-l reproduc din lucrarea lui Martin Bury, citată anterior: „simptomele patologice sunt stratificate ca o ceapă, primele, psihopatiile, cu simptome degenerative, dar, de asemenea, și psihoza maniaco-depresivă a lui Kraepelin, formează stratul cel mai mare, exterior, deplasarea spre interior găsește simptomele unui proces (schizofrenia), și în cele din urmă, cele mai intime straturi cuprind simptomele de bază cele ale organicului. Cel mai adânc strat la care se ajunge în cursul examinării unui caz individual este decisiv. Ceea ce pare inițial a fi un caz de isterie se dovedește a fi scleroză multiplă, o suspiciune de neurastenă este, de fapt, paralizie, depresia melancolică o boală procesuală”¹⁰³.

⁹⁸ Martin Bury, *op. cit.*, p. 1202.

⁹⁹ Elisabeth Rudinesco, Michel Pion, *op. cit.*, p.764.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 764-765.

¹⁰² *Grand dictionnaire de la psychologie*, p. 408.

¹⁰³ Martin Bury, *op. cit.*, p.1202.

În sistematizările actualizate ale tulburărilor psihice, dihotomia dintre cele două concepte psihoză și nevroză s-a șters treptat. Astfel, în Clasificarea Internațională Statistică a Bolilor, la cea de-a zecea sa revizuire (ICD-10), diferențierea dintre psihoză și nevroză a dispărut cu totul. În *Manualul Statistic și de Diagnostic al Tulburărilor Mentale*, ediția a patra (DSM-IV), publicat în 1994, termenul de psihoză a fost evitat și înlocuit cu adjectivul de psihotic, ca un termen doar descriptiv. Astfel, îl găsim atașat tulburărilor psihice cu simptome de tipul halucinațiilor, delirului, vorbirii dezorganizate, catatoniei, ca de pildă în schizofrenie, tulburarea schizo-freniformă, tulburarea schizo-afectivă și tulburarea psihotică de scurtă durată. În spatele acestor revizui, cu amputări și eliminări de concepte, în afară de lipsa unei acoperiri etiologice clarificatoare, pe criterii genetice și biologice, se află încercarea de a elimina stigmatizarea și discriminarea bolnavilor psihici, încă prezentă și grav prejudiciativă în societatea contemporană.

MELANCOLIE ȘI VIOLENȚĂ ÎN *THE TERRIBLE SONNETS* DE GERARD MANLEY HOPKINS

MARIA IROD

Melancholy and Violence in Gerard Manley Hopkins' *The Terrible Sonnets*.

The paper focuses on the intertwining of melancholy and violence in *The Terrible Sonnets* written by the 19th century English poet and Jesuit priest Gerard Manley Hopkins. A brief introduction to the cultural history of melancholy, including the theological rejection of *acedia* as spiritual sloth and the reworking of the concept in the Renaissance, is followed by a close reading of the six poems. Also drawing on the Ignatian *Spiritual Exercises* as an explicit model for the fervent Jesuit Hopkins, the paper attempts to show that *The Terrible Sonnets* transcend any cultural determinations and are moreover an expression of Hopkins' very personal sense of the divine and the paradoxical unity of body and soul.

Keywords: Gerard Manley Hopkins, sonnets, Ignatius of Loyola, melancholy, violence, *acedia*.

În rândul poemelor – puține la număr și poate tocmai de aceea atât de concentrate – pe care preotul iezuit Gerard Manley Hopkins le-a scris în scurta sa viață (1844-1889), există un grup de șase sonete care constituie un caz aparte. Țâșnind nechemate – „unbidden and against my will” – într-o perioadă de chinuitoare ariditate¹, în parte autoimpusă de practicile devoționale ale poetului, așa-numitele „terrible sonnets” (denumire aleasă de Robert Bridges, prietenul și editorul operei postume a lui Hopkins) se resorb în tăcerea din care au apărut, urmând să fie descoperite abia după moartea autorului. Discreția auto-depreciativă proprie lui Hopkins, amintind de psihicul său scindat, devine în cazul acesta auto-reprimare, teamă de a exhiba, materializând în discurs, conflictul său cel mai intim, îndoielile cu privire la propria mântuire. În scrisori, sonetele abia dacă sunt menționate, unul dintre puținele indicii dovedind însă o stranie consonanță cu îndemnul rostit de Zarathustra: „Scrie cu sânge și vei descoperi că sângele e spirit.”²

¹ La 1 septembrie 1885, Hopkins îi scrie lui Robert Bridges: “I shall shortly have some sonnets to send you, five or more. Four of these came like inspirations unbidden and against my will. And in the life I lead now, which is one of a continually jaded and harassed mind, if in any leisure I try to do anything I make no way – nor with my work, alas! but so it must be.” Cf. W. H. Gardner, N. H. MacKenzie (eds.): *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, Oxford University Press 1991, p. 288.

² Cf. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, SWAN Buch-Vertrieb GmbH, Kehl 1994, p. 51. Citatul în original: „Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist

Dincolo de acest ecou nietzscheean, care nu este altceva decât hazard, rămâne sugestia biblică a lacrimilor de sânge, exteriorizare a unei extreme, supraomenești angoase. Într-adevăr, *The Terrible Sonnets* sunt mai mult decât o meditație pe tema disperării, ele par a fi însuși țipătul încremenit al supremei deznădejdi. Tăcerea care le precede, survenită în urma unei accentuări paroxistice a melancoliei structurale a lui Hopkins, este cu totul altceva decât o simplă neputință, sterilitate a celui ce nu are nimic de spus; este o forță concentrată în potențialitate, ce prevestește irumperea violentă a unor viziuni de coșmar.

Dacă până atunci cele mai bune poeme ale lui Hopkins fuseseră expresia unei fervori extatice și a presimțirii întâlnirii lui Dumnezeu, „sonetele teribile” sunt rezultatul unei îndoieli la fel de profunde pentru care singura consolare posibilă mai este doar credința în extincția totală, în dizolvarea în vid, preferabilă certitudinii damnării. Dincolo de dramatismul experienței personale, poemele mai conțin, *in nuce*, unele convingeri teologice ale lui Hopkins, cu multiplele lor determinări, discernabile la o lectură în palimpsest, sau doar cu presupuse afinități teoretice. În cele ce urmează voi încerca să schițez modul în care un topos cultural atât de fecund cum este melancolia – cu rădăcini medicale, teologice și literare – impregnează cele șase „sonete teribile”. Melancolia poemelor este ambivalentă, așa cum însuși autorul lor era în același timp un rafinat maestru al limbii engleze și un devotat preot iezuit.

La prima vedere, cele șase sonete par a fi expresia unui caz tipic de *acedia*, supranumită melancolia călugărilor. Condamnată de scrierile teologice medievale drept păcat împotriva Sf. Duh, *acedia* presupune pierderea încrederii în grația divină și în posibilitatea mântuirii. Imaginea negativă a melancoliei se situează într-o tradiție care culminează în timpul Reformei, ocupând un loc central în gândirea lui Luther și servind drept inspirație nu numai cărților populare, dar și unor importanți artiști protestanți (Lucas Cranach cel Bătrân, Dürer). Contrareforma, la rândul ei, duce mai departe această tradiție care asociază melancoliei un element demonic. Ignacio de Loyola, în *Exercițiile spirituale*, definește dezolarea drept separare de Dumnezeu. Este semnificativ faptul că Hopkins folosește în corespondență același cuvânt – *desolation* – care apare și în traducerea engleză a scrierii lui Ignacio de Loyola. În descrierea stărilor de spirit – săptămâna a doua în cadrul *Exercițiilor* – Loyola opune dezolării provocate de diavol consolarea care vine de la Dumnezeu, prin îngeri. Simptomele dezolării spirituale corespund acelei imagini a melancoliei consacrate în mediile teologice. Caracteristicile ei sunt o anumită întunecare a sufletului (termen vag care poate însemna depresie, dar și opacitate, închidere în fața luminii divine), tulburare, preocupare exclusivă pentru lucrurile mundane, inferioare (aici se face încă auzit acel *contemptus mundi* cu ecouri gnostice, radicalizat de Luther în aserțiunea „lumea este fiica diavolului”), slăbiciune în fața ispitei, lipsă de încredere în sine și în oameni, dispariția speranței și a dragostei, delăsare.

Poemele lui Hopkins urmează aparent schema propusă de Loyola, inclusiv credința acestuia că Dumnezeu trimite sufletului consolarea fără niciun semn

ist.” Într-o scrisoare către același Robert Bridges, datată mai 1885, Hopkins menționează un sonet care ar fi fost “written in blood”.

prevestitor. Vom vedea, totuși, că Hopkins se îndepărtează semnificativ de concepția teologică unilaterală asupra melancoliei, lăsând să se întrevadă atât reminiscențe renaștentiste – cea mai la îndemână trimitere este la tratatul lui Marsilio Ficino, *De vita*, care afirmă potențialul creator al melancoliei – cât și latura estetizantă a poetului iezuit. În zorii constituirii unei subiectivități moderne, Ficino³ privește melancolia ca pe un fel de furie divină, în stare să-l împingă pe cel cuprins de ea spre un *hybris* creator, spre distrugerea și recrearea din temelii a realității înconjurătoare. După cum demonstrează Ioan Petru Culianu, originalitatea lui Ficino constă în suprapunerea „saturnismului” ca tip psiho-somatic determinat astrologic pe caracteristicile melancoliei, obținând astfel un tip hibrid care îmbină „facultatea imaginativă” și „predispoziția profetică” a melancolicului cu „aptitudinea pentru metafizică”, dar și cu duritatea sumbră a saturnianului⁴.

Întrepătrunderea dintre melancolie și violență este o constantă a „sonetelor teribile”, o primă treaptă a acestei relații fiind chiar faptul că sonetele apar printr-o izbucnire violentă, în mijlocul aridității precedente, la apogeul melancoliei. Experiența sonetelor înseamnă, în fond, cufundarea în neant – așa cum îl înțelege Pascal, ca infinit mic al propriei ființe⁵ – și contemplarea nimicniciei. Drumul parcurs de la ura de sine a melancolicului la chenoza misticului⁶ poate fi urmărit în transformările suferite de seria de imagini recurente „inimă – noapte - violență (în diferite ipostaze)” de-a lungul celor șase sonete.

Carrion Comfort amintește chiar prin titlu de *Exercițiile spirituale*. Această „consolare putredă”, aducătoare de moarte, este, de fapt, reversul consolării divine: este o dezolare indusă de scăderea temporară a vigilenței, a disciplinei spirituale. Ca și în cazul lui Loyola, conștiința refuză să se complacă în această stare și încearcă să lupte împotriva disperării. Negațiile repetate subliniază efortul supraomenesc, sugerând într-un fel „disperarea de a cădea pradă disperării”: „Not, I'll not, carrion comfort, Despair, not feast on thee;” (p. 99)⁷. Pericolul care pândește aici este tocmai depășirea unei anumite limite, dincolo de care nu mai există decât destructurarea subiectului simbolic și regresia într-un eu imaginar. În acest punct se produce despărțirea radicală a lui Hopkins de modelul său. Dacă ar fi să ne slujim în

³ Cf. Marsilio Ficino: *De vita libri tres*. Cit. De Werner Röcke: *Liebe und Melancholie. Formen sozialer Kommunikation in der Histoire von Florio und Bianciffora*. În: Volker Mertens / Ulrich Müller (eds.): *Epische Stoffe des Mittelalters*. Stuttgart 1984, p. 397.

⁴ Cf. Ioan Petru Culianu: *Eros și magie în Renaștere. 1484*. Polirom, Iași 2015, p. 80.

⁵ Cf. Pascal: *Cugetări*, Ed. Aion 1998 (Trad. de Maria și Cezar Ivănescu), pp. 174-184. În mod interesant, sindromul melancolic descris de Ficino, cu dezolarea sa inexplicabilă altfel decât prin sentimentul privării de Dumnezeu și prin nostalgia gnostică a unei patrii pierdute, anticipează, după cum arată Culianu, gândirea lui Pascal. Cf. Ioan Petru Culianu: *Eros și magie...*, p. 83.

⁶ *Kenosis*, golirea de eu, este ceea ce se poate citi, de exemplu, în sintagma „noche oscura del alma” a lui San Juan de la Cruz.

⁷ Sonetele sunt citate exclusiv din ediția W. H. Gardner, N. H. MacKenzie (eds.): *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, Oxford University Press 1991.

continuare de concepte psihanalitice – metodă ce mi se pare legitimă în cazul de față – am putea spune că Hopkins este mai abisal decât Loyola, care insistă în permanență asupra funcției raționale de auto-observare a conștiinței morale, menținând în alertă instanța supraeului. Cuvinte ca „examination” și „vigilance” revin constant în textul fondatorului ordinului iezuit, în timp ce Hopkins alege, dimpotrivă, să se abandoneze pulsionilor – concret, aici, mesagerilor negri ai dezolării – într-o aspirație pascaliană de a-și cunoaște propriul neant, adică infinitul mic, sinele inconștient. În primul sonet, violența este încă exterioară, dinamică și nu neapărat asociată răului. Ipostaziată de o furtună stârmită din senin, ea apare ca o forță necunoscută ce face simțită prezența unui Tu colosal și copleșitor – „O thou terrible” (ibid.) – sub apăsarea căruia eul se frânge. Violența divină, în stare să purifice – literal, în text, să separe grâul de neghină: „That my chaff might fly; my grain lie, sheer and clear” (p. 100) – stârnește împotrivirea celui care nu-L recunoaște pe Dumnezeu. Noaptea, în întunericul care șterge diferențele, cu trupul zdrobit („my bruised bones”), acesta se luptă cu Dumnezeu: „That night, that year / Of now done darkness I wretch lay wrestling with (my God!) my God ” (ibid.).

Carriion Comfort reprezintă o stare intermediară: încă mai este recognoscibilă influența lui Loyola, iar ura de sine a melancolicului n-a devenit absolută. Inima încă mai are puterea de a se bucura: „my heart, lo! lapped strength, stole joy” (ibid.). alteritatea ambivalentă care survine violent, dezechilibrând existența subiectului (sau a „sufletului”, pentru a rămâne la terminologia lui Loyola), sugerează acea stare de confuzie spirituală menționată în *Exerciții*, în care mesagerii divini sunt primiți cu adversitate de către sufletul despărțit de Dumnezeu.

Sonetul intitulat *No worst* (p. 100) ne plasează deja într-o etapă ulterioară, unde răul s-a absolutizat: „No worst, there is none”. Alteritatea, Tu (thou), nu mai apare în text decât ca urmă, ca absență, în interogații disperate adresate Sf. Duh (Paracletul) și Fecioarei Maria, ce reflectă o stare tipică de *acedia*: „Comforter, where, where is your comforting? / Mary, mother of us, where is your relief?”. Acesta ar fi, de fapt, primul sonet care sondează în profunzime ceea ce Ignacio de Loyola numește „desolation”. Totodată se produce și acea regresie de la alegerea obiectuală la narcisismul primar, pe care Freud o asociază melancoliei⁸. Pierderea melancolicului este mai degrabă de natură ideală, în acest caz separarea de Dumnezeu, și are ca rezultat introiectarea, retragerea în sine a tuturor energiilor psihice canalizate până nu demult spre exterior. Noaptea este acum întuneric absolut, fără ieșire, expresie a unei dureri ce depășește granițele individuale, devenind *Weltschmerz* („world-sorrow”), violența personificată (Fury) apare într-o formă latentă, interiorizată, iar aventura pascaliană a cunoașterii propriului neant începe prin cufundarea în abisurile minții. Sinele se dovedește totuși insondabil („no-man-fathomed”), demonstrându-și încă o dată caracterul de infinit mic, ce se sustrage cunoașterii discursive, desfășurate în durată și amenințate de moarte.

⁸ Cf. Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie* (1917), Studienausgabe Bd. III, S. Fischer, Frankfurt am Main 1975, p. 109.

Al treilea sonet, *To seem the stranger* (p. 101), a fost îndeobște considerat de critici drept o reflecție asupra situației personale a lui Hopkins, pe de o parte, și asupra climatului politic din Anglia și Irlanda anului 1885, pe de altă parte. Într-adevăr, aceste circumstanțe transpar în text: „Father and mother dear, / Brothers and sisters are in Christ not near” exprimă trauma provenită din relațiile încordate cu familia incapabilă să accepte convertirea sa la catolicism. De asemenea, tensiunea se regăsește și la nivelul societății, în conflictul dintre Anglia și Irlanda, conflict care nu l-a lăsat indiferent pe Hopkins. Din însemnările sale din 2 martie 1885 aflăm că situația politică îi provoacă o durere atât de profundă, încât este incapabil să vorbească despre ea: „...the grief of mind I go through over politics, over what I read and hear and see in Ireland about Ireland and about England, is such that I can neither express it nor bear to speak of it.”⁹ Invocația către Anglia: „England, whose honour O all my heart woos, wife / To my creating thought” este ambiguă; patria spirituală a poetului, din care se nutrește „gândul său creator”, apare izolată de o perdea a tăcerii: „would neither hear / Me were I pleading, plead nor do I”. E drept, Hopkins însuși se afla într-o postură ambiguă: englez, iezuit și rezident în Irlanda, el nu aproba politica lui Gladstone, dar simpatiza cu dorința de libertate a irlandezilor.

Dincolo de aceste detalii biografice ușor de detectat, sonetul este mai cu seamă o rafinată orchestrare a unor indicii cifrate ale melancoliei. „To seem the stranger lies my lot, my life / Among strangers.” (ibid.) Versul descrie starea de izolare, dar și de accentuare a conștiinței individuale și a sentimentului alterității, proprii melancolicului. Acesta se percepe ca „stranger” – străin, înstrăinat, adică separat (de Dumnezeu, de Anglia natală), dar și straniu, inoportun, atribute ce rezonază în chip misterios cu autoportretul pe care și-l face Nietzsche în *Ecce homo*. Conștiința diferenței se înrudește cu melancolia și generează aceeași ambiguitate ce caracterizează, de altfel, și statutul lui Hopkins în Irlanda. Însuși Hristos apare într-un dublu raport cu poetul, într-o sintagmă dureros paradoxală: „he my peace / my parting, sword and strife” (ibid.) Melancolicul nu mai poate exista în *otium*, fiind atras irezistibil în mijlocul stărilor conflictuale: „I weary of idle a being but by where wars are rife.” (ibid.) Așadar, violența nu mai este interiorizată ca în sonetul precedent, ci devine o prezență „obiectivă” care solicită o reacție fermă din partea subiectului melancolic, adâncindu-i astfel temerile, înstrăinarea, straniețea, într-un cuvânt, melancolia.

Inima – care la Hopkins pare să fie investită cu toate valențele simbolice, inclusiv cea de centru mistic al vieții spirituale – re apare în acest sonet, o dată în invocația către Anglia și a doua oară în ultimul terțet. Sintaxa contorsionată ocrotește obscuritatea căutată a metaforei; inima este sediul ascuns al cuvântului vindecător, în stare să alunge „chemarea iadului”: „Only what word / Wisest my heart breeds dark heaven’s baffling ban / Bars or hell’s spell thwarts.” (ibid.) În ordinea tulburată a enunțului citim presimțirea unei apropieri între discurs și violență. Cuvântul nutrit în inimă – poate nu e deloc hazardat a vedea aici o trimitere cel puțin involuntară la

⁹ *Ibidem*, p. 288.

concepția lui Meister Eckhart despre sufletul omului ca matrice în care se naște Hristos / Cuvântul – determină retragerea întunericului. Așadar, expresia – cuvântul viu, rostit – implică un act de violență care îndepărtează răul, reluând imaginea din primul sonet, a violenței divine ce separă grâul de neghină și găsindu-și corespondent chiar în același poem, în sintagma oximoronică ce-L desemnează pe Hristos: „my peace / my parting, sword and strife.” Din nou este prezentă, ca în tot poemul de altfel, ambiguitatea asociată melancoliei. Subiectul melancolic tânjește după consolarea spirituală care ar fi în același timp o instalare comodă într-o totalitate închisă și rezistentă la orice „atac” deconstructiv. Pe de altă parte, această dorință este veșnic contrazisă de însăși conștiința alterității („stranger”) neintegrată și neintegrabilă în nicio totalitate. Sursă a melancoliei, „inactualitatea” poetului – pentru a relua un termen nietzscheean la care am făcut referire mai sus – este și tema acestui poem, dacă nu chiar motorul creației lui Hopkins. Pornirea sa spre „război” poate fi deci interpretată ca trecere de la nivelul noetic al limbajului la cel logic-discursiv¹⁰ și de la violența introiectată la cea îndreptată spre exterior (mai exact, violența Logosului care reduce la tăcere mesagerii întunecați ai melancoliei). Astfel, raportul dintre violență și melancolie se complică, adâncindu-se într-o ambiguitate fără ieșire.

Ar fi de atins aici și diferența dintre „cuvântul viu, în stăpânirea și magistralitatea sa”¹¹ și cuvântul scris, problemă pusă de Derrida în eseul consacrat lui Emmanuel Levinas. Dacă într-adevăr scriitorul se retrage, exprimându-se mai bine ca fiind „celălalt” („stranger”, straniu, inoportun) și reducând totodată din violența cuvântului rostit, cu efect imediat, demersul lui Hopkins apare cu atât mai complicat în dimensiunea sa contradictorie.

Departa de a fi o simplă reacție la situația politică a vremii, al treilea sonet din seria „sonnets of desolation” este poate cel mai greu de descifrat și cel mai straniu, tocmai pentru că este atât de înșelător în privința complexității sale. Este totodată o meditație asupra eșecului (parțial) de a se manifesta ca soldat al lui Hristos (al Cuvântului). Efortul de a ține ascuns – „nevăzut” și „neauzit” – în inimă cuvântul eșuează și scrierea poemului, adică împlânzirea violenței, dă seamă de înstrăinarea tot mai adâncă a melancolicului.

I wake and feel the fell of dark (p. 101) revine asupra experienței abisale din *No worst*, dar de data aceasta regresia atinge pragul solipsismului. Coborârea eului în sine însuși – fastuoasă și subliniată insistent de repetarea pronumelor personale și posesive *I, my, mine* – nu este totuși o anamneză de tip socratic sau o „procesune a Aceluiași” (Derrida). Dacă ne este permis să apelăm din nou la Levinas – sau, mai exact la imaginea pe care i-o construiește Derrida – pentru a-l analiza pe melancolicul Hopkins, vom observa că sonetul, ce pare a fi doar un exercițiu al imaginației inspirat de Loyola, se complică alunecând spre problematica din *Totalitate și infinit*: raportul dintre același și celălalt, dorința și separarea, violența

¹⁰ Cf. Cornel Mihai Ionescu: *S*, în *Cercul lui Hermes*, Ed. Univers Enciclopedic, București, p. 45.

¹¹ Jacques Derrida: *Violență și metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Levinas* (trad. și note de Bogdan Ghiu), în *Scriitura și diferența*, Ed. Univers, București 1998, p. 148.

luminii, adică „identitatea opresivă și luminoasă a aceluiași”¹². Condiția poemului este absența luminii sau, mai bine zis, iminența ei, amânarea la infinit „longer light's delay”, și suspendarea succesiunii firești noapte-zi: „I wake and feel the fell of dark, not day”, chestiune cu atât mai semnificativă dacă ne gândim la „prietenia ocultă” (Derrida) dintre lumină și putere și la dorința de consolare spirituală a lui Hopkins. Această consolare ar însemna, în cazul de față, ca eul și celălalt să se lase dominați, „totalizați” printr-un concept de relație. Or tocmai imposibilitatea unei astfel de relații este sursa principală a melancoliei.

În centrul poemului – la propriu: versurile 6, 7 și 8 – se află prezența ambiguă a celui alt, despre care nu se poate spune cu certitudine dacă este un semen sau Dumnezeu însuși: „And my lament / Is cries countless, cries like dead letters sent / To dearest him that lives alas! away.” Poemul întreține cu subtilitate acest echivoc: atât aici cât și în referințe explicite la Hristos pronumele „he” apare scris cu minusculă, iar acele „cries countless [...] sent to dearest him” pot fi chemări lansate de eu spre exterioritatea ireductibilă a Celuilalt-Dumnezeu, dar și aluzie autobiografică la scrisorile disperate și rămase fără răspuns („dead letters”) pe care îndrăgostitul Hopkins le trimisese cu ani în urmă lui Digby Dolben.

Interesant în acest poem este modul în care Hopkins își imaginează infernul. Exercițiul spiritual în maniera lui Ignacio de Loyola este impregnat de trăiri personale și centrat asupra problemei identității. În acest sonet al dezolării se întâlnesc obsesia adolescentului frământat de căutarea a ceea ce el numește „gustul sinelui” („taste o myself”)¹³, un coșmar pe care Hopkins l-a avut în timpul reclusiunii sale la Roehampton și pe care l-a consemnat în jurnal și, în fine, apogeul terifiant al acelui incomunicabil „taste of myself” perceput ca amestec de umori: „I am gall, I am heartburn [...] my taste was me [...] Selfyeast of spirit a dull dough sours.” Viziunea claustrofobică a sufletului prizonier în trup reprezintă reversul infernal al chenozei mistice. Staza eternă a damnatului se opune golirii de eu.

¹² *Ibidem*, p. 135.

¹³ În câteva însemnări din iarna lui 1880/81, Hopkins revine la vechea idee obsesivă a identității și diferenței, leitmotiv al jurnalelor sale. Comentariul pornește de la *Exercițiile* lui Loyola și, contemplând miracolul sinelui individual, aprofundează, de fapt, afirmația de credință cu care se deschide scrierea teologului spaniol: „Homo creatus est.” „I consider my selfbeing, my consciousness and feeling of myself, that taste of myself, of *I* and *me* above and in all things, which is more distinctive than the smell of walnutleaf or camphor, and is incommunicable by any means to another man (as when I was a child I used to ask myself: What must it be to be someone else?) Nothing else in nature comes near this unspeakable stress of pitch, distinctiveness, and selving, this selfbeing of my own. Nothing explains it or resembles it, except so far as this, that other men to themselves have the same feeling. But this only multiplies the phenomena to be explained so far as the cases are like and do resemble. But to me there is no resemblance: searching nature I taste *self* but at one tankard, that of my own being.” Cit. de Graham Storey: *A Preface to Hopkins*, Routledge, New York 2013, p. 33.

