

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 **VIII**

Nr. **2**

iulie–decembrie 2016

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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

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

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

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

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

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

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul VIII, Nr. 2, iulie–decembrie 2016

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

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Dr. Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

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

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

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

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

VIII. Jahrgang, Nr. 2, Juli–Dezember, 2016

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul VIII

ieulie – decembrie 2016

Nr. 2

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

HANS LENK, Le sport entre le Zen et le soi existentiel	9
ALEXANDRU BOBOC, Zeit und Zeitbewusstsein bei Edmund Husserl	21
MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI, Despre conceptul de axiomă în <i>Analitica transcendentală</i>	35
DANIEL NICA, Afectivitate și anti-modernitate. Problema afectelor la Spinoza și Nietzsche	43
OANA ȘERBAN, Premise kuhniene pentru o teorie a validității estetice. Limitele aplicării modelului structurii revoluțiilor științifice în artă	53
DORINA PĂTRUNSU, Dezvoltare și instituții. Dileme filosofice cu privire la strategiile de schimbare instituțională	67
CONSTANTIN STROE, Dimitrie Bolintineanu – un moralist uitat	83
DANIEL COJANU, Ipostaze ale naționalismului cultural în filosofia românească	93
TITUS LATES, Scris și decădere în <i>Caietele</i> lui Cioran. Un colaj la 105 ani de la naștere ...	103
MIHAI POPA, La mort à l'ombre de la vie. Essai sur le pessimisme de Cioran	109
VLAD BILEVSKY, Devenirea nihilistă sau agonia fără deznodământ	117
MIHAI ARDELEAN, Schimb de roluri din viață în creația artistică – sub semnul definirii unei matrice stilistice	127
ILINCA BĂLAȘ, Figura Tatălui în societatea românească: legitim sau <i>Ilegitim</i> ?	141
POMPILIU ALEXANDRU, Procesul individuației în basmul <i>Jack și vrejul de fasole</i>	153
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, Efectul tehnologiei asupra creierului uman	165
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Relația dintre imaginea de sine și motivație în dezvoltarea profesională	177
IRINA HOLDEVICI, BARBARA CRĂCIUN, Hipnoterapia ericksoniană – o prezență activă în procesul terapeutic	189
MONICA CLAUDIA BOER, ADELA CIOBANU, LAURA GHERMAN, IRINA GHINEA, Tulburarea bipolară cu ciclicitate rapidă – prezentare de caz	197
MONICA CLAUDIA BOER, ADELA MAGDALENA CIOBANU, RALUCA LUPAȘCU, BOGDAN IONESCU, Tulburarea bipolară rezistentă la medicație – prezentare de caz	203

NOTE ȘI REFLECȚII

DRAGOȘ POPESCU, Note despre sinteză	207
---	-----

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Rădulescu-Motru”, ediția I, Tîrgu Mureș, 20–23 octombrie 2016, <i>Filosofie, psihologie și cultură în orizontul Personalismului energetic (Alexandru Boboc)</i>	215
--	-----

NOTE DE LECTURĂ

Alex Mihai Stoenescu, <i>Țigani din Europa și din România. Studiu imagologic</i> , Editura RAO, București, 2014, 446 p.	221
--	-----

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 8

July – December 2016

Nr. 2

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

HANS LENK, The Sport between Zen and the Existential Self	9
ALEXANDRU BOBOC, Time and Time-Consciousness in Edmund Husserl	21
MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI, The Concept of Axiom in the <i>Transcendental Analytic</i>	35
DANIEL NICA, Affectivity and Anti-Modernity. Spinoza and Nietzsche on Affects	43
OANA ȘERBAN, The Kuhnian Premises for a Theory of the Aesthetic Validity. The Limits of Applying the Model of the Structure of Scientific Revolutions in Art	53
DORINA PĂTRUNSU, Institutions and Development. Dilemmas of the Strategies of Institutional Change	67
CONSTANTIN STROE, Dimitrie Bolintineanu – a Forgotten Moralist	83
DANIEL COJANU, Hypostases of the Cultural Nationalism in Romanian Philosophy	93
TITUS LATES, Writing and Decay in Cioran's <i>Notebooks</i> . A Collage for the 100th Anniversary of His Birth	103
MIHAI POPA, Death in the Shade of Life. Essay on Cioranian Pessimism	109
VLAD BILEVSKY, Nihilistic Becoming and the Agony Deprived of Conclusion	117
MIHAI ARDELEAN, A Role Switch from Life to Artistic Creation – Defining a Stylistic Matrix	127
ILINCA BĂLAȘ, The Figure of the Father in the Romanian Society: Legitimate or <i>Illegitimate?</i>	141
POMPILIU ALEXANDRU, The Individuation Process in <i>Jack and the Beanstalk</i>	153
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, On the Technology Effect on Human Brain	165
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Relationship Between Self-Image and Motivation in Professional Development	177
IRINA HOLDEVICI, BARBARA CRĂCIUN, Ericksonian Hypnotherapy – an Active Presence in the Therapeutic Process	189
MONICA CLAUDIA BOER, ADELA CIOBANU, LAURA GHERMAN, IRINA GHINEA, Rapid-Cycling Bipolar Disorder – A Case Study	197
MONICA CLAUDIA BOER, ADELA MAGDALENA CIOBANU, RALUCA LUPAȘCU, BOGDAN IONESCU, Medication-Resistant Bipolar Disorder – A Case Study	203

NOTES AND REFLECTIONS

DRAGOȘ POPESCU, Notes on Synthesis207

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium „Constantin Rădulescu-Motru”, First edition (Târgu-Mureș, 20-23
october 2016), *Philosophy, Psychology, and Culture from the Standpoint of
Energetic Personalism (Alexandru Boboc)*215

READINGS NOTES

Alex Mihai Stoenescu, *Țigani din Europa și din România. Studiu imagologic
(Gypsies from Europe and from Romania. Imagological Study)*, Editura RAO,
București, 2014, 446 p.221

STUDII ȘI CERCETĂRI

LE SPORT ENTRE LE ZEN ET LE SOI EXISTENTIEL

HANS LENK

The Sport between Zen and the Existential Self. The paper investigates some features of Zen meditation that are relevant to sports, being based on the ideas comprised in the seminal work of Eugen Herrigel *Zen in der Kunst des Bogen-schießens*. The author defends the idea that training and the related techniques, although important, don't make up the whole of sport preparation. Emotional experience constitutes an irreducible dimension. Experiencing intense emotions and the joy of successful endeavour come together in sport activities.

Key words: Zen, existential self, sport training, emotional experience.

Expérience du flow et la dimension de la méditation

« Chaque fois que tu cours, tu crées la dimension vécue de ta propre expérience », dit Fred Rohé, un gourou Zen de la course. Avec cette phrase, nous sommes encore dans le registre du quotidien ; d'autres passages, en revanche, exaltent la médiation comme philosophie de l'existence : « L'expérience de la méditation dans la course m'a fait découvrir la possibilité de vivre mon existence tout entière sur le mode de la méditation. J'ai le sentiment que je devrais apprendre à le faire. Ce que cela signifie pour moi ? Voilà : je suis calme, rempli de courage, éveillé, chargé d'énergie, chaque instant est présent à ma conscience, il en sera ainsi jusqu'à ce que la vie s'arrête un jour dans ce corps. La méditation dans la course comporte donc deux aspects : le premier, c'est la joie de l'instant, le second, c'est le cheminement qui apprend à voir dans la course un symbole de la vie tout entière ». ... « Il n'y a pas de critère de mesure, il n'y a pas de victoires, il y a seulement la joie de la vie dans la danse de ta course. Toute existence renferme une part de joie ; tu ne la découvres que dans l'instant - maintenant. C'est pourquoi, pris dans le mouvement fluide de ta danse, tu sauras aussi que tu ne peux pas courir pour un salaire futur ; tout ce qui est tien, c'est maintenant que tu le reçois ! »

Le zen dans le sport fait fureur. On a recours à des techniques du yoga dans l'entraînement mental. On recommande aussi au sportif le tao et l'art du non-agir, qui consiste à se laisser aller, à se laisser porter en s'abandonnant totalement.

À la suite du travail pionnier d'Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogen-schießens* [Le zen dans l'art du tir à l'arc], on a vu la culture zen apparaître dans les nouvelles méthodes d'entraînement en rupture avec l'enseignement traditionnel. L'interprétation que donne Suzuki de la doctrine zen dans les arts martiaux du Japon ancien a exercé une grande influence. L'idée fondamentale, sur laquelle Suzuki revient

plusieurs fois (56, 59, entre autres), est la suivante : « L'exercice purement technique ne suffit pas. » Un maître « doit nécessairement avoir atteint l'étape ultime de l'exercice spirituel, c'est-à-dire l'état du non-cœur », de la « perte du moi », de la « non-réflexion », de la « non-pensée », ou, sa réflexion annihilée, il est totalement absorbé, abîmé dans l'exercice : « Il s'agit de ne rien fixer, de ne rien "retenir", de ne penser à rien, de n'avoir aucune idée distincte » (61, 53). Ce qui fait le véritable maître, ce n'est pas « la simple maîtrise technique d'un art », « il faut qu'il ait en même temps pénétré profondément son esprit ». Il ne l'a saisi que lorsque son cœur est en parfaite harmonie avec le principe même de la vie, c'est-à-dire lorsqu'il a atteint cet état psychique mystérieux que l'on qualifie ... de *non-conscience*. Arrivé à ce point, tout art débouche sur le zen : sur une « saisie sans mouvement », « une sorte de savoir inconscient », une illumination vécue sur le mode intuitif, non intellectuel (47 sq., 58) : « Si tu appliques ces préceptes à la maîtrise de l'art du sabre, le comble de la perfection est atteint lorsque ton cœur ne se préoccupe plus de savoir comment toucher l'adversaire, et cependant lui porte des coups d'une précision et d'une sûreté imparables lorsque tu te trouves en face de lui. Tu le terrasses sans même songer que tu tiens un sabre à la main, et que tu as un homme en face de toi. Il n'y a plus d'idée de Je et de Tu - tout est vide, l'adversaire, toi-même, le sabre que tu brandis, les bras qui tiennent le sabre, même l'idée du vide a disparu. C'est dans ce vide absolu que l'action surgit et s'épanouit de la manière la plus admirable ... On peut dire la même chose de l'art de la danse. Il te suffit de prendre l'éventail dans ta main et de frapper du pied. Sitôt que tu t'appliques à l'exécution de tes mouvements, cette idée t'obsède, ton cœur est retenu et ta danse est gâchée. S'abandonner totalement, cela veut dire oublier totalement le moi et tout ce qui se rattache au moi » : c'est Suzuki (55) qui cite ce passage extrait de la lettre du maître classique Takuan sur le lien entre le zen et l'art du sabre.

Ces phrases sur la danse préfigurent déjà la théorie de Kleist dans le « Théâtre de marionnettes » : lorsque la conscience s'empare du mouvement, elle détruit sa perfection et sa grâce (cf. A. Schwidder). Dans les doctrines ésotériques des écoles d'escrime japonaise qui suivent la doctrine de Musaki, on lit les brefs poèmes qui suivent (cités d'après Suzuki, 60 sq.) :

Une âme totalement libre de pensées et d'émotions
n'offre pas de prise, même au tigre.
Avant le début du combat La victoire est à celui-là
Qui, insoucieux de son Moi,
Habite l'origine, le Non-Moi

Renoncer à son moi, s'abandonner totalement à l'action qui se déroule, s'exercer inlassablement : c'est aussi le chemin que Herrigel a suivi pour parvenir, au bout de cinq ans, à la maîtrise dans l'art du tir à l'arc. « Il vous faut apprendre la véritable attente », dit le maître de tir à l'arc à son disciple Herrigel (42). « Et comment l'apprendrai-je ? » « En vous détachant de vous-même, en tournant résolument le dos à tout ce qui est vous-même et votre moi, de sorte qu'il ne reste plus de vous que la tension sans intention. »

« Cet état, où il n'existe plus rien qui soit objet de pensée, de projet, de visée, de désir, d'attente, cet état dans lequel, sans s'orienter dans aucune direction particulière,

de par la plénitude d'une force que rien ne vient distraire, on se sent la force de franchir les limites du possible - cet état, qui est fondamentalement absence d'intention et absence du moi, est qualifié par le maître de proprement "spirituel". De fait, il est chargé de vigilance spirituelle, c'est pourquoi on l'appelle aussi "véritable présent d'esprit" » (48). Herrigel apprend progressivement « à danser ce cérémonial sans arc et sans flèche, au point que, après quelques pas déjà, nous nous sentions dans un état de concentration inhabituel, et ce d'autant plus que nous prenions soin de favoriser les progrès de la concentration par une légère détente du corps. Lorsque, ensuite, pendant la leçon, nous reprenions en main l'arc et la flèche, nous ressentions tout le bienfait de ces exercices personnels, et il nous était facile, alors, de glisser à l'état de "présence d'esprit" » (78). Cet art de se laisser porter, cet art de l'attente et de l'abandon de soi, dans lequel il semble ne plus y avoir de séparation entre le moi, le tu et les objets, entre le maître et celui qui ne l'est pas, cet art qui est celui « du mouvement en l'absence de mouvement, de la danse en l'absence de danse, débouche sur le zen » (79), et transforme l'homme au plus profond de lui-même.

L'arc et l'épée ne servent pas à remporter une victoire, ce ne sont pas des armes, mais, selon Suzuki (44), des « objets spirituels ». Il voit également l'expression de cette science intuitive, de cet état de Non-Moi dans la description d'un combat du torero Belmonte :

« Au dernier taureau, j'ai réussi, pour la première fois dans mon existence, à m'abandonner à la pure joie du combat ; les spectateurs s'étaient totalement évanouis de ma conscience. J'étais dans un tel transport, hors de moi-même, que je le remarquais à peine » - il ne s'apercevait même pas qu'il était blessé (57 sq.). On comparera ce récit à celui de Billie Jean King (cit. FAZ Francfort, 3.8. 1983).

L'exercice, comme le relève Durckheim (103 sq.), n'est pas le moyen d'atteindre un but qui serait la réussite extérieure, la victoire, il est le chemin qui conduit l'homme à lui-même, à son humanité : « L'exercice cesse d'être simplement le moyen d'acquérir la maîtrise d'un art. Il devient une voie permettant de se venir en aide à soi-même et de venir en aide aux autres, d'avoir accès à l'Être ou de lui donner forme dans le monde. Ainsi compris, l'exercice devient un médium de toute conduite humaine authentique. » Herrigel écrit (75 sq., 74, 77) : « Un jour, au moment où partait ma flèche, le maître s'écria : il est là ! Prosternez-vous ! » Alors qu'il avait réussi, dans l'obscurité, à placer sa première flèche au centre de la cible, et que la seconde était allée se ficher dans l'encoche de la première, l'avait fait voler en éclats, pour venir se placer à côté d'elle au centre de la cible, le maître dit : « Moi au moins, je sais que ce n'est pas à "moi" à qui il faut attribuer le mérite de ce cou : ça a tiré, et ça a touché. Prosternons-nous devant la cible atteinte comme devant Bouddha ». « Comprenez-vous maintenant », me demanda un jour le maître, après un coup particulièrement réussi, « ce que cela veut dire : ça tire, ça touche ? ».

La nouvelle conception zen du sport a fait fureur. Gallwey a écrit des ouvrages sur le « tennis intérieur », Rohé sur « le zen dans la course à pied ». D'autres voudraient appliquer le zen au ski de fond (Blackburn entre autres) ou utiliser des techniques de yoga dans le ski (Leuchs entre autres) : aujourd'hui, les skieurs de haute compétition ont recours aussi à ces pratiques. Même l'entraînement dans le football américain et dans

d'autres sports suit la mode du zen (Shaw, Sekida). Leonard (40 sq.) évoque l'expérience de cet état de concentration suprême, semblable au rêve, où le moi est aboli, telle que l'ont connue plusieurs coureurs de fond, golfeurs, joueurs de basket et de football, ainsi que l'aviateur Charles Lindbergh, le vainqueur de la traversée de l'Océan. À partir de sa propre pratique de l'aïkido, un sport d'autodéfense japonais, et du tennis (60 sq., 98 sq., 94), il conjecture que l'athlète est un « corps chargé d'énergie en action », et plaide pour l'élargissement, l'assouplissement et la diversification de la conscience dans les exercices sportifs. Il va jusqu'à parler du « flow de l'énergie », et avec son entraîneuse au tennis, du « flow du tennis » (101, 105). La vie elle-même devient pour lui le grand jeu du flow, le « Game of Games » (151 sq.), accessible à tous : « Chacun est un athlète en puissance. »

Le jeu, dans la perception que l'on en a, est à lui-même sa propre récompense (167 sq.). « À la fin, la course est à elle seule son propre salaire » (189), et ceci est valable pour tous les sports. La course à pied a des racines mythiques, elle reproduit une forme d'existence plus simple, elle atteste notre parenté avec d'autres mammifères, elle nous pousse à accomplir des actes qui exaltent notre vitalité. « Nos ancêtres couraient à la poursuite de la nourriture et de l'amour » : la chasseresse mythique Atalante ne pouvait « être conquise que par les hommes, mortels ou dieux, capables de la rattraper à la course » (178).

Pour Leonard, la « qualité mythique » du sport est partout présente, cette « essence ludique de l'existence humaine » que l'on retrouve dans le jeu même - de la vie - à des moments qui sortent de l'ordinaire, mais aussi bien dans la banalité du quotidien. La forme achevée en est le grand athlète (*The Ultimate Athlete*) qui, en tant que « modèle, exemple, doit rester mythique » : il incarne un « idéal » universellement valable, dans lequel le corps, l'esprit et le courage s'unissent « dans la danse de l'existence » qui « déborde les frontières », un idéal d'exploration de l'Être, tant intérieur qu'extérieur (250, 255 sq.).

Même en restant un peu plus prosaïque, on constatera aussi que le sport aide à mieux se connaître soi-même. Il permet d'expérimenter les limites de ses capacités physiques et psychiques. Ici, « les hommes peuvent vivre pleinement leur vie, en quête d'émotion, de défi et de risque, s'imposer volontairement des contraintes pour tenter ensuite de les vaincre. Les êtres humains jouissent du sentiment de leur puissance et de leur maîtrise d'eux-mêmes. C'est une des raisons qui les poussent à rechercher les défis pour les vaincre. L'expérience authentique (ou le sentiment) que l'on est capable de venir à bout d'un défi, de dominer la situation, procure une immense satisfaction. » Orlick (12 sq.) poursuit en disant que lorsque l'on goûte aux « délices de l'incertitude », le « sentiment de vécu lui-même devient un but » : « Chacun recherche son propre niveau d'exigence et de performance ». Lorsque l'on descend un rapide en kayak, « on ne conquiert pas un courant, on "éprouve" » : « le risque calcule le sentiment de la valeur de l'instant présent, l'intensité de ce que l'on est en train de vivre permet d'arriver à la détente, à la sérénité, et d'une certaine manière à une plus grande qualité de vécu. On est en quête d'un accomplissement personnel, on ne cherche pas à remporter une victoire sur d'autres ou sur le fleuve. Bien des sports peuvent se concevoir de cette manière. » « Le sport est un médium qui permet à l'individu de s'ouvrir au sens de la finalité et du défi permanent, le rend perméable à une gamme d'émotions dont il est très difficile de faire

par ailleurs l'expérience. » Mallory, l'alpiniste légendaire parti à la conquête de l'Everest dans les années vingt et disparu là-bas sans que personne sache s'il avait « vaincu » le sommet, « pratiquait l'escalade comme une technique d'introspection », d'exploration de son « esprit », de ses réactions, et « notamment des rapports entre le sentiment et la coordination des muscles ». Parlant de l'ascension de l'Everest, Mallory disait : « Qui avons-nous conquis ? Personne d'autre que nous-mêmes. Avons-nous gagné un royaume ? Oui et non. Nous avons comblé notre désir, accompli une tâche essentielle. C'est au prix d'une lutte que nous avons conquis un sens ; jamais nous n'y serions parvenus autrement » (cit. Orlick, 14 sq.).

Sans tomber dans les effusions lyriques de la mode zen, le théoricien du comportement Csikszentmihályi (21 sq., 24 sq., 30, 32 sq., 35 sq.) évoque les activités gratuites, celles que l'individu recherche pour elles-mêmes ou pour l'expérience vécue qu'elles procurent - en présentant même parfois tous les symptômes du manque - ; il s'attache à décrire leur structure interne et la satisfaction intérieure qu'elles procurent.

Csikszentmihályi (36 sq.) caractérise l'« expérience globale vécue par les gens lorsqu'ils s'abandonnent totalement à l'action - comme *flow* ». La personne enregistre ses actes, sans avoir conscience de les percevoir, sans ressentir son action comme coupée d'elle-même ; l'attention est focalisée sur un champ restreint de stimuli ; la personne s'oublie, elle perd la conscience d'elle-même ; les tâches à remplir se traduisent clairement en termes de gestes à exécuter (38-46). La personne contrôle ses actes et son environnement. L'expérience du *flow* naît du processus lui-même, elle est indépendante de son résultat ou de la présence d'un public (42, 76). Découvrir des choses nouvelles, accepter et analyser un défi, résoudre un problème et confronter son habilité et ses capacités personnelles à des « actions physiques ou symboliques » : telles sont pour Csikszentmihályi (30 sq., 181) les caractéristiques des actions susceptibles de mener à l'expérience du *flow* ; celle-ci peut survenir de manière analogue dans le cas d'un travail professionnel qui engage la totalité de la personne, dans l'activité de création, par exemple, mais aussi chez des chirurgiens (123 sq.) : la distinction courante entre jeu et travail n'a plus cours ici. Dans l'état du *flow* la personne qui agit « focalise son attention sur un champ restreint de stimuli, oublie ses problèmes personnels, perd la notion du temps et la conscience d'elle-même ; elle se sent compétente, en pleine possession de ses moyens ; elle est profondément en harmonie, en communion avec son environnement » (182). Cette expérience toutefois n'est pas accessible à tous, ni à tous moments, même dans le cas d'une activité qui s'y prête. En revanche, elle peut intervenir dans le cas d'actions quotidiennes, sous l'aspect de « micro-flow » (140 sq.).