Patience, hard thing! (p. 102) este o meditație asupra virtuții creștine a răbdării și, totodată, o speculare abilă a polisemiei cuvântului „patient”¹⁴ (răbdător, dar și pacient, obiect pasiv), echivoc ce readuce în prim plan tema violenței, radicalizând-o și plasând-o în contextul mai larg al raporturilor și relațiilor. Răbdarea absolută, care ar echivala cu non-violența pură, este imposibil de atins, singura „răbdare” omenesc posibilă fiind cea imperioasă, care, în mod paradoxal, pretinde și provoacă războaie, răni, violență: „Patience who asks / Wants war, wants wounds.”

Însă în focarul de semnificație al poemului se află totuși preocuparea pentru un anumit raport, mai exact pentru problematica limbajului. În rugăciune, deja, răbdarea ideală face loc violenței raportului cu un obiect exterior. Obscuritatea obișnuită a enunțului lui Hopkins se accentuează aici; cel puțin în prima strofă, sintaxa fragmentată, scurtcircuitată, pare să ilustreze mimetic destructurarea logoului. Ulterior, discursul pare să se restructureze, susținut de imagini bizare, pentru ca terțetul final să capete o limpezime stranie prin invocarea prezenței divine ca unică sursă a răbdării vindecătoare: „And where is he who more and more distills / Delicious kindness? – He is patient. Patience fills / His crisp combs, and that comes those ways we know.” „Inima” este metafora centrală a sonetului: învăluită de iedera răbdării, ascunde ruinele intențiilor trecute, iar în penultimul terțet claustrarea extremă ce transpare din sonetul anterior culminează într-un scrâșnet infernal: „We hear our hearts grate on themselves: it kills / To bruise them dearer.”

My own heart încheie ciclul de sonete în spiritul lui Loyola, cu o viziune a consolării divine ce apare intempestiv ca o lumină blândă între munți. Într-o subtilă simetrie, Hopkins reia tema consolării din primul sonet, de data aceasta nemaifiind vorba despre o „carrion comfort”, sinonim al dezolării, ci despre regăsirea echilibrului spiritual al melancolicului grație intervenției divine. Ca de obicei în pasajele cheie ale poemelor lui Hopkins, enunțul se complică ocultând sensul clar și univoc, specific limbajului logico-discursiv și construind în schimb indecidabilul. Din arsenalul stilistic al ambiguității face parte – pe lângă celebrul „sprung rhythm”, contorsionările sintactice și invențiile lexicale de tipul „betweenpie”, cuvânt compus de Hopkins prin alăturarea prepoziției „between” și a verbului inexistent „pie” pentru a descrie razele soarelui filtrate printre nori deasupra munților întunecați – oximoronul cu logica sa indecidabilă. Astfel, consolarea este acum căutată cu disperare, în pofida recomandărilor „raționale” ale lui Loyola.

Jocul dintre lumină și întuneric ocupă un loc central în acest ultim „sonet teribil”, exploatând valența numinoasă a luminii, al cărei exces insuportabil pentru retina umană produce bezna cea mai adâncă. Această *coincidentia oppositorum* trimite spre cifrele apofatice înscrise în întreaga serie de sonete. Celălalt / Hristos este o forță indefinită care oprimă sau care separă grâul de neghină (vezi *Carrion Comfort*), dar și o lumină între munți sau un fagure în care se depune miera bunătații și a răbdării. Sonetul final este un fel de ritual de vindecare, de exorcizare a demonilor melancoliei și de stingere a violenței interiorizate de către subiectul

¹⁴ Noțiunea de „patience” apare și la Ignacio de Loyola, ca deziderat. Sfântul îl îndeamnă pe cel cuprins de „dezolare” să-și cultive virtutea răbdării, care se constituie astfel în antipodul suferințelor pricinuite de mesagerii negri ai melancoliei (Regula 8).

melancolic. Eliberarea de *acedia* nu înseamnă doar împăcarea cu sine sau mila față de „poor Jackself”, față de tristul sine, ci și o bucurie transfiguratoare. Din acest reziduu al melancoliei se naște viziunea munților „pătați” de lumina soarelui: „... let joy size / At God knows when to God knows what; whose smile / 's not wrung, see you; unforeseen times rather – as skies / Betweenpie mountains – lights a lovely mile.”

„Sonetele teribile” se prezintă, așadar, ca o variațiune liberă pe tema *Exercițiilor spirituale* ale Sf. Ignacio de Loyola și, prin urmare, susceptibilă de a se conforma tradiției catolice, iar pe de altă parte, se lasă contaminate de un anume apofatism, care – așa cum sugerează, printre alții, Étienne Gilson¹⁵ – nu e cu totul străin dogmaticii occidentale. Totodată, melancolia care constituie tema sonetelor nu este pur și simplu *acedia* medievală și nici acea *furor* creatoare despre care vorbește Marsilio Ficino. Melancolia lui Hopkins conține în ea aceste determinări culturale, fiind în același timp mai mult decât suma celor două elemente, și anume o combinație foarte personală a acestora. Melancolia este, ca orice exces, în afara rațiunii și, prin aceasta, strâns înrudită cu violența. Dar între „lumina” rațiunii – care operează în carne vie, organizând și împărțind pe categorii - și violența manifestă există acea „prietenie ocultă” sugerată de Derrida, astfel încât în discursul melancolicului atenția se îndreaptă spre viața corpului, ce nu se lasă comentată, și spre corpul de limbaj al textului. Printre rândurile poemelor se poate citi tensiunea dintre violența atenuată a cuvântului scris și „cuvântul viu, în stăpânirea și magistralitatea sa”¹⁶.

Eventualul cititor dornic de claritate se pierde în desişul aporiilor, în timp ce textura complicată a poemelor captează atenția ca într-un răsfăț narcisic, îndreptând-o spre modulațiile stranie ale limbajului.

Bibliografie

- Culianu**, Ioan Petru: *Eros și magie în Renaștere*, Ed. Polirom, Iași, 2015.
Derrida, Jacques: *Scriitura și diferența*, Ed. Univers, București, 1998.
Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie (1917)*, Studienausgabe Bd. III, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1975.
Gardner, W. H., **MacKenzie**, N. H. (eds.): *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, Oxford University Press, Oxford / New York, 1991.
Ignatius of Loyola: *Spiritual Exercises* <http://www.companionofjesus.com/se-mullan.pdf> (12.04.2015).
Ionescu, Cornel Mihai: *Cercul lui Hermes*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998.

¹⁵ Vezi prefața lui Étienne Gilson la cartea postumă a lui Vladimir Lossky: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, ed. J. Vrin, 1998, p. 9-11.

¹⁶ Vezi nota 11.

-
- Kitchen**, Paddy: Gerard Manley Hopkins: A Life, Carcanet, Manchester 1989
- Lossky**, Vladimir: Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, ed. J. Vrin, 1998.
- Nietzsche**, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, SWAN Buch-Vertrieb GmbH, Kehl, 1994.
- Pascal**, Blaise: *Cugetări*, trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Ed. Aion, Oradea, 1998.
- Röcke**, Werner: Liebe und Melancholie. Formen sozialer Kommunikation in der Histoire von Florio und Bianceffora, în: Volker Mertens / Ulrich Müller (eds.): Epische Stoffe des Mittelalters. Stuttgart, 1984.
- Storey**, Graham: A Preface to Hopkins, Routledge, New York, 2013.

UN NOU MODEL DE MASCULINITATE: „HOW TO TRAIN YOUR DRAGON”

ANDA-IRINA STURZA

A New Type of Masculinity: „How to Train Your Dragon”. In this paper, which seeks to interpret a film adaptation of a contemporary story (written for children), I try to emphasize the emergence of a different type of masculinity, one that breaks away from the traditional heroic masculinity, as understood and cultivated by patriarchal societies. The new model is defined by an encounter between the masculine consciousness and its inner unconscious feminine aspect, a side of the psyche which contemporary depth psychology terms as „anima”. By integrating the anima, the masculine ego gains a new perspective; it recovers a part of its own soul which allows it to move from brutal violence to a more peaceful way of solving life situations.

Keywords: end of patriarchate, anima, masculinity, depth psychology, unconscious.

Într-o epocă de criză a patriarhatului, a cărui dezintegrare o străbatem deja, cel puțin în Occident, de ceva timp, a vorbi despre modele de masculinitate și feminitate poate părea riscant. Eliberarea femeilor și redefinirea rolului lor în societate sunt însoțite de schimbări profunde la nivelul conștiinței colective: se poate vorbi azi din ce în ce mai greu despre activități „specifice” unui gen sau celuilalt. Există încă un așa-zis ideal al masculinității și unul al feminității, dar granițele lor devin din ce în ce mai permeabile: nimeni nu ar mai considera astăzi că singura virtute a unei femei este aceea de a deveni mamă și soție și nimeni nu ar mai admira un bărbat care nu se implică în viața familiei, care nu gătește, nu schimbă scutece, nu stă cu copiii. Societatea evoluează în chip salutar către o tot mai firească și umanitară egalitate de gen, așadar, în acest context, ce sens ar mai avea întrebarea cu privire la modelele de masculinitate și de feminitate? Vechile tipare nu mai funcționează, dar este oare nevoie de unele noi?

În chip natural suntem desigur diferențiați în două sexe, însă modul în care am interpretat, ca umanitate, de când existăm, această diferență, ține de cultură. Idealurile feminității și masculinității s-au structurat cultural de-a lungul timpului, la nivel colectiv, și ne-au programat, prin educație, să intrăm într-un rol sau în celălalt. Într-o societate patriarhală există o polarizare a genurilor, cu rolurile sociale bine definite. Vorbim despre o societate în care modelele de masculinitate și feminitate se completează reciproc, atât bărbații cât și femeile străduindu-se să se adapteze cât mai bine acestora, motiv pentru care femeile își reprimă eventualele trăsături „masculine”, în timp ce bărbații procedează la fel cu trăsăturile „feminine”. De câte ori nu am auzit chiar noi de la părinții noștri că „băieții nu plâng” sau „fetele nu sunt dezordonate” etc. etc.?

Știm azi că, din punct de vedere psihologic, noi purtăm celălalt gen în noi, trăsăturile contrasexuale fiind prezente în mod latent în inconștientul fiecărui bărbat sau femei. Pe lângă toate revoluțiile modernității, descoperirea inconștientului a avut un impact major asupra dinamicii psihice, antrenând modificări importante și la nivel social. În situația crizei patriarhatului pe care o traversăm astăzi, modelele tradiționale devin imposibile, iar psihologia modernă scoate în evidență tocmai pericolele pe care le presupune, pentru omul contemporan, identificarea cu un singur pol (masculinul „pur” sau femininul „pur”) și excluderea radicală a celuilalt. În contextul lumii contemporane, nici bărbatul, nici femeia nu mai sunt forțați în mod principial să își reprime trăsăturile contrasexuale (ba, dimpotrivă, tot mai mulți părinți își îndeamnă băieții și fetițele să se joace atât cu mașinuțe, cât și cu păpuși, neîncercând să îi „programeze” pentru un rol mai degrabă decât pentru altul) pentru a deveni „femeie adevărată” și „bărbat adevărat”, ceea ce este bine, dar poate în același timp să genereze foarte multă confuzie: de aici, nevoia de a redefini masculinitatea și feminitatea și de a construi noi modele.

În acest articol îmi propun să arăt cum un posibil nou model de masculinitate se configurează la nivelul conștiinței colective, găsindu-și expresia în poveștile contemporane, precum este filmul de animație „How to train your dragon” (o peliculă în regia lui Dean DeBlois și Chris Sanders, lansată pe marile ecrane de studiourile americane DreamWorks Animation în 2010)¹. Povestea aceasta îl conduce pe protagonistul filmului, Hiccup², de la condiția de fiu nevolnic al unui tată care nu îl bagă în seamă și nu îl respectă până la statutul de lider aspirant al vikingilor, pe care și-l cucerește prin propria sa vitejie; dar această vitejie va fi, vom vedea, fundamental diferită de cea tradițională, cerută unui viking.

Orice viking adevărat trebuia, în comunitatea din care face parte adolescentul Hiccup, să fie un ucigaș de dragoni; a ucide un dragon era chiar ritualul de inițiere care făcea din tine un bărbat. Hiccup este un adolescent, fiul „șefului” vikingilor, pe care toată lumea îl tratează ca pe un copil, tocmai datorită incapacității sale de a se lupta cu dragonii. Căutând recunoaștere din partea tatălui și a semenilor, tânărul își propune să omoare în cele din urmă un dragon. Astfel de rituri de trecere către adevărata masculinitate nu sunt deloc fapte noi sau necunoscute antropologiei sau istoriei religiilor. Mircea Eliade le încadrează în categoria „inițierilor eroice”, care presupuneau uciderea de către candidat a unui dușman (care putea fi om sau animal). De exemplu, în tradiția unora dintre triburile germanice tânărul trebuia să doboare un mistreț sau un

¹ Filmul este bazat pe seria cu același titlu a scriitoarei britanice Cressida Cowell; seria cuprinde 12 cărți pentru copii (prima dintre ele a fost lansată în 2003; cea de-a 12-a va fi lansată pe piață în 2015) plasate într-un univers ficțional viking – o lume de insule locuite de oameni și de dragoni. Cea dintâi peliculă, la care facem referire aici, nu se bazează pe un volum anume: personajul filmului, Hiccup, este același cu protagonistul seriei semnată de Cressida Cowell, dar scenariul este format din întâmplări care nu respectă îndeaproape cartea sau ordinea cronologică a volumelor.

² Numele protagonistului are o componentă derizorie – Hiccup, care se traduce prin Sughit, este un nume potrivit unui copil neîndemânatic, debil (ambele adjective ilustrează, în fapt, trăsături ale protagonistului), și nicidecum unui erou legendar. Acest nume exprimă condiția inițială a eroului și conține, *in nuce*, parcursul său „from zero to hero”.

lup și nu avea voie să își tundă nici părul, nici barba până nu reușea acest lucru³. Astfel de rituri se fundamentează în mod evident pe o cultură patriarhală de tip primitiv, în care statutul spiritual, moral sau social îți este conferit de puterea de care dai dovadă, putere înțeleasă în termeni de forță brută, fizică. A învinge, a ucide, a-ți impune voința asupra unei alte ființe și a o înrobi este tocmai ceea ce îți legitimează superioritatea. Pentru o astfel de mentalitate „cea mai mare fericire imaginabilă pentru un bărbat este aceea de a-și învinge și extermina dușmanul, a-i călări caii, a-i umili femeile”⁴. A fi mai puternic decât dușmanul tău înseamnă a fi mai „bărbat” decât acela, uciderea dușmanului echivalează cu o confirmare a propriei tale existențe. Însă Hiccup alege să nu îlucidă pe dragonul din specia Night Fury⁵ pe care îl rănisese inițial, cumva dintr-o întâmplare, în timpul unui raid al dragonilor – în avântul său către „bărbăția” tradițională. Când va fi întrebat, mai târziu, de ce nu l-a ucis pe adversarul său de temut, el va răspunde „Pentru că era la fel de înspăimântat ca și mine. L-am privit pe el și m-am văzut pe mine însumi”. Cu această afirmație Hiccup pășește într-o zonă inaccesibilă „bărbăției” tradiționale a vikingilor din poveste, și anume în zona empatiei.

Este evident că atunci când te afli într-o confruntare pe viață și pe moarte empatia nu îți este permisă. Orice milă față de dușman nu ar fi atunci decât o slăbiciune, ba chiar o eroare fatală, dacă viața ta atârna tocmai de capacitatea de a nu te lăsa impresionat de suferința altuia. Dușmanul trebuie să fie un „celălalt”, cu totul străin, diferit, inuman; el nu poate fi un posibil alt „eu însumi”, căci orice asemănare cât de mică ar face tot mai dificilă, sau poate chiar imposibilă, uciderea. Dușmanul atrage în proiecție tot ceea ce noi nu suntem, partea întunecată, tot ceea ce nu vrem să fim, sau tot ceea ce refuzăm să gândim că am putea fi – psihologia analitică o numește „umbră”. Pentru vikingii din povestea noastră dragonii reprezintă această „umbră”, celălalt, răul care trebuie ucis fără a se sta la discuții cu el. Masculinitatea tradițională din cetatea vikingilor poartă deja, atunci când începe povestea, o luptă aprigă, de mii de ani, împotriva umbrei și a instinctelor simbolizate de dragonii care le fură proviziile, le răpesc animalele domestice și le incendiază casele și hambarele. Există cărți nenumărate în această cetate, care descriu fiecare dragon în parte, cu armele sale letale, iar recomandarea este, de fiecare dată: „a se ucide pe loc”.

Hiccup reușește, mai întâi, să rănească dragonul cu care se confruntă în întunericul nopții⁶, dar apoi îl hrănește, se împrietenește cu el, îi repară coada afectată

³ Mircea Eliade, *Nașteri mistice*, București, Humanitas, 2013, pp. 156-157.

⁴ Declarație atribuită lui Genghis-Han, Anthony Stevens, *Sinele de două milioane de ani*, București, Herald, 2011, p. 89

⁵ E important să observăm aici că specia Night Fury este considerată, de vikingii din tribul lui Hiccup, cea mai primejdioasă specie de dragoni cu care se poate confrunta un viking: nimeni nu se poate lăuda că s-a confruntat, vreodată, cu un Night Fury și că a supraviețuit confruntării; asta până la Hiccup, desigur.

⁶ De remarcat aici că raidul dragonilor care va duce la întâlnirea dintre Hiccup și fiorosul Night Fury are loc noaptea, într-un întuneric deplin, iar Hiccup trage în dragon cu un harpon în plină beznă, cumva „în orb”; săgeata lui Hiccup e condusă, putem spune, de Moira, de forțe ale destinului care „pun la cale” întâlnirea dintre cei doi protagoniști.

de proiectilul cu care îl lovise, construindu-i o proteză, apoi se ridică amândoi în aer: dragonul devine animalul său (un fel de cal înaripat legendar – un Pegas, un purtător înzestrat cu puteri miraculoase), primind numele de Toothless. În relaționarea sa cu dragonii Hiccup nu urmează, așadar, modelul tradițional al violenței unei masculinități brute, ci alege calea feminină, a empatiei și a receptivității, care începe odată cu acel cutremurător moment de oglindire, în care Hiccup, ținând arma la gâtul dragonului, pregătit fiind să lovească, se recunoaște pe sine însuși în celălalt. Din acel moment Hiccup va fi atent, va asculta și va învăța despre dragoni de la Toothless însuși, concluzionând că „Tot ceea ce știam noi despre voi este greșit”.

Este semnificativ faptul că Toothless nu va mai putea zbura, de acum încolo, decât cu Hiccup în spate. Devenind stăpân și prieten al dragonului Night Fury, care primește și un nume cu rezonanțe inofensive⁷ (deși el nu e deloc „știrb”, în realitate: are doar dinți retractili), Hiccup devine astfel stăpânul aspectelor sale de umbră și, în măsura în care dragonul este un simbol care ne trimite către feminitate⁸, ne putem gândi că Hiccup stabilește în acest fel o comuniune cu o latură inconștientă a ființei sale. Împreună, Hiccup și Toothless devin o ființă completă – Hiccup este călărețul, cel care conduce dragonul în zbor, iar Toothless este purtătorul loial și docil care își va salva stăpânul intervenind decisiv în momentele dificile.

Pentru bărbat, o bună relaționare cu propriile sale instincte este mediată de latura feminină inconștientă a ființei sale, pe care Jung a numit-o „anima”. Atunci când aceasta este înăbușită, neînțeleasă, devalorizată, rezultatul este o amplificare de nestăpânit a instinctelor, ceea ce va atrage după sine o și mai mare violență conștientă și rațională îndreptată împotriva acestora, care se concretizează în violență efectivă împotriva oricui devine suport al proiecției animei. Astfel, dragonii din filmul nostru nu reprezintă numai „umbră”, ci și latura instinctuală, irațională și inconștientă a ființei, o latură despre care Hiccup află că nu trebuie ucisă, sau sufocată, ci acceptată și umanizată: găsim, așadar, în această prietenie simbolică Hiccup-Toothless un mod de integrare a instinctelor prin recunoașterea și relaționarea care le umanizează. În felul acesta ele se lasă „călărite”, devin purtătorul înzestrat cu puteri miraculoase.

Prin integrarea animei sale, un bărbat dobândește o putere nouă, căci ea este cea care îl introduce în lumea relației și a empatiei, a *eros*-ului, lărgindu-i orizontul și aducându-l mai aproape de ființa umană ca întreg. Este ceea ce Hiccup pare să realizeze pentru sine însuși, dar fără a se opri aici, căci, în realitate, el aduce cu sine un nou model de abordare a problemei dragonilor, care va fi adoptat la scara întregii cetăți și va soluționa în cele din urmă lungul război.

La finalul primului film al seriei toți dragonii sunt eliberați după ce Hiccup și Toothless ucid un dragon-mată, o creatură uriașă și monstruoasă, un fel de lider al dragonilor care îi ține pe toți în sclavie, obligându-i să fure proviziile vikingilor pentru a-l hrăni, de fapt, pe el. Monstrul acesta este o forță telurică zdrobitoare, gigantică, dar care are totuși aripi, pe care nu și le folosește, deoarece preferă să se ascundă în fundul unei

⁷ Toothless se poate traduce prin „știrb”: interesantă devine, astfel, și asocierea de nume între Știrb și Sughiț. Trebuie să ținem cont, desigur, și de faptul că publicul-țintă al cărților Cressidei Cowell e reprezentat, în primul rând, de copii și de adolescenți.

⁸ Erich Neumann, *Fear of the feminine*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 240

gropi adânci și să înghită tot ce îi aduc dragonii. Provocându-l, Hiccup și Toothless îl obligă să zboare, iar bătălia are loc în aer, unde Night Fury este neîntrecut, căci, în realitate, specia lui Toothless este cea mai temută specie de dragoni în bătăliile aeriene. Învins, monstrul se prăbușește pe pământ, în mijlocul flăcărilor provocate de el însuși. Acea voracitate a materiei elementare, simbolizată de monstru, este astfel purificată prin foc și acel fals centru al puterii este înlăturat, ceea ce îi pune pe toți dragonii în libertate. Ei vor pleca împreună cu vikingii, vor deveni prietenii oamenilor, instinctele intrând astfel pe calea luminii, a umanizării, nemaifiind sclavele întunericului.

Hiccup schimbă, astfel, fața cetății sale: pune capăt unei bătălii care dura de multe generații și câștigă, în același timp, niște aliați prețioși pentru confracții săi – aliați pe care strămoșii lui Hiccup nu reușiseră vreodată să-i îmblânzească, ci doar să-i ucidă. El respinge modelul patern și transformă cetatea sa într-un loc în care dragonii nu mai sunt „pests”, ci devin „pets”. Ei nu se mai opun umanității, ci se supun ei. Dar povestea este departe de a se încheia aici.

În timpul ultimei bătălii, Hiccup își pierduse un picior. El are acum o proteză la piciorul stâng, așa cum Toothless are, și el, o proteză care-i înlocuiește jumătatea stângă a cozii. Simetria aceasta și poziția răni pe stânga ne trimit cu gândul la dimensiunea feminină, maternă: interpretând, am putea spune că există o rană profundă pe care confruntările eului (Hiccup) cu puterile inconștientului (dragonii, monstrul) au scos-o la iveală. Hiccup nu va fi un om întreg până nu își va fi descoperit întreaga origine, până nu va fi aflat cine este mama sa.

Acest lucru se va întâmpla în cel de-al doilea film al seriei, „How to Train Your Dragon 2” (regizat de Dean DeBlois și lansat pe marile ecrane în 2014 de studiourile DreamWorks). Această peliculă, al cărei scenariu este semnat acum și de Cressida Cowell, îl reunește pe Hiccup cu mama sa. Ea dispăruse în urmă cu douăzeci de ani, dar nu pentru că fusese ucisă de vreun dragon, așa cum se zvonea, ci pentru că – vom afla pe parcursul filmului – femeia alesese să trăiască împreună cu dragonii, convinsă fiind că soțul ei, șeful vikingilor, nu va accepta niciodată să pună capăt războiului cu dușmanii tradiționali ai tribului său. Mama eroului nostru apare, inițial, ca „Doamna animalelor” din basme, trăiește într-o lume feerică, plină de dragoni, cu toții aflați sub ascultarea celui mai mare rege al dragonilor, un Dragon Alpha alb, imens. Activitatea ei constă în salvarea și oblojirea dragonilor răniți. Reunirea accidentală a lui Hiccup cu mama sa, în urma unei serii de întâmplări provocată de o altă întâlnire, cu un braconier de dragoni pe nume Eret, îl conduce pe Hiccup la conștientizarea propriei sale identități, iar, după ce află cine este cu adevărat, Hiccup va putea uni cele două lumi separate, a mamei și a tatălui, deoarece numai el are „inima unui șef și sufletul unui dragon”.

Raportul dintre Alpha cel alb și dragonii subordonați lui este fundamental diferit de raportul dintre monstrul din primul film și dragonii care îi erau sclavi. Dacă în primul film dragonii erau obligați de monstrul care le era matcă să fure mâncarea vikingilor pentru a-l hrăni pe el, acest magnific Alpha alb este, dimpotrivă, el însuși cel care le asigură subordonaților săi atât hrana, cât și adăpostul. Însă această lume feerică și dreaptă este distrusă atunci când Drago Buldvist, un conducător crud și pe jumătate nebun pentru care lucra și braconierul Eret, o atacă.

Drago este o ființă umană, dar înzestrată cu o putere supraomenească: aceea de a controla dragonii prin forță și violență. El este opusul lui Hiccup, căci domină prin puterea voinței sale, o forță complet conștientă pe care și-a antrenat-o singur, în timp ce puterea lui Hiccup asupra dragonilor este naturală, firească, izvorâtă, am putea spune, din buna sa relaționare cu propriul său inconștient. Ceea ce îl mână pe Drago este frica și ura, el vrea să domine atât dragonii, cât și oamenii: își dorește să controleze și să subjuge lumea întreagă. Figura lui Drago pune în joc, de fapt, aceeași violență și agresivitate pe care Hiccup reușise să le combată și să le transfigureze, atunci când îmblânzise dragonii altfel decât pe calea forței, schimbând astfel fața cetății vikingilor. O victorie a lui Drago ar fi însemnat așadar o regresie spre starea anterioară, în care dragonii depindeau de o matcă rea, și ar fi adus totodată și sfârșitul cetății vikingilor lui Hiccup.

Drago Blutvist⁹ aduce un monstru de talia imensului Alpha alb, monstru aflat sub controlul voinței antagonistului, capabil să-l provoace pe marele Alpha alb la duel. Alpha cel bun moare și, în acea clipă, toți dragonii ajung sub controlul voinței noului Alpha, negru, care, la rândul lui, este controlat de voința rea a lui Drago. În aceste împrejurări, aflat cu totul sub controlul răului, Toothless însuși îl ucide pe Stoick the Vast, tatăl lui Hiccup, șeful vikingilor. Toți dragonii sunt apoi luați sub comanda lui Drago, prin intermediul noului Alpha, și îl urmează pe Drago – învingătorul ia totul!

Bătălia pare pierdută. Însă, ca de multe ori în povești, cele mai neajutorate și mai nesemnificative ființe sunt și cele capabile să salveze situația. Puii de dragon rămași alături de Hiccup nu pot fi controlați, ei nu ascultă de nimeni, de aceea nu au plecat cu ceilalți dragoni. Pe spinările puilor ajung eroii filmului (Hiccup, mama sa și camarazii lui Hiccup) din nou în fața lui Drago și a marelui Alpha negru.

Hiccup reușește să îl trezească pe Toothless din transa supunerii față de rău prin iertare și iubire, asigurându-l că vina pentru moartea tatălui nu era a lui și numindu-l „prieten”. În această scenă Hiccup se abandonează cu totul, își pune viața în fața celui pe care îl numește „prieten”, dar care, cu o singură suflare, ar fi putut să îlucidă. Încrederea totală și iubirea salvează situația, Toothless se trezește și începe confruntarea finală, în care vine rândul dragonului să se lase cu încredere în mâinile băiatului (Hiccup îl leagă la ochi pentru a-l feri de controlul marelui Alpha negru). Cei doi acționează precum o singură ființă și slăbesc puterile monstrului, însă punctul culminant este acela în care Hiccup se află în primejdie de moarte. Toothless, deși un dragon mic, îl provoacă atunci pe marele Alpha la duel și, împotriva tuturor așteptărilor, îl învinge. Monstrului îi cade un corn (simbol al puterii) și se retrage în adâncurile mării, trăgându-l pe Drago după el. Toothless ajunge astfel noul Alpha, căruia i se vor supune toți dragonii, în timp ce Hiccup însuși este încununat Șef al vikingilor.

Am rezumat punctele cheie ale acestui al doilea film pentru a sublinia modul în care atitudinea tânărului erou evoluează treptat dinspre receptivitatea feminină spre dinamismul masculin. Hiccup se născuse și crescuse în lumea tatălui său, o lume violentă și necruțătoare, în timp ce lumea mamei sale îi rămânea ascunsă: o lume a iubirii și a dăruirii necondiționate. Dragonii, una și aceeași specie, erau obiect al urii

⁹ Numele – destul de transparent – al antagonistului s-ar traduce prin „Pătat de sânge”, „Acoperit cu sânge” (Blud/Blood – sânge; Vist – arătat, acoperit, în daneză).

tatălui și totodată al dragostei și dedicației absolute a mamei, care alesese calea desprinderii de orice altă ființă umană pentru a viețui alături de ei. Încercând să meargă pe calea tatălui, Hiccup aparent eșuează: el nu poate ucide dragonul, ceea ce în lumea tatălui este echivalent cu cea mai mare rușine. Neîmplinirea vocației masculine tradiționale este totuna cu neîmplinirea potențialului uman: născut bărbat, trebuie să faci dovada bărbăției tale, altfel...nu mai ești nimic!

Hiccup nu se lasă însă descurajat de prejudecățile lumii sale, ci începe să facă încet experiența unei alte lumi: el ajută dragonul pe care îl rănise, îl hrănește și îi oblojește rănilile, îl ascultă și învață de la el. Capacitatea de a hrăni, de a îngriji și de a fi receptiv sunt calități pe care experiența noastră milenară le atribuie prin excelență feminității. Hiccup se pune așadar pe sine însuși într-o condiție feminină sau, altfel spus, într-un contact cu femininul din el însuși, ceea ce îi permite să privească realitatea dintr-un alt unghi. Experiența aceasta îl îmbogățește și treptat el devine din ce în ce mai activ și mai dinamic, dar noua lui atitudine nu se va mai suprapune peste activismul brutal al tatălui, ci va fi un nou tip de masculinitate activă, care și-a integrat latura feminină, partea ce ține de relaționare și de *eros*. Ceea ce învață Hiccup de fapt este că cele două căi, masculină și feminină, trebuie să meargă împreună. Calea tatălui său era echivalentă cu uciderea acelor ființe/forțe instinctuale care, dacă ar fi fost cucerite prin dragoste, ar fi devenit cei mai puternici și loiali aliați ai săi. Pe de altă parte, mergând exclusiv pe calea mamei, calea relației, a *eros*-ului, a pacifismului, Hiccup nu ar fi fost capabil să își apere aliații sau pe sine însuși în fața pericolelor. Drago Bludvist, cel întunecat, barbar și pătat de sânge, era una dintre acele ființe cu care nu se poate relaționa, lucru pe care Hiccup dorește să îl facă, în naivitatea sa inițială.

A reuni calea tatălui cu calea mamei nu înseamnă altceva decât a aduce împreună femininul și masculinul inerente ființei umane totale. Pentru o conștiință masculină, partea feminină a ființei este inconștientă, însă ea joacă un rol crucial în individuarea bărbatului. Atunci când femininul intrinsec este recunoscut ca un alt „eu însumi”, fără a mai fi respins și proiectat în afară, transformările nu întârzie să apară. Dacă s-ar fi remarcat ca un adevărat fiu al tatălui său, Hiccup ar fi devenit poate un erou de tip Hercule, care poartă lupte nenumărate și sângeroase cu aspecte ale femininului, pe care nu reușește să le înțeleagă, ci numai să le ucidă, distrugând astfel și o parte vitală a propriului său suflet (deloc întâmplător, Hercule sfârșește devorat de gelozia propriei sale soții).

Erich Neumann observă că problema societăților patriarhale este că nu favorizează individuarea bărbatului (cu atât mai puțin a femeii), deoarece îi blochează acestuia accesul tocmai la acel feminin lăuntric, capabil să determine o lărgire a conștiinței masculine¹⁰. Atunci când tradiția te învață să stăpânești prin violență și forță o realitate care nu este accesibilă și comprehensibilă decât în lumina relației și a *eros*-ului, se produce o ruptură față de energiile vitale și ascunse ale sufletului, care sfârșesc prin a răspunde nedreptății care li se face cu o violență egală. Nu este întâmplător faptul că femeile sunt asuprite tocmai în societățile cele mai pronunțat patriarhale. În astfel de

¹⁰ E. Neumann, *Fear of the feminine*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 55

cazuri, femeile reale devin țapi ispășitori pentru starea deplorabilă în care se găsește femininul lăuntric al bărbaților. Războiul împotriva animei proprii devine un război sexual și social, în cadrul căruia problema se pune în termenii dominării.

Diabolizarea femeii este universal răspândită în culturile patriarhale, sub diverse aspecte, de la forme extreme la forme blânde. În esență însă, orice rău, metafizic, social, spiritual începe cu femeia sau este agravat de prezența femeii. De la teologia cea mai înaltă până la credințele populare cele mai rudimentare, ideea este omniprezentă. Pentru a oferi doar două exemple de astfel de credințe populare, în tradiția islamică se spune că o femeie care păcătuiește îi poate atrage cu ea în iad pe toți membrii familiei – de aici, necesitatea de a o păzi bine! –, iar în tradiția hindusă este prezentă ideea că răul oricărei societăți începe cu amestecul castelor, acesta fiind pus pe seama desfrânării femeilor.

Astăzi psihologia adâncurilor dezvăluie mecanismele prin care, simțindu-se dominată și amenințată de o anima neglijată (a cărei forță nu este deloc neglijabilă), conștiința masculină declară război feminității, dorind parcă să își asigure stabilitatea interioară prin identificarea și imobilizarea unui dușman exterior – femeia în carne și oase. Dar conștientizarea femininului lăuntric este de natură să schimbe raportarea bărbatului la sine însuși și, implicit, la sexul opus. Retragera proiecțiilor și confruntarea cu latura feminină a propriei ființe, încetarea reprimării ei și înțelegerea acesteia pot îmbogăți conștiința masculină, facilitând accesul bărbatului la propriul sine.

Neumann este de părere că tocmai descoperirea animei și a animusului marchează sfârșitul patriarhatului.¹¹ Dar sfârșitul patriarhatului înseamnă și sfârșitul reperelor patriarhale, în interiorul cărora ambele sexe se defineau ca gen, adoptând un mod de viață specific. În ziua de azi, noi modele încep să se profileze. Dar, dacă este să vorbim despre un nou model de masculinitate sau de feminitate, atunci acestea vor avea ca miză nu „masculinul pur” sau „femininul pur”, ci totalitatea psihică, întregul ființei umane. Un bărbat care nu și-a înțeles anima rămâne străin de sine însuși și incapabil să acceadă la totalitatea ființei sale. Pe de altă parte, prin integrarea propriilor aspecte feminine inconștiente, conștiința masculină poate câștiga o flexibilitate opusă durității și rigidității, o gândire de tip sintetic/unitiv care o va completa pe cea analitică, o dimensiune a relației care sprijină viața și o amplifică, în loc să o ucidă, și o înțelepciune de tip intuitiv, capabilă a sesiza acel *kairos*, acel moment oportun, și a profita de el.

Este o provocare foarte mare, lansată bărbaților, căci presupune înlocuirea arhetipului eroului clasic cu un alt tip de erou, presupune lezarea mândriei falice și disponibilitatea de a vedea în ochii celui alt un alt „eu însumi”. Important este că vorbim despre o schimbare reală și sigură, deoarece, iată, noul erou începe să respire în cărțile pentru copii și în poveștile ecranizate.

¹¹ *Ibidem*, p. 50

SCHIZOFRENIE PARANOIDĂ ȘI TULBURARE DE PERSONALITATE INSTABIL IMPULSIVĂ PREZENTARE DE CAZ CLINIC

ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA,
LAURA DIANA GHERMAN, MIHNEA MANEA

Relationship between Two Psychiatric Disorders. The purpose of this study was to offer the mental health specialists a set of rules of good practice, based on clinical evidence. We present the relationship between paranoid schizophrenia and unstable personality disorder – impulsive type. Individuals with this personality disorders are characterized by: social incompetence, emotional dysfunction and poor problem-solving style. The professional inadequacy is one of the most important consequences of social incompetence.

Keywords: paranoid schizophrenia, unstable personality disorder – impulsive type, clinical features.

Schizofrenia paranoidă este cel mai comun tip de schizofrenie. Pacientul are convingeri false că o persoană sau mai multe persoane complotază împotriva lui pentru a-l prejudicia. Cei astfel diagnosticați prezintă, adeseori, halucinații auditive (aud lucruri care nu sunt reale) și au iluzii de grandoare. Această tulburare psihotică antrenează modificări marcante ale percepției și înțelegerii lumii. Ea reprezintă o urgență psihiatrică și necesită internarea. Pacientul cu schizofrenie afișează un comportament neadecvat, secundar delirurilor, la care se pot adăuga sau nu halucinațiile proeminente, respectiv percepțiile lipsite de obiect. Afectul său este inadecvat, înregistrează o deteriorare clară în activitățile sale, se retrage din viața socială. Tulburările de personalitate preexistente amplifică patologia din schizofrenie, alături de anxietatea socială, dezorganizarea cognitivă, denaturarea realității și stresul psihologic puternic. S-a demonstrat că vulnerabilitatea emoțională, ale cărei baze sunt puse în copilărie, se numără și printre factorii psihosociali de risc ai schizofreniei (Ciobanu&Popa, 2013; Cohen *et al.*, 2010).

Un studiu clinic realizat la Centrul de Sănătate Mintală din Craiova pe 81 de pacienți diagnosticați cu schizofrenie paranoidă a demonstrat că factorii sociali și familiali influențează semnificativ evoluția acestei tulburări (Pirlog și Marinescu, 2013). Printre acești factori au fost identificați: inversiunea afectivă față de mamă, dispariția sentimentului de independență socială și acțiunile inadecvate, alimentate de delir.

Prezentare de caz

Pacienta C.A., în vârstă de 27 de ani, este necăsătorită, fără copii. A suferit o operație estetică la nas, la vârsta de 20 ani. Locuiește cu mama sa într-un apartament

cu două camere și are o relație tensionată cu aceasta. Cu tatăl întreține relații bune. A avut o relație stabilă timp de 3 ani, care s-a finalizat cu câteva luni înaintea debutului bolii. Adaptarea și integrarea în mediul școlar au fost dificile („*Am avut o viață cruntă până la 20 ani, eram batjocorită și toți colegii râdeau de mine fiindcă am nasul mare, iar mama îmi spunea că asta e, așa e în liceu și trebuie să mă duc în continuare, că doar n-o să vină ea la școală*”). A absolvit Academia de Științe Economice și a lucrat în diverse domenii. Din 2011 nu s-a mai angajat („*Nu vreau să am șefi care să-mi spună ce să fac, nu mă interesează să evoluez*”). În adolescență, consuma alcool în mod excesiv și cheltuia banii necontrolat. În prezent, C.A. neagă consumul de alcool și de droguri. Fumează un pachet de țigări pe zi. Ea a mai avut o internare la psihiatrie în urmă cu 4 ani, timp de 20 de zile, pentru o simptomatologie psihotică acută cu idei delirante de urmărire și persecuție, bizarerii comportamentale și retragere socială. Sub tratament, evoluția ei a fost favorabilă. La externare s-a recomandat continuarea tratamentului, însă nu a fost compliantă la tratamentul prescris.

Episodul actual. Pacienta este adusă la Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al Obregia” cu Salvarea, în urgență, pentru: tentativă de suicid, agitație psihomotorie, izolare socială, inversiune afectivă față de mamă, bizarerii comportamentale, impulsivitate, auto și heteroagresivitate, insomnii mixte. Din afirmațiile mamei reiese că simptomele ei s-au accentuat progresiv în ultimii 4 ani. C.A. a ieșit foarte rar din casă iar comportamentul i s-a schimbat radical – este confuză, agitată, își provoacă autovătămări prin lovituri repetate, se trage de păr, face baie timp de câte 4 ore, refuză să se alimenteze, nu mai iese din cameră, nu vorbește cu nimeni, are un comportament imprevizibil și impulsiv, intră ușor în conflicte violente. Chiar înainte de internare a încercat să se sinucidă în fața mamei sale („*M-a strâns în brațe apoi a mers în bucătărie și, fără să-mi spună nimic, a luat un cuțit, și l-a pus în dreptul gâtului. Am intervenit și, la insistența mea, l-a lăsat ca apoi să-l ia din nou și să încerce să se împungă cu el*”).

Diagnosticul stabilit la internare este: „Tulburare de personalitate. Comportament suicidar”.

Examenele clinic și paraclinic au avut rezultate în limite normale. Pacienta prezenta echimoze la nivelul zonei lombare. A negat faptul că și le-ar fi provocat singură, afirmând că le-a dobândit făcând gimnastică. Examinarea la computer-tomograful cerebral (CT) nu a evidențiat modificări tomodensitometrice vasculare recente și nici procese înlocuitoare de spațiu vizibile la nivel nevaxial infra sau supratentorial.

Examenul psihologic a oferit următoarele rezultate: capacitatea de fixare și de evocare imediată și de lungă durată ușor scăzută; scăderea importantă a capacității de concentrare, mobilitate și distributivitate a atenției; lentoare severă în efectuarea sarcinii, distractibilitate; vocabular și volum informațional de nivel mediu; asociații logice slăbite, capacitate de abstractizare absentă, nu sesizează absurdul; interpretativitate, circumstanțialitate.

În ceea ce privește structura personalității, aceasta are trăsături accentuate de instabilitate și impulsivitate. Testul Szondi a relevat: pasivitate, neimplicare,

iritabilitate, descărcarea liberă în comportament a furiei și a ostilității, toleranță scăzută la frustrare, tulburări de comportament, apatie sau indiferență relațională, dificultăți în stabilirea și menținerea relațiilor de atașament, rezonanță afectivă redusă, dificultăți majore de adaptare și de integrare, imaturitate. La nivelul Eului s-au evidențiat: lipsa prizei de conștiință, absența insightului și gândirea nerealistă. Un alt chestionar de personalitate a arătat cote crescute la scalele schizofrenie și imaturitate afectivă.

Concluziile examinării psihologice au fost următoarele: eficiență cognitivă globală inferioară nivelului mediu; trăsături accentuate de personalitate instabil-impulsivă; iritabilitate, toleranță scăzută la frustrare, slabă rezonanță afectivă, tulburări de comportament, auto și heteroagresivitate, retragere socială, bizarerii comportamentale, interpretativitate, stare de ambivalență, circumstanțialitate, inconsistență a discursului, lipsă de hotărâre, imaturitate afectivă, capacitate de adaptare și de integrare reduse semnificativ, funcționalitate socio-ocupatională sever scăzută, dificultăți în luarea deciziilor și în asumarea responsabilităților.

Examenul psihiatric. Pacienta se prezintă la examenul psihiatric în ținută de spital îngrijită. Are o igienă corespunzătoare, mimică și gestică mobile, stabilește contactul vizual și verbal, are un dialog spontan coerent, dar atitudinea ei este necooperantă. Neagă tulburări de percepție de intensitate psihotică în momentul examinării. Ulterior, după 2 săptămâni de la internare, pacienta își recunoaște halucinațiile auditive („Am voci în cap care mă învață de bine”; „Eu cred că sunt de la extraterestri”; „Așa cum au venit în America, au venit și la mine, îmi dau sfaturi și ordine: mută lucrul ăla acolo, că așa o să fie bine, fă asta, nu fă asta”; „Prima dată i-am auzit la serviciu în timp ce lucram și m-am speriat atât de tare încât l-am sunat pe unchiul meu, am vrut să mă duc la Romană să mă arunc în fața metroului”; „Nu mă mai puteam concentra la serviciu din cauza lor, mă opreau din ce făceam”; „Vocile vin și din exterior și din interior, și de bărbați și de femei, uneori sunt voci cunoscute, ale unor prieteni”; „Odată m-am spălat pe dinți atât de bine și atunci vocile m-au pus să fac trei tumburi că o să mă simt foarte bine”; „Mă dădeam cu capul de pereți când nu ascultam vocile, odată m-au pus să sparg lucruri prin casă și n-am vrut, așa că am început să mă dau cu capul de pereți”; „Vocile mă relaxează și mă învață de bine, îmi dau sfaturi. Dacă nu le voi mai avea, cine mă va mai ajuta să iau decizii?!”). Pacienta a prezentat, de asemenea, halucinații olfactive („Simțeam un miros de petrol când nu făceam ceva bine”) și halucinații tactile („Simțeam ceva ciudat în corp și aerul era ciudat, vedeam și simțeam lucrurile mai altfel”).

În sfera atenției se constată o hipoprosexie spontană, voluntară, iar în cea a memoriei – o ușoară hipomnezie de fixare, însă pacienta este orientată temporo-spațial auto și allopsihic și are o conștiință lucidă. În ceea ce privește gândirea, ritmul și fluxul ideoverbal sunt ușor accelerate. Pacienta a negat ideea suicidară, afirmând că tentativa de suicid a fost un impuls cu scop demonstrativ.

Discursul pacientei este destul de organizat, fiind axat pe o idee de persecuție („Eu sunt foarte bună, așa m-am născut și simt bunătatea cum iese din mine și este în mine iar oamenii profită de acest lucru”; „Am avut o viață cruntă, mi-

a fost foarte greu. Mă gândeam să mă dau cu capul de bordură să-mi sparg nasul că să mă opereze gratis la nas”; „Mama mă scuipa și râdea de mine că am nasul mare și mă înjura. După ce m-am operat, nu s-a mai purtat chiar așa”; „Aș vrea să lucrez, dar am avut multe joburi și nu mi-au plăcut. Poate aș putea să încep să lucrez part-time câteva ore, dar acum vreau să mă odihnesc și să mă relaxez și să nu mă mai piseze nimeni cu lucrul. Cei 2 ani în care am lucrat au fost ani iroșiți. Nu regret cei 4 ani în care am stat acasă, m-au făcut bine, mi-au limpezit creierul”; „Creierul meu uman e zdrobit de la depresii și băta”; „Ar trebui să spun că tot răul a început cu grădinița că și acolo am primit o palmă și o simt și acum peste nas”; „Eu i-am ajutat pe toți și am fost bună cu toți și nici măcar o broșă de 20 lei n-am primit de ziua mea de la vreun prieten, să mă sune măcar să mă întrebe ce mai fac, să mă ajute să-mi găsesc un serviciu”; „Mi-ar fi greu să lucrez într-un magazin și să aranjez lucrurile și apoi să vină șefa să-mi spună că nu am pus eticheta bine. A, păi vine ea și-mi spune mie, care am lucrat în marketing, cum trebuie să stea eticheta?! Nu suport!”; „Nu există om mai nefericit ca mine”). Discursul este totuși unul ambivalent și inconsistent („Nu-mi place să fiu răsfățată, să am totul”; „Scopul meu în viață este să ajut oamenii”; „Eu sunt activă, nu pot să stau în casă”). Pacienta prezintă și automatism mental („Vocile îmi fac plăcere, sunt bune, mă relaxează, mă ajută să iau decizii. Îmi spun ce să fac, îmi dau sfaturi. Mă obligă să fac unele lucruri care să mă ajute să-mi îndeplinesc scopul în viață. Dacă aranjez lucrurile cum îmi spun ele, asta îmi aduce noroc. Nici nu pot lua decizii fără ele”; „Când nu le ascult sunt nevoită să mă lovesc”; „Îmi spun să fac tumbe și diverse sărituri prin casă”).

Pacienta prezintă inversiune afectivă față de mamă, dar discursul ei este ambivalent („Mama e teroarea pământului. Am ajuns la concluzia că e mai bine să nu mă iubească”; „Vine cu capul ăla sec al ei să-mi aducă supă, că i-am zis că îmi e poftă de supă, nu știe ce să-mi mai facă să-mi fie bine, dar eu n-am nevoie de așa ceva, eu am nevoie doar de o mamă și atât”; „Nu-mi cumpără haine, nu-mi dă bani să ies în oraș. Cum să ies în oraș doar cu 10 RON sau 20 RON, eu am nevoie de 100 RON sau mai mult și de haine frumoase, nu pot să ies așa să mă fac de râs iar ea nu vrea să-mi dea bani”; „Îmi este și frică să nu o pierd pentru că atunci cine ar mai avea grijă de mine și nu vreau să rămân singură fără să aibă cineva grijă de mine”; „Mă deranjează că vorbește ca la ușa cortului și mă înjură”; „Îmi era frică să nu ajung ca mama, că mama mă iubește prea mult și îmi putea lua sufletul”).

Asociațiile logice sunt laxă, capacitatea de abstractizare este absentă. Pacienta prezintă tangențialitate, circumstanțialitate, suspiciozitate, interpretativitate. La nivelul dispoziției se remarcă anxietatea psihică („Îmi era mereu frică că voi face o tâmpenie și nu-mi voi îndeplini scopul și din cauza asta nu ieșeam din casă, trăiam mereu în frică”). Rezonanța afectivă este scăzută, iar în ceea ce privește ritmul nictemeral se constată prezența insomniilor mixte. Afășează iritabilitate, irascibilitate, toleranță redusă la frustrare, impulsivitate. În sfera activității se constată agitație psihomotorie, auto și heteroagresivitate. Randamentul util este scăzut. Instinctul alimentar este perturbat; din afirmațiile mamei reiese că pacienta nu mănâncă, însă C.A. neagă acest lucru, susținând că mama sa o urmărește la fiecare înghițitură.

Diagnosticul

Diagnosticul stabilit a fost cel de schizofrenie paranoidă (Axa I) și tulburare de personalitate instabil-impulsivă premorbidă (Axa II).

Pacienta îndeplinește criteriile DSM IV pentru schizofrenie paranoidă: halucinații, idei delirante de persecuție, automatism mental și un comportament bizar, dezorganizat, cu izolare socială și rezonanță afectivă scăzută, fără afect plat sau inadecvat, fără dezorganizarea limbajului și fără comportament catatonie. De asemenea, pacienta se confruntă cu disfuncții socială și profesională semnificative, și-a întrerupt serviciul și a ieșit foarte rar din casă. Aceste simptome au fost prezente timp de 4 ani. În această perioadă nu au fost semnalate episoade depresive majore, maniacale sau mixte. Pacienta nu prezintă o condiție medicală generală și nu a făcut abuz de droguri sau de medicamente. Totodată, criteriile ICD-10 pentru schizofrenie sunt îndeplinite, pacienta având halucinații auditive comentative, olfactive, idei delirante, automatism mental, retragere socială și comportament bizar.

C.A. îndeplinește, în același timp, criteriile DSM IV pentru tulburare de personalitate instabil-impulsivă: relații interpersonale instabile, impulsivitate marcantă, perturbare de identitate (pe parcursul examinării pacienta afirmă despre sine că „*Sunt mult mai deșteaptă ca restul oamenilor*” și apoi „*Eu sunt o proastă, sunt cea mai proastă*”), discurs ambivalent, gesturi sau amenințări recurente de suicid, instabilitate afectivă, mânie intensă, inadecvată și dificultăți în a o controla („*Când am dreptate sau mi se face o nedreptate pierd controlul, nu suport nedreptatea*”), ideatie paranoidă, teamă de abandon. Dispoziția depresivă pe care pacienta o acuză nu satisface criteriile pentru un episod depresiv și nu este constatată de examinator, fiind mai degrabă încadrată în ideile delirante de persecuție ale pacientei. C.A. nu satisface criteriile pentru tulburarea delirantă, întrucât delirul ei nu este suficient de sistematizat.