Outre la danse de rock, l'auteur s'intéresse tout particulièrement à l'escalade de rochers - différente de l'ascension spectaculaire des sommets, qui représente une forme d'exploit reconnue -, comme exemple d'activité sportive susceptible de conduire au « *flow* » rythmique (74 sq.).

Dans l'escalade de rochers, ainsi que des personnes interviewées l'ont déclaré à Csikszentmihályi (81 sq., 85 sq.), les souvenirs et les problèmes quotidiens disparaissent. L'escalade « devient un monde en soi, doué d'une signification propre. C'est une affaire de concentration. Lorsque tu es dans cette situation, elle devient incroyablement réelle, et elle t'absorbe prodigieusement. Ton univers se limite à cela. » Le monde extérieur est «

exclu ». L'escalade « te catalyse ... Les mouvements ... s'enchaînent les uns des autres ». « C'est une danse esthétique ». Les mouvements « se fondent en un seul ». « L'action fusionne avec l'attente » : « On a le sentiment agréable d'être totalement impliqué. On devient comme un robot, non, plutôt comme un animal ... on se perd dans les sensations kinesthésiques ... Une panthère sur un rocher, ramassée, prête à bondir. » Il faut « s'abandonner totalement à l'escalade ; il faut que la pensée fasse corps avec le rocher. C'est le summum de l'implication dans le sport, de la participation. C'est le sentiment du zen, c'est comme la méditation et la concentration. On s'efforce de diriger son esprit sur un point ... Mais lorsque cela devient automatique, c'est comme si on n'avait plus de moi. On ne sait pas comment, mais ça se passe comme ça devait se passer, sans même que l'on y pense, ou que l'on fasse soi-même quelque chose : ça se fait, et c'est tout. Et pourtant, on est plus concentré. »

Un alpiniste qui avait fait l'ascension du Matterhorn (Eberl, loc. cit., 86) parle de l'un de ces rares moments d'unité. « Presque orgiaque, où je me suis oublié moi-même et perdu dans l'action ». Que l'on pense à Athikte.

L'expérience du flow est rare, elle est vécue comme exceptionnelle, comme une activité signifiante, même, de nature transcendante, religieuse, à contenu symbolique. C'est pourquoi plus d'un alpiniste (par exemple le disparu célèbre de l'Everest, Mallory) parle de son sport comme d'une « forme d'art » : « Les alpinistes sont tous des artistes ..., parce qu'ils cultivent l'expérience de l'émotion pour elle-même » (loc. cit., 90). Le contenu symbolique peut être l'union avec la nature ou la compréhension de soi, ou bien encore une critique de la société. Les normes quotidiennes sont pour ainsi dire suspendues ; on pose le pied sur une terre nouvelle, sur un sol vierge, et c'est l'expérience apparemment déstructurée du flow qui permet de poser les premiers jalons (Turner).

Csikszentmihályi décrit l'expérience du flow dans l'escalade de rochers par opposition à la régularité de la vie normale, à l'aide de la liste suivante (96 sq.) : « focalisation de l'esprit sur un point ; clarté, possibilité de maîtriser les limites, ordres, décisions, réactions ; fusion entre l'action et la perception ; présence du danger, mais évalué et contrôlé ; visions de bonheur, santé ; abolition du temps ; orientation processuelle ; référence au caractère gratuit de l'acte, à sa récompense intrinsèque ; conquête de l'inutile ; intégration de l'esprit et du corps ; compréhension de sa véritable identité, intégration du moi ; communication directe et immédiate avec d'autres qui sont placés dans la même situation ; véritable et parfaite dépendance à l'égard d'autres ; sens de la place de l'homme dans l'univers ; unité avec la nature ; accord de la psychologie et de l'écologie ; relief du "là-bas en haut" ; rencontre des questions ultimes ». En bref : l'escalade, dans l'expérience du flow, est vécue comme temps fort, centre de l'existence, valeur suprême ; c'est une expérience marquante, qui transforme la vie ; elle « associe totalement le corps et l'esprit à la tâche à faire, valorise la capacité de celui qui agit, et même confère une valeur à sa vie » (99). C'est une ample récompense intérieure.

J'ai décrit ailleurs, à partir de ma propre expérience, des états de transe hyperactifs de nature « intrinsèquement motivante », tels que l'on peut les connaître même dans un sport commun comme celui de l'aviron.

Notre existence est une réalité qu'il est impossible de mettre en doute, ou de concevoir de manière purement théorique, elle a une coloration à la fois existentielle et

esthétique. L'agir concerne la personne tout entière. Il arrive par moments que celle-ci *soit* l'action, le courant du mouvement, et apparemment son centre actif.

Dans les interprétations qu'elle donne du sport, la philosophie existentialiste (en particulier Slusher) fait également référence à ces expériences vécues : elle les conçoit comme « la vérité profonde », l'existence « authentique » ou la forme dans laquelle elles s'expriment. Pour Slusher (68, 105 sq., 86 sq., 90 sq.) le sport n'est « pas un aspect secondaire de la vie, mais bien plutôt une manifestation essentielle des valeurs de l'existence » : on serait « tenté de dire que l'homme n'existe pleinement que lorsqu'il s'implique dans le sport » : « Le sport dévoile le fondement de l'existence humaine », il offre une chance de réaliser son existence personnelle ; l'individualité et la personnalité propres s'y expriment, le moi est mis à l'épreuve, il se découvre, il se grandit, se confirme, se réalise, dans ce défi qui le pousse à exister, à s'élever au-dessus du quotidien, à se découvrir et à s'explorer lui-même. On ne peut parvenir à l'authenticité intérieure et à la « vérité de l'Être », selon Slusher (61, 159, 27, 201 sq., 107, 161, 125, 204 sq.), qu'en posant des actes et des choix qui mettent en jeu, ou même en danger, l'existence de la personne.

Le risque de la défaite, ou même le danger mortel que comportent ces actes et ces décisions personnelles rehausse - voire permet d'atteindre - l'« authenticité intérieure » qui est l'Être de la personne. « Être, c'est risquer » (217). Dans des sports dangereux, l'homme remporte une victoire symbolique sur la mort, en surmontant la crainte de mourir (192 sq.). « Le sport est exigeant pour l'homme, il le met au défi de tout risquer » (151). Ce n'est pas seulement le « sens de l'émotion » qui se dévoile et se forge ici, mais le « sens de l'Être » (95 sq.). Dans le sport, « il est impossible de fuir ou de se leurrer sur soi-même » ; en prenant le risque de la défaite ou de l'échec, en s'efforçant de tenir bon, de persévérer, de se surpasser, en combattant victorieusement de fausses idoles, le sportif fait usage de sa liberté et parvient à « l'Être authentique », et à la « véritable existence » personnelle (156 sq.).

On remarquera le ton dramatique que prend l'auteur lorsqu'il s'engage témérement dans une interprétation existentialiste du sport comme centre de l'Être. Slusher (174, 205, 5, 83) rapporte quelques témoignages de coureurs, très parlants ; les propos d'une skieuse, qui commente de manière assez intéressante une chute catastrophique aux éliminatoires des Jeux olympiques - et, surtout, il laisse la parole à un surfer, van Dyke : « Les sportifs pratiquent le surf pour conforter leur moi, pour remplacer quelque chose qui, autrement, manquerait dans leur vie ... Ils ont, au fond d'eux-mêmes, le sentiment qu'ils se donnent à une activité dénuée de signification (précise). L'homme a besoin d'un exutoire qui lui procure une satisfaction personnelle. Le surf lui donne le sentiment d'accomplir un exploit, mais en quelques secondes, c'est fini, et il faut repartir à zéro. Chevaucher sur les vagues, cela devrait être un plaisir. Or, ce n'en est pas un. C'est l'angoisse absolue. Faire du surf en pleine mer, l'exigence d'aller plus loin, pour se prouver que l'on n'a pas peur. Une fois, ma planche s'est brisée ... je savais que j'étais dans une situation critique ... Et alors, je me suis rendu compte que tout était une vaste rigolade. Je fais encore du surf, parce que je suis victime de la culture dans laquelle je suis. Je ne peux pas la transcender » (83).

Passons sur l'outrance de l'expression. Chez Slusher, il est toujours question du sport en général ; l'analyse existentielle s'applique indifféremment à toutes sortes de sports, alors qu'il faudrait établir des distinctions. L'auteur reste donc à un niveau de trop grande généralité et d'abstraction lorsqu'il utilise le même registre du vécu existentiel pour analyser des sports esthétiques, comme la gymnastique, et des sports de combat violent, tels que la boxe ou le football. Outre cela, la définition de l'« authenticité » donnée par Slusher n'est pas assez rigoureuse. De la sorte, la véritable nature de l'authenticité reste obscure. On se posera aussi la question de savoir si l'affect existentiel est inhérent au sport, ou si une faible minorité d'athlètes seulement en font l'expérience. Et pourquoi le sport, précisément, devrait-il être le contenu essentiel, voire le tout de l'existence du moi ? N'y a-t-il pas d'autres actions sources d'expériences extraordinaires - telles qu'on les trouve chez Csíkszentmihályi ? Ne pourraient-elles pas, elles aussi, jouer un rôle central dans l'interprétation existentialiste du moi ?

La philosophie existentialiste est radicalement individualiste ; elle néglige presque totalement l'importance des facteurs sociaux, pourtant décisive dans l'existence. Cette lacune se fait sentir dans l'interprétation existentialiste de l'activité sportive, qui pêche aussi par excès d'individualisme, et serait valable tout au plus dans le cas du sport individuel. Elle demanderait à être complétée par une étude des aspects sociaux. Hyland a certes tenté de donner une interprétation existentialiste du basket dans la ligne de la philosophie de Heidegger, mais il est artificiel, me semble-t-il, de faire intervenir ici la crainte de la mort, des pressentiments funèbres et, de façon générale, l'*angoisse* existentielle. La fin du jeu ne marque pas symboliquement le terme de l'existence. Tout au plus peut-on transposer formellement l'Être-en-avant-de-soi du joueur au cours de la partie. Hyland lui-même perçoit la difficulté d'appliquer des concepts tels que « solitude », « souci », ainsi que le terme vague « On » (Heidegger), à l'interprétation du jeu de basket.

La référence à la mort, l'Être-en-avant-de-soi chez Heidegger sont caractéristiques de cette philosophie, qui est un hymne à l'individu. L'accent est mis au plus haut point sur l'unicité de la personne. Elle n'est pas dégagée de la temporalité, elle ne s'oublie pas elle-même. Elle se définit par son individualité radicale et le caractère unique de son expérience vécue. Ce qui est tout à fait différent de l'expérience du flow décrite par Csíkszentmihályi (par exemple dans l'escalade de montagne, ou dans la danse de rock), où l'individu s'oublie lui-même, où il est affranchi du temps. On pourrait dire la même chose de l'expérience de l'abolition du moi dans le zen. Tous, certes, font référence à l'existence personnelle, en mettant l'accent sur la dimension émotionnelle, l'élévation de la conscience, l'engagement total, le sérieux du lien à l'activité, le caractère vécu, la subjectivité, ainsi que le pathos de l'expression (celui-ci se retrouve de manière presque identique dans la conception de la philosophie zen et dans l'existentialisme). Cependant, il existe une différence radicale entre les deux approches : l'existentialisme est radicalement individualiste, tandis que la philosophie zen fait précisément abstraction de l'individu. Dans cette mesure, les deux conceptions sont incompatibles, à moins qu'elles ne fassent référence à des caractères ou des moments différents de l'activité sportive.

L'exemple de l'escalade, qui représente, comme on le sait, une forme de sport à forte tonalité existentielle, fait ressortir nettement cette différence : pour l'existentialisme,

ce sont ici la personne et son existence qui sont en jeu ; la conscience de l'individualité, de son unicité est exacerbée par la proximité de la mort - la sensation d'« être suspendu dans le néant » est ici une expérience limite caractéristique. Au contraire, le moment du flow dans l'escalade de rocher néglige cette « vérité de l'Être » présente dans le péril de l'existence, il ignore la menace du danger et le caractère unique de l'expérience vécue sur le mode individualiste. Il « transcende l'individu », comme le disait Maslow (65).

Lorsque des approches aussi incompatibles prétendent également rendre compte des temps forts du vécu sportif, elles ne peuvent avoir de valeur générale, elles sont partielles, ou limitées à des moments intenses de nature très diverse. Cela dit, elles ont toutes quelque chose de plausible en soi : l'engagement total dans le sport de haute compétition, le risque constamment présent de l'échec, la sollicitation de la personne et du sens, la concentration presque exclusive sur le sport - tout ceci fait apparaître le sport comme vital. Il est davantage que « la chose accessoire la plus importante au monde » (Peets). L'entraînement, la motivation, l'investissement de temps et d'énergie : autant de raisons qui poussent le sportif d'élite, aujourd'hui, à faire de la compétition sportive, « l'essentiel » auquel il donne toutes ses pensées, toute sa vie, auquel il tient pour ainsi dire par toutes les fibres de son être. Il vit dans le sport, croit ne vivre qu'en lui. Le sport signifie pour lui beaucoup plus qu'une simple activité. Cette importance qu'il se figure, tout en l'éprouvant comme « réalité », ainsi que le rôle des dispositions psycho-physiologiques fondamentales confèrent au vécu sportif de nombreux athlètes de haute compétition, de fait, une coloration existentielle, en intensifiant la concentration du moi et la conscience du temps.

Ceci s'oppose à l'expérience déjà décrite du flow, où l'individu se dépouille de son moi, s'affranchit du temps et s'intègre dans l'environnement. Cependant, ces moments d'intensité restent des instants isolés. Les expériences de flow sont des événements rares, uniques, exceptionnels : certes, ils affectent la manière générale de sentir et de se situer, ils confèrent à la personne et à son action une valeur particulière, mais ils ne peuvent pas s'appréhender dans la totalité. De même, l'expérience existentialiste de l'isolement ne peut pas définir le tout du vécu et de l'expérience sportive (car, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, elle néglige la dimension sociale – et tout autant l'aspect rationnel).

Ces deux approches, différentes, ne nous livrent donc que des aspects fragmentaires, qui, à ce titre, revêtent une importance exceptionnelle, mais dans une certaine mesure seulement. Toutes deux devraient renoncer à employer le langage de l'hyperbole. Et cesser de prétendre représenter la seule interprétation valable du sport. La philosophie du zen, comme le discours existentialiste, s'abritent derrière des paradoxes tels que « l'art en l'absence d'art », « la danse en l'absence de danse », « le mouvement en l'absence de mouvement » (Herrigel 79) ou alors des formules telles que : dans le sport « l'homme se transcende lui-même et peut émerger potentiellement par la découverte de soi, l'instant présent est dans le sport « davantage que le *maintenant* » ». Slusher (89 sq., 206) continue en insistant sur le fait que « l'homme doit échapper au monde réel et pénétrer dans le royaume de l'art qu'est le sport pour définir son Être authentique ». Ces approches, formulées dans une série de définitions dialectiques, paradoxales, ou même contradictoires dans les termes, semblent

démasquer l'impuissance du langage à appréhender la dimension du vécu sportif. Faust (dans *Faust* de Goethe, v. 534 ff.) exprimait la même chose avec plus de bonheur : « Si vous ne le sentez pas, vous ne l'obtiendrez jamais par force. Si cela ne vient pas de l'âme ... » et « Le sentiment est tout - le nom est écho et fumée ».

Le langage est-il vraiment si pauvre, se prête-t-il si peu à la représentation de la vie et de l'action ? Dans l'approche du flow, il y parvient cependant, même si c'est par le truchement d'une métaphore, même si les personnes interviewées ont eu recours à des formules paradoxales du même genre.

Toutes ces approches ont cependant au moins un point commun, par Csíkszentmihályi (1981) : ces expériences inhabituelles se rapportent à des « défis significatifs pour l'individu », « des découvertes créatrices ou des projets nouveaux », des « problèmes à résoudre » et des « difficultés » ; les solutions ne se trouvent qu'au prix d'un effort personnel considérable, dans une action gratuite procurant une satisfaction intérieure. Le lien indissoluble entre l'action et le moi, mis en valeur par des alpinistes dans l'étude de Csíkszentmihályi (39, 81 sq. ; 86 sq.), se formule dans l'approche existentialiste du dépassement de soi et dans le concept de l'oubli de soi de la philosophie zen. C'est dans l'action que réside le sens, c'est dans l'action que réside l'Être propre.

Ces deux approches reflètent la même situation d'exception orgiaque, la même exaltation de l'intensité du sentiment. Au paroxysme de l'émotion, l'expérience de soi la plus intense se confond avec la perte de soi - celle que l'on éprouve par exemple dans l'orgasme.

Après avoir établi le record du monde du lancer du poids, l'athlète américain déclarait il y a quelques mois à la télévision qu'il avait vécu ce moment-là un véritable « throwgasm ».

Juri Wlassow, vainqueur des Jeux olympiques de la classe poids lourds des haltérophiles en 1960 (et qui par ailleurs écrivait aussi des poèmes), évoquait l'expérience de la tension suprême dans l'effort de la façon suivante : « Lorsque le sang cogne dans ta tête, tout ce tait d'un seul coup en toi. Tout semble beaucoup plus clair et plus plane qu'avant, comme lorsque l'on braque sur toi de grands projecteurs. Dans un instant comme celui-là, tu es convaincu que tu possèdes toutes les énergies de ce monde, que tu es capable de tout, que tu as des ailes. Rien n'est plus précieux dans la vie que cet instant » (FAZ Francfort, 3.8.83).

D'un certain point de vue, ces approches diverses se rejoignent : l'entraînement et la technique sont importants, mais ils ne sont pas tout. Le vécu émotionnel fondamental – surtout dans le cas d'une performance très exigeante, ou d'une action très intense – possède une dimension irréductible. Gratuité et motivation intrinsèque, vécu émotionnel intense, joie de l'activité réussie, conquête de l'« authenticité » (qu'elle soit individualiste ou détachée du moi dans le rythme du *flow*) – tout ceci peut se rencontrer dans les expériences phares de l'agir sportif, tout comme dans l'exercice du jeu ou de l'art, ou bien encore dans d'autres expériences de l'extase.

Le sport est-il en mesure, comme l'art du sabre japonais ou celui du tir à l'arc, de faire vivre des expériences intenses, qui confèrent à ces actions une joie d'une essence particulière ? « Dépasser l'ennui et l'angoisse », selon la formule qui sert de titre à l'ouvrage de Csíkszentmihályi – dépasser aussi le niveau de préoccupations, et

de la rétribution matérielle ? Pour celui qui les maîtrise, toutes ces activités gratuites renferment en elles-mêmes leur récompense. Par le jeu des motivations personnelles, l'acte sportif, affranchi de toutes fins étrangères à sa nature, peut trouver un sens plus profond dans le processus lui-même, la dimension vécue, l'engagement total qu'il implique.

« Tu n'attraperas jamais le petit du tigre si tu ne te hasardes pas dans son repaire », disait le moine zen Yüan-Wu (cit. Suzuki, 125). Et dans les Actes des Apôtres, nous lisons déjà : « La grandeur de l'art te fait délirer. » Le sport est-il un art ? (cf. Lenk 1985)

Littérature

- Csikszentmihályi, M., *Beyond Boredom and Anxiety*, San Francisco/ Londres, 1975.
Herrigel, E., *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Weilheim, 1965.
Kleist, H. v., *Über das Marionettentheater*, Frankfurt, Insel 1980 (Andere Ausg. Frankfurt 2007).
Lenk, H., *Die achte Kunst : Leistungssport-Breitensport*, Zurich-Paderborn, 1985.
Leonard, G., *The Ultimate Athlete*, New York, 1974.
Orlick, T., *In Pursuit of Excellence*, Champaign, IL, 1980.
Rohé, F., *Zen des Laufens*, Oldenburg, 1982.
Slusher, H., *Man, Sports and Existence*, Philadelphie, 1967.
Suzuki, D.T., *Zen und die Kultur Japans*, Hambourg, 1958.

(Traduit par ANNE LAGNY)

ZEIT UND ZEITBEWUSSTSEIN BEI EDMUND HUSSERL *

ALEXANDRU BOBOC

Time and Time-Consciousness in Edmund Husserl. Husserl's approach to the time and time-consciousness becomes intelligible in the context of his theory of constitution. The present study proves that both objective time of nature and historical time are constituted in the immanent time of consciousness; a decisive aspect is the development of the intentional nature of time-consciousness and the function intentionality has in constituting a phenomenological horizon in which what appears is more than the mere fact, is the corresponding form of the phenomenological understanding of time: "lebendige Gegenwart" (living present).

Keywords: time, time-consciousness, intentionality, theory of constitution, intentional ego, phenomenological experience.

1. Husserls Phänomenologie im Denken der Gegenwart. Das Zeitproblem hat auch in der Philosophie der Gegenwart eine große Bedeutung erlangt. Das aber in vielfältiger Weise und immer „im Zusammenhang mit den verschiedensten Einzelwissenschaften, z.B. Psychologie, Physik, Biologie, Geschichts – und Literaturwissenschaften. Auch außerhalb von Wissenschaften und Philosophie ist die Zeit in der Künsten und in der Literatur sowie in der Kulturkritik zum Problem gemacht worden ... Besonders die Phänomenologie hat sich seit Husserls Bemühungen um die Gewinnung eines tragfähigen Subjektivitätsbegriffs mit dem Thema Zeit intensiv beschäftigt"¹. In diesem Sinne treten die allgemeinen Strukturen hervor, die sich aus der phänomenologischen Analyse der Erfahrung ergeben. „Erfahrung im ersten und prägnantesten Sinne - unterstrich Husserl - ist somit als direkte Beziehung auf Individuelles definiert"; „der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die «Lebenswelt», d.i. die Welt, in der wir immer schon leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmungen"².