Tratament și prognostic

Pacientei i s-a administrat un tratament antipsihotic, sedativ și timostabilizator. În urma acestuia, halucinațiile auditive s-au redus ca frecvență și intensitate. La externare, i s-a recomandat continuarea tratamentului psihiatric antipsihotic și terapia cognitiv-comportamentală. Printre factorii favorabili de prognostic se numără: lipsa antecedentelor familiale de schizofrenie, funcționarea premorbidă socială și profesională bună și suportul familial. Factorii de prognostic defavorabil sunt: statusul marital (necăsătorită), debutul insidios al tulburării, absența criticii bolii și tulburarea de personalitate premorbidă. Deși răspunsul terapeutic a fost foarte bun, instabilitatea emoțională, imaturitatea în gândire și neasumarea responsabilităților prezic o complianță redusă la tratament care ar putea determina recăderi.

Bibliografie

- Ciobanu, A.M., Popa, C., *Boala psihică și eșecul social*, Editura Universitară, București, 2013.
- Cohen, A.S., Emmerson, L.C., Mann, M.C. et al., *Schizotypal, schizoid and paranoid characteristics in the biological parents of social anhedonics*, în "Psychiatry Res.", 178, 1, 2010, p. 79-83.
- DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- Pîrlog, M.C., Marinescu, D., *1915 – Social risk factors in the evolution of schizophrenia - Try to a new assessment*, în "European Psychiatry", 28, Supl. 1, 2013.
- World Health Organization, *International Classification of Diseases*, 10th edition (ICD-10), 2007.

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

TULBURARE PSIHOTICĂ SCURTĂ SUPRAPUSĂ PESTE TULBURAREA BORDERLINE

ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA,
ELIZA RĂDOI

Brief Psychotic Disorder: Clinical Features. Patients with borderline personality disorder make desperate efforts to avoid real or imagined abandon and commit potential auto-damaging acts (e.g. excessive spending). Affective instability is due to a marked reactivity of mood. Their tantrums are intense and they have anger management difficulties, they practice repetitive self-destructive acts and may develop psychiatric complications such as depression, suicide and substance abuse or brief psychotic disorder.

Keywords: brief psychotic disorder, borderline personality disorder, anger control.

Tulburarea psihotică scurtă a fost considerată mai mult timp drept o versiune a altor tulburări mintale. Experții în sănătate mintală au constatat că ea se asociază frecvent cu tulburarea de personalitate borderline. Tulburarea psihotică scurtă debutează brusc, cu cel puțin un simptom psihotic (iluzii, halucinații, vorbire dezorganizată etc.), nu este asociată consumului de substanțe psihoactive și nici altor condiții medicale (DSM IV, Sadock&Sadock, 2008). În tulburarea borderline, pacienții afișează un model de relații intense și furtunoase cu familia și cu prietenii, cu schimbări bruște de direcție, de la apropiere extremă și dragoste, idealizare, până la ură extremă și furie, devalorizare. Comportamentele impulsive, distructive, auto-prejudiciabile și tentativele suicidare sunt adeseori prezente, ca și anxietatea socială, în asociere cu deficitele marcante în integrarea informațiilor sociale, cu antagonismul interpersonal (inadecvarea la interlocutor), cu slabul control al emoțiilor (accese de mânie), precum și cu o suspiciune crescută față de oameni și situații (Ciobanu&Popa, 2013; Minzenberg, 2006; Livesy, 2001).

Prezentarea cazului

Studiul de caz propus prezintă diagnosticarea unui caz de tulburare psihotică scurtă suprapusă peste tulburarea borderline. Pacienta M. V., în vârstă de 62 de ani, a avut doi copii, dintre care o fată (fără internări la psihiatrie), care s-a sinucis la 18 ani. Pacienta are diabet zaharat de tip II iar menopauza fiziologică s-a instalat la vârsta de 53 de ani. M.V. afirmă că ea însăși a avut două tentative de suicid: prima în jurul vârstei de 14 ani prin defenestrare („Am vrut să mă arunc pe geam, dar m-a prins mama”) iar cea de-a doua la 18 ani, prin ingestie polimedicamentoasă („Am luat multe pastile ca să mă omor”); ambele tentative au survenit în contexte stresante la școală, asociate fiind cu o mare anxietate de performanță. Tatăl

pacientei a avut antecedente psihiatrice în tinerețe, dar diagnosticul nu este cunoscut.

Pacienta locuiește cu soțul la bloc într-un apartament proprietate personală. Familia deține încă un apartament în același bloc, în care locuiește fiul, împreună cu soția și copilul acestuia. M.V. are o relație tensionată cu soțul, pe care îl acuză de infidelitate. Aceeași acuzație i-o aduce și nurorii („*Copilul am crezut că nu e al băiatului meu, eu i-am pus să facă test de paternitate*”). A absolvit o școală postliceală, a lucrat ca tehnician proiectant până în 1989, după care a decis să se ocupe de copii. A fumat timp de 4 ani, în jurul vârstei de 50 ani. În prezent neagă consumul de alcool, tutun și droguri.

Episodul actual. Pacienta este adusă la Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al Obregia” de către soț și fiu, aflându-se la prima internare în serviciul de psihiatrie. Motivele prezentării la spital sunt: amenințările cu suicidul (cu tendință de trecere la act), agitație psihomotorie, heteroagresivitate față de soț și fiu, ideatie delirantă de gelozie, idei de grandoare, demonstrativitate. Toată această simptomatologie a apărut și s-a agravat progresiv în săptămâna dinaintea internării. Soțul a afirmat că M.V. l-a acuzat încontinuu, în intervalul respectiv, de faptul că o înșeală de 17 ani, cerându-i să-i spună numele amantei („*A fost mereu geloasă, dar așa ca acum nu a fost niciodată; a sărit la mine să mă bată, a vrut să îmi scoată ochii și mi-a dislocat corpul vitros, a amenințat că se omoară, a luat cuțitul și l-a pus la mână că se taie*”; „*A spart totul prin casă; a aruncat cu obiecte dure în capul băiatului*”; „*Eu i-am zis că nu mai suport și m-am hotărât să plec și în acel moment a încput să se roage de mine să nu o părăsesc pentru că ea moare de foame*”). Diagnosticul stabilit la internare este „Episod depresiv sever cu elemente psihotic. Tentativă de suicid”.

Examenul clinic și paraclinic au oferit următoarele rezultate: obezitate, TA = 130/70 mmHg, AV = 102 bpm. Pacienta a prezentat escoriații superficiale la nivelul antebrațului stâng („*Am vrut să mă tai cu cuțitul*”), hiperglicemie, hiperpotasemie.

Examenul psihologic a relevat următoarele: capacitatea de fixare și de evocare imediată și de lungă durată – în limite normale; scăderea importantă a capacității de concentrare, a mobilității și a distributivității atenției; lentoare severă în efectuarea sarcinii, distractibilitate; atenție sporită față de situațiile și persoanele care sunt legate de bănuielele personale; vocabular și volum informațional de nivel mediu; asociații logice posibile, capacitate de abstractizare păstrată, sesizează absurdul; ideatie de persecuție și prejudiciu, interpretativitate și suspiciozitate.

În ceea ce privește structura personalității, aceasta este de tip borderline. Profilul tendințelor psihonevrotice clinice ilustrează tendințe potențial accentuate paranoid, la instabilitate și impulsivitate. Testul Szondi a relevat: iritabilitate, descărcarea liberă în comportament a furiei și a ostilității, toleranță scăzută la frustrare, tulburări de comportament, instabilitate relațională și acțională, dificultăți în stabilirea și menținerea relațiilor de atașament, dificultăți de adaptare și de integrare, nesiguranță și neîncredere în relațiile cu cei din jur, teamă de abandon,

iar la nivelul Eului – lipsa prizei de conștiință, insight absent, tendințe paranoide, interpretativitate.

Concluziile examenului psihologic au fost: eficiență cognitivă globală de nivel mediu; tulburare de personalitate borderline; iritabilitate, toleranță scăzută la frustrare, tulburări de comportament, inversiune afectivă și tendință la violență, instabilitate, echilibru emoțional precar, ideatie de persecuție și de prejudiciu, interpretativitate, suspiciozitate, tendințe paranoide; ideatie de grandoare, stimă de sine crescută, tentative de suicid repetate.

Examenul psihiatric. Pacienta, în ținută de spital îngrijită, avea o igienă corespunzătoare, mimică și gestică mobile, manierisme. Putea stabili un contact vizual și verbal, un dialog spontan, coerent și bogat, avea o atitudine cooperantă. A negat tulburări de percepție de intensitate psihotică în momentul examinării. În sfera atenției s-au constatat o hipoprosexie spontană și o centrare pe conflictul cu soțul, iar în cea a memoriei – o ușoară hipomnezie de fixare. Pacienta era orientată temporo-spațial auto și allopsihiic, avea o conștiință lucidă, dar un insight absent. A fost remarcat un comportament violent, cu heteroagresivitate și crize clactice.

În sfera gândirii, au fost reținute ritmul și fluxul ideoverbal ușor accelerate. Pacienta a negat ideatia suicidară la momentul examinării, afirmând că tentativa sa de suicid a fost un impuls cu scop demonstrativ. M.V. avea un discurs bogat, elaborat; limbajul ei era ușor circumstanțial, uneori dezinhibat, focalizat pe ideile de gelozie și pe ideatia de prejudiciu la adresa nurerii („Soțul meu mă înșeală de 17 ani, știu eu, că soțiile mereu știu. Vreau să îmi spună, atât tot, că merit să știu. Noră-mea vrea doar banii fiului meu. Eu am avere mare, vilă, apartamente și cristale foarte valoroase, iar ea îi vrea doar banii; e o ușuratică și o alcoolică”). Prezenta o gândire cu conținut delirant de gelozie, de prejudiciu și de grandoare, asociate cu o stimă de sine crescută („Bărbatul meu e un neica nimeni, nu trebuia să mă căsătoresc cu el, eu sunt cinva, el acum îmi vrea averea, să o cheltuiască cu amanta”). Asociațiile logice erau posibile, iar capacitatea de abstractizare – păstrată. Pacienta prezenta inversiune afectivă față de soț și față de noră, avea o dispoziție iritabilă și toleranță scăzută la frustrare.

Au mai fost constatate: agitație psihomotorie, auto și heteroagresivitate; funcționalitate socio-ocupatională scăzută; păstrarea instinctului alimentar și insomniile mixte.

Diagnosticul

Diagnosticul a fost cel de tulburare psihotică scurtă (fără stresori marcanți), pe Axa I. Pe Axa II a fost diagnosticată tulburarea de personalitate borderline iar pe Axa III a fost notat diabetul zaharat tip II.

Pacienta a îndeplinit criteriile DSM IV pentru tulburare psihotică scurtă: idei delirante (de gelozie, de prejudiciu, de grandoare); durata episodului a fost mai mult de o zi, dar mai puțin de o lună. Tulburarea nu a satisfăcut criteriile pentru schizofrenie, tulburare schizoafectivă, tulburare afectivă cu elemente psihotice și nu a avut drept cauze ingestia de substanțe psihoactive sau o condiție medicală

generală. De asemenea, criteriile de diagnostic DSM IV pentru tulburarea de personalitate borderline au fost îndeplinite: pacienta prezenta impulsivitate marcantă cu debut din perioadă de adult tânăr, comportamente de automutilare și amenințări recurente cu suicidul, gesturi suicidare, instabilitate afectivă din cauza reactivității dispoziției, mânie inadecvată și idei paranoide tranzitorii.

Tratament și prognostic

A fost inițiat un tratament antipsihotic, sedativ și timostabilizator, cu ajutorul căruia simptomatologia s-a atenuat în aproximativ 2 săptămâni de la internare. La externare, s-au recomandat continuarea tratamentului psihiatric antipsihotic și terapia cognitiv-comportamentală. Factorii de prognostic favorabil ai acestui caz sunt: trăsăturile schizoide premorbide puține, durata scurtă a simptomelor și suportul familial. Factorii de prognostic nefavorabil sunt: vârsta înaintată, comorbiditățile somatice și faptul că nu are conștiința bolii.

Bibliografie

- Ciobanu, A.M., Popa, C., *Boala psihică și eșecul social*, Editura Universitară, București, 2013.
- DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- Livesley, W. J., *Handbook of Personality Disorders: Theory, Research, and Treatment*, Guilford Press, 2001.
- Minzenberg, M. J., Poole, J. H., Vinogradov, S., *Socialemotion recognition in borderline personality disorder*, Compr. Psychiatr., 47, 6, 2006, p. 468-474.
- Sadock, B.J., Sadock, V.A., *Kaplan & Sadock's Concise Textbook of Clinical Psychiatry*, Lippincott Williams & Wilkins, 2008.

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

ACTIVITĂȚILE TINERILOR ÎN MEDIUL VIRTUAL

RALUCA MIHAELA MILAC

Young People's Favourite Activities in the Virtual Environment. This article presents the outcomes of an ample research regarding young people and Internet links. This research highlights young people's favourite activities in the virtual environment (communication, socialization, information, online games, strengthening friendships, engaging conversation with a stranger) as social interaction models between them. This sixty subjects' behaviour investigation (30 pupils and 30 students) provides information about young people's internet addiction, shown by sadness, boredom, aggressive behaviour, and also by their neglecting of school activities.

Keywords: young, Internet addiction, social interactions, violence.

Internetul este un mediu de comunicare preferat de tineri. Ei au o nevoie puternică de distracție și își petrec pe web, în medie, cel puțin 2 ore pe zi, în defavoarea altor activități specifice vârstei (Khang, Kim și Kim, 2013). Rețelele de socializare le permit să relaționeze unii cu alții, să-și exprime atitudinile favorabile sau defavorabile unei anumite situații, să intre în dispute sau conflicte interpersonale, să-și manifeste opțiunile politice, să se prezinte așa cum vor în fața celorlalți (Popa, 2013; Moreau, Roustit, Chauchard și Chabrol, 2012; Pempek, Yermolayeva și Calvert, 2009).

În prezentul studiu, am formulat două ipoteze:

I 1. Tinerii utilizează Internetul pentru a menține relațiile cu prietenii, pentru a-și face noi prieteni, pentru a posta sau a vedea imagini, pentru a se simți conectați unii cu alții, mai puțin pentru activitățile de informare și educație.

I 2. Un consum excesiv de Internet (cyberadicție) afectează negativ viața tinerilor, împiedicându-le pregătirea școlară, dezvoltarea unor relații în lumea reală și antrenându-i într-o serie de comportamente antisociale.

Am utilizat ancheta pe bază de chestionar. Eșantionul investigat a cuprins 60 de subiecți: 30 de elevi de la liceele „Jean Monnet” și „Ion Neculce” din București și 30 de studenți de la Academia de Științe Economice și Universitatea București. Informațiile care ne-au fost furnizate de subiecți arată că rețelele de socializare reprezintă o „lume vie” pentru ei. Elevii și studenții investigați accesează zilnic rețele precum Facebook, MySpace, You Tube, Windows Live Spaces, LinkedIn, Vimeo, Twitter, Dailymotion, OpenID, cărora le atribuie numeroase avantaje, dintre care cele mai importante sunt comunicarea, socializarea, informarea, divertismentul și alungarea plictiselii.

Principalul avantaj al rețelelor de socializare, identificat de elevi, este cel de comunicare. În topul avantajelor mai figurează: posibilitatea de a efectua schimburi de fotografii, combaterea plictiselii și a singurătății, asigurarea funcției de socializare, divertismentul și, nu în ultimul rând consolidarea relațiilor interumane. Circa 40% dintre elevi susțin că utilizarea rețelelor de socializare îi relaxează, iar 30% cred că este comod să folosești astfel de site-uri. Doar 26,66% dintre elevi afirmă că rețelele îi ajută în activitatea de învățare, în timp ce 16,66% cred că acestea le sunt de folos în dobândirea de noi abilități. Circa 60% dintre elevi se servesc de aceste rețele pentru a-și face prieteni noi, 20% le utilizează pentru regăsirea unor persoane, iar 13,33% pentru publicitate. Funcția de informare a rețelelor este remarcată doar de 46,66% dintre elevi, în timp ce 73,33% frecventează site-urile de social networking pentru a-și consolida relațiile pe care le au deja în grupul lor de prieteni.

Studentii, în schimb, susțin în majoritate că rețelele de socializare pot fi folosite pentru comunicare (100%), învățare (86,66%), informare (83,33%) și consolidarea relațiilor (80%). Se observă o deplasare a accentului folosirii exclusive a rețelelor de socializare în scopul comunicării cu prietenii și al distracției, către activitățile destinate studiului sau învățării și informării, ceea ce nu se întâmplă în cazul elevilor, care găsesc avantaje mai superficiale asociate rețelelor. Din această perspectivă, putem spune că rețele de socializare pot oferi pe viitor beneficii considerabile studenților privind învățarea și participarea la cursuri pe platforme online. Pe de altă parte, comoditatea pe care o oferă rețelele este apreciată mai mult de studenți (36,66%), comparativ cu elevii (30%), ceea ce poate sugera o tendință a tinerilor de a sta tot mai mult în fața calculatorului, în detrimentul activităților din lumea reală.

Avantajele utilizării Internetului în general, identificate de elevi, coincid doar parțial cu cele invocate de studenți. Dacă pe primele locuri în preferințele studenților s-au situat aspecte legate de funcția de comunicare și informare a rețelelor de socializare, la elevi au fost prioritare comunicarea și jocurile în rețea (procente de câte 100%), precum și găsirea pe Internet a referatelor gata făcute. Acest ultim aspect a devenit unul deosebit de îngrijorător pentru învățământ. În loc să citească, să se documenteze și să se informeze pentru a-și lărgi orizontul cunoașterii, elevii preferă să copieze referate de pe Internet. În cazul lor se poate vorbi despre o pasivitate cognitivă și de o acceptare necritică a creațiilor școlare și a temelor făcute de alte persoane, puse la dispoziția publicului larg. De altfel, însăși funcția de informare a Internetului este valorizată de foarte puțini elevi (40%), comparativ cu studenții (100%).

Datele cu privire la dezavantajele accesării rețelelor de socializare arată că atât elevii, cât și studenții au o percepție realistă cu privire la excesul utilizării acestora. Potrivit studenților, site-urile de social networking pot antrena o pierdere de timp, atâta vreme cât orele folosite pentru a naviga pot fi folosite pentru a desfășura activități în lumea reală. Din acest punct de vedere, studenții consideră că utilizarea rețelelor se face în detrimentul socializării reale, cu prieteni adevărați. Alte dezavantaje identificate de tineri se referă la dezinformare, izolare, dependență, lipsa comunicării directe, distragere și tendința către un stil de viață sedentar. Elevii susțin

că unele informații postate în rețele au o veridicitate îndoielnică și recomandă precauții în folosirea lor, ca și în identificarea falșilor prieteni. Legat de prietenii inițiate pe rețelele de socializare, acestea sunt considerate artificiale și chiar periculoase. De multe ori utilizatorii ajung să adauge în lista de prieteni persoane insistente, cu care nu au dialogat niciodată.

Primirea unor informații false prin intermediul Facebook și al rețelelor de acest tip este principalul dezavantaj identificat de elevi (100% dintre subiecți îl nominalizează ca atare), în timp ce pentru studenți acest dezavantaj este doar unul minor (26,6%). Aceasta poate însemna că studenții sunt persoane mult mai mature, care și-au însușit anumite măsuri de protecție pe Internet, fiind capabili să aprecieze comunicarea înșelătoare și să o diferențieze de comunicarea autentică.

În ceea ce privește dezavantajele Internetului, pierderea timpului este considerată o mare pagubă, atât de către elevi (56,66%), cât și de către studenți (83,33%). Oboseala este nominalizată de către 26,66% dintre elevi și de către 46,66% dintre studenți, în timp ce plictiseala este identificată de 40% dintre studenți și de 16,66% dintre elevi.

Activități online

Adolescenții chestionați susțin că rețelele de socializare le oferă ocazii pentru a căuta filme, muzică și evenimente care îi interesează, de a vorbi cu prietenii, de a găsi informații despre oamenii pe care îi cunosc, de a răspunde la cereri de prietenie și de a posta mesaje. Ei întrețin, în rețea, relațiile cu prietenii, cu colegii și cu alte persoane cunoscute în mediul off-line. Tot aici întâlnesc persoane noi; devin mai populari, se exprimă liber; gestionează și interpretează diverse informații etc. Dacă elevii pun accentul pe prietenii cu cei de aceeași vârstă cu ei, studenții preferă să comunice nu numai cu prietenii și cu colegii, ci și cu profesorii lor, cărora le cer consultații și sfaturi.

Îmbucurător este faptul că atât elevii (53,33%), cât și studenții (70%) caută în rețelele de socializare informații pentru teme și proiecte sau cer ajutor la teme (40% – elevii și 56,66% – studenții). În practica uzuală a școlilor, rețelele de socializare servesc și pentru alte tipuri de comunicări, de pildă aflarea orarelor, a programelor unor concursuri, a datelor referitoare la anumite cursuri (locație, oră de desfășurare, reprogramare), ca și pentru difuzarea unor materiale didactice (postarea cursurilor, a modelelor de subiecte, a anunțurilor pentru examene ș.a.).

Influența Internetului asupra tinerilor

Datele din chestionare au evidențiat că Internetul în general și rețelele de socializare în particular ocupă un loc central în viața elevilor și a studenților, după cum am arătat anterior. Aceștia declară în unanimitate (100%) că a naviga pe Internet este un lucru. De asemenea, 90% dintre elevi și 80% dintre studenții investigați susțin că nu ar putea trăi fără Facebook, ceea ce ilustrează o dependență tot mai crescută față de această rețea de socializare.

Cu afirmația „fără Facebook astăzi nu exiști” sunt de acord 96,66% dintre elevi și 70% dintre studenți. Pentru un număr important de elevi și studenți această rețea este un antidot împotriva singurătății și a plictiselii, în condițiile în care putem presupune că ei nu-și pot identifica alte preocupări mai captivante în viața reală. Facebook îi ajută să nu se simtă singuri pe 90% dintre elevii chestionați și pe 83,33% dintre studenți. Relevant este și faptul că rețeaua începe să suplinească viața autentică pentru un număr din ce în ce mai important de tineri. Astfel, 60% dintre elevi spun că pe Facebook găsesc oameni mult mai interesanți decât în viața reală, în timp ce doar 40% dintre studenți sunt de acord cu această chestiune.

În ciuda implicării puternice în activitatea rețelei de socializare Facebook și a detașării pronunțate de lume, tinerii își păstrează, în mare parte, nealterat simțul realității, având motivații adecvate pentru utilizarea acestei rețele. Remarcăm însă și confuzii importante în psihicul unor tineri, pentru care rețeaua a devenit tot mai mult o viață paralelă sau o lume ideală, în care se refugiază.

Aceste rezultate sugerează că unii tineri nu își pot concepe viața fără rețelele de socializare, ceea ce îi predispune la dezvoltarea, în timp, a unei anxietăți sociale față de situațiile din viața reală și la depresie. Se naște astfel un cerc vicios: cu cât tinerii se vor îndepărta mai mult de lume, cu atât ei se vor apleca mai mult asupra interacțiunilor virtuale.

Refugiul în rețelele de socializare, departe de lumea reală, va reprezenta deci o direcție importantă de intervenție psihologică, în cazul oamenilor care preferă relațiile mediate de Facebook, interacțiunilor față în față cu semenii lor. Pe de altă parte, este posibil ca în cazul persoanelor susceptibile la depresie, în special adolescenți și tineri cu un nivel scăzut al stimei de sine, așa cum am mai arătat, utilizarea intensivă a Facebook – asociată cu refugiul în rețea – să accentueze problemele de sănătate mentală deja existente la unii tineri, cum ar fi instabilitatea marcantă a propriei imagini, nesiguranța, lipsa controlului de sine, alte complexe de inferioritate etc (Popa, 2013).

Tinerii fac parte din rețeaua Facebook pentru motive din cele mai variate – pentru a nu se simți singuri, pentru a se distra și pentru a se prezenta lumii așa cum sunt. Singurătatea este un motiv foarte puternic pentru care rețeaua își câștigă noi adepți în rândul adolescenților publicului. Însă comunicarea virtuală nu poate suplini relațiile tradiționale dintre oameni, conducând în decursul timpului la alienarea individului.

Intensitatea dependenței de Internet a grupurilor studiate este sugestivă. Astfel, toți cei 30 de elevi s-ar simți triști, înspăimântați sau îngroziți dacă din diferite motive Internetul s-ar opri pentru 6 luni în întreaga lume. Procentul studenților care ar trece prin asemenea stări ar fi de 90% (triști), respectiv 70% (înspăimântați, îngroziți).

Găsirea unei preocupări interesante, care să înlocuiască timpul petrecut în fața calculatorului, pare o strategie de supraviețuire mai fezabilă pentru studenți, decât pentru elevi. Studenții care cred că și-ar putea identifica o preocupare captivantă sunt în proporție de 46,66%, în timp ce elevii care gândesc astfel sunt în proporție de numai 16,66%.

Profilul utilizatorului elev

Am grupat trăsăturile profilului utilizatorului elev, rezultate din această cercetare, în mai multe categorii. Conținutul fiecărei categorii este redat în continuare.

Timp de accesare și intervale orare: peste 3 ore pe zi, în toate intervalele orare, inclusiv dimineața. *Activități preferate:* căutarea filmelor, a fotografiilor, a muzicii și a evenimentelor, comunicarea, postarea mesajelor, trimiterea și recepționarea cererilor de prietenie, practicarea jocurilor. *Factori favorizanți ai accesării rețelelor de socializare:* comunicarea, posibilitatea de a efectua schimburi de fotografii, combaterea plictiselii și a singurătății, asigurarea funcției de socializare, divertismentul, consolidarea relațiilor interumane, regăsirea cunoștințelor, posibilitatea de a-și face publicitate. *Dezavantajele rețelelor de socializare:* primirea unor informații false, falșii prieteni, izolarea, irosirea timpului, sedentarismul și obezitatea, dependența, lipsa intimității. *Atribute asociate dependenței de Internet:* lipsa de viitor, problemele psihice (tristețe, furie, deprimare), însingurarea, plictiseala. *Atribute asociate dependenței de jocurile online:* ciudățenia, violența, nefericirea, singurătatea.

Profilul utilizatorului student

Similar profilului alcătuit pentru utilizatorul elev, am realizat și profilul utilizatorului student.

Timp de accesare și intervale orare: peste 3 ore pe zi, în toate intervalele orare, mai ales după amiaza și noaptea. *Activități preferate:* căutarea filmelor, a fotografiilor, a muzicii și a evenimentelor; comunicarea, postarea mesajelor, căutarea lucrurilor noi despre oameni, trimiterea cererilor de prietenie, căutarea informațiilor necesare temelor și proiectelor. *Factori favorizanți ai accesării rețelelor de socializare:* comunicarea, învățarea, informarea, consolidarea relațiilor, socializarea, relaxarea și divertismentul, dobândirea de noi abilități competențe de comunicare și abilități de autoprezentare. *Dezavantajele rețelelor de socializare:* irosirea timpului, falșii prieteni, sedentarismul și obezitatea, lipsa intimității; influențarea negativă a comportamentului; izolarea; neglijarea vieții adevărate. *Atribute asociate dependenței de Internet:* însingurarea; plictiseala. *Atribute asociate dependenței de jocurile online sunt:* nefericirea; singurătatea; violența; timiditatea.

Concluzii

Studiul a relevat că elevul care accesează intensiv rețelele de socializare este o persoană singuratică, plictisită. Un consum mare de Internet îi poate afecta negativ viitorul, prin diminuarea timpului destinat altor activități, cum ar fi cele școlare sau inițierii unor relații autentice în lumea reală. Studentul utilizator de Internet are următoarele trăsături: extraversia, sociabilitatea, popularitatea, dorința de comunicare și de informare, navigarea nocturnă pe web și accesarea rețelelor de socializare în scop instructiv, nu doar pentru jocuri și divertisment.

Bibliografie

- Khang, H., Kim, J., K., Kim, Y., *Self-traits and motivations as antecedents of digital media flow and addiction: The Internet, mobile phones, and video games*, Computers in Human Behavior, 29 (6), 2013, p. 2416-2424.
- Moreau, A., Roustit, O., Chauchard, E., Chabrol, H., *L'usage de Facebook et les enjeux de l'adolescence: une étude qualitative*, Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 60 (6), 2012, p. 429-434.
- Pempek, T., Yermolayeva, Y., Calvert, S., *College students' social networking experiences on Facebook*, Journal of Applied Developmental Psychology, 30 (3), 2009, p. 227-238.
- Popa, C., *Noi comportamente adictive: Internetul patologic, dependența de SMS-uri și de televizor*, Editura Universitară, București, 2013.

NOTE ȘI REFLECȚII

ABOUT SOUL COMMUNICATION. A REVIEW OF THE MAIN POINTS TOWARDS A SOCIOLOGY OF THE WHOLE

RADU BALTASIU

“Man is not a cow to fatten, and for him love is more important than what he consumes. You cannot love a house that does not have a face and in which steps do not make sense.”
(Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*, or *The Wisdom of the Sands*)

Abstract. We hereby propose a cultural sociological approach, found at the intersection with the philosophy of beauty, of the issue of soul communication as the essence of *welfare* and *happiness*. If welfare is addressed today as quantifiable, happiness is a seemingly abandoned subject, timidly resurrected by the new political doctrine of the Big Society. We will address the issue, the possible concepts of this concern that targets the *whole*, with the help of Plato, Bernea, Noica, in a manner of essayistic sociology. What is the essence of the social relationship? What is, in turn, its meaning? What is it not? May we speak of a daily beginning of our own, of a “current” that we aim towards, of an *elementary social phenomenon*? What is the form of the elementary relationship? Soul communication is the communication set within the (inner) truth – the Truth which is distributed without being divided. From this perspective, family is the form of the elementary relationship – the increasing limitation – as Noica argues.

Keywords: soul communication, beauty, truth, happiness, wealth, family, the New Society.

The discussion frame. Communication and the crisis – a few starting points. Political rediscovery of happiness?

The crisis that arose in 2008, the so-called “derivatives’ crisis” – that of speculative credit instruments, the deepest of the contemporary era, raised several issues and, implicitly, answers.

One of the most interesting aspects stands in regard with the foundations of the problem, namely the concept of *social responsibility*. The concept that was launched by the British administration is called “the Big Society”, as opposed to the concern of the increasing advance of “the Big Government” – the increase of

the state to unprecedented levels. For instance, in the US in 2011, the federal government spent \$ 13 billion more than the revenue earned (*The Economist*, January 11th 2014). Returning to the theoretical foundations, the idea of happiness is tightly attached to the one of social responsibility: if the communities are held accountable due to the diminishing role of the state, subjective welfare/individual happiness increases through the strengthening of the individual's primary frame of manifestation.

The idea that *happiness* is a better indicator when measuring the competitiveness of a society than GDP was assumed by the French government since 2008 – “Gross National Happiness”. True, before being introduced in France, the indicator was first used in the little kingdom of Bhutan (*The Economist*, December 16th 2010).

The two major global trends that standardize the notion of happiness concern the “overall sense of welfare” and the “hedonistic or emotional” facets of well-being at the personal level (*The Economist*, December 16th 2010). However, generally speaking, happiness increases with age, perhaps together with *wisdom*. This is the point in which the contemporary science stops: there are no tools to define *wisdom* and therefore scientists step onto unknown territory that had been abandoned in the name of accuracy almost 100 years before – the problem of *soul*. That is because wisdom (also) refers to spiritual maturation.

The doctrine of “Big Society” was launched by Prime Minister Cameron around November 2010 (*The Economist*, December 16th 2010), but the only palpable targets of the “doctrine” are significant reduction of public expenditure which relates specifically to communities: education, social work, public safety, libraries. Basically, the state wants to abandon the responsibilities which justify its existence, passing these on to the communities. The doctrine of “Big Society” is therefore not about strengthening communities and therefore not about increasing individual happiness by its means, but simply an ideological artifice to drastically reduce public spending. Empowering communities actually means the disavowal of state, and therefore, the weakening of the society as a whole.

Things get even more interesting when China, the second largest economic power of the world, enters the stage. In 2011, China's Premier Wen Jiabao said that more important than Gross Domestic Product growth is “Happy China” (*The Economist*, March 17th 2011). At the time, the Chinese government still had the precisely operationalized concept of “Happy China”, but British commentators argued that for 11% of the Chinese people happiness would mean “freedom of speech on the Internet” (*ibidem*). Local governments have set a target of five-year happiness. For instance, the Guangdong administration had set a five-year plan (2011–2015) which had the main goal of achieving a “Happy Guangdong” (*The Guardian*, February 22th 2011). Mainly, macro-level expressed happiness was operationalized by: domestic consumption, the share of innovation, employment, regional coordination, the green economy and “harmonious distribution” of resources (cf. *ibidem*). But China's approach is not to be mocked. China has the most important major contribution to alleviating poverty in the world in the last two decades of the 20th century. The poverty rate in rural China fell from 70% in 1978 to 5% in 2007 (World Bank data in *The*

Economist, December 11th 2008). But poverty reduction policies were made at the expense of genuine self-consumption: pollution has become unbearable. Premier Wen Jibao said that the model of economic growth that was used until 2010 – i.e. the one that made possible the dramatic fall in poverty and shot China into the second place among world's most powerful national economies, had become “unbalanced and unsustainable” (*The Economist*, March 17th 2011). In addition, with decreasing poverty, not just in China but all over the world except Latin America, social inequality has increased: in the USA with 30% from 1980, in China by 50% and in countries like Sweden by 25 % during the same period (Gini coefficient – *The Economist*, October 13th 2012). An economy that is centered on growth is hereby proving to be profoundly unsustainable and ultimately producing “unhappiness”.

The United Nations faced the same problem, by the 65/309 Resolution from July 19th 2011. Here, the UN admits that happiness is an ingredient for “a holistic approach to the issue of development”, “being a fundamental human purpose”, while the “GDP does not reflect the happiness and well-being of people in a country”. The context recognized by the UN on this occasion refers to “a model of production and [mass] consumption that is unsustainable”, “unfair”. The UN Resolution does not define happiness, leaving us to infer that it is that “something” that makes possible the sustainable development through a holistic approach to economic phenomena that must somehow change the current pattern of consumption and mass production. Is this resolution an invitation to waive the obsessive use of the term “economic growth”? We do not know. However, the only alternative known throughout history to growth-based economy and society is the peasant economy, based on consumption and production accordingly to needs. Peasant farming, in turn, is closely related to ancient economy encoded by Plato (*Laws*): “commerce is a kind of harmonizing catalyst between *chaotic abundance of goods and natural needs of the people*. In other words, trade is the natural link that harmonizes human needs and goods of all kinds. [...] Therefore, trade must closely follow without any deviation the roads of Being” (Pantelimon, p. 27).

Moreover, it seems the problem of happiness is not exactly tidily addressed. Bernea shows that here, in the temporal dimension, one has access only to joy, happiness being part of the transcendent. “As a concept, joy rather belongs to the field of morale, while happiness is a rather metaphysical notion. As a reality, joy is linked to our life history, is the very essence of [it] [...] However, happiness is related to the belief in an afterlife, a stable world, the world of the permanency, and that it can be lived in another life cycle. In this way [...] while joy has a temporal dimension, happiness resides outside of time, in eternity” (Bernea, 2008, p. 10).

But joy has its source and resource in: awareness of the “presence in the world” (“the happiness of being”), knowledge, and creation (Bernea, 2008, pp. 12–40). In all three stages, man is not alone. The happiness of being, knowledge, and creation are all types of *soul communication*. At a simple review of the phrase, one easily notices the connection between soul communication and the three steps Bernea

listed: knowledge is also communication, but happiness and creation entail spiritual participation¹.

The social function of the whole

The *whole*, as Noica demonstrates, is synonymous with *the general*, the only *form* that can be distributed without division, “even if it's nowhere identifiable as such” (Noica, 1998, p. 459).

Why talking about Noica here? For the sake of utility. Because Noica completely maps the reality from the perspective of philosophy (as it is sociologically approached by Gusti's theory of frames and manifestations) by dividing the reality in general, individual and determinations. The tension that is present in the reality is permanent and it refers to the relationship between the *general*, *individual*, and *determinations* (manifestations that connect the individual with the general beneath which it rests).

Soul communication is the phenomenon by which man holds together the three components of his being: the individual, the general and determinations. Moreover, soul communication allows the appearance of linkages between people (beings), in the broader frame of *being*. In sociological terms, one can approximate the act of *being* with the quality (necessary and mandatory) to be social beings. The somewhat equivalent term of *being* is the one of *sociality* – the human capacity to be a social being (to be together with).

Soul communication is the link between the components of the being, and between beings. As a cognitive category, the concept is trans-disciplinary, constituting the link between sociology (communication understood as transmission of information²) and philosophy (the idea of being-to be).

The imperative of the whole

The spiritual communication has the social function of *communicating wholes*. We will see that **there are a couple of important vehicles of the soul communication: tradition and culture.** To the extent that technics does not relate to soul communication (it is not integrated within the ensemble of the human need for liberty, and it does not fit into one's will and consciousness), it is a factor of consumption of the being.

From this point of view, the spiritual communication is part of the “imperative of the whole”: “The imperative of the whole refers to the fact that man is a latent entity which is constantly submitted to erosion, therefore to the distancing from self and others.

¹ The soul relates to the individual's ability to have shared experiences with the Other – generic community. “‘The man with a soul’ or ‘of soul’ is such a ‘man of character,’ that not only claims to do something, but he is indeed able to do something (the thing)” (Bădescu, 2001, p. 144).

² Communication is the psychosocial process by which individuals exchange information in a common symbolic framework of reference.

[...] At the same time, the imperative of the whole shows that, in order to understand reality, it is necessary to understand the symbolic context” (Baltasiu, Sisestean, p. 12).

The whole is the prototypical totality, as Ilie Bădescu shows. We constantly reach this totality through celebration/holiday, refreshing our cohabitation norms, our personal state of mind etc. through occasioned joy: “The man, as a latent entity, has always opposed embodiments, which bring him the diminution of his prototypical substance, strategies of reunion, which all are spiritual feelings, all updated latent abilities in spiritual or noological frames, such as the ritual, the prayer, the exemplarity, the paradigmatic. *The man always completes the pragmatic act with the ritual, the concrete thinking with the symbolic one or with the mythical-symbolic one, the fact with the legend, the performance with the prayer etc. precisely for regaining the forever threatened and always lost **unity***”. (Bădescu, 2001, p. 711). “[...] everything that happens with us and around us, no matter how unimportant, wears *the whole’s stigma*, even when, in the composition of a certain fact, the whole is present through the *crisis* that the *absent* parts are maintaining in the concrete field of manifestation of that circumstantially fact” (Bădescu, 2001, p. 523).

Returning to Noica, he shows that the whole means, for mankind, *the becoming of the individual starting from the general, through determinations*. The general, as Noica argues, represents the *identity* and *chaining*: “However, is not only the identity that represents the aspect of generality, in the thing that gained the quality of being, but also the *chaining*. What it is can very easy seem like a simple ensemble of events; but after all, it is a system of connections” (Noica, 1998, p. 252). The determinations, in turn, represent the manifestations of the being – from reality, for example, under the form of: storytelling, theory, craft and art, all kinds of technical applications, etc. (Noica, 1998, p. 305). The individual is a reality with a double limitation, as Noica shows: which is always standing under the tension of a double unity – interior and exterior. The individuality assumes the ability of having its own internal tension, imposed by its own will, in the context of a few external conditionings (tensions) (cf. Noica, 1998, p. 262).

The mutual determination of these three parts of the being (as noun and verb) makes possible the becoming (Noica, 1998, p. 368) – the condition of normality of the being (of a person). Translating into sociological terms, the notion of becoming (the passing of the external environment within the internal one of the being), we say that the connection between these is the *soul communication*. Moreover, the last step of the becoming, the becoming *within* being, represents “the privileged position that one has and can communicate with everything that ‘is’” (Noica, 1998, p. 168). We have here a total opening, other types of becomings (which are not into being) are characterized by various difficulties, negations, which do not permit *the dialogue with everything that is*. So here, we understand that the spiritual communication belongs to this last field of the liberty of the being: the becoming *within* being. It is the moment in which the man is exceeding his own self and social group, reaching a humanity *particularly determined* in every piece of the reality.

For Mircea Vulcănescu, the axis of the whole oscillates between two forms of the Word: “Logos and Eros” (see the homonymous book). In relation to this axis, the

tension of life becomes: “in other words, the cardinal question if, with all these ways of exceeding that are at hand, we are doomed to stay closed in ourselves or to fulfill ourselves in the other?” (Vulcănescu, 1991, p. 16).

The (dwelling) place – part of the imperative of the whole

The condition for the soul communication to take place is *the locus*. Space and time are defined by *locus/place*. On the other hand, the **meaning of things** depends on a large extent upon the *place*. *Place* is the element that allows not only to emit a message, but mostly offers its decryption key. The *place* itself is part of “anthropos”. This defining place for humanity is called *oikos* – the family ecology, the family household.

Place, in turn, is encoded – transmitted across generations through tradition. Tradition, in this view, is the great leap made in the Neolithic revolution, if not earlier, when the man managed to place useful information for a long and very long period of time, encapsulating it in *feeling* – as a celebration/holiday. Hereby **the culture** became possible and with it, the new economy based on accumulation, called **agriculture**.

“Thus men destroy their most precious possession, the meaning of things. On holidays they cover themselves in glory, by standing out against old customs, betraying their traditions, and honoring their enemy” (Saint-Exupéry, 1977, p. 17).

We see that for Exupéry man begins with holidays, traditions, and home. These represent *the citadel* of humanity in all of us – that *inner courtyard*, without which the world collapses. The *place* is where all the meanings arise from, and hence the world. Without meanings, man remains unsettled, is unworldly, homeless. *The Citadel* and the meaning of things all come together with a flourish. Knowledge, which makes possible the integration of man in the world through concreteness (Noica’s determinations), begins with... the home. *The place* is home, in which we dwell. Exupéry beautifully comprises the philosophical perspective of time, defined by the *place* where all things begin. And everything begins with home, the place of origin for the soul communication.

“For I have lit on a great truth: to wit, that all men *dwell*, and life's meaning changes for them with the meaning of the home. [...] The rites are for time as home is for space. For it is good if passing time does not seem to wear us down and lose us, like a handful of sand, but to fulfil us” (Saint-Exupéry, 1977, p. 15).

“I command a heart of home to be built, so that one can get close to or get away from, something that has a way in, out and back. Otherwise, you are nowhere. And being nowhere is not being free” (Saint-Exupéry, 1977, p. 16). “Man’s dwelling place, who could found you on reasoning, or build your walls with logic? You exist, and you exist not. You are, and are not. True, you are made out of diverse materials, but for your discovery an inventive mind was needed. Thus, if a man pulled his house to pieces, with the design of understanding it, all he would have before him would be heaps of bricks and stones and tiles, he would not be able to discover therein the silence, the shadows and the privacy they bestowed. Nor would he see what service this mass of bricks, stones and tiles could render him, now that they lacked the heart and soul of the architect, the inventive mind which dominated them. For in mere stone the heart and soul have no place.

But since reasoning can deal with only such material things as bricks and stones and tiles, and there is no reasoning about the heart and soul that dominate them and thus transform them into silence – inasmuch as the heart and soul have no concern with the rules of logic or the science of numbers – this is where I step in and impose my will. [...] I mold that clay, which is the raw material, into the likeness of the creative vision that comes to me from God; and not through any faculty of reason.

And if I would build my home large enough to give meaning even to the stars, they would thank the Lord for how good they can lead their ships... And if I build it so it could last enough through time to embrace life in all its length, they will go from feast to feast, like from one room to another, knowing towards what they are heading to and discovering, past the miscellaneous life, the divine picture. Citadel! I have built you like a ship” (Saint-Exupéry, 1977, p. 21).

Bernea also brings together the beginning of man with the *place*. Time and space, the two coordinates through which the world has a meaning, define, in fact, the *place*. And the *place* is known through tradition, specifically through *folklore*, customary law, techniques of integration in the real. The function of tradition, as Bernea shows, is the integration of man in the “built world”, the only objective given. Space and time, before being measured, before being the geographical marks and the marks of our doings, they are the inclusive frame. For the peasant, the time is not simply passing, it is even less displaying its own agenda, but in fact it is integration within the built world.

The spiritual communication represents the integration in the universal rhythm – “the cosmic orderliness”. The integration means that the man has the privilege of being an attendee in the creation process. For the peasant, sociality and sociability exceed “one’s need of integrating into society”. The condition of integration in the society – what meets the eye, and is beyond the man, is the “orderliness”.

“The way the Romanian people choose to represent the cosmos is vivid and complex. Here are a few of the fundamental traits:

- (a) nature is miscellaneous, various and well ordered; the cosmic ordering is a prime characteristic of the world;
- (b) this kind of order is in a sustained progress and harmony in a *rhythmical* way; all the things are moving after a certain rhythm;
- (c) nature, our entire world is more than movement; it is a continuing *generation*, which means creation;
- (d) the Romanian cosmos knows a certain kind of harmony, which brings down to beauty, an active beauty at full potential” (Bernea, 2005, p.96-97).”

From this perspective, history is another form of soul communication, being a connecting factor between people.

The issue of soul communication can be further developed taking into account several analysis paths: **1.** The logic of “within” (a Romanian contribution to philosophy); **2.** Soul communication as impartment, transfiguration and founding dialogue; **3.** The spiritual initiative; **4.** The kinaesthetic image, character and type of society; **5.** Soul communication seen as fuel for economic growth; and, in the end; **6.** Light dimming.

Selective bibliography

- Antoine de Saint-Exupéry – *Citadela*, Iași, Junimea, 1977
- Bădescu, Ilie – *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, București, Valahia, 2001
- Baltasiu, Radu; Șișeștean, Gheorghe (eds.) – *Noologia, perenitatea unei paradigme*, București, Mica Valahie, 2008
- Bernea, Ernest – *Treptele bucuriei*, București, Vremea, 2008
- Noica, Constantin – *[I] Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie; [II] Scrisori despre logica lui Hermes*, with an introductory study by Sorin Lavric, București, Humanitas, 1998
- Pantelimon, Cristi – *Corporatism și economie. Critica sociologică a capitalismului*, București, Editura Academiei Române, 2009
- The Economist*, Jan. 11th 2014 – “State-owned assets. Setting out the store”, <http://www.economist.com/news/briefing/21593458-advanced-countries-have-been-slow-sell-or-make-better-use-their-assets-they-are-missing>
- The Economist*, Oct. 13th 2012 – “Special report: The World Economy. For richer, for poorer”, <http://www.economist.com/node/21564414>
- The Economist*, Mar. 17th 2011 – “China. Don’t worry, be happy. The government introduces the country’s new mantra”, <http://www.economist.com/node/18388884>
- The Guardian*, Feb. 22nd 2011 – “Be happy, says Chinese province in new five-year plan”, <http://www.theguardian.com/environment/2011/feb/22/happiness-green-china>
- United Nations, General Assembly – “Resolution adopted by the General Assembly on 19 July 2011. 65/309. Happiness: towards a holistic approach to development”, <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/420/70/PDF/N1142070.pdf>
- Vulcănescu, Mircea – *Logos și Eros. Creștinul în lumea modernă. Două tipuri de filosofie medievală*, Paideia, București, 1991

DECLINUL UNEI CIVILIZAȚII

MARIUS DOBRE

The Decline of a Civilization. This paper tries to answer the following questions: is the West, especially France, at the end of its road? Will it be suffocated by the populations that have been immigrating during the last period of time? Following some ideas of the philosopher Emil Cioran and taking into account some events that occurred after World War II, but also some historical experiences, the tendency is to answer positively: the West (France in particular) is a civilization that ended its historical and cultural role, it is tired and easily accepts being conquered by the newcomers.

Keywords: decadence, West, France, change of civilization.

În 1957, pe când publica *Scrisoare către un prieten îndepărtat*, Cioran spunea despre societatea occidentală că este bolnavă, vlăguită, o societate fără credințe (poate cu excepția credinței în ban), ce oferă iluzia bunăstării (de care, oricum, se bucură doar câțiva „trântori”, „profitori”, „ticăloși mai mari sau mai mici”)¹. Despre decadentă în condițiile unei libertăți depline pe care o trăiește societatea occidentală și în speță cea franceză va fi vorba în continuare, ca o încercare de explicare a evenimentelor tragice petrecute în anul 2015 în Franța, dar și ca o încercare de predicție a evenimentelor viitoare. Vom urma în acest articol ideile lui Cioran, pe lângă alte considerații personale sau ale altor autori. Și iată un punct de pornire: „Unde mai poți găsi o voință de renunțare la fel de îndârjită ca a lui (a Occidentului – n.n.)? Îl invidiez pentru arta cu care știe să moară. Când vreau să-mi reîmprospătez decepțiile, îmi propun această temă de o nesfârșită bogăție negativă. Iar dacă deschid o istorie a Franței, a Angliei, a Spaniei ori a Germaniei, contrastul dintre ce au fost cândva și ce au ajuns îmi provoacă nu numai amețeală, dar și mândria de-a fi descoperit, în sfârșit, axiomele declinului”².

*

Înainte de a trece la unele considerațiuni mai concrete, lansăm deschis întrebările: este Occidentul, și în speță Franța, aproape de capătul de drum? Va fi el sufocat de populațiile ce au imigrat în ultimul timp?

Într-un articol despre Paris din 1940, Cioran nota în manieră spengleriană: „Marile civilizații, după ce și-au istovit posibilitățile de creație, după ce au scos în vileag suma de valori pe care erau chemate să le traducă în expresie și deci să le înstrăineze, făcându-le valabile restului steril al umanității – devin *provincii*. Ele nu

¹ Emil Cioran, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 15-18. *Scrisoare către un prieten îndepărtat* (adresată lui Constantin Noica) a fost republicată în volumul menționat cu titlul *Despre două tipuri de societate*.

² Idem, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 92-93.

mai constituie *lege* pentru alții. Destinul lor încetează de a fi fatalitate în afară. Recad în limitele lor”³. În al doilea război mondial, când Franța era cucerită de Germania, Cioran scria că Franța este realmente o civilizație ajunsă la capăt: „Nemții n-au făcut decât să-i grăbească soarta. Ar fi o cumplită greșeală să se creadă că ei sunt cauza unui atât de important eșec. Parisul a *căzut* fiindcă era menit căderii. El s-a *oferit* ocupării. Fără nemți cădea *de la sine*. Căci el a existat prea mult, el a *prea* fost”⁴. Aceste rânduri ar rezuma substanța eseului *Despre Franța*, început probabil în 1941⁵. Tot în acest eseu, el dă sentința ultimă: „Germania, Anglia sau Rusia sunt țările inegalităților geniale. Lipsa lor de formă internă le determină evoluția prin culmi și goluri, prin excese și liniști. Numai Franța s-a desfășurat *regulat* de la naștere spre moarte. Este țara cea mai împlinită care a dat tot ce putea da, care n-a pierdut niciodată căruța, care a avut un Ev Mediu, o Renaștere, o Revoluție și un imperialism. Și o decadentă. E țara care și-a făcut datoria. E țara împlinirii”⁶.

Deci, pentru Cioran, Franța intrase în decadentă încă de atunci. Sfârșitul războiului, progresele economice de mai târziu nu-l vor impresiona pe Cioran; Franța, ca și restul Europei occidentale erau obosite, erau spre final, ca toate marile civilizații ce se sting la un moment dat.

*

Dar războiul s-a terminat, iar Franța, ca toate țările occidentale, revenea în istorie și în civilizație. Nimic nu mai prevestea sfârșitul pe care îl stabilise un filosof-profet pe nume Emil Cioran, stabilit el însuși în Occidentul decadent, în Franța. Numai că a urmat pierderea coloniilor și intrarea într-o nouă eră în care trebuia să plătească și un alt preț în calitate de putere stăpânitoare de colonii: a fost obligată (cel puțin moral) să aducă pe teritoriul său anumite populații pe care le-a stăpânit, așa cum a făcut și Anglia, de altfel. Mare parte din populația nou sosită era, cum se știe, de religie musulmană, ce avea un stil de viață mult diferit de ceea ce se putea vedea în Franța modernă. Și în aceste condiții, Franța a mers mai departe și a prosperat din nou economic și cultural. (Cioran, care decretase deja sfârșitul civilizației franceze, nu credea în revenire – era acum în 1952: „Câtă întristare să vezi popoarele cu trecut mare cerșind un adaos de viitor!”⁷) Dar, din nou, pentru restul lumii, aproape nimic nu prevestea finalul mării civilizații franceze.