Auf diesem Weg zum Unmittelbaren der Erfahrung könnte z. B. die Übereinstimmung zwischen der Phänomenologie und den neueren Tendenzen in der modernen Kunst verstanden werden: „Beiden, der Phänomenologie und der Malerei

* Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der am 27. September 2008 auf die Tagung der Deutsch- Rumänischen Akademie, Mainz gehalten worden ist.

¹ E.W. Orth, *Einleitung*, in: *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in: Phänomenologische Forschungen, Bd. 13, Verlag K. Alber, Freiburg/München, 1982, S. 7.

² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (hrsg. von L. Landgrebe), F. Meiner, Hamburg, 1972, S. 21, 38.

war in einer «Wende zum Objektiven», zur Gesamtwirklichkeit, die Suche nach Unmittelbarkeit, nach *Nähe* gemeinsam. Die Wirklichkeit sollte nicht indirekt, im Bild, im Symbol ... in der Formel, im abgeleiteten Begriff, in der Konventionen erscheinen, sondern als sie selbst faßbar ist³.

Die „reine Phänomenologie“, „die wir als Grundwissenschaft der Philosophie nachweisen wollen, – schrieb Husserl – ist eine wesentlich neue, vermöge ihrer prinzipiellen Eigentümlichkeit dem natürlichen Denken fernliegende und daher erst in unseren Tagen nach Entwicklung drängende Wissenschaft. Sie nennt sich eine Wissenschaft von «Phänomenen». Auf Phänomene gehen auch andere, längst bekannte Wissenschaften ... Wie verschieden in solchen Reden der Sinn des Wortes Phänomen sein und welche Bedeutungen es irgend noch haben mag, es ist sicher, daß auch die Phänomenologie auf all diese «Phänomene» und gemäß allen Bedeutungen bezogen ist: aber in einer ganz anderen Einstellung, durch welche sich jeder Sinn von Phänomen, der uns in den altvertrauten Wissenschaften entgegentritt, in bestimmter Weise modifiziert⁴.

Die phänomenologische Stellungnahme und Erfassung ist für jedermann und jederzeit das Hauptmittel seines Weltbezugs. Im Rahmen der phänomenologischen Annäherung an die Wirklichkeit stellt sich eine Erfahrungsmodellierung dar, die für jeden Form der Erfahrung eigen ist. Mit einem solchen Verfahren kündigt sich an, eine neue Epoche der wissenschaftlichen Erneuerung.

2. Die phänomenologische Analyse des Zeitbewusstseins. Husserl hat sowohl dem Problem der Zeit wie auch dem des Zeitbewußtseins eine Reihe eingehenden Untersuchungen gewidmet: „Die Analyse des Zeitbewußtseins – unterstrich Husserl – ist ein uralter Kreuz der deskriptiven Psychologie und der Erkenntnistheorie. Der erste, der die gewaltigen Schwierigkeiten, die hier liegen, tief empfunden und sich daran fast bis zur Verzweiflung abgemüht hat, war Augustinus. Die Kapitel 14-28 des XI. Buches der *Confessiones* muß auch heute noch jedermann gründlich studieren, der sich mit dem Zeitproblem beschäftigt. Denn herrlich weit gebracht und erheblich weiter gebracht als dieser große und ernst ringende Denker hat es die wissensstolze Neuzeit in diesen Dingen nicht. Noch heute mag man mit Augustinus sagen: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim nescio...*“⁵.

Unter dem Titel: „Die phänomenologische Zeit und das Zeitbewußtsein“ hat Husserl schon früher (1901, 1913) wichtige Untersuchungen untergebracht. Die Hauptidee lautet: „die phänomenologische Zeit als allgemeine Eigentümlichkeit aller Erlebnisse“; wohl zu beachten ist der Unterschied „dieser einheitlichen Form

³ H. Reiner Sepps, *Annäherung an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei um 1900*, in: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. K. Alber, 1988, S. 80.

⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch (1913, neu hrsg. von K. Schuhmair), in: *Husserliana*, Bd. III/1, Kluwer, 1995, S. 3.

⁵ E. Husserl, *Die Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein aus dem Jahre 1905*. in: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (hrsg. von R. Boehm), in: *Husserliana*, Bd. X, M. Nijhoff, Haag, 1966, S.3.

aller Erlebnisse“, „in einem Erlebnisstrom (dem eines reinen Ich) aber, und der «objektiven», d.i. der kosmischen Zeit“⁶.

Durch die „phänomenologische Reduktion“⁷ findet die Einordnung der „phänomenologischen Zeit“ in „die kosmische Zeit“ statt: „Die kosmische Zeit verhält sich zur phänomenologischen Zeit in gewisser Weise analog, wie sich die zum immanenten Wesen eines konkreten Empfindungsinhaltes (etwa eines visuellen im Felde der visuellen Empfindungsdaten) gehörige «Ausbreitung» zur objektiven räumlichen «Ausdehnung» verhält, nämlich der des erscheinenden und sich in diesen Empfindungsdatum visuell «*abschattenden*» physisches Objekt“⁸.

Von großer Bedeutung ist die folgende Erklärung: „So wie es widersinnig wäre, ein Empfindungsmoment, wie Farbe oder Ausbreitung mit dem sich dadurch abgeschattenden dinglichen Moment, wie Dingfarbe und dingliche Ausdehnung, unter dieselbe Wesensgattung zu bringen: so auch hinsichtlich des phänomenologischen Zeitlichen und des Weltlichen. Im Erlebnis und seinen Erlebismomenten kann sich transzendente Zeit erscheinungsmäßig darstellen; aber prinzipiell hat es hier wie sonst keinen Sinn, zwischen Darstellung und Dargestelltem bildliche Ähnlichkeit zu supponieren, die als Ähnlichkeit Wesenseinigkeit voraussetzen würde“⁹.

Die phänomenologische Analyse des Zeitbewusstseins drückt auch die oben skizzierte Denkrichtung aus: „Darin liegt, wie bei jeder solchen Analyse, der völlige Ausschluß jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen in betreff der objektiven Zeit (aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierenden)“¹⁰. Die Analyse betrifft nicht so „die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u.dgl., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. Diese aber sind absolute Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre“¹¹.

Genauer: „Mit Wirklichkeit haben wir es nur zu tun, insofern sie gemeinte, vorgestellte, angeschaute, begrifflich gedachte Wirklichkeit ist. Bezüglich des Zeitproblems heißt das: die Zeiterlebnisse interessieren uns. Daß sie selbst objektiv zeitlich bestimmt sind, daß sie in der Welt der Dinge und psychisches Subjekte

⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie ...*, S. 180-181.

⁷ In: *Ebenda*, S. 106: „Anstatt die zum naturkonstituierenden Bewusstsein gehörigen Akte mit ihren transzendenten Thesen in naiver Weise zu vollziehen ... setzen wir all diese Thesen «außer Aktion», wir machen sie nicht mit; unseren erfassenden und theoretisch forschenden Blick richten wir auf das *reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein*“. Anders gesagt, eine „reflexive“ Stellungnahme, die phänomenologische Einstellung“ im Unterschied zur „natürlichen Einstellung“. Was bleibt ist so das reine Bewußtsein als Feld phänomenologischer Erfahrung.

⁸ *Ebenda*, S. 181.

⁹ *Ebenda*, „Diejenige Zeit, die wesensmäßig zum Erlebnis als solchem, mit ihren Gegebenheitsmodis des Jetzt, Vorher, Nachher, des durch sie modal bestimmten Zugleich, Nacheinander usw., ist durch keinen Sonnenstand, durch keine Uhr, durch keine physische Mittel zu messen und überhaupt nicht zu messen“ (*Ebenda*).

¹⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, S. 4.

¹¹ *Ebenda*, S. 5. Sondern - nehmen wir allerdings auch eine seiende Zeit an, das ist aber nicht die Zeit der Erfahrungswelt, sondern die *immanente* Zeit des Bewusstseinsverlaufes“ (*Ebenda*).

hineigehören und in dieser, ihre Stelle, ihr Wirksamkeit, ihr empirisches Sein und Entstehen haben, das geht uns nichts an, davon wissen wir nichts. Dagegen interessiert uns, daß in diesem Erlebnis «objektiv zeitliche» Daten gemeint sind. Es gehört zum Bereich der Phänomenologie eben diese Beschreibung, daß die betreffenden Akte dieses oder jenes «Objektive» meinen¹².

3. Phänomenologische Erfahrung und «phänomenologische Zeit». Diese Betrachtungsweise hat ihre Stärke im Begriff der Intentionalität: „Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt, heißt Intentionalität. Er drückt eben die Grundeigenschaft des Bewußtseins aus, alle phänomenologischen Probleme, selbst die hyletischen, ordnen sich ihm ein. So beginnt die Phänomenologie mit Problem der Intentionalität; aber zunächst im Allgemeinen und ohne die Fragen des Wirklich – (Wahrhaft) – seins des im Bewusstsein Bewussten in ihren Kreis zu ziehen. Das positionales Bewusstsein mit seinem thetischen Charakteren im allgemeinsten Sinn als ein «Vermeintem» bezeichnet werden kann und als solches notwendig unter dem Vernunftgegensatz der Gültigkeit und Ungültigkeit steht, bleibt ausser Betracht¹³.

In einer gutbegründeten Kritik hat Husserl die Schwierigkeiten der traditionellen Theorien der Erfahrung hervorgehoben. Er sprach von der «Verwirrung», welche durch die Unterscheidung von äußeren und inneren Erfahrung entstanden ist. Das ist ein Dualismus, das nur durch die phänomenologischen Analyse der Erfahrung behoben werden könnte.

Weiter erfordert er die Notwendigkeit einer neuen Methode, eigentlich einer neuen Art der Annäherung an die Wirklichkeit. Mit seiner Kritik des «Abbildbewusstseins» wendet er sich gegen die Wirklichkeitssicht des Naturalismus und setzt die Gründe eines eigentlichen Zugang zur Wirklichkeit ein. In einer Hauptstellung von «Ideen» hat Husserl die Grundlinien seiner Methode dargestellt: „Wir werden vom natürlichen Standpunkt ausgehen, von der Welt, wie sie uns gegenüber steht, von dem Bewußtsein, wie es sich in der psychologischen Erfahrung darbietet, und die ihm wesentlichen Voraussetzungen bloßlegen. Wir werden dann eine Methode «*phänomenologischer Reduktionen*» ausbilden, der gemäß wir die zum Wesen aller natürlichen Forschungsweise gehörigen Erkenntnisstrahlen beseitigen, die einseitige Blickrichtung, die ihr eigen ist, zur Ablenkung bringen können, bis wir schließlich den freien Horizont der «*transzendental*» gereinigten Phänomene gewonnen haben und damit das Feld der Phänomenologie in unserem eigentlichen Sinne¹⁴.

¹² *Ebenda*, S. 9-10.

¹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, S. 337-338.

¹⁴ *Ebenda*, S. 5. „Knüpfen wir an Beispiele an“, schrieb Husserl: „Vor mir liegt im Halbdunkel dieses weißes Papier. Ich sehe es, betaste es. Dieses wahrgenommene Sehen und Betasten des Papiers, als das volle konkrete Erlebnis von dem hier liegenden Papier, und zwar von dem genau in diesen Qualitäten gegebenen, genau in dieser relativen Unklarheit, in dieses unvollkommenen Bestimmtheit, in dieser Orientierung zu mir erscheinenden - ist eine *cogitatio*. ein Bewusstseins-Erlebnis. Das Papier selbst mit seinen objektiven Beschaffenheiten, seiner Ausdehnung im Raume, seiner objektiven Lage zu den Raumdinge, das mein Leib heißt, ist nicht *cogitatio*, sondern *cogitatum*, nicht Wahrnehmungserlebnis, sondern Wahrgenommenes“ (*Ebenda*, S. 71.).

In einer knappen Form: Das Wesen des Bewußtseins als Thema, oder, deutlicher, Bewußtseinserlebnis als Standpunkt der Erörterung.

In diesen Sinne erwies sich als wichtige die folgende Leitidee: „Jedes Erlebnis ist in sich ein Fluß des Werdens, es ist was es ist, in einer ursprünglicher Erzeugung von einem unwandelbaren Wesentypus; ein beständiger Fluß von Retentionen und Protentionen vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originarität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinen «Vorhin» und «Nachher» bewußt wird. Andererseits hat jedes Erlebnis seine Parallelen in verschiedenen Formen der Reproduktion, die wie ideelle «operative» Umformungen des ursprünglichen Erlebnisses angesehen werden können: jedes hat sein «genau entsprechendes» und doch durch und durch modifiziertes Gegenstück in einer Wiedererinnerung, ebenso in einer Vorerinnerung, in einer möglichen bloßen Phantasie und wieder in den Iterationen solcher Abwandlungen»¹⁵.

Phänomenologisch betrachtet, ist jedes wirkliche Erlebnis „ein dauerndes, und mit dieser Dauer ordnet es sich einen endlosen Kontinuum von Daueren ein - einem erfüllten Kontinuum. Es hat notwendig einen allseitig unendlichen erfüllten Zeit-horizont. Das sagt zugleich: es gehört einem unendlichen «Erlebnisstrom» an»¹⁶.

Eigentlich, kann jedes einzelne Erlebnis „wie anfangen, so enden und damit seine Dauer abschließen, z.B. ein Erlebnis der Freude. Aber der Erlebnisstrom kann nicht anfangen und enden. Jedes Erlebnis, als zeitliches Sein, ist Erlebnis seines reinen Ich. Notwendig gehört dazu die Möglichkeit (die, wir wissen, keine leere logische Möglichkeit ist), daß das Ich auf dieses Erlebnis seinen reinen Ichblick richtet und es erfäßt als wirklich seiend, bzw. als dauernd in der phänomenologischen Zeit»¹⁷.

Von großer Bedeutung erwies sich die Beschreibung der Gestaltung dieser phänomenologischen Zeit: es gehört zum Wesen der Sache „die Möglichkeit, daß das Ich den Blick auf die temporale Gegebenheitsweise richtet und mit Evidenz erkennt ..., daß kein dauerndes Erlebnis möglich ist, es sei denn, daß es sich in einem kontinuierlichen Fluß von Gegebenheitsmodis als Einheitliches des Vorganges, bzw. der Dauer konstituiert; ferner daß diese Gegebenheitsweise von dem zeitlichen Erlebnis selbst wieder ein Erlebnis ist, obschon von neuer Art und Dimension»¹⁸.

Von dem beschriebenen Beispiel geht es eine leitende Idee hervor: „Das aktuelle Jetzt ist notwendig und verbleibt ein Punktuell, eine verharrende Form für immer neue Materie. Ebenso verhält es sich mit der Kontinuität der «Soeben»; es ist eine Kontinuität von Formen immer neuen Inhalts»¹⁹.

¹⁵ *Ebenda*, S. 167.

¹⁶ *Ebenda*, S. 182.

¹⁷ *Ebenda*.

¹⁸ *Ebenda*, S. 183. z.B. die Freude, die anfängt und endet und inzwischen dauert, kann ich zum selbst im reinen Blick haben, ich gehe mit ihren zeitlichen Phasen mit. Ich kann aber auch auf ihre Gegebenheitsweise achten: auf den jeweiligen Modus des «Jetzt» und darauf, daß an dieses Jetzt, und prinzipiell an jedes, in notwendiger Kontinuität sich ein neues und stetig neues anschließt, daß in eins damit jedes aktuelle Jetzt sich wandelt in ein Soeben, das Soeben abermals und kontinuierlich in immer neue Soeben von Soeben usw. So für jedes neu angeschlossene Jetzt.

¹⁹ *Ebenda*, Das sagt zugleich: das dauernde Erlebnis der Freude ist «bewußtmäßig» gegeben in einem Bewußtseinskontinuum der konstanten Form.

Die Form erhält immer neuen Inhalt, „also kontinuierlich «*fugt sich*» an jede Impression, in der das Erlebnis-Jetzt gegeben ist, eine neue, einem kontinuierlich neuen Punkte der Dauer entsprechende an; kontinuierlich wandeltes sich die Impression in Retention, diese kontinuierlich in modifizierte Retention usw ... Dazu kommt aber die Gegenrichtung der kontinuierlich Wandlungen: dem Vorher entspricht das Nachher, dem Kontinuum der Retentionen ein solches der Protentionen“²⁰.

Ein logischer Schluß davon lautet: durch diese Beschreibung „haben wir das ganze phänomenologische Zeitfeld des reinen Ich, das es von einem beliebigen «seiner» Erlebnisse nach den drei Dimensionen des Vorher, Nachher, Gleichzeitig durchgemessen kann ... Ein reines Ich – ein nach allen drei Dimensionen erfüllter, in dieser Erfüllung wesentlich zusammenhängender, sich in seiner inhaltlicher Kontinuität fordernder Erlebnisstrom: sind notwendig Korrelate“²¹.

4. «Erlebnisstrom» und Zeitobjekte. Husserls Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein beginnen mit einigen wichtigen Überlegungen betreffs der „Ausschaltung der objektiven Zeit“ und mit einer entscheidenden Begrenzung des phänomenologischen Feldes: „Phänomenologische Data sind die Zeitauffassungen, die Erlebnisse, in denen Zeitliches im objektiven Sinne erscheint. Wieder sind phänomenologisch gegeben die Erlebnismomente, welche Zeitauffassung als solche speziell fundieren ... Durch phänomenologische Analyse kann man nicht das mindeste von objektiven Zeit vorfinden“²².

Die Frage, wie Zeitbewusstsein möglich und zu verstehen ist, bleibt das Hauptziel einer phänomenologischen Analyse des Zeitbewußtseins.

Die weitere Erörterung folgt die Linien einer Analyse der Wahrnehmung: „Es ist ja evident, daß die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes selbst Zeitlichkeit hat, daß Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt, daß die Wahrnehmung einer beliebigen Zeitgestalt selbst ihre Zeitgestalt hat. Und sehen wir von allen Transendenzen ab, so verbleibt der Wahrnehmung nach allen ihren phäno-

²⁰ *Ebenda*, Für die Zeitanalyse sind diese Begriffe (Retention und Protention) von großer Bedeutung: *Retention* gehört zur „absolute starren Gesetzmäßigkeit“, mit der ein momentaner Eindruck noch in „frischer“ Erinnerung gehalten wird, so wenn beispielsweise ein Ton, der soeben verklungen ist noch als *derselbe* im Bewußtsein festgehalten wird. *Protention* ist der Titel für erwartungsartige Intentionen des Kommenden, die nicht mit der Leerintention der Erinnerung zu verwechseln sind (*Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, F. Meiner, Hamburg, 2004, S. 438, 464).

²¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, S. 185.

²² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, S. 6. Z.B., schrieb Husserl, „eine Qualität im eigentlichen Sinne, d.h. eine Beschaffenheit des erscheinenden Dinges, ist nicht das empfundene, sondern das wahrgenommene Rot. Das empfundene Rot heißt nur äquivok Rot, denn Rot ist Name einer realen Qualität“ (*Ebenda*). Im gleichen Sinne haben wir auch „ein «empfundenes Zeitliches» und ein wahrgenommenes Zeitliches zu unterscheiden. Das letztere meint die objektive Zeit. Das erstere aber nicht selbst objektive Zeit (oder Stelle in der objektiven Zeit), sondern das phänomenologische Datum, durch dessen empirische Apperzeption die Beziehung auf objektive Zeit sich konstituiert ... Die «empfundenen» Temporaldaten sind nicht bloß empfunden, sie sind auch mit Auffassungscharakteren «behaftet»“ ... (*Ebenda*, S. 7).

menologischen Konstituenten ihre phänomenologische Zeitlichkeit, die zu ihrem unaufhebbaren Wesen gehört²³.

Eine phänomenologische Zeitanalyse ist aber nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekte aufzuklären: „Unter *Zeitobjekten* im speziellen Sinn verstehen wir Objekte, die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich erhalten. Wenn ein Ton erklingt, so kann meine objektivierende Auffassung sich den Ton, welcher da dauert und verklingt, zum Gegenstand machen, und doch nicht die Dauer des Tones oder den Ton in seiner Dauer. Dieser als solcher ist ein Zeitobjekt²⁴.

Das, was hier zu beschreiben ist, ist die Weise, wie das immanent-zeitliche Objekt in einem beständigen Fluß «erscheint», wie es «gegeben» ist. Diese Weise beschreiben, heißt nicht, die erscheinende Zeitdauer beschreiben: „Denn es ist derselbe Ton mit der ihm zugehörigen Dauer, der zwar nicht beschrieben, aber in der Beschreibung vorausgesetzt wurde ... Derselbe Ton, der jetzt erklingt, ist es, von dem es im «späteren» Bewußtseinsfluß heißt, er sei gewesen, seine Dauer sei abgelaufen. Die Punkte der Zeitdauer entfernen sich für mein Bewußtsein analog, wie sich die Punkte des ruhenden Gegenstandes im Raum für mein Bewußtsein entfernen, wenn ich «mich» vom Gegenstand entferne. Der Gegenstand behält seinen Ort, ebenso behält der Ton seine Zeit, jeder Zeitpunkt ist unverrückt, aber er entflieht im Bewußtseinsfern, der Abstand vom erzeugenden Jetzt wird immer größer. Der Ton selbst ist derselbe, aber der Ton, «in der Weise wie» er erscheint, ein immer anderer²⁵.

Die Einheit von Retention und Protention verdeutlicht diese Sachlage: „Das retentionale Bewußtsein enthält reel Vergangenheitsbewußtsein von Ton, primäre Ton-Erinnerung, und ist nicht zu zerlegen in empfundenen Ton und Auffassung als Erinnerung. So wie ein Phantasie-Ton kein Ton, sondern Phantasie von Ton ist, oder wie Ton-Phantasie und Ton-Empfindung etwas prinzipiell Verschiedenes sind, und

²³ *Ebenda*, S. 22.