Pe nesimțite, numărul imigranților a crescut, ca și populația adusă de ea din colonii cu ceva timp în urmă. În ultimii ani, Franța a luat măsuri de uniformizare a drepturilor cetățenilor, printre care încercarea de îndepărtare a criteriilor religioase în abordarea problemelor cetățenilor săi. Statul francez este acum un stat profund laic, ce interzice manifestări religioase în instituțiile sale pentru a nu „ofensa” vreunul dintre cetățenii săi (fie el creștin, musulman sau de orice altă religie). Statul francez

³ Idem, *Parisul provincial...*, în vol.: *Singurătate și destin*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 327.

⁴ *Ibidem*, p. 326-327.

⁵ Constantin Zaharia, *Prefață* la Emil Cioran, *Despre Franța*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 11.

⁶ Emil Cioran, *Despre Franța*, p. 23-24.

⁷ Idem, *Silogisme amărăciunii*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 46.

este corect cu toți membrii săi și nu ar trebui să întrevădem nici acum motive de nemulțumire, căci statul francez a dus conceptul de *political correctness* spre extreme. Dar este aici unul din punctele fierbinți ce a stârnit nemulțumirea unei părți a populației musulmane, cum a fost, de altfel, și politica externă antijihadistă a statului francez, ce a fost văzută drept o luptă antimusulmanism de către unii cetățeni francezi. Franța se pare că nu a reușit să rezolve problema mării minorități musulmane, creând de fapt nemulțumiri atât în tabăra creștină sau în cea laică, cât și în cea musulmană. Tabăra musulmană este nemulțumită de sărăcie, de nerespectarea unor convenții religioase de care cetățenii musulmani sunt profund atașați, de considerarea ei ca populație de mână a doua de către unii conaționali francezi. Tabăra cealaltă se plânge de abuzuri din partea musulmanilor, de pierderea identității franceze prin încorporarea în sânul culturii franceze a celei musulmane etc.

*

Poate fi asaltul noilor populații venite o contribuție la căderea totală a Franței în particular și a Europei în general? Se pare că răspunsul este afirmativ, judecând cioranian: musulmanii vor contribui în primul rând la cădere, dar nu numai, căci Europa și Franța au primit pasive și alte populații, de toate religiile. Istovită, Franța ar vrea să se odihnească, ar zice Cioran, dar nu poate, metecii vor s-o cucerească: „Un popor împlinit, care și-a consumat talentele, valorificându-și până la capăt resursele geniului propriu, își ispășește reușita nemaidând nimic după aceea. Și-a făcut datoria, aspiră acum să vegeteze, dar, din nefericire pentru el, nu stă în puterea lui s-o facă. Atunci când romanii – sau ce mai rămăsese din ei – au vrut să se odihnească, barbarii s-au urnit în masă”⁸. Nu asta era și situația francezilor înainte de 2015, un popor fericit, încercând să trăiască în liniște și bunăstare, într-o odihnă perpetuă?

Continuând ideea cuceririi de către meteci, următorul pasaj din Cioran (datat acum 1979, mult departe în timp de la primele rânduri din 1940, ceea ce dovedește continuitatea gândirii lui) este cât se poate de relevant: „Într-o seară, în metrou, priveam atent în jurul meu: eram cu toții veniți de aiurea... Între noi, totuși, două sau trei chipuri de aici, siluete stinghere, ce păreau să-și ceară iertare că se află acolo. Același spectacol și la Londra. Astăzi migrațiile nu mai au loc prin deplasări compacte, ci prin infiltrări succesive: te strecoți pe nesimțite printre «indigenii» prea vlăguți și prea distinși spre a se mai coborî al gândul unui «teritoriu». După o mie de ani de vigilență, deschizi porțile... Când te gândești la nesfârșitele rivalități dintre francezi și englezi, apoi dintre francezi și germani, ai spune că, subrezindu-se unii pe alții, n-aveau cu toții decât un singur scop: să grăbească ceasul ruinei lor comune, pentru ca alte specimene ale umanității să vină să le ia locul. Ca și cea de demult, noua *Volkerwanderung* va da naștere unui vâlmășag etnic ale cărui etape sunt anevoie de prevăzut cu claritate. În fața unor mutre atât de disparate, ideea unei comunități cât de cât omogene e de neconceput. Chiar faptul că o mulțime așa de pestriță este cu puțință sugerează că în spațiul ocupat de ea autohtonii nu mai aveau dorința de a salva nici măcar umbra unei identități. La Roma, în secolul al III-lea al

⁸ Idem, *Sfârtecare*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 11.

erei noastre, dintr-un milion de locuitori, abia șaizeci de mii erau, se pare, de viță latină. Îndată ce un popor a dus la bun sfârșit ideea istorică pe care avea menirea s-o întruchipeze, nu mai are nici un motiv să-și apere diferența, să-și cultive originalitatea, să-și salveze trăsăturile din marea învălmășeală a chipurilor”⁹. Nu este oare, deci, repetăm, aceasta situația Franței și a celorlalte țări mari ale Europei obosite aflate la finalul civilizației, cum spune Cioran? Nu sunt ele sunt inundate de imigranți, așa cum Roma era odinioară invadată de barbari? Iar valurile de imigranți din zonele de război din Siria și Irak începute în 2015 vor grăbi fără îndoială procesul de cădere a Occidentului; acum imigrația nu mai are loc individual, cum a fost decenii la rând, ci din nou în mase compacte ca în vremurile de demult.

Dar situația poate fi și mai dramatică, cetățenii occidentali ajungând ei înșiși dominați și batjocoriți, minoritari cum vor fi, de către noii veniți: „După ce au stăpânit ambele emisfere, occidentalii sunt pe cale să devină batjocura lor: subtile umbre, relicve în sensul propriu al cuvântului, sortiți unei condiții de paria, de sclavi vlăguți și puhavi (...)”¹⁰. Și ne vine în minte acum, după acest citat, o relatare a lui Alain Finkielkraut într-un dialog pe tema străinilor, din care vedem că asta deja se întâmplă: un copil alb, catolic, bun la învățătură, este batjocorit într-o școală publică unde majoritatea elevilor sunt musulmani, fiind numit „le français”, „l’intello” sau spunându-i-se „Tu es catholique? Tu manges du porc, tu es un porc” (deci, e vorba, după Finkielkraut, de o discriminare „socială, culturală, rasială și religioasă”) ¹¹. Asemenea incidente sunt multe în cartierele locuite în majoritate de musulmani. Unii adolescenți creștini, pentru a putea trăi în liniște în asemenea cartiere sau pentru a se integra în lumea în care trăiesc, se convertesc la islam ¹². Se întâmplă acum cu francezii „vechi”, ceea ce se întâmplă cu minoritățile acum câțva timp, când erau încă minorități peste tot.

E posibil chiar ca viitoarea populație majoritară să nu păstreze valorile Occidentului, valori precum egalitatea sau libertatea, ceea ce stârnește teamă deja printre francezi, mulți optând să voteze partidul de dreapta, Frontul Național. Schimbarea religiei majoritare și a populației majoritare în Franța fiind întrevăzută deja de câțiva în acest moment, există voci „minoritare” care încearcă să liniștească actuala majoritate: „Vă e teamă să fiți minoritari din punct de vedere cultural. Dar asta se va întâmpla. Asta se numește o mutație. Europa va suferi o mutație. Ea a suferit deja o mutație. Nu trebuie să vă fie teamă. Această transformare e poate înfricoșătoare pentru unii, dar ei nu vor mai fi aici să o vadă realizată” ¹³.

Vorbim astfel de mersul natural al istoriei: o civilizație vlăguită este înlocuită de o alta treptat, s-a întâmplat de atâtea ori de-a lungul timpului, iar în cazul Franței,

⁹ *Ibidem*, p. 12-13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹¹ *Comment peut-on être étranger*, dialog între Marc Crépon și Alain Finkielkraut, în „Philosophie Magazine”, nr. 86, februarie 2015, p. 61.

¹² Michel Eltchaninoff, *La défaite des voisins*, în „Philosophie Magazine”, nr. 86, februarie 2015, p. 59.

¹³ Léonora Miano (romancieră de origine cameruneză), apud Alain Finkielkraut, în *Comment peut-on être étranger*, p. 64.

dar și al Germaniei sau al Angliei, există premise pentru a crede aceasta; iată una dintre astfel de premise: populația europeană îmbătrânește și scade numeric, în timp ce populațiile musulmane din fostele colonii au atuuri considerabile – omogenitate, natalitate crescută, credință religioasă în calitate de liant.

Schimbarea de civilizație nu e în sine ceva rău; s-a petrecut de multe ori în istorie, cum spuneam. Nu se știe dacă *această* schimbare de civilizație va fi ceva rău; va fi ceva rău pentru aceia care au crezut în valorile creștine sau în valorile Revoluției franceze. Ceea ce credem a ști cu o probabilitate mare este că următoarea civilizație europeană va avea o puternică amprentă musulmană, toate datele conducând spre această concluzie.

*

Cum putem pune în legătură toate acestea cu ceea ce s-a întâmplat în anul 2015 și poate că se va mai întâmpla?

De la bun început trebuie subliniată astfel ideea că libertatea, de la un anumit punct încolo, devine iluzorie; libertatea dusă la extrem se autolimitează, chiar se autodistruge; este o stare semnalată încă de Platon, numită mai apoi „paradoxul libertății”. În acest sens, Cioran mai scria: (...) Societatea liberală, eliminând «misterul», «absolutul», «ordinea» și nemaivând o metafizică adevărată (cum n-are nici poliție adevărată), îl lasă pe om cu el însuși, înstrăinându-l de ființa sa, de propriile lui adâncimi. Este o societate lipsită de rădăcini, prin esență *superficială* – asta pentru că libertatea, fragilă în sine, nu are nici un mijloc de a dăinui și de a supraviețui primejdiilor ce o amenință și din afară, și dinăuntru (...)”¹⁴. Reținem de aici deci ideea de limitare și neputință a libertății; libertatea are forța incredibilă de a se autoosândi.

Se poate spune că, în acest moment, Franța a ajuns într-o asemenea situație: libertatea extremă pe care a oferit-o cetățenilor săi se întoarce împotriva ei. Iubind prea mult drepturile omului, conform devizei istorice „Liberté, égalité, fraternité”, ajunge să cadă în propria capcană și să fie lovită de cei cărora le-a acordat libertate deplină.

Ce căi de rezolvare a conflictului pot exista? Sunt de fapt doar două căi de discuție, din păcate, fără a fi, din punct de vedere logic, o falsă dilemă (căci există și o a treia, indezirabilă, a represiunii contra noilor veniți; poate și o a patra, a cincea, dar tot în acest sens..., iar francezii „cu rădăcini”, care sunt acum încă majoritari, le-ar putea aplica), ambele aplicabile doar în relația cu populația de religie musulmană, dar care s-ar putea extinde și la altele. Prima, continuarea aceleiași politici liberale, cu consecințele de rigoare. Adică, încercarea de a educa populațiile noi venite conform valorilor occidentale; aici, mulți musulmani vor avea de obiectat: li se încalcă drepturi religioase precum libertatea de a purta vălul islamic la femei, poligamia etc. Este vorba de a adapta cultura nou apărută la valorile și cultura occidentală, foarte dificil în condițiile în care nici musulmani mai vechi de pe teritoriul Franței nu s-au putut adapta. A doua cale poate fi un fel de înțelegere între francezii „sadea” și populația mai nouă, propusă, de pildă, și într-o carte apărută după

¹⁴ Emil Cioran, *Istorie și utopie*, p. 19.

primul atentat din Franța, din ianuarie 2015¹⁵: până acum, francezii, au încercat să-i adapteze pe musulmani la obiceiurile și regulile lor laice; o parte dintre musulmani au arătat că nu vor sau nu pot, deci, trebuie altă strategie; se poate face prin urmare și altceva: creștinii sau francezii înrădăcinați în general, populație încă majoritară, să permită libertatea religioasă totală (inclusiv vâlul islamic, poligamia etc., pe care statul laic le-a interzis), iar musulmanii să îngăduie nestăvilit libertatea cuvântului (inclusiv dreptul de a-l jigni, de pildă, pe profetul Mahomed). Ar fi vorba deci de un contract social pentru islam¹⁶.

*

În fine, să încercăm un un simplu exercițiu de imaginație, de genul „Ce ar zice Cioran despre cutare situație?” sau „Ce profeții ar face Cioran mai departe?”, experiment cu o deschidere argumentativă totuși, având o concluzie logică, trasă inductiv ce e drept, dar pe baza unor idei ale filosofului, enunțate de mult timp și repetate de acesta pe parcursul mai multor cărți ale sale.

Franța nu putea *altfel*, nu poate fi altfel decât egalitaristă și liberală. Dar această permisivitate, această vocație glorioasă întru drepturile omului, ar zice Cioran, tocmai această vocație îi va aduce sfârșitul. Și Cioran, propovăduitor al decadenței și dispariției Occidentului în forma pe care o știm noi astăzi, ar mai fi spus că probabil că nici Germania nu putea altfel, datorită păcatului Holocaustului din al doilea război mondial pe care îl poartă încă în spate. Anglia, pare și ea neputincioasă, abia mai reușind să țină o ultimă rămășiță a imperiului, adică întreaga insulă unită sub „Marele Regat”. Statele Unite vor urma probabil Europei, lăsând Chinei dominația economică mondială, după ce a acceptat să o integreze în jocul marilor campioni, făcând-o „atelierul” lumii întregi. Pentru Cioran, doar Rusia ar putea scăpa (poate pentru că nu e o țară occidentală, am zice noi, ci una din Estul, „îndepărtat”, care nu a cunoscut democrația și ideea de libertate autentică), „căci ei (rușii – n.n.) mai au încă orgoliu, acest motor, ba nu, această *cauză* a istoriei”¹⁷, ei au un exces de suflet, pe când francezii prea puțin¹⁸. Occidentul devine încă de acum „o *posibilitate* fără viitor”¹⁹.

*

Revenind la descriptivul pur, Cioran crede că spre deosebire de Germania, Anglia sau Rusia care sunt țări ale „inegalităților geniale”, care au „culmi și goluri, prin excese și liniști”, „numai Franța s-a desfășurat *regulat* de la naștere spre moarte. Este țara cea mai împlinită care a dat tot ce putea da, care n-a pierdut niciodată căruța, care a avut un ev mediu, O Renaștere, o Revoluție și un imperialism. Și o decadență”²⁰. Dar acum poporul francez este unul „așezat”, mai spune Cioran, iar un popor așezat e „un popor pierdut,

¹⁵ Pierre Manent, *Situation de la France*, De Brouwer, Paris, 2015.

¹⁶ Martin Legros, *Un contrat social pour l'islam*, în „Philosophie Magazine”, nr. 93, octombrie 2015, p. 84-85.

¹⁷ Emil Cioran, *Sfârtecare*, p. 13.

¹⁸ Idem, *Despre Franța*, p. 89-90.

¹⁹ Idem, *Silogisme amărăciunii*, p. 54.

²⁰ Idem, *Despre Franța*, p. 23-24.

întocmai ca un ins *cuminte*²¹; el nu mai poate fi la temelia unui imperiu, căci „imperiile se fac de oameni fără căpătâi, de derbedei, de lichele agresive, se conduc și se pierd de deputați, de ideologi și de principii. – Napoleon a fost un smintit din zarea bunului simț. Franța suferea fără el «fără rost». Dar o țară nu este decât prin aventură. Pe vremea când francezii iubeau să moară din pasiune și glorie, un paradox parizian era mai greu și mai hotărâtor decât un ultimatum. Saloanele hotărau soarta lumii, în dosul inteligenței se adăposteau văpăi și stilul era înflorirea civilă a setei de stăpânire”²².

*

Să încheiem totuși pe un ton optimist pentru cei ce vor Franța și Europa așa cum le știu ei azi? Iată mai jos două propuneri.

Pe vremea când răspundea prietenului său Emil Cioran la *Scrisoarea către un prieten îndepărtat* (1957), Constantin Noica mai credea în destinul Europei, deci și al Franței: „Dar Franța nu e țara nemângâierii, ci a împlinirilor. Occidentul întreg n-a scris Cartea lui Iov, ci mai degrabă Cartea Facerii. De aceea nu ne vine să credem, aproape, că acum, când ne întoarcem spre el nu spre a-i cere ceva, ci numai pentru a-i vedea chipul, sau când vrem să privim în obrazul Franței cum arată o comunitate istorică după vreo zece secole de glorie – ei ne răspund, prin alții și prin tine: ce vă uitați la noi? Suntem mici, urâți, hidoși. Cineva dintre noi se înșală groaznic. Și atunci vă vom spune așa: nu e vorba de voi ca atare, nu e vorba până la urmă de țările acelea pe care tu le numeri dintr-o răsuflare, Anglia și Franța, Germania și Italia; (...) e vorba însă de valorile voastre, de acele valori ce triumfă azi în lume. (...) Dar, nefericit ori nu (Occidentul – n.n.), triumfător el este, iar tânguiala unui Apus care a pus pe lume asemenea valori, în ceasul tocmai când lumea se îmbibă de ele, seamănă cu amărăciunea Israelului față de un Mesia pus pe lume de el și în care nu se mai recunoaște”²³.

În acel moment, într-adevăr, Occidentul era încă în picioare. Va reuși el în final să își salveze valorile măcar? Într-un moment de îndoială asupra propriei teorii asupra decadentei Europei, Cioran însuși a scris: „La urma urmei, continentul acesta nu și-a jucat, poate, cea din urmă carte. Ce-ar fi dacă s-ar apuca să corupă restul lumii, răspândindu-și miasmele asupra-i? Ar fi un nou fel de a-și păstra prestigiul și de a-și manifesta strălucirea”²⁴.

²¹ Idem, *Îndreptar pătimăș. I*, Editura Humanitas, București, 1991, p.49.

²² *Ibidem*, p. 49-50.

²³ Constantin Noica, *Răspuns al unui prieten îndepărtat*, Addenda la: Emil Cioran, *Istorie și utopie*, p. 147, 148.

²⁴ Emil Cioran, *Silogisme amărăciunii*, p. 56.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

Pietre de poticnire, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2014, 180 p.

TRIUMFUL CĂII DUBLE: CARTE ȘI VIAȚĂ

NICOLAE GEORGESCU

Metafora pe care ne-o propune – ca motivație narativă, dar și ca motiv de reflecție asupra istoriei și gândirii umane în general – volumul de eseuri al lui Alexandru Surdu¹ are dublu înțeles. Pietrele foarte mari din Valea Sâmbetei, pe care noi nu putem, astăzi, să le urnim din loc ori să le escaladăm, au fost puse de uriași, cândva, ca semne, să le arate drumul spre o apă curată. Dinspre întemeietori, ori dinspre mit, asemenea repere sunt limpezi, clare; dinspre noi, însă, trăitori în alte timpuri și în alte dimensiuni, claritatea dispare, trebuie să le ocolim (dacă putem), nu mai înțelegem rostul – deși, iată, și noi putem ajunge la aceeași apă curată, dar fie după alte repere, fie din întâmplare. Și totuși, ne spune autorul, dacă te poticnești, dacă „te lovești” de ele, dacă te împiedici în ele – ai bucuria, chiar satisfacția interioară, de a pătrunde mesajul. Poți ajunge, așadar, la o apă curată și pe căile vechi, de poticneală – dar și din întâmplare ori prin repere noi.

Din această *Prefață* cu adânci semnificații filosofice ne reține atenția un amănunt: „Acesta este locul unde se-nchina la ceas de seară părintele precuvios Arsenie Boca, mângâind pietrele de poticnire cu mâinile sale bătătorite de rucodelia zilnică, pentru a le da ceva din strălucirea de nestemate a gândurilor sale”. Cunoașterea prin iubire, prin re-cunoaștere, este preferată celei reci, experiențiale: acesta mi se pare a fi mesajul întregii cărți. Alexandru Surdu celebrează, în această carte, viața ideii; se

¹ Alexandru Surdu: *Pietre de poticnire*, Editura Ardealul, 2014

poate spune și coborârea în viață a ideii. Nu enunță, nu definește, nu demonstrează: urmărește firele, creșterile, curgerile; se poticnește în trecut ca în viața însăși, adică se lasă atins, se împiedică de bunăvoie mângâind piedica oarecum ca acel călugăr preacucernic *cu mâinile bătătorite de rucodelia zilnică*. Este un mod de a accepta misterul ca-n poezia lui Lucian Blaga: iubindu-l. Temele sale sunt Brâncoveanu, Cantemir, Eminescu, Bacovia, Spiru Haret, Noica, Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu: viețile și morțile acestora îl interesează, după ce face regal panoplia fiecăruia și-i fixează crugul ideilor. Ideea a găsit-o după ani de zile de studiu adâncit – acum și aici doar o pune în ramă cizelată și se odihnește refăcând curgerea vieții de sub ea.

Cartea are însă și abordări de ordin general, cum este aceea despre istoria scrisului, unde se reverberează ideea din prefață. Există, ne spune Alexandru Surdu, și calculatorul modern, cu facilitățile sale, dar și posibilitatea general umană de a scrie: putem lua lucrurile de-a gata, un text deja aranjat mecanic – sau putem urmări fazele organizării acestui text, fascinanta devenire a scrisului de la înșiruire de litere la ordonare de idei. Metafora din „Legenda Sfintei Duminici”, primul text scris în limba română (în Manuscrisul de la Ieud), vorbește, într-adevăr, de o piatră căzută din cer, în fața unei biserici, pe care nimeni nu putea s-o ridice, iar după o slujbă făcută cu mare fast, chiar de către Patriarh, „piatra s-a deschis și din ea au ieșit niște scripturi, în care se spunea că cine a avut puterea și credința de a desface această piatră să știe că este un semn de la Bunul Dumnezeu, ca să cinstească de acum înainte ziua Sfintei Duminici” (p. 19) – și astfel s-a instituit sărbătoarea creștină: „de atunci și până în zilele noastre în fiecare duminică îi vezi /pe creștini/ în fiecare duminică pe ulițele satelor (...) mergând în pâlcuri spre bisericile lor.” Iată diferența: „piatra de poticnire” este roditoare, instituie, creează un obicei, mută credința din om în lume, află calea; pe când lucrul de-a gata, calculatorul așadar, dă numai funcția, exercițiul extern. În fond, ne aflăm în miezul ideii din „Oul dogmatic” de Ion Barbu: „E dat acestui trist norod / Și oul sterp ca de mâncare / Dar viul ou, la vârf cu plod / Făcut e să-l privim în soare!”. Sau, mai jos în timp, în ideea celor două căi spre Mecca din „Noaptea de Decembrie” de Al. Macedonski. Sunt, desigur, tipare românești (și universale); cu înțelepciune, însă, Alexandru Surdu nu disprețuiește a doua cale, n-o trece în derizoriu; da, ne spune autorul, e bine și așa, e bun și calculatorul („ca de mâncare”) – dar iată ce frumos e așa, cât de profitabilă este calea cunoașterii prin adâncire în subiect, prin poticnire – și, repet, cât este de rodnică, pentru că la orice pas găsești lucruri noi, noutatea se naște din noutate și deschide o cale către viața ca ritual, viața cu scop în credință, în sfințenie.

Despre *Pietre de poticnire* se poate spune și că este o carte de evocări; în acest caz însă, cititorul trebuie avertizat că sunt pasaje lungi care se pot citi ritmat, ca *Memorialele* lui Pârvan – și trebuie avertizat a doua oară: ca și în cazul lui Pârvan, exactitățile lui Alexandru Surdu privind operele, în general ideile – se conjugă cu omeneasca sa iubire față de viețile acestea. Autorul a găsit singur calea către apa cea curată a ideii – dar vrea să zăbovească în fața pietrelor de poticnire ce însemnează viețile – ale noastre, dar și ale neamului în general, să stea lângă ele și să le mângâie până ce le înțelege mesajul, ca să-și sporească iubirea. Este o carte pentru tineri, arătându-le cum se completează știința cu trăirea, îndemnându-i să facă această experiență.

REPERE PENTRU O FILOSOFIE PENTADICĂ A IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

O cultură autentică se dezvoltă, dincolo de orice îndoială, prin depășirea mitului; însă nu este mai puțin adevărat că o astfel de depășire nu poate să însemne o ruptură față de miturile fondatoare. Lucrarea lui Alexandru Surdu așterne, sub un concept cu rezonanțe mitologice, contribuții culturale și filosofice ale unor maestri spirituali ai națiunii române, punând temelia pentru o interpretare filosofică a identității românești prin recunoașterea implicită a faptului că, în ultimă instanță, orice mare om de cultură se revendică, într-un fel sau altul, de la o tradiție, fie aceasta cultă sau populară. Sau, de dragul unei prudențe metodologice, poate este vorba despre o legătură a tradiției cu actualitatea, care caracterizează zona Europei de Sud-Est ori, din spirit de insistență particularizare, numai meleagul românesc. Indiferent de aceste aspecte, cert este că lucrarea se arată sub forma unui cerc speculativ, pornind de la un pretext emoțional și revenind, pe final, la acesta, cu o evadare și cuprindere a spiritualului într-un sistem al ideii identității naționale, fără a evita „mângâierile” reflecției raționale – ci chiar cu pasiune pentru detaliile scoase la iveală de această facultate a gândirii.

La o primă impresie, lucrarea încântă prin tonalitatea afectivă pronunțată, dar care nu abandonează câtuși de puțin argumentarea logică fermă și retrospectiva istorică întemeiată științific. De fapt, este vorba despre o înmănunchere a acestora într-un efort metodologic și tematic echilibrat, care nu îngăduie nici derapaje emoționale, dar nici răceala sau detașarea științifice exagerate.

Pietrele de poticnire – în semnificația lor conceptual-filosofică – nu țin doar de registrul mitologiei, deși acolo se originează sau, mai degrabă, semnificația mitologică ascunde nuanțe filosofice semnificative. S-ar putea vorbi despre nuclee de putere ale lumii, menite să fixeze repere într-un haos incipient, caz în care pietrele de poticnire ar deveni pietre de sprijin. Pe de altă parte, depășirea lor poate fi considerată ordalie care să probeze sau să dea seamă de puterea gândirii sau credinței celui pus să treacă proba de foc. Ca în povestea biblică în care cele două femei își disputau maternitatea copilului, de pietrele de poticnire ar putea trece numai acela curat la cuget și la simțire, caz în care proba de foc l-ar face și mai puternic, în aceeași măsură în care l-ar doborî pe cel ce a mințit sau a vrut să o facă. Prin urmare, pietrele de poticnire au funcționalitate dublă la două niveluri: separă pe cei dreپți de cei nedreپți, iar pentru cei dreپți reprezintă și o nevoință a sufletelor lor – așa cum o numește Alexandru Surdu¹ –, dar și un reazem pentru o ulterioară înălțare. Revenind la considerațiunile de natură filosofică, pietrele de

¹ *Pietre de poticnire*, Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2014, p. 8.

poticnire dau seamă de o veritabilă dialectică a devenirii sufletului sau conștiinței, cum ar spune un Hegel sau, poate, o devenire într-o ființă, în accepțiune nicasiană.

Dacă astfel stau lucrurile, pietrele de poticnire par a avea o funcție dialectică, poate chiar în sens hegelian, din vreme ce depășirea acestora (*Überwindung*) este, de fapt, o sublimare speculativă (*Aufhebung*). Pietrele de poticnire servesc la ridicarea pe un nou nivel, dar, în același timp, presupun o preluare a istoricității care caracterizează devenirea personală, mai ales prin recuperarea tradiției (oarecum prin opoziție cu ceea ce propune Wittgenstein, în *Tractatus logico-philosophicus*, care susținea că este de dorit aruncarea scării pe care gândirea a urcat până la un nou nivel). Alexandru Surdu propune, deci, o dialectică pentadică subiacentă textului: pietrele de poticnire au cinci niveluri de semnificație: stavilă, provocare, sprijin, axă, memorie.

În primă instanță, piatra de poticnire funcționează ca stavilă, ca obstacol, menit să separe pe cel bine intenționat și râvnitor întru ale cunoașterii de cel rău și trufaș. Poate, pe undeva, ca în faimoasa poveste a lui Franz Kafka, intitulată *În fața legii* (relatare care apare și la finele romanului *Procesul*), unde personajul principal nu are îndrăzneala de a lupta cu monstrul care străjuia poarta cunoașterii². Povestea lui Kafka poate constitui o premisă a ideii de piatră de poticnire, deși eroul kafkian este unul tragic, iar povăța se desprinde mai degrabă din registrul lui „așa nu”, ajungând doar în manieră negativă la celebrul „*sapere aude*”. Personajul vizat, însă, de Alexandru Surdu este cititorul – dar nu unul fără chip, ci unul care urmează să se re-întruchipeze prin mai multe sinteze speculative succesive, mijlocite de întâlnirea cu tot atâtea pietre de poticnire. Poate că cel mai evident apare acest lucru atunci când autorul propune drept pietre de poticnire ideile și/sau concepțiile unor mari înaintași ai culturii române, ca Brâncoveanu – ctitorul de biserică mușcat de inimă de proiectul *Civitas Dei*³, chiar cu nuanțe care ar putea trimite la republica platoniciană –, Cantemir cu pedagogia sa, Eminescu, cel mereu dincolo de orice caracterizare, Spiru Haret, Bacovia, Blaga sau Noica. Obişnuit sau chiar infectat de goana zilnică, cititorul are a se opri, poate mirat și cuprins de *phobos theou* – autenticul început al înțelepciunii⁴ –, în fața unor pietre de poticnire de asemenea mărime, care-i stau, mai întâi, stavilă. Și, dacă are gând bun și suflet curat, le poate asuma ca pe niște provocări. Altminteri, va trece pe lângă ele și nu va vedea nimic din ce ar fi putut să fie, întocmai ca tragicul erou kafkian.

Provocarea este al doilea moment al dialecticii pentadice care subîntinde textul. Odată resimțită ca stavilă, ca oprire din drum, sub imperiul mirării speculative, piatra de poticnire atrage și orientează cititorul. Luată ca motiv de oprire, aceasta se transformă, din banal element de decor în punct privilegiat de raportare a persoanei și a lumii sale. Și nu piatra trebuie mutată, pentru că, așa cum ne spune autorul, pe aceasta se mai odihnește câte un înger păzitor; dimpotrivă, cel care o contemplă se așeze privind la aceasta și resimțind, tot speculativ, că adevărul se află acolo. Mișcarea pare a fi tot în orizontul

² Ca o mărturisire personală, îmi amintesc anii de facultate în care profesorul Alexandru Surdu ne punea astfel de stavile pentru a-i diferenția pe cei care voiau cu adevărat să renunțe la mândria prost înțeleasă și să învețe carte de cei care se țineau „bățoși” și credeau că le știu deja pe toate (n. n., Ștefan-Dominic Georgescu).

³ *Pietre de poticnire*, ed. cit., p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 23, 131.

dialecticii – chiar în spirit hegelian – momentului în care conștiința consideră că adevărul rezidă în ea însăși succedându-i cel în care adevărul se află în obiectul ei – *recte* piatra de poticnire – care, acum, o orientează. Dacă cel care trece plin de sine pe lângă piatra de poticnire ratează intrarea în jocul dialectic și se alege doar cu iluzia adevărului propriei conștiințe, cel care acceptă provocarea se vede prins într-un joc al schimbului dialectico-speculativ în care primul moment presupune tocmai renunțarea la sine și uitarea de sine în lucru (așa cum ne învață Hegel), în piatra de poticnire. Un astfel de moment îi prilejuește lui Alexandru Surdu referiri la ideile de jertfă și noblețe, de renunțare la trufia egoistă și de ridicare, tocmai prin aceasta, deasupra vârtejului cotidianității. Eroii pieriți în șarja de la Prunaru⁵ au depus un sacrificiu – cel suprem – care îi ridică dincolo de uitare și, prin memorie, către dimensiunea istorică. La fel, nobili pământeni autentici ai Maramureșului⁶, în ciuda pierderii averilor de drept și a tentativelor de deznaționalizare, au rămas purtători ai unui profund atașament față de spiritualitatea românească, trecând cu bine și cu mândrie peste provocările istoriei. Și eroii, dar și cei nobili, prin sacrificiu și ridicare dincolo de omenesc prea-omenescul cu rezonanțe nietzscheene, slujesc acum drept sprijin pentru cei ce vin după ei, ceea ce aduce în atenție al treilea moment al dialecticii pentadice: sprijinul.

Pietrele de poticnire nu au a sluji ca eternă provocare fără a cădea în patima goală a lui Sisif. Mitul antic reluat de Albert Camus suferă tot de o neîmplinire dialectică, fiind ușor de poziționat sub umbrela conceptului hegelian de vinere mare speculativă, prin care filosoful german desemna eșecul gândirii de a realiza conceptul speculativ. Piatra de poticnire nu este un simplu totem și, cu atât mai puțin, un idol; aceasta trimite dincolo de ea însăși, stârnind efortul hermeneutic, efort care, așa cum notează autorul, este, în primă instanță, de coloratură religioasă⁷. Camus îl închipuie pe eroul său tragic fericit, dar fericirea acestuia este doar a resemnării. Piatra pe care o rostogolește Sisif nu are valențe de piatră de poticnire tocmai pentru că nu este de sprijin, ci este, dimpotrivă, etern deplasabilă și greoaie, fără a fi o temelie. Piatra însăși are valențe de idol, divinizată fiind, în accepțiune largă a termenului, de un Sisif împăcat cu sine care pare că îi mulțumește mereu și o venerază pentru fericirea adusă. Sisif nu mai are nimic de înțeles tocmai pentru că nu mai are nimic de interpretat: el își primește fericirea supremă ca revelație a nimicului – concept îndrăgit mult dincolo de cât ar merita de existențialiștii ateï. Piatra de poticnire, însă, este sprijin spre o configurare a conștiinței prin raportare la un nucleu dens al semnificației, nucleu ce se cere deslușit printr-o hermeneutică. Piatra de poticnire nu se înfațișează doar pe sine – tocmai aceasta fiind semnificația pe care o alocă Alexandru Surdu așezării pe piatră a unui înger păzitor. Îngerul coboară pe piatră – ca loc privilegiat – și își îndeplinește sarcina sa de a vesti, vestire ce se impregnează în tăria pietrei și o face pe aceasta sprijin pentru un salt deopotrivă hermeneutic și semantic: înțelegerea pare a fi legată cu tărâmul transcendenței⁸, dar nu cu totul ruptă de omenesc.

⁵ *Ibidem*, p. 69.

⁶ *Ibidem*, p. 162 și urm.

⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁸ Avem în vedere accepțiunea pe care Alexandru Surdu o dă acestui termen, în lucrarea *Problema transcendenței*, ed. Academiei Române, București, 2007.

Această perspectivă îi dă autorului ocazia de a se referi la substanțiala relație între logică și religie⁹, în mod ilegitim puse în tensiune de purtătorii de cuvânt ai intelectului sec, nespeculativ. Piatra de poticnire, ca simbol al unității speculative, stă mărturie pentru un optimism gnoseologic evident, caracteristic pentru gândirea constructivă și potrivit elanului distrugător al post-modernității¹⁰: hermeneutica – primordial biblică – se leagă de semantică și de logica intensională – logica sensurilor, iar nu cea a claselor aleatoriu constituite –, mijlocind o comunicare între transcendență și prezență tocmai prin logica religiei, într-o notabilă atitudine de încredere atât în capacitățile spiritului uman de a urca, sprijinit de piatra de poticnire, spre tărâmul transcendenței, dar și în benevolența transcendenței de a se dezvălui omului – cu evitarea capcanei celebrului vâl al Mayei, dincolo de care conștiința se revarsă tot în sine, mai precis fără puțința de a-și părăsi condiția și captivă sieși fără echivoc. Tocmai această direcționare dublă – în care cele două sensuri, deși inseparabile, sunt totuși ierarhizate, cu prevalența celui care pornește dinspre transcendență spre prezență – face ca piatra de poticnire să devină acum axă, adică al patrulea moment al dialecticii speculative pentadice.

Axa leagă Pământul de înălțimi, dar nu într-o simplă accepțiune geometrică, deși de la aceasta se pornește. Turnul lui Babel, acea caricatură a ideii de axă, păcătuiește dublu: mai întâi, pentru că rămâne la simpla înțelegere spațial-geometrică a axialității, iar mai apoi pentru că privilegiază sensul de la Pământ spre înălțimi, într-o încercare nelegiuită de străpungere a cerurilor. Axa pe care o constituie pietrele de poticnire este una a coborârii vestitorilor pe Pământ, mișcarea privilegiată fiind tocmai aceasta, adică benevolența transcendenței de a se arăta – oarecum într-o polemică cu Marele Anonim, așa cum îl înțelegea Lucian Blaga. Dacă Marele Anonim se refuza luminii cugetului, piatra de poticnire se constituie tocmai ca axă ce leagă transcendența de prezență și mijlocește revelația. Pe de altă parte, chiar dacă sensul axialității este, în primă instanță, cel geometric, piatra de poticnire – în calitate de concept speculativ – presupune o depășire a spațialității, depășire pe care Alexandru Surdu a explicat-o cu altă ocazie¹¹. Corporalitatea pietrei de poticnire poate părea greoaie doar celui care o consideră un element de decor care îi împiedică din goana zilnică. Pentru cel care trece dincolo de banala etichetă de „bolovan”, piatra de poticnire are corporalitate doar în manieră secundară. Sau, în spirit platonice, corporalitatea este doar o manifestare a unui conținut de natura gândului. În atari condiții, nu este vorba despre o simplă axialitate geometrică, ci de una care leagă transcendența de prezență, consfințită, în cazul de față, de ctitoria unei mănăstiri¹². Așadar, depășirea spațialității și dobândirea axialității nu se fac printr-o parcurgere a infinitului rău – din nou, în sens hegelian – ci printr-o depășire ontologică, printr-un salt între dimensiuni: de la prezență la transcendență, posibil doar datorită prealabilului deschiderii transcendenței. O astfel de axialitate orientată aduce cu sine și o chestiune metodologic-speculativă: noutatea este posibilă în filosofie tocmai datorită ideilor speculative, idei care se revelează în urma unui gest meditativ. Tocmai o astfel de idee – care nu este o simplă reluare și rafinare, așa cum considerau Nietzsche și

⁹ *Pietre de poticnire*, ed. cit., p. 9, 93 și urm.

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹¹ *Problema transcendenței*, ed. cit., p. 129 și urm.

¹² *Pietre de poticnire*, ed. cit., p. 8.

Kierkegaard când se refereau la limitele gândirii intelective (poate chiar fără a fi conștienți că o fac), unul prin recursul la eterna reîntoarcere, iar celălalt chiar prin abordarea, într-o lucrare separată, a problemei reluării (nefericit redată în limba română prin termenul „repetiție”) –, întrucât reprezintă o dezvăluire a transcendenței, este cea care aduce cu sine noul. Ideea invenției sau cea a creației¹³, așa cum le înțelege Alexandru Surdu, pot fi puse, în termeni speculativi, alături de spusele lui Petre Țuțea care considera că numai naivii sunt originali; înțelepții reproduc ceea ce făptuiește, în prealabil, Creatorul. Nimic mai dătător de seamă pentru a nota natura reproductivă a gândirii speculative, care reproduce procesualități cu începuturi și sfârșituri transcendente. Într-o astfel de situație se regăsește și conceptul speculativ de piatră de poticnire, considerat ca axă. Și, desigur, este vorba și despre logica asociată acestor procesualități, logică distinctă de cea a intelectului sau de cea a rațiunii¹⁴, logică specifică acestui tip de procesualitate, anume procesualitatea speculativă. Mai mult, chiar constituirea principalelor discipline filosofice, dar și cristalizarea categoriilor¹⁵ sunt legate de conceptul de piatră de poticnire, știut fiind faptul că acestea sunt puncte axiale ale istoriei filosofiei.

Ideea axialității mai aduce cu sine o nuanță, pe lângă de cea a legăturii dintre transcendență și prezență. Este vorba despre gravitație și, implicit, rotire, ca elemente constitutive ale cercului speculativ. Alexandru Surdu pune temelia unui astfel de cerc, tocmai din pricină că numai cercul speculativ cuprinde și memorează: lumea are un centru (spre deosebire de lumea des-centrată a post-moderniștilor), care, în dimensiune lumească, este piatra de poticnire ca axă. În jurul acestei axe gravitează semnificațiile asupra cărora conștiința meditează. Gravitația are sens circular, de consituire a cercului speculativ, cerc al memoriei, care face legătura între trecut, prezent și viitor. O astfel de cuprindere este divină, știut fiind de la greci că doar zeii sunt *synhistoren* (de la *syn* și *historia*, care cunoaște întocmai ceva ce s-a petrecut și poate istorisi, relata), adică faptul că memoria ține de dimensiunea spirituală a lumii; lumea materială, vie sau nevie, este lipsită de memorie și istorie și etern cufundată în uitare și imemorial. O concretizare a acestei scheme explicative se regăsește în capitolul *Memorialul de la Valea Plopului*, laolaltă cu considerațiuni despre rostirea filosofică românească despre care autorul crede, împreună cu Noica și Vulcănescu, că ar sta la „încheietura metafizicii cu istoria noastră”¹⁶. Cercul speculativ, al cunoașterii prin idei revelate ca urmare a gestului meditativ, înseamnă întrețeserea eternității metafizice cu temporalitatea istorică, cercul fiind constituit în jurul unei axe cu dublă funcție: de legătură și de origine a circularității. De aici și ideea de memorie: mișcarea circulară, centripetă nu permite disiparea – în afara situației în care axul nu are suficientă putere de atracție, fiind doar un simulacru –, iar aceasta fără a sugruma forțele centrifuge fără de care s-ar transforma, așadar, în gaură neagră în care se prăbușește tot (în manieră polemică cu celebrul scenariu al *Big Bang*-ului, pe care adesea Alexandru Surdu îl consideră discutabil). Mișcarea circulară reține

¹³ *Ibidem*, p. 108.

¹⁴ *Ibidem*, p. 111 și urm.

¹⁵ *Ibidem*, p. 114 și urm.

¹⁶ *Ibidem*, p. 153 și *passim*.

fără a distruge, prin comparație cu mișcarea în linie, despre care Borges spunea că este cel mai teribil labirint, pentru că se prelungește la infinit în oricare dintre cele două sensuri și, oricât ai merge, nu poți scăpa. Dimpotrivă, mișcarea circulară în jurul unei axe cuprinde și ordonează din ce în ce mai mult, extinzând astfel zona de ordine și prilejuind saltul calitativ pe nivelul memoriei, ultima treaptă a dialecticii pentadice.

Piatra de poticnire este depozitarea memoriei, este stavila care provoacă fervent conștiința, sprijinul acesteia și axa în jurul căreia aceasta gravitează spre a constitui cercul speculativ al memoriei. În fraza de mai sus sunt cuprinse toate cele cinci momente ale dialecticii pentadice interne a conceptului de piatră de poticnire. Atrage atenția faptul că structura însăși a lucrării lui Alexandru Surdu respectă această dialectică. Nu întâmplător aceasta se deschide cu considerațiuni despre scris și scriptură – depozitare ale memoriei și istoriei – știut fiind faptul că istoria însăși – adică dimensiunea spirituală a omului, asemănarea sa cu zeii care sunt *synhistoren* – și umanitatea ca spirit încep odată cu descoperirea scrisului. Scrisul, ca piatră de poticnire, prilejuiește conștiinței care gravitează în jurul său constituirea pe diverse trepte: scriitorul, tahigraf, stenograf, caligraf, lectorul, copistul, compilatorul și editorul. Și toate acestea în slujba cititorului, cel care este iubitor de frumos (filocalia redând exact această idee)¹⁷. Citirea și scrierea (mai ales a textelor sfinte) sunt prin excelență pietre de poticnire, dacă ele sunt menite a ridica gândul și simțirea spre înțelepciunea oferită de cercul speculativ. De altfel, orice scriere și orice citire sunt îndreptate împotriva uitării: omul în dimesiune spirituală, cu memoria și istoria sa, este, prin rostirea articulată (*logos*), un mărturisitor. Desigur, în spiritul lucrării, mărturisirea adevărului este lucrare anevoioasă, pentru că ispite se găsesc la tot pasul. Totuși, dacă sufletul uman se lasă prins în cercul pietrelor de poticnire, sunt sorți de izbândă. Astfel stând lucrurile, pietrele de poticnire sunt proiecte spre viitor, puncte de forță ale prezentului și mărturii ale trecutului, păstrătoare ale acestuia fie ca mit, fie ca gând universal, fie ca înțelegere a cotidianului, situație pe care Alexandru Surdu o surprinde parcă printr-o polemică cu un Auguste Comte, care pretindea renunțarea la mit și metafizică, fără a ține seama de faptul că o astfel de renunțare ar însemna inclusiv renunțarea la prezent și la spiritul pozitiv atât de drag lui. Corporalitatea și metafizica pietrelor de poticnire, dar mai ales semnificația lor de centre ale anamnezei unifică, într-un cerc speculativ, lumea pe care, așa cum spunea Heidegger, o deschide fiecare *Dasein* constructor de lume (*Weltbildend*). Din nefericire, concepția ilustrului gânditor german – nemărturisit existențialistă – nu mijlocește o sinteză speculativă și nici nu își propune așa ceva. Prin contrast, conceptul speculativ de „piatră de poticnire” caută o reproducere, la scară umană, a unui proces cosmic de constituire a unei lumi a semnificației, lume care se găsește, fără îndoială, în conștiința ca prezență (*Dasein*), dar care, pe de altă parte, se lasă cuprinsă de ideea speculativă și aceasta tocmai prin jocul în doi (*Beispiel*, cum îl numește Hegel când începe, în *Fenomenologia spiritului*, povestea despre avatarurile conștiinței) în care conștiința se angajează tocmai în momentul în care privirea îi este reținută de piatra de poticnire, de stavila care provoacă, sprijină, ordonează și reține chiar conștiința însăși.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 14-15, 24.

În acest registru concepe Alexandru Surdu constituirea unei identități românești prin raportare la un concept istorico-speculativ, anume acela de piatră de poticnire. Intenția lucrării se vedește în ultimul capitol, care se constituie ca o pledoarie depusă în fața eternității nu pentru o conștiință individuală, ci pentru o identitate a unui popor și a țării lui. „Izvorășul cu apă puțină”¹⁸ ar fi, în acest context, nici mai mult, nici mai puțin decât o metaforă pentru izvorul vieții, prin contrast cu apa sâmbetei sau râul Styx, aducătoare de pieire. Lucrarea, adresată fiecărui cititor, oglindește (în sens speculativ, de la *speculum*) chipul acestuia prin tradiția, istoria și memoria care servesc la păstrarea și recuperarea acestui chip, dar nu doar în individualitatea sa izolată, ci ca parte constitutivă a unei identități naționale, care ar fi piatra de poticnire a acestei lucrări: identitate care ține aproape conștiința individuală, dar fără a o sugruma, ci tocmai prin gestul contrar, adică prin conferirea unui sens în interiorul cercului speculativ deschis în jurul unei axe care face legătura între un neam și transcendența protectoare.

¹⁸ *Ibidem*, p. 178.

COMENTARII LA *PIETRE DE POTICNIRE*

PETRE DAN-STRĂULEȘTI

Constanta care a călăuzit activitatea științifică a profesorului Alexandru Surdu, a fost logica, „artileria grea a filosofiei”, după plastica și sugestivă sa figură de stil. Logicii i-a consacrat, după propria-i mărturisire, cei mai mulți ani de acumulare, dar și de contribuții notabile la dezvoltarea acestui domeniu. Pledează în acest sens numeroasele volume tipărite în țară și în străinătate, volume care au ilustrat prestigiul gândirii sale originale, și, totodată, al meditației filosofice din România.

Fără să-și abandoneze profesia de bază, logica, de câțiva ani universul tematic al lucrărilor sale s-a îmbogățit cu un nou gen publicistic, cel eseistic-memorialistic (*Vocații filosofice românești*, 1995; *Confluențe cultural-filosofice*, 2002; *Mărturiile anamnezei*, 2004; *Comentarii la rostirea filosofică*, 2009; *Izvoare de filosofie românească*, 2010; *A sufletului românesc cinstire*, 2011).

În legătură cu logica și filosofia în genere se remarcă, tot în ultimii ani, încercarea sa de sistematizare a propriilor contribuții într-un sistem logico-filosofic numit FILOSOFIA PENTADICĂ.

Din acest sistem, au apărut până în prezent volumele: *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenței* (Editura Academiei Române, 2007 și într-o nouă ediție în Editura Herald, 2012), *Filosofia pentadică II. Teoria Subsistenței* (Editura Academiei Române, 2012) și *Filosofia pentadică III. Realitatea Nemijlocită* (Editura Academiei Române, 2014).

În ultima sa lucrare apărută la finele anului trecut sub un titlu alegoric, *Pietre de poticnire*, cel ce duce mai departe „rostirea filosofică românească” noiciană, l-am numit pe academicianul Alexandru Surdu, reunește o suită de studii consacrate unor teme perene ale filosofiei și istoriei culturii românești. Aceste teme, ca repere ale spiritualității românești, „au ca sprijin tradiții vechi, credințe și învățături lăsate-n urmă și ascunse bine în tainele cugetului nostru, de care nu se poticnește decât acela care le știe rostul și poate să le dea rostirea cuvenită”.

Partea centrală a prezentului volum este reprezentată de secțiunea ce reunește studii cu tematică filosofică. *Logică și religiologie* este titlul unui asemenea studiu în care autorul face o succintă incursiune în istoria raporturilor dintre cele două domenii, incursiune care are ca punct de pornire cele cinci demonstrații, cu argumente logice, ale existenței lui Dumnezeu (Thoma de Aquino).

„Ce se petrece însă în zilele noastre?”, în societatea românească, societate dominată de două principale tendințe, este întrebarea la care încearcă să răspundă

Alexandru Surdu. Una dintre aceste tendințe este reprezentată de renașterea, după decenii de dominație a regimurilor politice extremist totalitare, de dreapta sau de stânga, a conștiinței religioase, când mulțimi de oameni, tineri și bătrâni, de profesii variate, cu niveluri de școlarizare diferite, devin pe zi ce trece tot mai interesați de mesajul credințelor creștine, când edificiile de cult devin neîncăpătoare și, cealaltă, a criticii creștinismului. În opinia autorului sunt trei tipuri de logici prin intermediul cărora se poate investiga religia și anume: a intelectului, a rațiunii și a speculațiunii, logicii care în epoca actuală potențează creștinismul asigurându-i victoria „asupra ateismului științific”.

Se remarcă apoi studiile intitulate *Problema nouității în filosofie* și *Concepte deschise în istoria filosofiei*.

Conceptul de nou este propriul și disciplinelor exacte și celor umaniste. În filosofie lucrurile stau stau altfel decât în științele naturii care investighează anumite domenii ale existenței. Particularitatea constă în aceea că filosofia „preia” descoperirile disciplinelor exacte și le interpretează, le teoretizează.

În acest studiu, atenția academicianului Alexandru Surdu este îndreptată cu precădere spre surprinderea nouității în logică. Sistemul disciplinelor logice este astăzi *pentadic*, format din: *logica intelectului* (matematică, simbolică); *logica rațiunii*; *logica intelectului rațional*, *logica rațiunii speculative* și *logica speculațiunii* (*dialectico-speculativă*). Cele cinci tipuri de logici, prin multiplele și variatele lor legături cu domenii de activitate extralogice, asigură progresul neconținut al logicii, care, prin definiție, este arta invenției (*ars inveniendi*). Dar, aceasta nu atrage după sine faptul că celelalte discipline cu amprentă filosofică precum ontologia, metodologia, gnoseologia, epistemologia, etica și estetica „nu vor progresa prin noi descoperiri și invenții care n-au legătură directă cu logica”.

Problematica conceptelor filosofice deschise este analizată în paginile studiului cu acest titlu, studiu-omagiul adus filosofului Constantin Noica, cel care a marcat emulația cultural-spirituală a țării în a doua parte a secolului al XX-lea. Concepte precum: „Devenirea întru ființă”, „Rostirea filosofică românească”, „Logica lui Hermes” ș.a., creații ale filosofului de la Păltiniș, sunt analizate și definite de către academicianul Alexandru Surdu ca fiind „priorități românești în istoria filosofiei”.