²⁴ *Ebenda*, S. 23. Dasselbe gilt für eine Melodie, für jedwede Veränderung, aber auch jedes Verharren als solches betrachtet: „Nehmen wir – schrieb Husserl – das Beispiel einer Melodie oder eines zusammenhängenden Stückes einer Melodie. Die Sache scheint zunächst sehr einfach: wir hören die Melodie, d.h. wir nehmen sie wahr, denn hören ist ja Wahrnehmen. Indessen, der erste Ton erklingt, dann kommt der Zweite, dann der dritte usw. Müßen wir nicht sagen: wenn der Zweite erklingt, so höre ich *ihn* aber ich höre den ersten nicht mehr usw. ? Ich höre also in Wahrheit nicht die Melodie, sondern nur den einzelnen gegenwärtigen Ton. Daß das abgelaufene Stück der Melodie für mich gegenständlich ist, verdanke ich - so wird man geneigt sein zu sagen - der Erinnerung; und daß ich, bei dem jeweiligen Ton ankommen, nicht voraussetze, daß das alles sei, verdanke ich der vorblickenden Erwartung ... Jeder Ton hat selbst eine zeitliche Extension, beim Anschlagen höre ich ihn als jetzt, beim Forttönen hat er aber ein immer neuer Jetzt, und das jeweilig vorangehende wandelt sich in ein Vergangenes. Also höre ich jeweils nur die aktuelle Phase des Tones, und die Objektivität des ganzen dauernden Tones konstituiert sich in einem Aktkontinuums, das zu einem Teil Erinnerung, zu einem kleinsten, punktuellen Teil Wahrnehmung und zu einer weiteren Teil Erwartung ist“ (*Ebenda*).

²⁵ *Ebenda*, S. 25.

nicht etwas dasselbe, nur verschieden interpretiert, aufgefaßt: ebenso ist primär anschaulich erinnertes Ton prinzipiell etwas anderes als wahrgenommener bzw. primär Erinnerung (Retention) von Ton etwas anderes als Empfindung von Ton²⁶.

Für eine nähere Erklärung sprach Husserl von der „Reproduktion« von Zeitobjekten (sekundäre Erinnerung)“: „Wir bezeichnen die primäre Erinnerung oder Retention als Kometenschweif, der sich an die jeweilige Wahrnehmung anschließt. Durchaus davon zu scheiden ist die sekundäre Erinnerung, die Wiedererinnerung ... die aktuelle Wahrnehmung konstituiert sich aufgrund von Empfindungen als Präsentation, die primäre Erinnerung aufgrund von Phantasien als Repräsentation, als Vergegenwärtigung. Ebenso gut nun, wie sich unmittelbar Vergegenwärtigungen an Wahrnehmungen anschließen, können auch ohne Anschluß an Wahrnehmungen selbständig Vergegenwärtigungen sich einstellen, und das sind die sekundäre Erinnerungen²⁷“.

Wahrnehmung ist Gegenwärtigung, selbständiger Akt, „Selbstgebung der Gegenwart, die ihr Korrelat hat im gegebenen Vergangenen“; „in der Wiedererinnerung «erscheint» uns ein Jetzt, aber er «erscheint» in einem ganz anderen Sinne, als indem das Jetzt der Wahrnehmung erscheint. Dieses Jetzt ist nicht «wahrgenommen», d.h. selbst gegeben, sondern vergegenwärtigt²⁸“.

5. Zeitform als «Form der Erscheinung»: Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung. Hier steht also ein ganz anderer Wahrnehmungsbegriff in Frage: „Wahrnehmung ist hier der Akt, der etwas als es selbst vor Augen stellt, der Akt der das Objekt ursprünglich konstituiert. Das Gegenteil ist *Vergegenwärtigung*, Repräsentation als der Akt, der ein Objekt nicht selbst vor Augen stellt, sondern eben vergegenwärtigt, gleichsam im Bilde vor Augen stellt, wenn auch nicht gerade in der Weise eines eigentlichen Bildbewußtseins²⁹“.

Die Vergegenwärtigungen haben eine zweite, andersartige Intentionalität, die ihren allein und nicht allen Ergebnisse eigen ist: „Diese neue Intentionalität hat nun aber die Eigentümlichkeit, daß sie der Form nach ein Gegenbild der zeitkonstituierenden

²⁶ *Ebenda*, S. 32.

²⁷ *Ebenda*, S. 35. Betrachten wir einen Fall sekundäre Erinnerung: „Wir erinnern uns etwa einer Melodie, die wir jüngst in einem Konzert gehört haben. Das ist es offenbar, daß das ganze Erinnerungsphänomen *mutatis mutandis* genau dieselbe Konstitution hat wie die Wahrnehmung der Melodie. Sie hat wie der Wahrnehmung einen bevorzugten Punkt dem Zeitpunkt der Wahrnehmung entspricht ein Zeitpunkt der Erinnerung. Wir durchlaufen die Melodie in der Phantasie, wir hören «gleichsam» zuerst den ersten, dann den zweiten Ton usw. Jeweils ist immer ein Ton (bzw. eine Tonphase) im Zeitpunkt die vorgegangen sind aber nicht aus dem Bewußtsein ausgelöscht. Mit der Auffassung des jetzt erscheinenden, gleichsam jetzt gehörten Tones verschmilzt die primäre Erinnerung an die soeben gleichsam gehörten Töne und die Erwartung (Protention) der ausstehenden. Der Zeitpunkt hat für das Bewußtsein wieder einen Zeithof, der sich in einer Kontinuität von Erinnerungsauffassungen vollzieht, und die gesamte Erinnerung der Melodie besteht in einem Kontinuum von solchen Zeithofkontinuen, bzw. von Auffassungskontinuen der beschriebenen Art“ (*Ebenda*, S. 35-36).

²⁸ *Ebenda*, S. 40-41.

²⁹ *Ebenda*, S. 41.

Intentionalität ist und wie sie in jedem Elemente ein Moment eines Gegenwärtigungsflusses und im Ganzen einen ganzen Gegenwärtigungsfluß reproduziert, so stellt sie ein reproduktives Bewußtsein von einem vergegenwärtigen immanent Objekt her³⁰.

Die ausführliche Erörterung der Erinnerung verdeutlicht den Wirkungskreis von Retentionen und Protentionen. Denn jede *Erinnerung* enthält Erwartungsintentionen, deren Erfüllung zur Gegenwart führt, und die Wiedererinnerung hat „einen auf die Zukunft, und zwar auf die Zukunft des Wiedererinnerten gerichteten Horizont“, der im Fortschreiten des wiedererinnenden Prozesses „immer neu eröffnet und lebendiger, reicher“ wird³¹.

Es ist also in jeder Vergegenwärtigung zu unterscheiden die Reproduktion des Bewußtseins, „in dem das vergangene Objekt gegeben, d.h. wahrgenommen oder überhaupt ursprünglich konstituiert war, und das was dieser Reproduktion als konstitutiv für das Bewußtsein «*vergangen*» oder «*gegenwärtig*» (mit dem aktuellen Jetzt gleichzeitig) oder «*zukünftig*» anhängt³².

Phänomenologisch kann jedes «*Vergangen*» reproduktiv in ein reproduktives «*Jetzt*» verwandelt werden, das selbst wieder ein Vergangenes hat. Und das ist das phänomenologische Fundament aller Zeitgesetze ... Es ist eine Evidenz, daß kein Zeitpunkt der erste ist. Heißt das bloß, daß zu jedem Jetzt der idealen Möglichkeit nach ein früheres solches gehören kann? Aber dann könnte de facto eine leere Zeit sein³³.

Diese Sachlage erfordert eine nähere Bestimmung von Wirkung der «doppelten» Intentionalität der Bewußtseinflüsse: „Das immanente zeitliche Objekt, dieser immanente Ton-Inhalt da, ist, was er ist, nur insofern, als er während seiner «*aktuellen*» Dauer verweist auf ein Künftiges und zurückweist auf ein Vergangenes. Der Ton, der jetzt bewußt ist, ist es «*in*» einer Weise, tut es in einem zu konstituierenden Phänomen so, daß dieses die ideale Möglichkeit zuläßt, den vergangenen Verlauf eben dieses Tones neu zu vergegenwärtigen, ihn der Weise der Vergegenwärtigung wieder zu konstituieren. Und ebenso geht eine beständige «*Intention*» in die Zukunft: das aktuell gegenwärtige Stück der Dauer setzt immer wieder ein neues Jetzt an, und eine Protention haftet an den Tonkonstituierenden «*Erscheinung*», eine Protention, die sich erfüllt, solange der Ton eben dauert, als Protention auf diesen Ton, und die sich aufhebt und verändert, wenn stattdessen etwas Neues anfängt³⁴.

Anders (und deutlicher) aufgefasst, alles das, was gibt, gibt es in einer bestimmten Weise und nur durch Identifizierung, eigentlich durch eine Wechselwirkung von Anwesenheit und Abwesenheit: Dinge sind in der objektiven Zeit und erscheinen in der immanenten Zeit; die in der immanenten Zeit erscheinenden, werden im absoluten Bewußtsein gegeben. Wichtig ist immer ein Jetztbewußtsein.

³⁰ *Ebenda*, S. 52.

³¹ *Ebenda*, S. 52, 53.

³² *Ebenda*, S. 54.

³³ *Ebenda*, S. 198.

³⁴ *Ebenda*, S. 297.

Die Zeitform als solche ist „keine Form des absoluten Seins“, sondern nur „eine Form der Erscheinung“; die Zeit als solche ist nichts, das dauert oder sich verändert ... Aber jedes sich durch die Zeit hindurch Erstreckende ist real, real ist der Zeitinhalt, der «stetig» Zeit erfüllt, und indem es tut, in dieser Stetigkeit Identität begründet. Das Identische ist das Reale“, das „dauert oder verändert sich, und «bestimmt sich» als so und so geartet“³⁵.

In diesem Kontext kann auch das Zusammenhalten von Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung näher bestimmt werden: „Gegenwärtigend ist die Gegenwärtigung in bezug auf ein sich in ihr konstituieren des Objektes. Vergegenwärtigend ist ein Erlebnis aber in doppeltem Sinne, sofern es Vergegenwärtigung (Reproduktion) einer entsprechenden Gegenwärtigung ist und insofern sie im Kontinuum des Vergegenwärtigungsflusses analog wie Gegenwärtigung ein immanentes Objekt gegenwärtigt so das immanente Objekt vergegenwärtigt“³⁶.

Das ist wesentlich die notwendige Folge der prinzipiellen Rolle des Bewußtseins, oftmals „der größte aller philosophischen Rätsel“ genannt. Von hier aus, sind zwei Niveaus der Ordnung zu unterscheiden: diejenige des Bewußtseins, die zum Wesen des Bewußtseins überhaupt und zum Wesen aller Erlebnisse gehört; und die Zeitordnung, die den Erlebnisse *objektiv* zukommt.

6. Gegenwärtigung und Zeitigung: «lebendige Gegenwart». Zu Beginn der dreißiger Jahre stellte sich Husserl die Aufgabe, die Zeitproblematik mit den Mitteln seiner Konstitutionstheorie aufzuklären. Im Vordergrund tritt so eine neue Problemstellung auf, und das am erstens in Verbindung mit dem Verständnis aller Intentionalität als *Gegenwärtigung und Zeitigung*: „Gehen wir nun – schreib Husserl – zu den Verstandesgegenständlichkeiten über. Sicher haben sie wie alle Gegenstände ihre Gegebenheitszeit. Sie sind ebenso wie ihre formlosen Substrate in der immanenten Zeit in einem Werdensprozeß konstituiert“³⁷.

Phänomenologisch können wir die zeitliche Modalitäten auch «Existenz» - modalitäten nennen, nämlich wenn man unter Existenz eben «Dasein» versteht. Dann sind zeitliche Modalitäten, gegenwärtig, vergangen, zukünftig, „Modi des Da-seindes, des individuell Seienden als *zeitlich* seienden“³⁸.

Ursprünglich gegeben ist das individuell Seiendes in der ursprünglicher Präsenz, und zwar in der Wandlung dieser Zeitmodalitäten. Phänomenologisch gibt es nur «Welt für mich» und «mich» nur in «intentionaler Weltbezogenheit. „Ist doch ein erstes der Explikation meines eigenwesentlichen Seinshorizonte, – schrieb Husserl – daß ich auf meine immanente Zeitlichkeit und damit auf mein Sein in Form einer offenen Unendlichkeit eines Erlebnisstromes stoße und aller meiner dann irgendwie beschlossenen Eigenheiten, zu denen mein Explizieren mitgehört. In *lebendiger Gegen-*

³⁵ *Ebenda*, S. 296, 244.

³⁶ *Ebenda*, S. 299.

³⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 309.

³⁸ *Ebenda*, S. 470.

wart verlaufend, kann sie eigentlich wahrnehmungsmäßig nur lebendig gegenwärtig Verlaufendes vorfinden³⁹.

Als Zentralbegriff der neuen Phase der Phänomenologie von Husserl tritt so „die primordial sich konstituierende lebendige Gegenwart auf, von der aus alles außer ihr, das der immanenten Zeitlichkeit, zugänglich ist“⁴⁰.

Das ist eigentlich eine neue Orientierung des phänomenologischen Denkens. Die zentrale Stelle der «lebendigen Gegenwart» in Rahmen der Konstitutionstheorie wird durch das Verständnis der Gegenstandsconstitution als Zeitigung deutlicher gemacht: „Der Urmodus dieser Zeitigung ist die «Gegenwärtigung», das Begegenlassen in Modus der «Gegenwart». Die Urstufe der Zeitigung ist die Selbstgegenwärtigung und Zeitigung des transzendentalen Ich. Der «Ort» dieses Prozeßes ist «lebendige Gegenwart»⁴¹.

Aufgrund der neuen Entwicklungen seiner Phänomenologie hat Husserl auch seine Zeittheorie ergänzt. Der Unterschied zwischen der Form zeitlichen Seins und der Erfahrung jeder Zeitlichkeit wurde erkenntnistheoretisch ergänzt und präzisiert; „Diese «transzendente egologische Zeit» ist also nicht Phänomen, sondern gehört als Form zu mir selbst ... So konstruiere ich in der transzendentalen Selbsterfahrung als Erstes: Ich bin, ich war, ich werde sein, ich bin im Strom meiner, der transzendentalen Zeit und darin derart, daß in dieser Zeitlichkeit mannigfaltiges mir Eigens steht unter dem Titel subjektiver Weisen, wie mir Welt, raumzeitlich reale Welt, sich bietet“⁴².

7. Die «phänomenologische Zeit» und das Problem des Vorrangs der Gegenwart. Mit der Idee von methodischen Primat der «egologischen» Zeit enthält die Husserlsche Zeittheorie eine sichtbare Tendenz zum Verständnis der Zeitigung als teleologischen Prozeß, unter dem „ontologischen Vorrang“ der «Gegenwart» erfasst: „Die Gegenwart ist die «absolute Wirklichkeit», ist eigentlich Wirklichkeit als urzengende. Als das ist sie sich selbst zum Zeitmodus ontifizierend, und urzeitigend hat sie als ontischen Erwerb das zeitliche Sein...“⁴³.

Die Stellung der «lebendigen Gegenwart» als «Urgegenwart» erleichtert die Perspektive einer einheitlichen Auffassung der Zeitdimensionen: „Allerdings werden in den berühmten Vorlesungen über die Zeitbewußtsein Elemente eingeführt, die über die naive Betrachtung und auch über die traditionelle Zeitauffassung weit hinausgehen“; ein zentrales Aspekt dieser Theorie ist es, daß im ursprünglichen Erlebnis der Zeit die drei Zeitdimensionen – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – nicht einfach nebeneinander dastehen, aneinandergereiht, als ob die eine oder die

³⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, (1930), F. Meiner, Hamburg, 1969, S. 104.

⁴⁰ *Ebenda*, S. 137.

⁴¹ K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, M. Nijhoff, Den Haag (Phaenomenologica 23), 1966, S. VIII-IX.

⁴² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß*, Dritter Teil: 1929-1935, in: *Husserliana*, Bd. XV, 1973, S. 362.

⁴³ *Ebenda*, S. 348.

andere fehlen könnte. Die Zukunft ist nicht etwas, in das wir gelegentlich hineinblicken, die Vergangenheit nicht das, was ab und zu vor Augen geführt wird, während wir sonst nur in der Gegenwart leben⁴⁴.

Husserl selbst schrieb: „Es zeigt sich dann, daß das Bewußtsein einer konkreter Gegenwart ein Bewußtsein einer retentionelen Vergangenheitsstrecke in sich schließt, und daß, wenn die konkrete Gegenwart zu Ende ist, eine konkrete, strömende retentionale Vergangenheit sich anschließen muß. Ebenso gilt hinsichtlich des Kommenden, daß zu jedem im Erlebnisfluß auftretenden Erlebnis ein Horizont ursprünglicher, wenn auch ganz leerer Erwartung gehört, einer zunächst passiven Erwartung (Protention). Zum Bewußtsein einer konkreten Gegenwart gehört also nicht nur die retentionale Vergangenheitsstrecke, sondern ebenso die protentionale, wenn auch leere Zukunft⁴⁵“.

Hier ist „der geniale Begriff von Retention und Protention zu nennen; denn handelt es sich „um ein qualitativen und nicht um einen quantitativen Unterschied. Das retentional Behaltene, so wie das protentional Erwartete, gehören genauso notwendig zum Gegebenheit des gegenwärtig Erfahrenden⁴⁶“.

Trotzdem, im Gesagten liegt schon eine Schwierigkeit: Das betrifft am erstens „das Jetzt – *das nun stans*, die lebendige Gegenwart... bei aller Neuigkeit dieser Theorie bleibt aber der Vorrang der Gegenwart erhalten⁴⁷“.

Der Einwand wäre, meinen wir, nur partiell berechtigt. Denn Husserl (wie andere zeitgenössischen Denker) versuchte eine Aufhebung der traditionellen Idee des Vorrangs der Gegenwart. Am Anfang seiner Zeitanalysen findet sich der Gedanke einer einheitlichen Struktur der Zeitdimensionen: „Zum Bewußtsein einer konkreten Gegenwart gehört also nicht nur die retentionale Vergangenheitsstrecke, sondern ebenso die protentionale, wenn auch gänzlich leere Zukunft⁴⁸“.

Ist es aber notwendig, an die Stelle der Gegenwart eine andere Zeitdimension zu schieben? Es fragt sich aber, ob damit die Vorrangsfrage erledigt ist. Können wir aber keineswegs sagen, daß diese Frage falsch gestellt ist. Wahrscheinlich bleibt die Gegenwart sehr wichtig unter einer Zentrierungsfunktion, oder als Perspektive, „die untrennbar zur Zeitlichkeit gehört“, nämlich die Funktion eines Zugangs, „unseres Zugang zur Zeitlichkeit“ (D. Carr). Die Zeitmodi bilden eine Einheit in ihren Anwesenheit als Zeit.

⁴⁴ D. Carr, *Künftige Vergangenheit. Zur Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidigger*, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, hrsg. von E.W. Orth, Alber Verlag, 1985, S. 419. 420.

⁴⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 122.

⁴⁶ D. Carr, *Künftige Vergangenheit*, S. 419. Es ist zu beachten auch eine Meinung über den Begriff von Retention/Protention: „Die genaue Bestimmung des Wesen dieser protentionalen und retentionalen Modifikation der urimpressionalen Gegebenheit ist das Kernstück von Husserls Zeitanalyse“ (R. Bernet, *Die Ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 14, Alber Verlag, 1983, S. 36.

⁴⁷ D. Carr, *Künftige Vergangenheit*, S. 421.

⁴⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 122.

8. Husserl und Proust: zwei Wege zum geheimnisvollen Wirken der Zeit.

Mit wiederholtem Bezug auf Beispiele wollte der Begründer der Phänomenologie der Zugang zum wahren Sinn seiner Lehren erleichtern lassen. Betreffs des Verständnisses der gegenseitigen Bestimmung der Zeitdimensionen hat Husserl, z.B. das Hören einer Melodie gegeben. Wichtigste für ihn bleibt aber immer die Macht des Beweises. Der Vorrang der Gegenwart tritt so unvermutet ein, aber immer im bestimmten Kontext, genauer: in einem Zeitigen, und betrifft derart das Gegenwärtigen, und keineswegs die Gegenwart (als Modus der Zeit als Zeitigung). Auf dieser Ebene, und „gegenwärtigend“, hat die «lebendige Gegenwart» eine wirkliche Funktion und eine weitere Bedeutung im Rahmen der Konstitutionstheorie von Husserl. Das wird deutlicher durch eine Bezugnahme auf den Roman von Marcel Proust „A la recherche du temps perdu“, in dessen Entfaltung die Zeit als „Hauptperson“ gilt.

Am ersten ist zu unterstreichen eine unerwartete Ähnlichkeit zwischen der Romanstruktur und der Husserlsche „Zeitigung-Zeitlichkeit“. Mit Bezug auf den Text von Proust: „... car le style pour l'écrivain, aussi bien que la couleur pour le peintre, est une question non de technique mais de vision“ (vol. III, Pleiade, Paris, p. 895 - ..., „denn der Stil ist für den Schriftsteller wie die Farbe für den Maler nicht eine Frage der Technik, sondern eine Art zu sehen“) wurde die folgende Erklärung geliefert: „Der Verschiedenartigkeit des möglichen Erscheinens der Welt wird erst dann deutlich, wenn wir verstanden haben, wie die Welt sich im Bewusstsein konstituiert. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß gleichzeitig dieses Problems in der Philosophie Husserls im Mittelpunkt steht und daß in unabhängiger Parallelität Proust von ihm eingenommen wird, ja sogar auch von Idealismus spricht, in ähnlicher Weise wie Husserl“⁴⁹.