„Omului deplin al culturii noastre”, lui Eminescu, academicianul Alexandru Surdu îi dedică un studiu în care dezbate, în premieră hiperexactitatea și perfecțiunea caracteristice poetului. În plan comportamental, Eminescu avea o ținută vestimentară ordonată, fiind timid, reținut, tipic și sistematic. Hiperexactitatea poetului, se precizează în studiu, se manifesta printr-o stare permanentă de nemulțumire asupra formei poeziilor sale, de unde și dese reveniri materializate în numeroase variante. Fiind un temperament sangvino-melancolic, el nu s-a manifestat niciodată violent, „n-a dovedit intenții de promovare și n-a susținut cu patimă vreo teorie”, dominante sunt „tristețea și înclinația către pesimism”.

La capătul analizei academicianul Alexandru Surdu conchide că „idealul său care a rămas neîntinat este poezia, apropiată de perfecțiunea pe care și-o putea dori și imagina numai o personalitate hiperexactă”.

Un elogiu adus dreptei noastre credințe și martirilor ei nu putea lipsi din tematica acestui volum, în care autorul așează „câte o piatră de poticnire ... ca semn de-aducere aminte”, a trecerii noastre prin timp. *Constantin Brâncoveanu și Cetatea lui Dumnezeu* se intitulează studiul în care autorul își îndreaptă gândul cu smerenie și venerație către cel ce a fost în egală măsură domn viteaz și, totodată, sfânt al neamului românesc. În salba celor 19 lăcașuri ale credințe ortodoxe ctitorite de Brâncoveanu, mănăstirea „așezată pe unul dintre fâgărașele râului Sâmbăta” și numită după apa curgătoare din apropiere, Sâmbăta de Sus, „ne este nouă ardelenilor, spune autorul, cea mai dragă”. Distrusă de „civilizatorii” habsburgi către sfârșitul veacului al XIX-lea, ea a devenit, prin faptele, laudate de toată suflarea românească, ale Mitropoliților Nicolae Bălan, care a restaurat-o și resfințit-o, și Antonie Plămădeală, „imaginea pământească a Cetății lui Dumnezeu”.

Prin *Pietre de poticnire*, un autentic regal filosofico-literar, academicianul Alexandru Surdu ne propune un moment de liniștită cugetare, de îmbogățire spirituală, dar și de înțelegere, a trecutului și viitorului nostru, în acest colț de lume binecuvântat cândva de către Bunul Dumnezeu.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

FESTIVALUL INTERNAȚIONAL „LUCIAN BLAGA”

EDIȚIA A XV-A

(Târgu-Mureș, 31 iulie–2 august 2015)

EUGENIU NISTOR

Gazdă, pentru al 15-lea an consecutiv, a Festivalului Internațional „Lucian Blaga”, Târgu-Mureșul își reconfirmă vocația de spațiu al interferențelor, valorilor și convergențelor culturale și civilizatorii, evadând – citându-l pe George Călinescu – din „contingențele imediate”, spre a se oferi, cu deschidere și generozitate, întregii umanități.

De altfel, Premiul special de filosofie „Lucian Blaga” al Academiei Române este propus spre acordare pentru cea mai bună exegeză Blaga, la viitoarea ediție a manifestării de la Târgu-Mureș. Inițiativa aparține vicepreședintelui Academiei, domnul acad. Alexandru Surdu, președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a celui mai înalt for de știință și cultură din România. Ofertă onorantă, desigur, pentru întregul mediu academic dintr-un oraș ale cărui tradiții în zona filosofiei datează încă din secolul al XVII-lea, iar prima lucrare în domeniu a văzut lumina tiparului în 1833. Acordarea acestei distincții – în prezența președintelui Academiei Române, Ionel Valentin Vlad, va constitui, evident, „o piesă grea” la dosarul de candidatură a Târgu-Mureșului în competiția pentru titlul de Capitală culturală europeană.

Găzduite de Studioul Regional Radio România Târgu-Mureș și avându-i ca moderatori pe acad. Alexandru Surdu, dr. Valentin Marica și lector univ. dr. Eugeniu Nistor (președinte-fondator al festivalului), lucrările ediției jubiliare din acest an s-au bucurat de prezența unui public elevat, avizat și preocupat să descopere noi sensuri, valențe, semnificații și simboluri ale filosofiei blagiene, în efortul de re-evaluare și consolidare a cunoașterii operei gânditorului din Lancrăm, creator al unui sistem filosofic riguros, cuprinzător și original, cu viziuni și predicții regăsibile în manifestări și „ritualuri” din lumea contemporană, confruntată cu provocările globalizării.

Au fost prezenți la eveniment: dr. Mihai Popa – director al Editurii Academiei Române, conf. univ. dr. Adrian Lesenciuc – Academia Forțelor Aeriene „Henri Coandă”, Brașov, scriitorul Victor Gh. Stan – președintele Filialei de literatură pentru

copii și tineret a Uniunii Scriitorilor din România, București, prof. univ. dr. Cornel Sigmirean – președintele Senatului Universității „Petru Maior” din Târgu-Mureș, director al Institutului de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” al Academiei Române, scriitorul și publicistul Lazăr Lădăriu – redactor-șef al cotidianului „Cuvântul liber”, președintele ASTREI mureșene, prof. univ. dr. Mircea Buruiian, UMF Târgu-Mureș – șeful secției de Radiologie și Imagistică a Spitalului Județean Mureș, dr. Mihai Ardelean – Centrul de Sănătate Mintală Târgu-Mureș, Gheorghe Palcu – redactor radio, scriitorul și publicistul Ioan Ilie Mileșan, scriitori, poeți, personalități din mediul științific și cultural.

Luând cuvântul, în calitate de invitat special, prof. univ. dr. Mircea Buruiian, apreciind inițiativa desfășurării festivalului sub genericul: „Susținem Târgu-Mureșul pentru a fi capitală europeană”, atrăgea atenția că, în acest nobil demers, este important și necesar ca intelectualii să devină mai activi, într-o Românie a lucrului bine făcut în care lucrul bine făcut întârzie, totuși, nepermis de mult.

Început „cu timiditate”, Festivalul „Lucian Blaga” de la Târgu-Mureș a reușit să impună și să mențină un standard valoric de ținută, fiind cel puțin comparabil cu manifestări similare organizate, anual, la Sebeș-Alba și Cluj-Napoca, aprecia, în cuvântul de deschidere, dr. Eugeniu Nistor, iar academicianul Alexandru Surdu, președintele Comitetului științific al festivalului, saluta, la rândul său, „prezența lui Blaga la Târgu-Mureș, în acest mod spiritual, în linia cinstirii cuvenite marelui filosof și literat al culturii române.”

De altfel, observa dr. Valentin Marica, toate colocviile culturale naționale ce au ca temă „lăuntricul” și spiritualitatea transilvană se raportează, inevitabil, la Blaga, deschizând noi capitole și unghiuri de abordare a operei sale. Cunoscutul poet, publicist și realizator de emisiuni culturale radio a făcut publică intenția de a realiza, sub genericul „Pendul de cer”, un album de CD-uri din bogatul material Blaga, arhivat și păstrat în „lada de zestre” a Studioului Radio România Târgu-Mureș: interviuri, comentarii, recitaluri de poezie, momente de referință ale festivalurilor desfășurate, de-a lungul timpului, la Cluj-Napoca, Lancrăm ori Târgu-Mureș. Inițiativă salutăată cu entuziasm și susținută de președintele ASTREI mureșene, Lazăr Lădăriu, ca un demers necesar și obligatoriu în promovarea valorilor culturale și naționale, în deplin consens cu idealurile asociației pe care o reprezintă.

Sesiunea de comunicări științifice, având ca temă actualitatea operei blagiene, a fost deschisă de acad. Alexandru Surdu, cu o interesantă și originală interpretare a ultimului capitol din lucrarea lui Blaga, „*Eonul dogmatic*” (1930), în care identifică aproape 20 de viziuni ale filosofului român, ce conțin trimiteri, echivalențe și corespondențe în ceea ce numim, azi, New Age: Era Nouă, așezată sub semnul „Conspirației Vărsătorului” și caracterizată prin existența unor asociații și societăți cu principii asiatico-occidentale cu un statut quasi-ocult, urmărind scopuri universaliste, globalizatoare și globalizante, nu întotdeauna benefice; prin renașterea științelor magice și creșterea interesului pentru fenomenele oculte (stafii, extraterestri etc.), pentru psihoterapie, practici yoga, meditație transcendențială, zodiac, astrologie, vrăjitorie – un curent spiritual ce folosește simboluri precum curcubeul, piramida, roata cu cinci colțuri, într-o epocă postmodernă și postindustrială, și care, cu precădere –

atrăgea atenția academicianul Alexandru Surdu – câștigă tot mai mult teren într-o Românie ușor manevrabilă, ce riscă să se transforme din „Grădina Maicii Domnului” în „Țara lui Antichrist.” Este, în același timp – fapt prevăzut de Blaga înaintea lui Berdiaev – o reîntoarcere la un ev mediu întunecat, populat de vraci și de ghicitori, cu miraculoase vindecări... digitale.

În contextul temei dezbătute au fost abordate nevoia de „a scoate cultura română din pereții de calcar ai cochiliei gasteropodice” (Adrian Lesenciuc – *Închidere și deschidere la români. Închiderea ca deschidere*), noțiunea de „progres istoric” în viziunea lui Blaga (Mihai Popa – *Permanența preistoriei. Devenire și progres în „Ființa istorică”*), necesitatea unei noi lecturi a piesei lui Blaga, „Meșterul Manole” (Valentin Marica identifica, în personajul Mira, „tragedia jertfei și metafora crucificării lui Iisus”), filosofia lui Blaga în literatura pentru copii și tineret (Victor Gh. Stan, cu referiri la „Cruciada copiilor”, „Eu nu strivesc corola de minuni a lumii” și „Fântânile”). *Viena studenției lui Blaga*, cu viața ei tumultuoasă, dintr-o epocă a valsului, a cafenelelor, a operei și operetei, dar și ce a însemnat ea pentru românii transilvăneni în racordarea la coordonatele modernității, a fost evocată, sugestiv, de Cornel Sigmirean, cu accent pe influența covârșitoare a culturii germane asupra sistemului filosofic blagian, iar Eugeniu Nistor s-a referit la *Scrierile aforistice ale lui Lucian Blaga*.

În cadrul ediției a fost lansat noul număr al revistei „Târnava”, consacrat personalității filosofului Lucian Blaga, la 120 de ani de la naștere, și a fost lansată ediția anastatică a volumului său, *Orizont și stil* (1936), Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2015.

Un recital de poezie, sub genericul *Cereasca atingere*, a cuprins lucrări ale scriitorilor: Ana Maria Crișan, Ioan Găbudean, Kocsis Francisko, Lazăr Lădariu, Adrian Lesenciuc, Valentin Marica, Constantin Nicușan, Eugeniu Nistor, Ileana Sandu, Victor Gh. Stan, Maria Dorina Pașca, Doina Pologea, Cornelia Toșa, Vasile Ciia Dătășan, Valentin Covaciu, Gheorghe Palcu, în lectura autorilor.

La finele manifestării, acad. Alexandru Surdu a decernat diplomele de excelență ale celei de-a XV-a ediții a festivalului domnilor: dr. Mihai Popa, conf. univ. dr. Adrian Lesenciuc, prof. univ. dr. Mircea Buruian, dr. Mihai Ardelean, medic psihiatru, Victor Gh. Stan, scriitor, prof. Ioan Găbudean, precum și doamnei Rozalia Suciachi Cotoi, traducătoare, în limba română din lirica lui Ady Endre.

Organizatorii ediției, Societatea Scriitorilor Mureșeni, Editura Ardealul și invitații au adresat cuvinte de mulțumire autorităților și instituțiilor partenere care au susținut organizarea, la Târgu-Mureș, a manifestării: Primăria municipiului, Consiliul Județean Mureș, Universitatea „Petru Maior” – Facultatea de Științe și Litere, Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gh. Șincai” al Academiei Române, Studioul de Radio Târgu-Mureș, Uniunea Scriitorilor din România, precum și senatorului de Mureș, Marius Pașcan, vicepreședintele Comisiei de Cultură și Mass-Media a Senatului României.

NOTE DE LECTURĂ

De la filosofie la psihanaliză & retur. Dialoguri cu Vasile Dem. Zamfirescu consemnate de Leonid Dragomir, Editura Trei, București, 2014, 159 p.

Vasile Dem. Zamfirescu este cunoscut și citit în cultura română de azi mai ales ca psihanalist. Abia o carte relativ recentă (*Filosofia inconștientului*, Editura Trei, 2001) a putut convinge pe deplin publicul larg de calitatea de filosof a domnului Zamfirescu, în această lucrare reflecțiile sale de factură filosofică fiind sugestive. Această percepție se datorează probabil faptului că predă un curs de psihanaliză la Facultatea de Psihologie a Universității „Titu Maiorescu”, dar și faptului că este încă practicant al psihanalizei (membru al International Psychoanalytical Association, psihanalist formator și supervizor al Societății Române de Psihanaliză și al Colegiului Psihologilor din România, conform descrierii de pe coperta II din cartea prezentată aici) și, nu în ultimul rând, faptului că a activat mult timp în presa culturală de la noi cu producții cu conținut vădit psihanalitic. În realitate, se pare că întreaga sa activitate culturală este un efort de combinare a filosofiei și psihanalizei (celelalte titluri la sale fiind bune indicii în acest sens: *etică și psihanaliză*, 1973; *etică și etologie*, 1982; *Între logica inimii și logica minții*, 1985, 1998, 2003, 2011, 2014; *În căutarea sinelui*, 1994; *Nedreptatea ontică*, 1995; *Nevroză balcanică*, 2013). De altfel, Vasile Dem. Zamfirescu a terminat Facultatea de Filosofie a Universității București la începutul anilor '60; într-o asemenea epocă, de grea deschidere culturală, într-o societate comunistă opresivă, când psihanaliza era în „dizgrație”, este atras de psihanaliză tocmai datorită faptului că era interzisă, ca o revoltă împotriva autorității (atracția fructului oprit, după spusele sale).

O altă recentă întâlnire editorială (într-un volum) cu profesorul Vasile Dem. Zamfirescu o găsim tot la Editura Trei (o editură deja cunoscută pentru eforturile ei de promovare și popularizare a psihologiei în general și a psihanalizei în special). Este vorba despre o carte de dialoguri între binecunoscutul psihanalist și un fost student al acestuia (Leonid Dragomir) de la Facultatea de Filosofie a Universității București din anii '90, din vremea când Vasile Dem. Zamfirescu predă un curs de Psihanaliză filosofică (curs pe care l-a urmat cu plăcere și autorul acestei recenzii).

Cel de-al doilea protagonist al cărții, Leonid Dragomir, aflăm din prezentarea de pe coperta II, este un „autor prolific”, cu numeroase articole în reviste precum „Calende”, „Viața românească”, „Vatra”, „Psihanaliza”, „Argeș” și cu cărți fie academice (*Nietzsche și Freud. Un eseu asupra ideii de inconștient*, 2007), fie

de dialoguri (*Mihai Șora – o filosofie a bucuriei și speranței*, 2009; *Bucuria de a fi răsăritean. Convorbiri cu dan Ciachir*, 2011), fie în registru eseistic (*Fragmente de adolescent întârziat*, 2001; *Paradoxuri existențiale*, 2010).

Cartea se vrea, conform prezentării din *Cuvânt înainte*, o trimitere către probleme generale ale filosofiei, psihologiei și ale omului, urmând în principiu „firul cronologic al cărților lui Vasile Dem. Zamfirescu”. Cum e dificil de prezentat o carte de dialoguri spicuim aici câteva idei mai interesante, lăsând cititorilor plăcerea de a le descoperi pe toate.

Să ne oprim, pentru început, la obiectul psihanalizei, în viziunea profesorului Zamfirescu, în momentul de față: „(...) aș vedea psihicul ca pe o regiune, dacă nu independentă, cel puțin autonomă, ca și spiritul. Pentru mine, cel de acum, e greu de spus în ce măsură ea se dezvoltă, așa cum susținea Freud, din organic, din pulsuni, instincte. Mai ales că, în psihanaliza actuală, teoria pulsuniilor și modelul mecanicist-materialist al lui Freud au căzut în desuetudine. Se pune accentul pe psihic și nu pe determinismul organic, care incontestabil există, dar nu știm în ce măsură intervine. Nu neg că într-o primă etapă am fost adeptul unui determinism precum cel al lui Freud, de origine științifică, dar ulterior am început să-l pun între paranteze. Ca psihiatrist nu te lovești de determinările biologice ale psihicului. Acei factori, care fără îndoială există, ținând de ereditate, fiziologie etc., se estompează până la dispariție în raport cu determinismele familiale, care sunt psihice, educaționale, culturale. Acolo se joacă, să zicem, destinul psihic, sigur, nu total independent de determinismul biologic, căci doar trăim în secolul geneticii, nu?” (p. 22-23)

Câteva gânduri despre Freud: în afara modelului mecanicist-materialist, Freud „(...) ca medic și psihoterapeut, arată ce efecte nefaste au constrângerile culturale asupra sufletului. Produc patologii, produc nevroze. În vremea sa, era în floare nevroza de tip isteric. E vorba de sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Psihanaliza freudiană, cel puțin în freudismul de început, până pe la 1915, este un fel de pandant al filosofiei vieții” (p. 47).

Despre Nietzsche: „Psihanalizii l-au recunoscut ca anticipator, poate singurul filosof care s-a bucurat de o asemenea recunoaștere. (...) Într-o perspectivă psihologică, proprie și lui Nietzsche, este important să acceptăm că spiritul este impur și că avem posibilitatea să cunoaștem aceste impurități și, cunoscându-le, să ne eliberăm de ele” (p. 53, 55).

Despre Noica (în calitate de fost discipol al acestui filosof): „Din punct de vedere strict cultural, Noica ne-a transmis ștafeta generației lui, punându-ne astfel în legătură cu marea cultură filosofică. În felul acesta, el ne-a scutrit foarte mult drumul, ne-a ajutat să nu pierdem timpul cu tatonări, căutări ratate etc. În al doilea rând, Noica era o personalitate deosebită care știa să se facă nu numai respectat, dar și iubit. Iar iubirea te stimulează să urmezi recomandările maestrului, e un factor de transfer pozitiv, cum zic psihanalizii, extrem de important într-o relație maestru-discipol” (p. 64).

Relația filosofie-psihanaliză: „(...) schimbând concepția despre relația suflet-spirit, respectiv arătând care sunt imixtiunile sufletului în spiritul conștient,

psihanaliza aduce o contribuție incontestabilă la filosofie. Mai mult decât atât, ceea ce e scandalos pentru filosofia tradițională este faptul că filosofia inconștientului, bazată pe psihanaliză și mai ales pe cea jungiană, demonstrează că există o zonă a spiritului inconștient, ceea ce pentru Hegel era cu totul inadmisibil” (p. 103-104).

Mai putem întâlni în carte, pe lângă foarte multe referiri în biografia profesorului Zamfirescu, discuții despre: marxism, continuitatea dintre natură și cultură, creația artistică în calitate de întâlnire fericită între suflet și spirit, despărțirea de maestru (Noica) în calitate de găsim de sine, momentele de îndoială ale psihanalistului, spiritul inconștient, distincții numeroase între psihanaliza freudiană și cea jungiană, scopul psihanalizei, cultura română, psihanaliză și religie etc. Iată de ce cartea *De la filosofie la psihanaliză & retur. Dialoguri cu Vasile Dem. Zamfirescu consemnate de Leonid Dragomir* este o invitație la lectură atât pentru specialiști, cât și pentru publicul larg, ea conținând teme de care orice iubitor de cultură este interesat. Ne întâlnim cu un destin omenesc aparte, ce a trăit și neplăcerile cauzate de comunism, dar și cu avantajele oferite de societatea românească liberă de după 1989. Am spune că, pentru un psihanalist român, au fost chiar mari șanse o viață și o activitate culturală duse în cele două perioade, mai ales în condițiile în care Vasile Dem. Zamfirescu este un bun analist al vieții psihice a românilor (a se citi și, din păcate, al traumelor trăite de români înainte și după revoluție).

Marius Dobre

IN MEMORIAM

ANA-MARIA MARHAN



(1969-2015)

Redacția revistei „Cercetări filosofico-psihologice” și Departamentul de Psihologie al Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române anunță, cu profundă tristețe, trecerea la cele veșnice a colegei Ana-Maria Marhan, după o grea suferință.

Născută în 21 septembrie 1969 în Petroșani, Ana-Maria Marhan era, din anul 1995, licențiată a Facultății de Sociologie, Psihologie și Pedagogie a Universității din București și doctor în Psihologie la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” (din anul 2005). După absolvirea facultății, Ana-Maria Marhan a activat ca cercetător la Institutul de Psihologie, apoi la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, făcând parte la început dintre membrii Laboratorului de psihologie cognitivă și a muncii. Din februarie 2012 a îndeplinit, printre altele, obligațiile de șef al Departamentului de Psihologie din cadrul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”. A făcut parte din Comitetul de redacție al revistei „Cercetări filosofico-psihologice” și a fost redactor-șef al „The Romanian Journal of Psychology”, editate de Institut.

Cercetări filosofico-psihologice, anul VII, nr. 2, p. 173-175, București, 2015

Ana-Maria Marhan a ținut, de-a lungul anilor, cursuri de Psihologie cognitivă, Psihologia dezvoltării, Psihologia educației, Psihologie socială și cross-culturală, Metodologia cercetării în educație, Instruire asistată de calculator – Utilizarea noilor tehnologii în educație și instruire, și a făcut cercetări în domeniul educațional cu privire la: utilizarea TIC în educație/eLearning (analiza și evaluarea software-ului educațional, proiectarea și implementarea de sisteme de e-learning și comunicare mediată de calculator; formare și dezvoltare profesională),

Între 2005 și 2008 a fost cercetător principal III la Institutul de Științe ale Educației și lector în cadrul Facultății de Pedagogie Muzicală, Compoziție și Muzicologie a Universității Naționale de Muzică. A predat (2005–2011), ca lector și apoi conferențiar, la Facultatea de Litere și Științe – Departamentul de Științe ale Educației din Universitatea Petrol-Gaze, Ploiești. Între 2011–2013, a funcționat la Facultatea de Sociologie-Psihologie a Universității Spiru Haret, iar între 2011 și 2014 la Facultatea de Psihologie a Universității din București și la Facultatea de Automatică și Calculatoare a Universității Politehnica din București.

Ana-Maria Marhan a fost o colegă de nădejde și o prietenă apropiată a fiecăruia dintre noi. Îi vom simți lipsa și nu o vom uita!

LUCRĂRI PUBLICATE

Marhan, A.M., *Psihologia utilizării noilor tehnologii*. Iași: Institutul European, 2007.

Popovici, D.M.; **Marhan, A.M.** (eds.), *Interacțiune om-calculator 2007. Volumul de lucrări al celei de-a patra Conferințe Naționale de interacțiune om-calculator*. București: Editura MatrixRom, 2007.

Marhan, A.M., *Psihologia copilului*. Ploiești: Editura Universității din Ploiești, 2006.

Marhan, A.M.; Vasile, C., *Psihologia adolescenței și a vârstei adulte*. Ploiești: Editura Universității din Ploiești, 2007.

Cristea, V.; Trăușan-Matu, Șt.; Udrea, O. (coord.); Iosif, Gh.; **Marhan, A.M.**; Niculescu, C., *Sisteme inteligente de instruire pe web*. București: Politehnica Press, 2005.

Iosif, Gh.; **Marhan, A.M.** (coord.), *Ergonomie cognitivă și interacțiune om-calculator*. București: Matrix Rom, 2005.

Marhan, A.M., „Modalități de reprezentare a emoțiilor în comunicarea bazată pe text”. În St. Trăușan-Matu (ed.), *Interacțiunea conversațională în sistemele colaborative pe web*. București: MatrixRom, 2008, p. 81–104.

Marhan, A.M., „Interacțiunea om–calculator: o perspectivă psihoecologică”. In Gr. Nicola, B. Danciu (eds.), *Tratat de psihoecologie*. București: Editura Academiei Romane, 2008, p. 277–309.

Popovici, D.M.; **Marhan, A.M.**, „Virtual Reality-based Environments for Learning and Training”. În D. Talaba, A. Amditis (eds.), *Product engineering. Tools and Methods Based on Virtual Reality*. Springer Verlag, 2008, p.123–140.

Iosif, Gh.; **Marhan, A.M.**, „Analiza și managementul erorilor în interacțiunea om–calculator”. În Gh. Iosif, A.M. Marhan (eds.), *Ergonomie cognitivă și interacțiune om–calculator*. București: Matrix Rom, 2005, p. 79–112.

Marhan, A.M., „Comunicarea mediată de noile tehnologii”. În L. Căpiță, M. Cerkez (coord.), *Dezvoltarea competențelor de comunicare în învățământul obligatoriu*. București: Institutul de Științe ale Educației, 2004, p. 106–117.

Iosif, Gh.; **Marhan, A.M.**, „Analiza sarcinii”. În C. Pribeanu (coord.), *Introducere în interacțiunea om–calculator*. București: Editura MatrixRom, 2003, p. 97–116.

Marhan, A.M., „Evaluarea sistemelor interactive”. În C. Pribeanu (coord.), *Introducere în interacțiunea om–calculator*. București: Editura Matrix Rom, 2003, p. 179–200.

Iosif, Gh.; **Marhan, A.M.**; Juvina, I., „Strategii de creștere a utilizabilității și dezvoltare a competențelor de bază ale populației României pentru utilizarea tehnologiei informației”. În F. Filip (coord.), *Societatea informațională – Societatea cunoașterii: concepte, soluții și strategii pentru România*. București: Ed. Expert, 2001, p. 225–238.

Iosif, Gh.; Trăușan–Matu, Șt.; Juvină, I.; **Marhan, A.M.**, „Experimentarea unor factori ai achiziției de cunoștințe pentru un sistem inteligent de instruire”. În V. Căndea (coord.), *Dezvoltarea în pragul mileniului trei*. București: Europa Nova, 1999.