Was das Werk von Proust gerade ausgezeichnet und ihm eine einmalige Stellung einräumt in unserer Zeit, ist „die Hauptperson des Romans. Denn die eigentliche Hauptperson ist nicht das erinnernde Ich oder das erinnerte Ich sondern die ZEIT. Im Roman geschieht eine Gewichtsverlagerung von den zahlreichen Personen, deren Leben in wahrhaft polyphoner Weise dargestellt wurde, zu der unsichtbaren und doch allgemeinwärtigen «Person»: die Zeit“⁵⁰.

In einem weiteren Sinne, Proust sowie Husserl, versuchten, verschiedenweise aber, einen Zugang zum geheimnisvollen Wirken der Zeit zu finden. Beide wollten über die Geschehnisse und Ereignisse zurückweisen auf die Voraussetzung, die sie allererst ermöglicht, eine Voraussetzung, die nicht vom uns gesetzt wird, sondern unseren Sein vorausgesetzt ist.

⁴⁹ W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. Den Haag, 1968 (Phänomenologica 28), S. 169.

⁵⁰ *Ebenda*, S. 185. Bei Proust auch wie bei Husserl gibt es nichts Bleibendes im ständigen Vorgehen: „Was gilt, ist allein das Jetzt. Aber dieses Jetzt ist seiner Natur nach auch ein ständige Wechselndes. Jedes Jetzt, wenn wir «Jetzt» sagen, ist selbst nicht mehr, ein anderes Jetzt ist an seine Stelle getreten. Die Jetzttheit, das was jegliches Jetzt zu einem Jetzt macht, kann nur erkannt werden, indem der Strom zum Stehen gebracht, indem das Identische des Jetzt herausgehoben wird“ (*Ebenda*, S. 177).

Die Zeit erscheint so nicht nur als ein theoretisches Problem, dem wir uns zuwenden können oder nicht, sondern als die Macht, der wir in unserer Tätigkeit immer schon ausgeliefert sind. „Nous ne pourrions pas raconter nos rapports avec une être que nous avons même peu connu, sans faire se succéder les sites les plus différents de notre vie” (Bd. III, 1031: „Wir könnten unser Beziehung sogar zu einem Wesen, das wir nur wenig gekannt haben, nicht schildern, ohne nacheinander die verschiedensten Landschaften unseres Lebens aufzuzeigen”). Husserls Antrieb zu «Klaren Beispiele» sagt nicht anders.

DESPRE CONCEPTUL DE AXIOMĂ ÎN ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI

The Concept of Axiom in the *Transcendental Analytic*. The notion of axiom occurs in different places in Kant's *Critique of Pure Reason*. The prevailing exegetical approach states that, mainly, in the *Transcendental Analytic* through Schematism and the System of Principles we are dealing with the „mathematization of experience” in the process of the transition from the categorial level to the phenomenal one. The refined account that we uphold here argues that, in this process, we are dealing rather with a re-examination of the axioms of mathematics (geometry) within the transcendental training. With respect to axioms, Kant's viewpoint is highly dependent on his transcendental philosophy on which is also grounded his view on the nature of mathematics.

Key words: axiom, geometry, transcendental, Kant, mathematics.

Avându-și obârșia la cei vechi, termenul de *axiomă* (ἀξίωμα / ατος) ar veni de la ἀξιόω, care însemna, într-o primă instanță, „a evalua, a aprecia, cu referire la o marfă”, sau, în alt context „a judeca demn, a prețui pe cineva pentru demnitatea sa”, ori „valoare, stimă, onoare, rang înalt” etc.¹ Abia cu Aristotel (în *Metafizica*) se conturează sensul pe care, și astăzi, încă îl mai recunoaștem și îl utilizăm, în special în matematică: „principiu evident prin sine, baza într-o demonstrație”. Chiar și Aristotel, mai înainte de a introduce termenul propriu-zis de *axiomă* pentru principiile demonstrației, folosește sintagma κοινὰ δόξαι (opinii comune): „numesc principiile ale demonstrației opiniile comune care servesc ca bază oricărei demonstrații”².

Revenind în zilele noastre, vedem, de pildă, că înseși utilizările din jargonul matematicienilor (în special geometrii) sunt depășite de frecvența cu care este preluat și folosit conceptul de axiomă în contexte, uneori, fără nicio legătură cu geometria sau matematica în general. Să fie aceasta soarta oricărei istorii a conceptelor care, la un moment dat, ajung să desemneze mai degrabă ceea ce interlocutorul/interlocutorii vor să exprime decât ceea ce înseamnă propriu-zis? Sau, cu acest termen, se poate spune că avem a face cu o situație specială, în care chiar arheologia acestui concept ne-ar putea arăta că istoria ulterioară nu este chiar întâmplătoare.

Nu ne propunem, aici, un astfel de demers, ci, înainte de a face legătura cu prezența termenului în prima *Critică* a lui Kant, ne rezumăm la a sugera o explicație în legătură cu specificitatea termenului în discuție și a da, mai jos, un

¹ Vezi Gh. Vlăduțescu, în *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Edit. Paideia, p. 233.

² Aristotel, *Metafizica* (996 b25), în *ibidem*.

exemplu în acest sens prin sublinierea sensurilor interșanjabile împărțite de cuplul „axiomă – postulat”.

Solomon Marcus spunea că moștenim o legătură foarte strânsă stabilită chiar de matematicieni (vechii geometrii, în special) între sensul fizic-fizicalist al *axiomei* și cel logic³; este vorba despre impactul axiomei atunci când ne gândim la geometrie ca la știința descrierii spațiului. Autorul nostru ne reamintește istoria postulatului/axiomei paralelelor, care a marcat una dintre mutațiile în sensul „tare” al conceptului de axiomă: ceea ce era sigur cert și evident prin sine a devenit chestionabil și, ulterior, s-a demonstrat că era adevărat doar parțial și cu referire la aspectul intuitiv al raportării noastre la spațiu; căci, „printr-o substituție adecvată a postulatului paralelelor, cu păstrarea intactă a celorlalte axiome și postulate, se obține geometria neeuclidiană...”⁴.

În sensul celor de mai sus, granița axiomă – postulat este relativ ușor de trecut: prin reexaminarea propozițiilor primare, evidente prin sine și nedemonstrabile (axiomele) s-a constatat că nu doar postulatele (axiome care se regăsesc și funcționează exclusiv în interiorul matematicii) sunt revizibile, ci chiar axiomele propriu-zise (propoziții nu doar matematice ci și, de pildă, logice) pot fi astfel, fie în interiorul matematicii, fie în afara ei. Este cazul celebru al axiomei euclidiene „Întregul este mai mare decât partea”⁵. Autorul nostru ne dă acest exemplu, unde axioma transcende geometria, spre deosebire de cel al postulatului (de ex., „O dreaptă poate fi prelungită indefinit”), unde acesta din urmă nu mai exprimă pur și simplu un adevăr evident, ci stă pentru „fapte geometrice atât de simple și intuitive, încât validitatea lor poate fi acceptată”⁶.

Atât axioma („Întregul este mai mare decât partea”) cât și postulatul (de ex., „O dreaptă poate fi prelungită indefinit”) euclidiene au suferit modificări esențiale: în primul caz, prin testarea axiomei în contextul teoriei mulțimilor infinite (unde s-a demonstrat că validitatea acesteia este una doar contingentă și nici pe departe necesară) și, în al doilea, prin construirea unor spații neeuclidiene, cel puțin la fel de consistente și valide ca și cel euclidian, unde acest postulat nu mai stă în picioare.

Dincolo de o împărțire (standard) a istoriei axiomei în ante-formalistă (cum am văzut, în special la cei vechi, până la Aristotel) și formalistă (unde am putea încadra și construcția axiomatică logic-epistemologică și, mai apoi, pe cea logic-lingvistică⁷), în urma celor de mai sus reținem două aspecte, considerăm, importante: ce ne învață axiomatica privită ca manieră de fundare teoretică și ce ne spune „conținutul” axiomei propriu-zise. Pe de altă parte, în lipsa axiomei/axiomatizării, în geometrie în special, se ajunge la circularitate; mai știm că rezultatul axiomatizării, axiomele ca atare, presupun un conținut revizibil. În același timp, interesul pentru rigoare implică, dincolo de principiile primare ale logicii (principiul noncontradicției, etc.) axiomatizarea ca metodă fundamentală de construcție în matematică dar nu numai.

³ Solomon Marcus, *Provocarea științei*, București, Edit. Politică, 1988, p. 22-24.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Vezi ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Vezi Vlăduțescu, op. cit.*, p. 223-225.

Există, deci, sau măcar poate fi sugerată, o legătură între necesitatea de a funda axiomatic în științe, natura acestei maniere și „conținutul” propriu-zis al axiomelor. Astfel, un excurs în prima diviziune a *Criticii rațiunii pure*⁸ a lui Kant – *Analitica transcendentă* –, acolo unde autorul german vorbește despre „axiome ale intuiției”, va avea în vedere următoarele aspecte: care sunt sensul și semnificația conceptului de axiomă utilizate de Kant, pe de o parte, și despre ce tip de construcție a CRP (dacă) vorbește utilizarea kantiană a termenului de axiomă în *Analitică*, pe de altă parte.

Deși Kant nu se referă doar în *Analitică* la axiome, totuși, aici o face într-un mod în care este angajată direct filosofia sa transcendentă. În celelalte locuri găsim însă lămuriri prețioase cu privire mai ales la sensurile în care autorul german ne cere să „citim” axiomele. Astfel, înainte de discuția despre axiome din *Analitică*, redăm prima referire ajutătoare în acest sens din *Estetica transcendentă*, mai exact la argumentul 3 al §4 al „Expunerii metafizice a conceptului de timp”⁹.

Acolo Kant vorbește, atunci când se referă la conceptul de timp, printre altele, despre statutul principiilor apodictice ca despre axiome. Principiile apodictice nu pot fi scoase din experiență, căci aceasta nu ar da nici universalitate riguroasă, nici certitudine apodictică, spune Kant. Această calitate a principiilor apodictice (întâlnibile în matematică) este reluată, explicit, în *Analitică*, acolo unde autorul german vorbește despre „Reprezentarea sistematică a tuturor principiilor sintetice ale intelectului pur”.

Aici, discuția despre „axiome ale intuiției” are loc în contextul trecerii de la nivelul categorial (descriș, în principal, de deducțiile metafizică și transcendentă) la cel al fenomenelor sensibilității, al experienței empirice. Așadar, în constituirea obiectului, intelectul structurează fenomenul experienței via schematism grație acestor principii ale intelectului pur. Acest „loc” al *Criticii* este cunoscut printre exegeți ca fiind, alături de „deducții”, unul dintre cele mai delicate ale sistemului kantian. Autori precum Paul Guyer de pildă, subliniază nu doar dificultatea acestor pasaje, el vorbește despre obscuritate și chiar confuzie, atunci când analizează schematismul și statutul principiilor intelectului¹⁰.

În contextul nostru nu ne vom referi însă la această chestiune (a „trecerii”), ceea ce interesează, cum spuneam, este statutul conceptului de axiomă de aici precum și sensul și semnificația acestuia prin prisma construcției generale a teoriei kantine din CRP.

Astfel, după Kant, intelectul pur este izvorul principiilor prin care totul (ce ni se poate prezenta ca obiect) este supus în mod necesar regulilor, pentru că fără astfel de reguli fenomenelor nu li s-ar putea atribui nicicând cunoașterea unui obiect care le corespunde¹¹. În trecerea despre care am vorbit, categoriile, prin schemele corespunzătoare „participă” la constituirea principiilor intelectului; la rândul lor, aceste princi-

⁸ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de I. Pârvu, București, Editura IRI, 1998.

⁹ *Ibidem*, (B 46), p. 80.

¹⁰ Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 190-196.

¹¹ Imm. Kant, *op. cit.*, (B 198), p. 185.

pii funcționează *a priori* la baza edificării obiectelor de cunoscut. Una dintre problemele greu de surmontat aici, pe care doar o semnalăm, este aceea că, deși aceste principii poartă amprenta categorială și, deci, aparțin intelectului pur, ele sunt scoase din intuiții pure, dar cu ajutorul intelectului. Principiile dau deci conceptul care conține condiția *a priori* și oarecum exponentul unei reguli în genere, cum spune Kant, iar experiența dă cazul care este supus regulii.

Prin urmare, principiile intelectului urmează tabela categoriilor și apar, în această reprezentare sistematică, grupate tot în număr de patru tipuri, corespunzătoare pentru fiecare titlu categorial: al cantității – axiome ale intuiției, al calității – anticipații ale percepției, al relației – analogiile experienței, al modalității – postulatele gândirii empirice în genere.

Deși legătura cu matematica este evidentă, Kant afirmă clar că nu avem a face aici cu principii ale matematicii – căci matematica are astfel de principii (apodictice), scoase din intuiții pure; totuși, aplicarea acestor principii la experiență, prin urmare valabilitatea lor obiectivă, ba chiar posibilitatea unei astfel de cunoștințe sintetice *a priori* (deducția acestor principii), se bazează totdeauna pe intelectul pur, spune Kant. Explicit, ceea ce interesează nu sunt principiile matematice propriu-zise, ca atare, *ci principiile pe care se bazează posibilitatea și validitatea lor obiectivă a priori* [s.n.], și prin urmare trebuie să fie considerat ca principiul acestor principii fundamentale, căci pornesc de la *concepte* la intuiție, iar nu *de la intuiție* la concepte¹².

Mai clar, ceea ce expune Kant aici nu este statutul principiilor matematice/matematicii, ci vorbește despre *principiul acestor principii*, și aceasta întrucât, în aplicarea conceptelor pure ale intelectului la o experiență posibilă, *folosirea sintezei lor* [a conceptelor pure, subl. și adaug. ns.] este fie *matematică* fie *dinamică*¹³. Această folosire este matematică dacă se raportează, în parte, numai la *intuiție*, iar dinamică dacă se raportează, în parte, la *existența* unui fenomen în genere. Kant mai spune despre condițiile *a priori* ale intuiției că sunt absolut necesare în vederea unei experiențe posibile, spre deosebire de cele ale existenței obiectelor unei intuiții empirice posibile care nu sunt în sine decât contingente.

Prin urmare, principiile folosirii matematice („axiome ale intuiției” și „anticipații ale percepției”) vor fi absolut necesare, adică vor fi apodictice, în timp ce principiile folosirii dinamice („analogiile experienței” și „postulatele gândirii empirice în genere”) vor avea și ele, ce-i drept, caracterul unei necesități *a priori*, dar numai sub condiția gândirii empirice într-o experiență, prin urmare numai mediat și indirect, așadar nu vor conține acea evidență imediată proprie celor dintâi (deși certitudinea ei în raport cu experiența în general rămâne neatinsă)¹⁴.

Deși toate aceste principii nu sunt decât „reguli ale folosirii obiective a categoriilor”, aplicarea acestora, determinarea fenomenelor în mod *a priori* după categoriile *cantității* și *calității*, după cum am văzut, se face diferit: primele două

¹² *Ibidem*, (B 200), p. 185-186.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

tipuri se disting de celelalte două prin aceea că certitudinea lor este *intuitivă a priori* (de aceea ele se numesc și matematice – fără să fie propriu-zis matematice, sau ale matematicii –, iar celelalte dinamice).

Încercând să fie mai clar, Kant oferă, de fapt, mai multă confuzie (Guyer, 1987, p. 190) atunci când spune că nu are în vedere, în primul caz, principiile matematicii, iar în celălalt principiile dinamicii (fizice) generale, ci numai principiile intelectului pur în raportul lor cu simțul intern (fără a distinge reprezentările date în el), care procură tuturor posibilitatea lor. Kant le dă deci acest nume *mai mult în vederea aplicării decât din cauza conținutului lor*.

Depășind deocamdată acest moment, ne îndreptăm atenția direct asupra a ceea ce Kant vizează prin sintagma „axiome ale intuiției”. Pentru aceasta, cum spuneam, este necesar să luăm în discuție, dincolo de contextul inserării acestor tipuri de principii pe care l-am schițat mai sus, „conținutul”, ceea ce „ne spun” aceste axiome.

Sub titlul de „axiome ale intuiției”, Kant atribuie *principiului* acestora „conținutul”: „Principiul lor este: *Toate intuițiile sunt mărimi extensive*¹⁵”. De remarcat este că, în ediția A, apare explicit apartenența acestui principiu (A): „Despre axiomele intuiției. Principiul *intelectului pur* [s.n.]: Toate fenomenele sunt, din punctul de vedere al intuiției lor, mărimi extensive.” Aici suntem martorii efortului lui Kant de a apropia cele două domenii ale sinteticului *a priori*: cel al competenței intelectului, depozitarul obiectivității *a priori*, și cel al sinteticului *a priori* al principiilor științelor pure – matematica pură și fizica pură.

Întreaga „dovadă” care sprijină principiul enunțat mai sus are menirea de a arăta că participarea sintezei *a priori* se realizează până la nivelul construcției obiectului intuiției sensibile, prin intermediul schemelor transcendente și grație caracterului constructiv la principiilor matematice, care, la rândul lor, sunt „sub” categorii dar și determinative în raport cu diversul (omogen). Căci, spune Kant, pentru că toate fenomenele cuprind, în ceea ce privește forma, o intuiție în spațiu și în timp care le stă *a priori* tuturor la bază, „... însăși percepția unui obiect ca fenomen nu este posibilă decât prin aceeași unitate sintetică a diversului intuiției sensibile date prin care este gândită unitatea compoziției omogenului divers în conceptul unei *mărimi*; adică fenomenele sunt toate mărimi, și anume *mărimi extensive*, pentru că ele, ca intuiții în spațiu sau în timp, trebuie să fie reprezentate prin aceeași sinteză prin care sunt determinate în genere spațiul și timpul”¹⁶.

Kant definește mărimea extensivă ca acea mărime „... în care reprezentarea părților face posibilă reprezentarea întregului (și deci o precede în mod necesar)”. Apoi, pentru că simpla intuiție în toate fenomenele este sau spațiul sau timpul, orice fenomen este, ca intuiție, o mărime extensivă, pentru că ea nu poate fi cunoscută decât prin sinteză succesivă (de la parte la parte) în aprehensiune. Toate fenomenele sunt deci intuite ca agregate (ca multitudini de părți date anterior)... Astfel, „fenomenele sunt toate mărimi, și anume *mărimi extensive*, pentru că ele, ca intuiții

¹⁵ *Ibidem*, (B 203), p. 188.

¹⁶ *Ibidem*, p. 188.

în spațiu sau în timp, trebuie să fie reprezentate prin aceeași sinteză [succesivă, n.n.] prin care sunt determinate în genere spațiul și timpul”¹⁷.

În ceea ce privește legătura cu geometria și cu axiomele geometriei, autorul german susține că pe aceeași „... sinteză succesivă a imaginației productive, în crearea figurilor, se bazează matematica întinderii (geometria) cu axiomele ei, care exprimă condițiile intuiției sensibile *a priori*, sub care numai se poate efectua schema unui concept pur al fenomenului extern; de exemplu, că între două puncte este posibilă numai o dreaptă, că două drepte nu închid un spațiu etc. acestea sunt axiomele care nu privesc propriu-zis decât mărimi (*quanta*) ca atare.”¹⁸

Aici ar fi o discuție de făcut, însă nu este locul adecvat pentru o dezvoltare a subiectului. Spunem doar că este vorba despre pretinsa unicitate a modelului geometriei euclidiene în economia *CRP*, idee susținută de mulți exegeți și filosofi ai științei, conform căreia filosofia transcendentă kantiană este tributară „științelor în vigoare” – fizica newtoniană și geometria euclidiană. Ceea ce ar trebui să reținem de aici este doar că axiomele respective privesc mărimi – în sensul definit de Kant mai sus; altfel, poziția noastră este diferită de cea de mai sus și expusă pe larg în alt loc¹⁹.

Revenind, știind că intuiția empirică nu este posibilă decât prin intuiția pură (a spațiului și timpului), Kant arată apoi că ceea ce spune geometria despre intuiția pură este valabil, fără contradicție, și despre intuiția empirică întrucât fenomenele nu sunt lucruri în sine. Căci sinteza spațiilor și timpurilor ca forme esențiale ale întregii intuiții este ceea ce face posibilă în același timp aprehensiunea fenomenului, prin urmare orice experiență externă, în consecință și orice cunoaștere a obiectelor experienței și ceea ce matematica dovedește despre cea dintâi este necesar valabil și despre cea de-a doua²⁰.

Limităm excursul nostru în textul kantian din *Analitică* privitor la „axiome ale intuiției” la ideea susținută de Kant după care principiul transcendent al matematicii fenomenelor oferă cunoașterii noastre *a priori* o mare extindere. Autorul german spune că numai acest principiu face aplicabilă matematica pură, în toată precizia ei, la obiecte ale experienței; fără acest principiu, aplicarea nu ar putea fi atât de evidentă de la sine.

Luând în atenție alte referiri la conceptul de axiomă (doar clarificatoare), ne oprim la finalul „Respingerii idealismului”, unde Kant face distincția dintre postulate și axiome, explicând de ce a utilizat pentru principiile modalității termenul de *postulat* și nu *axiomă*: „dacă la conceptul unui lucru se adaugă sintetic o determinare *a priori*, la o astfel de judecată trebuie să se mai adauge, neapărat, dacă nu o dovadă, cel puțin o deducție a legitimității afirmației ei.” Problema apare în măsura în care principiile modalității nu sunt *obiectiv* sintetice ci numai *subiectiv*. Astfel, principiile modalității nu exprimă despre un concept altceva decât acțiunea facultății de cunoaștere prin care este produs²¹.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Marius Augustin Drăghici, *Experimentul rațiunii pure. Deducția kantiană a categoriilor*, Cluj, Edit. Grinta, 2010.

²⁰ Imm. Kant, *op. cit.* p. 188.

²¹ *Ibidem*, p. 415.

Ultima chestiune pe care o vom lua în discuție are legătură cu tema noastră în sensul celor de mai sus și se referă la două probleme semnalate și de Guyer: cum de apare termenul „axiomă” la plural în titlu, deși, după conținut, acesta este formulat sub forma unui singur principiu? Apoi, în ce măsură putem vorbi despre una sau mai multe axiome privitoare la natura intuiției ce pot fi cuprinse în filosofia transcendențială atâta timp cât, mai târziu în *Critică*, același Kant susține că filosofia nu poate avea axiome pentru că cunoașterea de acest tip se realizează din simple concepte.

Răspunsul lui Guyer la aceste chestiuni trimit la un sens funcțional al principiului axiomelor intuiției, asumând, de fapt, că acestea nu presupun statutul axiomelor *ca atare*; ar fi vorba, de fapt, despre principiul care autorizează *folosirea* empirică a axiomelor intuițiilor, axiome care ar constitui partea relevantă a matematicii propriu-zise.

Legat de a doua problemă semnalată de Guyer²², într-adevăr, în *Metodologia transcendențială*, mai exact în secțiunea „disciplinei rațiunii pure în folosire dogmatică”, filosoful german recunoaște că a amintit în *Analitică* „și anumite axiome ale intuiției”²³. În apărarea sa Kant amintește ceea ce era doar relativ obscur, anume că „principiul citat acolo nu era el însuși o axiomă, ci nu servea decât pentru a procura principiul posibilității axiomelor în genere și nu era el însuși decât un principiu din concepte.”²⁴ Înainte de concluziile noastre privitoare la interogațiilor din debutul textului nostru, vom răspunde pe scurt acestor două chestiuni semnalate de Guyer.

Așa cum reiese, parțial, și din explicațiile lui Kant însuși și din prezentarea noastră de mai sus, ceea ce era atribuit, în primă instanță, în calitate de „conținut” axiomelor intuiției (la plural) se referea la *principiul* (la singular) acestor axiome. În al doilea rând, același conținut *nu putea* aparține noțiunii de axiomă fiindcă ceea ce se aserțază prin acesta nu satisface condițiile kantiene. Totuși, deși se pare că autorul german acceptă definiția *nominală* a axiomei dată de matematicieni, natura acestei noțiuni cunoaște alte izvoare. În plus, spre deosebire de Guyer, nu considerăm că axiomele la care se referă Kant sunt chiar ale matematicii (geometriei) propriu-zise; să nu uităm că însuși autorul german afirmă că ar fi vorba despre axiome *în genere*. După același „conținut”, axiomele intuiției vizate de Kant trimit la un principiu transcendențial al științei spațiului *în genere*, iar axiomele în discuție nu referă la propozițiile cu care operează matematica. În același timp, aceste axiome sunt reconsiderate sub aspectul ingredientului fundamental – *a priori* – furnizat de categorii prin schemele categoriale și de intuiția pură *a priori*.

În final, reluând discuția din debutul textului de față, vedem că filosoful german nu a avut în vedere în *Analitică* sensul strict matematic al axiomei. „Conținutul” la care ne-am referit interogativ la început viza principiul transcendențial al axiomelor intuiției

²² Problema utilizării termenului de axiomă în filosofia transcendențială, deși, aici nu putem întâlni așa ceva întrucât nu avem a face decât cu cunoaștere rațională *din simple concepte*, iar condiția kantiană pentru prezența axiomelor se referă la formularea acestora numai în interiorul unei cunoașteri care se dezvoltă *prin construcția* conceptelor în intuiția pură.

²³ Imm. Kant, *op. cit.*, (A 733-4 / B 761-2) p. 533.

²⁴ *Ibidem*.

și vorbește despre o construcție cu totul nouă atât în raport cu înțelegerea noțiunii de axiomă în genere cât și, mai ales, în legătură cu chiar perspectiva matematică (din geometrie) asupra acestui concept. În pofida locului comun după care filosofia transcendentală din *CRP* este tributară unicității modelului euclidian de geometrie (în directă legătură cu care ar fi edificiul programului kantian) și, implicit, failibilă în urma descoperirii geometriilor neeuclidiene, teoria transcendentală kantiană este, considerăm, imună la acest tip de revizitare. Nivelul de formulare al teoriei nucleu a *CRP* nu este cel al deducerii principiilor științelor propriu-zise (matematica sau fizica). „Matematizarea” experienței despre care s-a vorbit în exegeză nu este axiomatizarea acesteia. După cum am constatat, Kant dezvoltă o perspectivă cu totul nouă cu privire la matematică în general, care nu mai este considerată o cunoaștere analitică ci sintetică *a priori* datorită construcției obiectelor acesteia în intuiția pură *a priori*. Ceea ce este revizibil în matematică în general sunt doar „conținuturile” axiomelor etc., iar nu structura *a priori* a acestora. Principiile matematicii *în genere*, prin urmare, nu-și au izvorul nici în inducție și nici în deducția pur logică, ci în maniera transcendental-*a priori* fundată în intuiția pură *a priori* a spațiului și timpului.

Așadar, noțiunea de axiomă din *Analitică* ne relevă o legătură cu totul nouă între perspectiva kantiană asupra naturii matematicii și filosofia sa transcendentală, având direcția dinspre aceasta din urmă spre prima; în același timp, dinspre succesul rezultatelor științelor pure *a priori* se oferă perspectiva analitică a *Prolegomenelor*, acolo unde Kant a ajuns la aceleași condițiile de posibilitate *a priori* ale acestor rezultate descoperite sintetic în ediția A a *CRP*, elemente reluate în cadrul „experimentului rațiunii pure” din ediția B a *Criticii*²⁵. De altfel, Kant însuși spunea că însăși „posibilitatea matematicii trebuie arătată în filosofia transcendentală”²⁶.

²⁵ Pentru edificare, vezi *Experimentul...*, *op. cit.*

²⁶ Imm. Kant, *op. cit.*, (A 733-4 / B 761-2) p. 533.

AFFECTIVITATE ȘI ANTI-MODERNITATE. SPINOZA ȘI NIETZSCHE DESPRE AFECTE

DANIEL NICA

Affectivity and Anti-Modernity. Spinoza and Nietzsche on Affects. Although the differences between Spinoza and Nietzsche are crucial, there are several aspects on which one can trace a relevant set of similarities between the two authors. The refutation of teleology, transcendence and free will, together with the consequent embracement of fatality, the pursuit of joy, and the particular emphasis on affectivity are just a few of the resemblances that can be drawn between Spinoza and Nietzsche. This paper is focused only on the last aspect mentioned above. Both Spinoza and Nietzsche developed an account of immanent pursuit of joy, which can be derived from a particular understanding of affects. The two philosophers tried to create a peculiar bridge between knowledge and affectivity, which meant a significant departure from their previous philosophical tradition, and which gave them an idiosyncratic place in the entire picture of modern thought.

Key words: affectivity, anti-modernity, Spinoza, doctrine of parallelism, power of acting, force of existence, Nietzsche, subject as multiplicity.

La prima vedere, Spinoza și Nietzsche par doi filosofi aflați la poluri opuse. Ce poate fi mai discrepant decât o filosofie a unei divinități omniprezente, care se confundă cu natura, și o filosofie care proclamă „moartea lui Dumnezeu”? Ce sunt mai diferite decât raționalismul și denunțarea rațiunii? Pe de o parte, un impresionant edificiu „matematic”, *more geometrico*, pe de altă parte, un refuz obstinat al argumentației clasice și un patos al aforismului recalcitrant. Un filosof al sistemului și un filosof al fragmentului. De o parte, o insolită pledoarie pentru democrație, de cealaltă parte, un elogiu al distanței și al orgoliului „aristocratic”. Cu Spinoza și Nietzsche, s-ar părea că avem de-a face cu exponenții a două secole diferite, separați de prăpastia a două vocabulare ireconciliabile și a două contexte sociale neasemănătoare.

Pe de altă parte, dacă privim mai atent, discrepanța dintre Spinoza și Nietzsche nu este așa de mare cum pare la prima vedere. Ambii filosofi sunt inamici ai abordărilor teleologice și ambii au denunțat căutarea tradițională a unor esențe transcendente. Ambii filosofi s-au remarcat prin respingerea ideii de liber arbitru. Nici Spinoza și nici Nietzsche nu consideră că etica trebuie să fie un catehism moral, care să prescrie reguli generale de conduită și portrete idealizate ale ființei umane. Cu toate acestea, ambii gânditori cred că filosofia are o dimensiune etică pregătită. În plus, ceea ce îi apropie cel mai mult pe acești gânditori este tocmai convingerea destul de rară printre filosofi că această dimensiune etică are de-a face, într-un fel sau altul, cu celebrarea vieții și a bucuriei. S-ar părea că cei doi filosofi nu sunt așa de

opuși cum par la prima vedere. Până și biografia lor se aseamănă întrucâtva, căci atât Spinoza, cât și Nietzsche au refuzat o carieră academică, ambii fiind convingși că o filosofie veritabilă nu poate fi produsă decât în afara zidurilor universitare. Nu în ultimul rând, viața și posteritatea imediată ale amândurora au fost marcate de marginalizare, ba chiar de aspre stigmatizări intelectuale.

Un alt element comun al celor doi filosofi, aproape trecut cu vederea în comentariile de specialitate, este concepția despre afecte, care poartă amprenta unei atitudini anti-moderne, constând în reevaluarea corporalității și în dezavuarea conflictului dintre rațiune și pasiune, care antrenează evidențierea unui rol sui-generis al afectivității în procesul cunoașterii. În această lucrare, îmi propun să explorez câteva aspecte ale problemei afectelor, care vor sublinia o puternică afinitate filosofică între Nietzsche și Spinoza.

Corporalitate, cunoaștere și afectivitate la Spinoza

Una dintre mărcile anti-moderne ale filosofiei spinoziste este, după cum am amintit, reevaluarea corporalității și abanonarea tensiunii dintre gândire și corporalitate. În acest sens, Deleuze face o afirmație, care ar părea șocantă la prima vedere: „Spinoza oferă filosofilor un nou model: corpul. El își propune să instituie corpul ca model.”¹ Afirmația lui Deleuze este contrariantă, deoarece pare să ateste un primat ontologic al corpului față de rațiune sau, eventual, chiar reductibilitatea fenomenelor mintale la fenomene corporale. Spre deosebire de Descartes, Spinoza este – într-adevăr – un filosof monist, dar nu unul materialist, precum Hobbes, care consideră că gândirea este un proces fizic (și nici unul idealist, precum Berkeley, care consideră că realitatea este reductibilă la minte și ideile sale). Pentru Spinoza, gândirea și întiderea nu se cauzează reciproc și totodată sunt ireductibile una la cealaltă, atât din punct de vedere conceptual, cât și explicativ, iar acest lucru îl distinge pe Spinoza de întreaga pleiadă a filosofiei moderne.

Soluția spinozistă la problema minte-corp diferă atât de dualismul cartezian, cât și de reducționismul hobbesian, aceasta constând în teza paralelismului: „ordinea și legătura ideilor este aceeași cu ordinea și legătura lucrurilor”² Prin această teză, Spinoza asumă că întinderea și gândirea (ca atribute) și, respectiv, corpul și mintea (ca moduri) nu pot fi explicate una prin cealaltă și, în același timp, nu interacționează una cu cealaltă. Cu toate acestea, fenomenele mintale și fenomenele corporale sunt corelate: când întâlnesc un corp, eu am și ideea acestui corp. Pentru Spinoza, această afirmație este același lucru cu a spune că „mintea este ideea unui corp”³ sau, altfel spus, pentru orice corp există un corelat mental. Mintea mea este ideea corpului meu. Una dintre consecințele pe care le antrenează această idee, este că singurele idei pe care le

¹ G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, tr. R. Hurley, City Lights Books, San Francisco, 1988, p. 17.

² E II, P7. Ediția folosită este B. Spinoza, *Etica*, tr. Al. Posescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

³ E II, P13.

avem sunt idei asupra propriului corp. În cuvintele lui Spinoza, ideile despre corpurile exterioare indică, mai degrabă, „constituția corpului nostru decât natura corpurilor exterioare”⁴. Această afirmație pare stranie, însă ea poate fi înțeleasă în felul următor: ideile despre corpurile exterioare sunt idei ale impactului asupra corpului nostru. În acest fel, „corpul uman furnizează punctul focal de la care și prin care mintea umană poate percepe lumea”⁵. Pentru Spinoza, gândirea are loc întotdeauna în mijlocul lucrurilor și de aceea este inseparabilă de jocul afectiv al corporalității. Așa cum remarcă unii comentatori ai lui Spinoza „a vorbi despre credință, îndoială sau de suspendarea judecății înseamnă, în ultimă instanță, a vorbi despre relațiile ideilor noastre între ele și despre dimensiunea lor afectivă. Faptul că Spinoza nu este dispus să reducă această discuție la un joc pur cognitiv se datorează punerii unui accent special pe emoții ca dimensiune primară a acțiunii umane”⁶. Privind cunoașterea în această lumină, afirmația lui Deleuze potrivit căreia Spinoza oferă un nou model, și anume corpul, capătă mult mai mult sens. Nu este vorba așadar de o reducere a minții la corporalitate, cât de faptul că raționalitatea este „scăldată” în afectivitate, ceea ce reprezintă o trăsătură anti-modernă a filosofiei lui Spinoza.

Așadar, mintea nu determină corpul și corpul nu determină mintea; dar cu toate acestea există anumite corelații între cele două moduri. Una ar fi că, în mod evident, interacțiunea mea cu un alt corp înseamnă interacțiunea mea cu o altă idee. O altă corelație, mult mai interesantă, pe care o stabilește Spinoza este că interacțiunea mea cu alte corpuri sau idei antrenează în minte o oscilație de tristețe și bucurie. Aceasta este cheia de înțelegere a afectelor în filosofia spinozistă. Pentru Spinoza, afectele sunt „modificările corpului, prin care puterea de a lucra a corpului însuși este mărită sau micșorată, ajutată sau înfrînată; la fel și ideile acestor afecțiuni”⁷. Există nenumărate afecte, dar toate sunt manifestări ale celor trei afecte de bază: apetitul (*appetitus*), bucuria (*laetitia*) și tristețea (*tristitia*). De fiecare dată când interacționez cu alte corpuri, respectiv, alte idei, sunt supus unor tranziții sau fluctuații prin care sunt afectat de tristețe sau de bucurie⁸.

⁴ E II, P16C2

⁵ H. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction* (rev.ed.), Yale University Press, New Haven & London, 1988, p. 107.

⁶ A. F. Beavers & L. C. Rice (2001) “Doubt and Belief in *Tractatus de Intellectus Emendation*” în G. Lloyd (ed.) *Spinoza: Critical Assessments*, Volume I, Routledge, London & New York, 2001.

⁷ E III, D3. În traducerea lui Posescu, „puterea de a lucra” stă pentru sintagma spinozistă *potentia agendi*. Cât despre „modificări” și „afecțiuni”, aceste cuvinte sunt două traduceri diferite ale aceluiași concept spinozist, *affectio*. Trebuie reținut faptul că *affectio* este diferit de *affectus*, a cărui traducere este „afect”.

⁸ În cursurile sale, Deleuze dă următoare ilustrare cât se poate de simplă. Dacă mă întâlnesc pe stradă cu Pierre, eu am ideea de Pierre; dacă întorc capul și îl văd pe Paul, am ideea de Paul. Dacă față de Pierre mă încercă o senzație de ostilitate sau îmi este, să zicem, frică de el, iar dacă atunci când îl văd pe Paul, mă simt în siguranță și trăiesc un sentiment de bucurie ori încântare, atunci situația resăpăctivă nu presupune doar succesiunea de două idei (Pierre și Paul), ci și o variație a forței mele de a exista, a puterii de a acționa. Fiecare dintre cele două

Înțelegerea afectivității este crucială pentru înțelegerea omului; și de aceea Spinoza amendează tradiția platoniciană, ce consideră afectele ca fiind vicii nenaturale și ca deturnând ființa umană de la adevărata ei natură rațională⁹. Trebuie subliniat totuși că modul spinozist de înțelegere a afectelor este unul *sui generis*. Primul lucru care merită remarcat este faptul că afectivitatea nu trebuie confundată cu pasiunea și, mai ales, nu trebuie confundată cu o stare emoțională sau psihologică. Stările psihologice și pasiunile aparțin într-adevăr afectivității, dar aceasta din urmă nu este reductibilă la primele. De pildă, pasiunea reprezintă un afect pasiv, dar nu afectivitatea însăși¹⁰. Afectivitatea are de-a face cu experiența schimbării sau, mai bine spus, a trecerii de la o stare la alta. Experiența nu este o colecție de imagini statice ale obiectelor, ci un flux de procese afective tranzitive, limitate în timp. În acest fel, experiența capătă mai degrabă contururile unei „productivități relaționale”, decât ale unui câmp de entități ce interacționează¹¹. Iar schimbările, transformările sau tranzițiile implicate aici nu sunt atât cunoscute, cât mai degrabă simțite ca bucurie sau tristețe. În ultimă instanță, Spinoza consideră că bucuria și tristețea, care – potrivit definițiilor proprii – sunt tranziții între „o perfecțiune mai mică” și o „perfecțiune mai mare”, nu sunt altceva decât o creștere sau descreștere a acelei forțe vitale, care este „puterea de a lucra” (*potentia agendi*)¹². Iar această forță vitală, în jurul căreia se strânge filosofia spinozistă, anticipează accentul pus pe vitalitate și pe voința de putere din opera lui Nietzsche.

Nietzsche și multiplicitatea afectivă

Unul dintre atacurile lui Nietzsche la adresa metafizicii tradiționale este îndreptat împotriva ideii de unitate. Asumpția clasică a filosofiei, pe care filosoful german încearcă să o dizolve, este ideea că există o unitate pentru fiecare entitate. Timp de două milenii de filosofie, cei mai mulți filosofi au considerat că această unitate este dată, nu inventată sau proiectată de către mintea umană. În răspăr cu această tradiție, Nietzsche susține că nicio entitate nu reprezintă o unitate. Ceea ce înseamnă că lucrurile „nu sunt unități decât ca sisteme dinamice”¹³; de aceea, unul dintre atacurile nietzscheene la adresa filosofiei tradiționale este critica acestor unități fictive. Între aceste ficțiuni, un loc aparte îl ocupă ideea de unitate a subiectului. În acest fel, ideea

idei are un anumit grad de perfecțiune, ideea lui Pierre mai mica, cea a lui Paul mai mare. (Cursurile lui Deleuze sunt accesibile gratuit, în format electronic, la următoarea adresă: <http://deleuzelectures.blogspot.ro/2007/02/on-spinoza.html>)

⁹ E III Pref.

¹⁰ E III D3.

¹¹ S. Pethick, *Affectivity and Philosophy after Spinoza and Nietzsche: Making Knowledge the Most Powerfull Affect*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 36.

¹² EIII P59. Poate că o traducere mai bună a latinescului *potentia agendi* ar fi fost „puterea de acțiune”, deoarece termenul „acțiune” este mult mai apropiat de ideea de activitate, centrală în filosofia lui Spinoza.

¹³ R. Schacht, “On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas’s Nietzsche”, în *Nietzsche Studien*, Vol.21, 1992. p. 270

de unitate a subiectului sau, altfel spus, „ipoteza sufletului”¹⁴, devine una dintre țințele predilecte ale filosofului german. În locul acestei ipoteze, Nietzsche propune ideea de „subiect ca multiplicitate”¹⁵. Sugestia nietzscheeană este că lumea în genere nu este altceva decât devenire, adică un ansamblu de accidente, forțe, energii și efecte. Lumea ca totalitate de forțe este lipsită – la fel ca în cazul concepției spinoziste – de orice dimensiune teleologică. S-ar putea la fel de bine spune că lumea este, la fel ca subiectul, o „lume ca multiplicitate”. Așadar atât lumea, cât și subiectul nu sunt altceva decât niște conglomerate de efecte și afecte contingente. Gândul lui Nietzsche este că toată tentativele filosofice de a postula existența unui suflet unitar, pandant al ideii de lume ca întreg, au fost eșuate, deoarece nu au reușit să ofere o justificare convingătoare despre inteligibilitatea și compoziția acestui suflet. Prin urmare, Nietzsche oferă propria versiune despre emergența și compoziția subiectului.

Nietzsche crede că, deși subiectul propriu-zis nu există, se poate vorbi totuși despre un proces de individualizare, iar acest proces poate fi înțeles ca un tip de coagulare a unor efecte particulare. Într-un mod analog cu Spinoza, care asumă ceea ce s-ar putea numi teza compoziționalității (corpul uman este compus din alte corpuri), Nietzsche asumă o teză a compoziționalității sinelui: sufletul uman nu este un suflet nemuritor, ci o infinitate de suflete muritoare¹⁶. Baza acestei compoziții este existența neproblematică a corpului, care oferă tulpina pe care se altoiesc diverse trăsături de caracter. Corpul uman reprezintă teatrul de luptă în care felurite gânduri și afecte se înfruntă și își dispută supremația. Unele dintre aceste afecte pot deveni, temporar, dominante și, prin urmare, poartă masca subiectului. Acesta este motivul pentru care – într-un sens foarte lax, mai degrabă colocvial – se poate discuta despre identitatea personală. Însă acest tip de identitate este unul slab, deoarece, odată cu trecerea timpului, raportul de dominație se schimbă și noi trăsături iau locul celor anterioare¹⁷. Din acest punct de vedere, chiar dacă identitatea corporală este indiscutabilă de-a lungul unei vieți, identitatea personală este problematică. Așadar subiectul este într-un proces constant de re-compoziție. Vorbim, așadar, despre o unitate relativă a sinelui, dată de cristalizarea mai mult sau mai puțin accidentală a anumitor trăsături umane¹⁸. Această cristalizare reprezintă o anumită dispoziție generală, care este compusă dintr-o mulțime de alte microdispoziții, pe care Nietzsche le numește, interșanjabil, „sentimente” (*Gefühlen*), „dorințe” (*Begierden*), „puteri” (*Mächte*), „forțe” (*Kräfte*), „impulsuri”

¹⁴ *Dincolo de bine și de rău*, 12. Pentru *Dincolo de bine și de rău*, abreviat de acum înainte *DBR*, am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, tr. F. Grunberg, București, Teora, 1998.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Omenesc prea Omenesc, §218. Pentru *Omenesc, prea omenesc*, am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Călătorul și umbra sa. Omenesc, prea omenesc*, tr. O.-I. Petre, București, Antet, 1996.

¹⁷ A. Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1985, p. 182.

¹⁸ D. Nica, „Subiectul modern la Nietzsche ca «puzzle fără soluție»”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXIII, Nr. 1, 2016.

(*Reize, Impulsen*), „porniri” (*Triebe*), „insticte” (*Instinkte*), „pasiuni” (*Leidenschaften*) sau „afecte” (*Affekte*)¹⁹. Acest ultim termen, care este traducerea latinescului „affectus” și care este chiar termen utilizat de Spinoza, este folosit de Nietzsche mult mai des și într-un sens mai tehnic în textele sale mai târziu, după ce – așa cum remarcă un comentator²⁰ – gândirea nietzscheeană trece de la o orientare schopenhaueriană la una spinozistă.

Cu alte două prilejuri, în care am analizat conceptul nietzscheean despre autocreație, am încercat să arăt că ideea subiectului ca multiplicitate poate fi înțeleasă ca un puzzle fără soluție²¹. Analogia propusă pornea de la imaginarea unui puzzle, care nu pare să aibă un mod corect de a rezolva jocul. Nu există un desen final la care trebuie să ajungem și nu putem ști dacă respectivul puzzle a avut sau nu vreun designer care a gândit jocul. Tot ce avem la îndemână sunt o serie întreagă de piese, care nu par să se potrivească între ele. Dar deși lipsește o imagine finală, există o serie infinită de posibilități în care putem compune piesele. Analogiile sunt limpezi. Piesele de puzzle sunt afectele umane, iar imaginea finală – care lipsește în cazul nostru – este „ipoteza sufletului” din tradiția filosofică platoniciană. Posibilitățile de recompunere a pieselor, care acum sunt nelimitate, sunt diversele versiuni ale subiectului, care se poate crea pe sine, fără a urma o rețetă de viață prestabilită. Am utilizat această analogie pentru un demers exegetic și hermeneutic pe marginea ideii de autocreație, investigând dimensiunile etice ale afectelor în filosofia nietzscheeană. Însă un aspect neglijat al rolului afectelor este puternica legătură dintre cunoaștere și afecte în opera lui Nietzsche, care va oferi prilejul trasării unor afinități semnificative între acesta și Spinoza.

Cunoaștere și afectivitate

Ce legătură s-ar putea oare stabili între cunoașterea nietzscheeană, marcată de perspectivism, și concepția spinozistă despre cunoaștere, care culminează cu o înțelegere deplină, *sub specie aeternitatis*? Un posibil răspuns vine dintr-un aforism din *Știința Voioasă*, din care voi da un citat extins, în ciuda dimensiunii sale: „Ce înseamnă a cunoaște? *Non ridere, non lugere, necque detestari, sed intelligere!* – spune Spinoza, atât de simplu și sublim cum îi este felul. Și totuși, ce este la urma urmei acest intelligere altceva decât forma în care aceste trei lucruri ne devin dintr-o dată palpabile. Un rezultat al instinctelor diferite și opuse [...] Înainte ca o cunoaștere să fie posibilă, fiecare dintre aceste instincte trebuie să își fi exprimat mai întâi părerea sa unilaterală despre acel obiect, acea întâmplare, apoi urmează lupta acestei

¹⁹ Sugestia că dispoziția generală a individului este compusă dintr-un set de microdispoziții, cât și lista de esinonimi ai afectelor au fost preluate de la Christopher Cox, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1999, p. 127.

²⁰ S. Pethick, *op.cit.*, p. 68

²¹ D. Nica, „Subiectul modern la Nietzsche ca «puzzle fără soluție»”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXIII, Nr. 1/ 2016, D. Nica, „Opera de artă fără autor. O perspectivă foucauldiană asupra ideii de autocreație în opera lui Nietzsche”, în *Revista de filosofie*, nr. 2/2015

unilateralități, din ea izvorând uneori o cale de mijloc, o îndreptățire a fiecăreia dintre părți, un fel de justiție și de contract, căci numai în virtutea justiției și a contractului se pot afirma în existență toate aceste instincte și pot avea dreptate împreună. Noi, cărora ne ajung în conștiință doar ultimele scene ale împăcării și socotelile de încheiere ale acestui îndelungat proces, credem prin urmare că *intelligere* ar fi ceva conciliant, drept, bun, ceva fundamental opus instinctelor, pe când de fapt este vorba despre *un anumit comportament al instinctelor între ele*.²²

Se vorbește adesea despre perspectivismul lui Nietzsche, dar foarte rar se remarcă faptul că perspectivismul este indisolubil legat de afectivitate. În *Genealogia moralei*, Nietzsche afirmă că „viziunea perspectivă” implică pluralitatea afectelor angajate în actul cunoașterii. Cu cât mai multe afecte sunt angajate în procesul cunoașterii, cu atât mai completă și mai „obiectivă” va fi ideea pe care ne-o facem despre un lucru²³. Ideea lui Nietzsche este că orice obiect al cunoașterii este integrat într-o vastă rețea de relații și semnificații sociale, care nu pot fi lăsate în paranteză în numele unei așa-zise cunoașteri pur raționale. Aceste sensuri sunt filtrate nu doar intelectual, dar și afectiv, în sensul că omul este mereu aflat într-o anumită situație afectivă (*Befindlichkeit*), cum ar spune Heidegger. Iată motivul pentru care Nietzsche proclamă retoric: „a suprima cu totul afectele, admițând că am putea face acest lucru, – nu ar însemna asta oare castrarea intelectului?...”²⁴ În plus, cunoașterea nu este niciodată pură, deoarece aceasta este intim legată de voința de putere și de instinctul vieții, de unde și caracterul vitalist sau mortificant al ideilor și al filosofiilor. Forța de a exista (*vis existendi*) și puterea de acțiune (*potentia agendi*), pe de o parte și voința de putere și sentimentul vieții (*Lebensgefühl*), de cealaltă parte, reprezintă două categorii de elemente care accentuează poate cel mai mult proximitatea dintre Nietzsche și Spinoza, precum și depărtarea celor doi de întreaga tradiție modernă.

În 1881, Nietzsche îl descoperă pe Spinoza și îi scrie unui prieten următoarele rânduri: „Sunt pe deplin uimit, pe deplin încântat. Am un precursor, și încă ce precursor. Abia îl știam pe Spinoza: faptul că am ajuns la el acum a fost inspirat de instinct. Nu doar că tendința sa generală este la fel cu a mea – să facă din cunoaștere cel mai puternic afect – dar în cinci puncte diferite ale doctrinei sale, mă recunosc pe mine însumi, acest gânditor atât de neobișnuit și de singur este cel mai apropiat de mine în aceste chestiuni: el neagă libertatea voinței, teleologia, ordinea morală, [comportamentul] non-egoist și răul. Cu toate că divergențele sunt, indiscutabil, uriașe, acestea sunt datorate diferențelor de timp, cultură și știință. *In summa*: singurătatea mea [...] este acum o singurătate în doi.”²⁵

²² *Știința voioasă* §333. Pentru această lucrare am folosit următoarea ediție: F. Nietzsche, *Știința voioasă*, tr. L. Miclescu, tr. versurilor de S. Dănilă. *Genealogia moralei*. tr. L. Miclescu, tr. din latină și greacă de T. Costa. *Amurgul idolilor*, tr. Al. Șahighian. București, Humanitas, 1994.

²³ *Genealogia Moralei* III, 12. Pentru această lucrare am folosit aceeași ediție, citată la nota de subsol de mai sus.

²⁴ *GM* III, 12.

²⁵ *Apud* Michael Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, New York, 2008, p. 297.

Așadar tendința generală a celor doi filosofi pare să fie, după spusele lui Nietzsche, a face cunoașterea cel mai puternic afect. Aceasta este cea mai puternică trăsătură anti-modernă, care îi unește pe cei doi filosofi. Perspectiva modernă, dacă nu chiar și cea premodernă, era să considere cunoașterea ca ceva exterior afectivității. Cunoașterea, în cel mai bun caz, ne oferă accesul la afectivitate, pentru a înțelege cum am putea să o controlăm mai bine. În cel mai rău caz, afectivitatea se refuză rațiunii, distorsionează și sabotează cunoașterea; de aceea sarcina filosofiei, din Antichitate și până în epoca modernă, a fost să depășească sau să cenzureze o afectivitate recalcitrantă²⁶. Însă, pentru Spinoza și Nietzsche, afectivitatea nu doar că nu este într-o tensiune cu rațiunea sau voința, dar aceasta joacă, în plus, un rol în orientarea subiectului. Adică afectivitatea nu este doar un element neutru în filosofii celor doi, ci are, în plus, o importantă funcție „normativă” (cu mențiunea că, pentru cei doi autori, „normativitatea nu” antrenează presiunea imperativă de a face saltul de la „este” la „trebuie”, cum se întâmplă, de pildă, în etica lui Kant. Normativitatea are mai mult de-a face cu asumarea lucidă a unei fatalități afective, naturale).

Încercând să deslușească formularea enigmatică despre cunoaștere ca cel mai puternic afect, unul dintre comentatorii lui Spinoza și Nietzsche identifică doi factori esențiali ai „cotiturii afective”, care marchează cele două filosofii²⁷. În primul rând, ambii filosofi asumă o o tranzitivitate afectivă a experienței umane și o imanență a afectivității. Adică experiența este deja semnificată și simțită ca o variație de relații, iar aceste relații au o coloratură afectivă. Observația, percepția sau cunoașterea, pentru Nietzsche, nu sunt acte pure sau neutre, derulate de un subiect autonom în raport cu o lume exterioară, ci sunt activități care se petrec de fiecare dată deja în lume, cu toate complicațiile sociale și istorice aferente și cu tot arsenalul afectiv pe care omul îl pune, în mod natural, în jocul cunoașterii. Acest arsenal afectiv antrenează oscilații care sufocă vitalitatea sau care o intensifică. În această privință, Nietzsche îl continuă, în istoria filosofiei, pe Spinoza, pentru care ideile pe care le avem nu sunt niciodată simple imagini, ci – așa cum am subliniat mai sus – reprezintă tranziții între bucurie și tristețe. În al doilea rând, atât la Nietzsche, cât și la Spinoza există o „orientare a

²⁶ În acest sens, este simptomatică tendința filosofiei moderne de a accentua lupta dintre voință și sentimente. Iată însă ce spune Nietzsche despre relația dintre voință, gândire și sentimente: „Așadar, să fim măcar o dată mai prudenți, mai puțin «filozofi» -, și să spunem: în toate vrerile există în primul rând o multitudine de sentimente, sentimentul stării *din* care vrem să ieșim, cel al stării *spre* care tindem, însuși sentimentul acestor «din» și «spre» și, în sfârșit, o senzație musculară accesorie care, printr-un fel de obișnuință și fără a ne pune în mișcare «mâinile și picioarele», intră în joc în momentul în care noi «vrem». Precum «a simți» și chiar «a simți multiplu» este în mod evident unul dintre ingredientele voinței, ea conține în al doilea rând și pe «a gândi»: în toate actele voinței există o idee dominantă; – și să nu-și închipuie nimeni că ar fi posibil să se izoleze această idee de «a vrea», pentru a obține ceva care să mai poată fi numit voință! În al treilea rând, voința nu este doar un complex de simțiri și gândiri, ci, înainte de toate, și o *stare afectivă*, tocmai acea stare afectivă dominantă de mai sus.” (DBR I, 19)

²⁷ S. Pethick, *op.cit.*, pp. 156-158.

gândirii în jurul afectivității”, care le permite să facă din cunoaștere cel mai puternic afect. Această orientare se poate înțelege prin faptul că, în niciun moment, cei doi filosofi nu încearcă să apeleze la un temei non-afectiv care să le justifice poziția teotică. Orice gând pe care îl desfășoară cei doi începe și se termină în bucurie și, astfel, se angajează în probleme care sunt mai degrabă „autentic experimentate” decât analizate²⁸.

Cu siguranță, diferențele dintre Nietzsche și Spinoza sunt – așa cum am amintit și în debutul acestei lucrări – mari și semnificative, însă ceea ce am încercat să arăt aici este că modalitatea particulară a celor doi autori de a se raporta la afecte îi apropie în câteva aspecte esențiale, conferindu-le celor doi o poziție insolită în istoria filosofiei moderne.

Bibliografie:

Allison, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction* (rev.ed.), Yale University Press, New Haven & London, 1988.

Beavers, Anthony F. & Rice, Lee C, “Doubt and Belief in *Tractatus de Intellectus Emendatione*” în G. Lloyd (ed.) *Spinoza: Critical Assessments*, Volume I, Routledge, London & New York, 2001.

Cristopher Cox, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1999.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, tr. R. Hurley, City Lights Books, San Francisco, 1988.

Deleuze, Gilles, *On Spinoza*, cursuri transcrise, disponibile online la adresa <http://deleuzelectures.blogspot.ro/2007/02/on-spinoza.html>

Della Rocca, Michael, *Spinoza*, Routledge, New York, 2008.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, 1985.

Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, tr. F. Grunberg, Teora, București, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Călătorul și umbra sa. Omenesc, prea omenesc*, tr. O.-I. Petre, Antet, București, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă*, tr. L. Miclescu, tr. versurilor de S. Dănilă. *Genealogia moralei*. tr. L. Miclescu, tr. din latină și greacă de T. Costa. *Amurgul idolilor*, tr. Al. Șahighian. București, Humanitas, 1994.

Nica, Daniel, „Opera de artă fără autor. O perspectivă foucauldiană asupra ideii de autocreație în opera lui Nietzsche”, în *Revista de filosofie*, nr. 2/2015.

Nica, Daniel, „Subiectul modern la Nietzsche ca «puzzle fără soluție»”, în *Revista de filosofie*, Tomul LXIII, Nr. 1, 2016.

²⁸ *Ibidem*.

Pethick, Stuart, *Affectivity and Philosophy after Spinoza and Nietzsche: Making Knowledge the Most Powerful Affect*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

Richard Schacht, "On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas's Nietzsche", în *Nietzsche Studien*, Vol.21, 1992.

Spinoza, Baruch, *Etica*, tr. Al. Posescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

PREMISE KUHNIENE PENTRU O TEORIE A VALIDITĂȚII ESTETICE. LIMITELE APLICĂRII MODELULUI STRUCTURII REVOLUȚIILOR ȘTIINȚIFICE ÎN ARTĂ

OANA ȘERBAN

The Kuhnian Premises for a Theory of the Aesthetic Validity. The Limits of Applying the Model of the Structure of Scientific Revolutions in Art. Inspired by the polemics between E.M. Hafner and Th. Kuhn on the applicability of the structure of scientific revolutions in art, the main aim of this research is to examine and define the “aesthetic validity” as a proposed concept for explaining the paradigm shift in the latter domain. Contrasting, through an analytical inquiry, what I called “the Hafner model” and “the Kuhn model” for treating the similarities between art and science, I will argue that Kuhn was aware of the difference between the aesthetic and the artistic quality of an object, but it never applied it, nor explored or developed it in his researches. The working hypothesis is that once this distinction is accepted, than, implicitly, one should operate the difference between the artistic and the aesthetic revolutions. In this regard, I will readdress Thomas Kuhn’s *Structure of scientific revolutions* as a commutable and applicable pattern in arts and aesthetics, according to which any revolution can be explained as a paradigm shift in the name of their acknowledged or annulled validity.

Keywords: aesthetic validity, scientific revolution, aesthetic revolution, artistic revolution, necessity, predictability, ideology, incommensurable paradigms, E.M. Hafner, Th. Kuhn.

Premise ale aplicării modelului revoluțiilor științifice în estetică și în artă

În societatea contemporană, dificultatea de a reduce judecățile comune asupra recunoașterii unui produs artistic ca obiect de artă este explicată fie prin recurs la efectele individualismului estetic, în sensul propus de Luc Ferry¹, fie invocând caracterul ideologic al artei conceptuale și maniera în care obiectul supus examinării răspunde exigențelor acestuia. Posibilitatea de a avansa „noul” ca resursă nepuizabilă a artei contemporane, pe care dadaismul l-a urmărit obsedant, transformându-l dintr-o calitate, într-o categorie estetică, a lansat, dincolo de nevoia de a dezvolta arta într-un sens revoluționar, provocarea de a identifica originalitatea, inovația și progresul practicilor artistice. „Dificultatea experienței estetice”², așa cum o numește Dewey, nu a fost redusă, în consecință, la o simplă problemă pragmatică, instrumentală, privind travaliul constituirii operei de artă. O asemenea abordare, care tratează arta procesual, exclusiv din perspectiva travaliului înfăptuirii ei, și-ar fi găsit

¹ Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, București, Editura Meridiane, 1977, pp. 243-264.

² John Dewey, *Art as Experience*, New York, Perigree Books, 1980, p. 246.

răspunsul epuizat în explicațiile raționalității tehnice care au influențat mijloacele de producție, consum și distribuție a obiectelor de artă, accentuând contrastul dintre arta elitelor și arta maselor, sau dintre așa numitele *high art* și *low art*³: kitschul este o consecință a „industrializării” mecanismelor de producție artistică, pe atât de mult pe cât arta noilor media reprezintă un efect al acestei „emancipări”. „Noul”, ca de altfel întreaga dezbateră asupra „dificultății operei de artă”, trebuie readus, din această pricină, în jurul „obiectului”, candidat la calitatea de a fi operă de artă: procesul constituirii acestui obiect este, în baza observației de mai sus, irelevant pentru înțelegerea a ceea ce este recunoscut prin termenul de „revoluție artistică”.

Odată cu anii ‘60, însăși natura obiectului a devenit îndoielnică: Harold Rosenberg amintește, în acest sens, gestul sculptorului Morris de a semna, înaintea notarului, o *Declarație de retractare estetică*, document prin care anulează calitatea estetică a *Litaniilor sale*⁴. Astfel, Morris dă legitimitate posibilității artistului de a izola *calitatea estetică* de *calitatea artistică* a operelor sale de artă, precum și capacitatea, la limită, de a recunoaște un produs artistic ca fiind operă de artă. Prin izolarea celor două calități în baza unui act de tip manifest, Rosenberg sesizează că rezultatul acestei acțiuni este obținerea unui obiect „incert” sau „anxios”⁵, întrebându-se ironic dacă nu cumva ar fi necesară o a doua declarație, care să justifice faptul că cea dintâi nu este o operă de artă conceptuală. Absența simultaneității celor două determinări – cea estetică, respectiv cea artistică – presupune o perenă ambiguitate asupra naturii obiectului, aflat, în această situație, în imposibilitatea de a întemeia, în mod necesar și suficient, explicații pentru limitele „noului”, apartenența la o anumită „paradigmă” artistică sau sensul revoluției artistice. Însă disputa asupra rolului pe care ruperea esteticului de artistic l-a avut în concretizarea „noului” a fost pusă exclusiv sub apanajul tensiunilor dintre arta clasică și arta contemporană, ignorând relevanța ei pentru dezbateră statutului esteticii și al artei ca științe. „Știința a cunoașterii senzoriale”, pentru Baumgarten; „știința a întinsei împărății a frumosului”, ca „filosofie a artei”⁶, pentru Hegel; „știința frumosului artistic”⁷, pentru Vianu; estetica a fost distinsă de artă ca disciplină care tratează toate mutațiile ei normative, principiale și axiologice, ipoteză care a stat fie pentru apropierea celor două în vederea integrării artelor într-un sistem categorial al esteticii sau într-o determinare istorică a acesteia, fie pentru delimitarea „aspectului filosofic” al artei de cel particular, prin aceasta din urmă estetica fiind disociată de „știința generală a artei”⁸. Hartmann, în

³ Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Editura Gallimard, 2013, p. 93.

⁴ Harold Rosenberg, *The De-Definition of Art*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1972, p. 12.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1966 (traducere de D. D. Roșca), pp. 7-9.

⁷ Tudor Vianu, *Estetica*, E.P.L., București, 1968, pp. 9; 16-17; 23.

⁸ Ion Ianoși amintește, în acest sens, încercările unui grup de esteticieni germani precum „Fiedler, Dessoir, Hamann, Utitz, Lützel, Baeumler sau Perpeet”, de a izola cele două dimensiuni. A se consulta Ion Ianoși, *Estetica*, E.D.P. București, pp. 10-11.

continuarea demersului hegelian, sesizează diferența dintre „atitudinea de creație” și cea de „contemplare estetică”⁹: arta și estetica sunt delimitate prin consecințele pe care obiectul le provoacă la nivel cognitiv-atitudinal¹⁰ autorului, respectiv publicului său. Obiectul este lăsat în spate, în dezvoltarea distincției dintre estetică și artă: Călinescu reflectează, pe marginea dificultăților definirii obiectului esteticii, asupra a ceea ce Rosenberg recunoaște ca fiind sursa caracterului „anxios” al obiectului de artă: „În Estetică, obiectul însuși este incert și metoda ar avea rostul să ne ajute să-l descoperim.”¹¹ Așadar, pe de o parte, ne confruntăm cu natura ambiguă a obiectului, aflat în fața unei rupturi între calitatea artistică și cea estetică. Pe de altă parte, însăși această examinare ne conduce către încercarea de a plasa acest obiect ca fiind demn de examinat fie de către artă, fie de către estetică, așadar, de a trece din planul pragmatic, ca obiect-material, sau ca artefact, în planul teoretic, ca obiect de studiu, deci de a primi privirea „legitimă” a unei discipline și instrumentarul necesar pentru o justă cercetare a acestuia.

În planul acestei duble provocări, analiza lui Rosenberg asupra „crizei obiectului anxios”, coincide, din punct de vedere istoric, cu deceniul în care Thomas Kuhn a deschis ipoteza asupra aplicării modelului structurii revoluțiilor științifice în artă, prin textul unei conferințe, și anume „Comentariul asupra relației dintre știință și artă”¹². A gândi cele două dezbateri în lumina unui „sincronism cultural” înseamnă a ridica o serie de întrebări asupra lecturii în oglindă a acestor reflecții filosofice. Există o structură a revoluțiilor artistice, replicabilă de la o schimbare de paradigmă la alta, în succesiunea lor, așa cum este expusă de istoria artei? În ce măsură se impune o reevaluare a conceptului de „avangardă”, până acum desemnând un termen de „compromis”, de sinteză a revoluțiilor estetice și a revoluțiilor artistice? Este distincția dintre calitatea estetică și calitatea artistică a obiectului suficientă pentru a aprofunda diferențele, la nivel structural, dintre revoluțiile estetice și revoluțiile artistice? Care sunt limitele aplicării modelului structurii revoluțiilor științifice în examinarea revoluțiilor estetice și a revoluțiilor artistice, din punct de vedere constitutiv?

Toate aceste întrebări redimensionează relația dintre știință, estetică și artă, în încercarea de a explica în mod causal succesiunea *revoluțiilor culturale*, în genere, și de a determina un model structural pentru acestea, apropiat de cel propus explicării revoluțiilor științifice. Pe de o parte, o asemenea interpretare ne apropie de distincția dintre estetică și artă, propunându-ne depășirea disputei asupra naturii și caracterului

⁹ Nicolai Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, 1974, p. 5.

¹⁰ „Estetica este un mod de cunoaștere, și anume cu tendința autentică de a deveni o știință. Iar obiectul acestei științe este acea dăruire de sine, acea ținută pur contemplativă. Este adevărat, nu aceasta singură, ci în aceeași măsură obiectul spre care ea se îndreaptă, frumosul - totuși, în același timp și ea. De unde urmează că dăruirea estetică este fundamental alta decât a cunoștinței filosofice care se îndreaptă spre ea luând-o ca obiect. Atitudinea estetică în genere nu însemnează atitudinea esteticianului. Cea dintâi este și rămâne atitudinea celui care contemplă și creează artistic, pe când cea din urmă este atitudinea filosofului.” (*Ibidem*)

¹¹ G. Călinescu, *Principii de estetică*, E.P.L., București, 1968, pp. 10-11.

¹² Thomas Kuhn, „Comentariu asupra relației dintre știință și artă”, în *Tensiunea esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 381-394.

obiectului lor. Pe de altă parte, relevantă este maniera în care, din punct de vedere structural, fenomenul „revoluției” este chestionat din perspectiva necesității, predictibilității și ideologizării lui. Această formă de a investiga natura și rolul schimbării la nivelul paradigmatelor ne determină să înțelegem „noul” în termeni de *validitate*: paradigma avansată de o revoluție corespunde unui nou set de exigențe, care tind să aducă *puzzle*-ul problemelor dintr-un domeniu cât mai aproape de o soluție definitivă. Problema *validității estetice*, astfel constituită, se adresează paradigmatelor (precum și obiectelor pe care le reprezintă), din perspectiva necesității și predictibilității lor.

În cursul acestui articol, voi pleca de la premisa potrivit căreia revoluțiile artistice sunt expresii ale revoluțiilor estetice sau, cu alte cuvinte, cele dintâi au menirea de a determina obiecte, simboluri și artefacte pentru acestea din urmă, puse sub semnul unui ideologii dominante și al unor *puzzle*-uri sociale, culturale sau politice. De aceea, prin cercetarea de față îmi propun investigarea premiselor kuhniene pentru constituirea unei teorii a validității estetice, având în vedere următoarele ipoteze de lucru: (1) din punct de vedere teoretic, conceptul de *validitate estetică* poate explica dinamica revoluțiilor estetice, precum și contrastul dintre estetic și artistic; (2) conceptul de validitate estetică susține nu doar distingerea revoluțiilor estetice de revoluțiile artistice, dar și ordinea lor, asumând că cele din urmă sunt doar expresii sau manifestări de natură materială ale celor dintâi.

Câteva „precauții” de natură teoretică sunt necesare înaintea acestei examinări. Prima observație este aceea că apropierea lucrării *Structura revoluțiilor științifice* de dezbaterile teoretice privitoare la diferența conceptuală dintre estetic și artistic, respectiv la natura revoluțiilor estetice și artistice, nu a reprezentat un obiectiv asumat de Thomas Kuhn. Posibilitatea prelungirii cercetării sale în domeniul istoriei artei reprezintă consecința unei ipoteze deschise de esteticianul E.M. Hafner și inspirată de lucrarea kuhniană, avansând următorul argument: abstractizarea în artă și știință reflectă două procese compatibile structural, care au în comun realitatea valorificată prin instrumente diferite¹³. A doua observație este aceea că articolul lui Kuhn, „Comentariu asupra relației dintre știință și artă”, reconfigurează termenul de revoluție culturală, prin analiza unor probleme precum natura și sensul inovației în cele două domenii; caracterul cumulativ și disruptiv al artei și al științei; structurarea temelor aferente fiecărui domeniu disciplinar în forma unui *puzzle*; rivalitatea termenilor de „paradigmă”, „stil” și „teorie”. Aceste aspecte facilitează înțelegerea revoluțiilor estetice ca schimbare a unor „paradigme incomensurabile”¹⁴, după cum ar spune Kuhn, incomensurabilitatea fiind privită, în lumina tuturor considerentelor expuse anterior, și în relație cu conceptul de „validitate”.

Relevant este faptul că în deschiderea analizei sale asupra relației dintre știință și artă, Kuhn amintește că obiectivul nu este doar acela de a răspunde criticii făcute de

¹³ A se consulta E.M. Hafner, “The New Reality in Art and Science”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, No. 4, Special Issue on Cultural Innovation (Oct., 1969), pp. 385-397.

¹⁴ Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Humanitas, 2008, p. 216.

Haffner, dar și argumentelor dezvoltate de Kubler și Ackerman¹⁵, care asumă, în urma lecturii *Structurii revoluțiilor științifice*, posibilitatea de a gândi istoria artei și istoria științei prin prisma unor elemente comune de natură conceptuală și metodologică; astfel, Kuhn va dezvolta analiza sa pe urmele celor doi critici, pornind de la problema avangardelor și a manierei în care aceasta poate explica, prin caracterul său de revoluție artistică, afinitățile dintre știință și artă, un model structural comun revoluțiilor din cele două domenii.

Scopul meu este acela de a demonstra, pe marginea reluării acestei polemici, faptul că din punct de vedere teoretic, Kuhn nu a operat niciodată distincția dintre estetic și artistic, și că introducerea acestei diferențe în cadrul argumentului său ar fi putut modifica radical perspectiva asupra plauzibilității și justificării ipotezei potrivit căreia revoluțiile artistice și cele științifice împărtășesc o structură similară. Altminteri, interpretarea pe care o propun deschide o nouă lectură a *Structurii revoluțiilor științifice* și a receptării ei în actualitate, aplicând teoria kuhniană într-un domeniu prea puțin așteptat: estetica, și nu istoria artei. Pentru aceasta, voi dezbate ceea ce am numit a fi două modele pentru explicarea similarității revoluțiilor științifice și artistice: modelul Hafner, respectiv modelul Kuhn.

II. Modelul Hafner pentru determinarea similarităților dintre revoluțiile științifice și revoluțiile artistice

Potrivit lui Hafner, arta contemporană pune expresia artistică sub semnul principiului autonomiei artei și al individualismului. Aceste două direcții determină constituirea „gestului din pânză” ca mișcare de eliberare a creației de „valori, politică, estetică și morală”¹⁶. Pe de o parte, creația artistică se sustrage canoanelor mimetice de reprezentare artistică. Abolirea imitației este tributară tendinței artei moderne de a explora ceea ce Hafner recunoaște drept „dispunerea *cogito*-ului în creația artistică”¹⁷. Pe urmele lui Bignon, Hafner constată că producția artistică devine opera unor “thinking minds”¹⁸. Cu alte cuvinte, producția de artă și a discursul artistic se dezvoltă ca expresii ale rațiunii individuale, în care originează arta conceptuală. Pe de altă parte, arta traversează procesul paradoxal al conceptualizării unor structuri și forme ale inconștientului, oniricului și ilogicului. Acest demers, manifestat la nivelul jargonului artistic prin sintagme care reclamă libertatea artistului la granița dintre rațional și irațional – *cubismul analitic*, *expresionismul abstract*, *constructivismul geometric* – susține apropierea științei de artă, cele două împărtășind procesul *abstractizării* unei realități comune.

Pornind de la aceste observații, Hafner propune trei ipoteze de lucru pentru justificarea similarității dintre știință și artă, respectiv a revoluțiilor fiecărui domeniu. Pentru ilustrarea acestora voi propune o reconstrucție hermeneutică, la nivelul numirii și

¹⁵ A se consulta G. Kubler, “Comment” (on Hafner), pp. 392-402 și J.S. Ackerman, *Notes on the Sociology of Recent American Art*, pp. 371-384.

¹⁶ E.M. Hafner, *op. cit.*, p. 385.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

definirii lor. Prima este *ipoteza procesuală*, potrivit căreia maniera de realizare a unei revoluții constă în proiectarea unui mecanism de „substituire a unei perspective subiective cu o alta”, prin „schimbarea reperelor obiectivității”¹⁹. Astfel, schimbarea de paradigmă constă în aportul științific sau artistic al unui individ sau al unui grup social în cercetarea și explicarea unui obiect, a unui eveniment singular sau a unui fenomen repetabil. Ipoteza poate fi explicată, succint, astfel: „lumea reală se schimbă odată cu paradigma”²⁰ în știință și artă deopotrivă. Cea de-a doua este *ipoteza atitudinală*: omul de știință și artistul împărtășesc aceeași predispoziție interogativă, corelând aptitudini sau deprinderi pentru a obține un plus de cunoaștere.²¹ O mențiune se cuvine a fi dezvoltată în acest context. Tipul de atitudine discutat de Hafner este unul care pune în vedere legătura intimă dintre *techne* (τέχνη) și *epistēmē* (ἐπιστήμη), contrastând cunoașterea de natură practică și cea de natură teoretică, așadar normativă, principială. Hafner distinge, prin prisma valorilor pe care autonomia și scepticismul le primesc în dimensiunea științei, respectiv, a artei, o atitudine epistemologică a omului de știință, de natură pasivă, care are întotdeauna ca obiect o achiziție teoretică într-un domeniu exterior „ființei” cercetătorului, de atitudinea epistemologică a artistului, care lucrează în vederea creației de sine. Primul descoperă în plan exterior, al doilea se auto-descoperă. Indiferent de sensul acestei cunoașteri, Hafner consideră că ea se petrece printr-o perspectivă comună asupra realității imediate, indiferent de calitatea științifică sau artistică a acțiunii. Astfel, autorul, ca cercetător sau artist, face proba „mobilității mentale”, după cum remarcă esteticianul pe urmele unei mențiuni a lui Klee, dintr-un domeniu teoretic într-unul practic, de la sine către Celălalt. Din acest punct de vedere, argumentul lui Hafner, potrivit căruia cercetătorul și artistul au sarcina de a defini realitatea în forma în care se dă imediatului, a fost receptat de către Kubler cu un amendament epistemologic, care rafinează ipoteza hafneriană: „artiștii știu mai puțin despre știință decât oamenii de știință despre artă”²². Această observație, neprobată prin exemple – ceea ce face ca argumentul lui Kubler să fie unul slab – presupune că gradul de similaritate dintre știință și artă este determinat de maniera în care cercetătorul și artistul operează ca artizani în constituirea și prelucrarea instrumentelor de lucru, atitudinea lor fiind prea puțin „intelectuală”, așadar „contemplativă”, „teoretică”.

Pentru Kubler, singura misiune comună a celor doi este aceea de a „estetiza instrumentele”²³; din acest punct de vedere, știința și arta ar rămâne ancorate strict în dimensiunea unei cunoașteri pragmatice, de tip *techne*. Pentru ceea ce am numit modelul Hafner, această prelungire nu este una validă. Apropierea dintre știință și artă nu este instrumentală, ci atitudinală și procesuală. De aceea, cea de-a treia

¹⁹ *Ibid.*, p. 388.

²⁰ *Ibid.*, p. 389.

²¹ „Cu câtă precauție încercăm să distingem artistul de omul de știință, cu atât mai dificilă devine sarcina noastră. Luând în seamă mai întâi cuvintele, găsim «skill» ca fiind un sinonim primitiv pentru «artă», tot așa cum «cunoașterea» este pentru știință. Dar știința se năruie în bucăți fără deprinderi (skill) în observație și analiză; iar arta fără cunoaștere este puerilă.”, *Ibid.*, p. 390.

²² *Ibid.*

²³ Kubler, *op. cit.*, p. 396.

ipoteză este cea a prelucrării realității imediate prin *abstractizare* în vederea obținerii paradigmelor științifice și artistice, care se întâlnesc printr-un element comun, și anume *geometria pură*, considerată și un efect al discursului metafizic de tip cartezian în arta modernă. Ceea ce merită pus în discuție este caracterul de sincronicitate pe care revoluțiile științifice și cele artistice îl manifestă, în condițiile în care o apropiere accidentală, în sens istoric, între acestea, ar putea fi interpretată ca un act intențional realizat de reprezentanții celor două bresle. Hafner se întreabă în ce măsură este o coincidență faptul că „atât pentru Raphael cât și pentru Copernic, pământul își pierde locul în centrul universului și omul rolul crucial în creație?”²⁴.

Răspunsul autorului este unul negativ: teme comune precum „natura” și evoluția ei, precum și condiția geniului, de la începutul modernității și până astăzi justifică gradul de similaritate dintre știință și natură. Hafner recurge însă, pentru completarea argumentului său, la observația lui Schenk, după cum urmează:

„A căuta influențele directe și mutuale din spatele unor coincidențe ocazionale frapante, între artă și știință, înseamnă, cu siguranță, a trece cu vederea peste adevărata lor relație. Artistul nu este mai puțin inspirat în munca sa de microcosmos decât omul de știință care îngăduie considerațiilor estetice să îl influențeze. Adevăratul motiv pentru aceste coincidențe formale aparente este, cu siguranță, de găsit în climatul intelectual în care arta și știința funcționează astăzi deopotrivă.”²⁵

Astfel, similaritatea dintre știință și artă, mai cu seamă dintre modelele revoluțiilor petrecute în fiecare dintre aceste domenii, stă mai curând pe o prejudecată hermeneutică pe care publicul o dezvoltă în asentimentul unui sincronism cultural. Excepții reputeate, din rândul cărora face parte și cazul constructivistului Pevsner, care mărturisește, într-un interviu din 1957 că legătura dintre sculpturile sale și matematică sau știință este inexistentă, ne confruntă cu noile exigențe ale „artei pure”, după cum o numește artistul citat de Hafner. Puritatea artei este dată, în zorii artei contemporane, de eliberarea de sub predominanța matematicului în creația artistică, ceea ce, la începutul modernității, reprezintă un canon de constituire a discursului vizual. Așa cum Pevsner își așează creațiile sub semnul „artei pure”²⁶ – expresie care degajă o reînnoire a jargonului artistic, în rândul căruia se regăsește obsesia pentru determinarea ideală a obiectelor și dematerializarea artei – tot astfel *happening*-urile și *performance*-urile prezente în arta contemporană vor reprezenta gestul simbolic al abolirii raționalității tehnice din dimensiunea producției de artă. Abstractizarea realității ca nucleu comun al paradigmelor științifice și artistice, ipoteză avansată de Hafner, va inspira critica lui Kuhn din „Comentariu asupra relației dintre știință și artă”, în termenii *similitudinii procesuale*. Semnificativ este faptul că Hafner nu ignoră consecințele abstractizării. De fapt, argumentul său se bazează pe asumția potrivit căreia arta și știința împărtășesc „același tip de spiritualitate” în numele căreia modele științifice și cele artistice se

²⁴ Hafner, *op. cit.*, p. 391.

²⁵ Robert Schenk, *Kunst und Naturform*, *apud*. Hafner, p. 392.

²⁶ Pevsner declară în interviul din 1951: „În ciuda faptului că oamenii de știință încearcă să găsească în operele mele figuri sau formule, sculptura mea nu le utilizează”.

constituie ca „descripții metaforice ale lumii”, operate într-un sens universal. Cercurile științifice și cele artistice nu sunt imune înaintea „falsității, ipocriziei, finitudinii și comercialismului”²⁷.

Cele trei ipoteze ale modelului Hafner au fost punctate, de-a lungul cercetării mele, în această manieră, pentru a face mai evident contrastul cu ceea ce am numit „modelul Kuhn”, determinat printr-o serie de observații la adresa acestora, care au ca scop și clarificarea unor elemente ale *Structurii revoluțiilor științifice*, cu prilejul explicării rezistențelor pe care le întâmpină aplicarea noțiunii de „paradigmă” în artă. Consider însă că modelul Hafner este unul slab pentru testarea compatibilităților dintre revoluțiile științifice și cele artistice, în baza următoarelor observații. Hafner nu oferă precizări terminologice pentru sensul în care este aplicat termenul de „modernitate”, respectiv acela de „artă modernă”. Similaritatea schimbării de paradigmă în artă și știință – așa-numita *paradigm shift*, de către Thomas Kuhn – este explicată prin recurs la exemple care țin de modernitatea timpurie, căreia îi este asociată arta clasică: mai cu seamă, coincidența dintre schimbarea de perspectivă adusă de revoluția copernicană și de pânzele lui Rafael în reprezentarea realității este însoțită la referințele de tip Quattrocento în reprezentarea picturală.

Mai apoi, a doua ipoteză a modelului Hafner se rezumă la probarea similarității atitudinii epistemologice a artistului și a omului de știință, neinvestigând ce fel de cunoaștere operează și promovează arta, sau ce diferențe sunt între formarea deprinderilor de către omul de știință și de către artist. Nu în ultimul rând, ipoteza „mobilității intelectuale” ar fi trebuit explorată, din punctul meu de vedere, în orizontul regimului istoric căreia îi este atribuită. În acest sens, Robert Scott Root-Bernstein, discipolul lui Kuhn, consideră că acest argument ar trebui reevaluat, întrucât este circumstanțial în societatea contemporană: practicile științifice și artistice s-au modificat radical, așa încât și tandemul disciplinar dintre știință și artă ar trebui recontextualizat²⁸. Astfel, ceea ce este criticat, la acest nivel, este gradul de plauzibilitate al ipotezei menționate din cadrul modelului Hafner, care este ridicat pentru un cercetător din secolul XX, dar scăzut pentru un cercetător contemporan, care poate fi „cel mult surprins” de similaritatea dintre o operă de artă autentică și una „de laborator”, în dimensiunea artei noilor media, dar nu „convins de similaritatea domeniilor”. O evaluare atentă a observațiilor hafneriene este realizată de Kuhn în cadrul *Comentariului* asupra relației dintre știință și artă, punând în joc aplicabilitatea termenului de „paradigmă” în artă.

III. Modelul kuhnian al determinării relației dintre știință și artă

Thomas Kuhn rescrie ipotezele modelului Hafner, criticând trei elemente esențiale care fac posibilă interacțiunea disciplinară dintre știință și artă, precum și

²⁷ Hafner, *op. cit.*, p. 396.

²⁸ A se consulta Robert Scott Root-Bernstein, “On Paradigms and Revolutions in Science and Art: The Challenge of Interpretation”, *Art Journal*, Vol. 44, No. 2, *Art and Science: Part I, Life Sciences* (Summer, 1984), pp. 109-118.

examinarea gradului de similaritate dintre revoluțiile științifice și cele artistice: asemănarea produselor obținute prin activitatea științifică și cea artistică, natura activității care stă la baza acestei producții, respectiv reacția publicului față de aceasta.

Conștient de faptul că analiza trebuie „să fie din nou în stare să dovedească ceea ce este evident: că știința și arta sunt demersuri foarte diferite ori cel puțin au devenit astfel pe parcursul ultimului secol și jumătate”²⁹, Thomas Kuhn introduce distincția dintre similaritate, așa cum o considera Hafner, și influența mutuală sau „contaminarea” modelelor artistice și a celor științifice. Astfel, în raționalizarea tehnologică a producției artistice, micrografiile foto sunt lucrări de laborator, independente de travaliul unei opere de artă. Acestea suportă influențe mutuale privind perspectivismul lor asupra realității, însă procesual reflectă obiecte net diferite. Pornind de la acest exemplu, Kuhn dezvoltă ceea ce am numit *argumentul finalității*, susținând că operele de artă exprimă o finalitate împlinită, reflectând un scop în sine, spre deosebire de produsele științifice care sunt o consecință a cercetării și sunt supuse intervenției constante și exterioare a unor tehnicieni. Potrivit filosofului german, odată ce rezultatul unei cercetări este dat maselor, prin publicare, schițele pregătirii lui pot fi distruse: contează doar obiectul final, și anume produsul. Opera de artă, în schimb, acumulează în obiectul său toți pașii intermediari. O speță delicată, pe care Kuhn nu o ia în considerare și care face ca ipoteza lui să fie nesustenabilă este reprezentată de cazurile în care o operă de artă devine mijloc pentru o alta, așa cum se întâmplă, în mod uzual, în arta contemporană.

„În remarcabilele paralele ale lui Hafner, un produs finit al artei este juxtapus unui instrument al științei. În timpul tranziției celui din urmă de la laborator la prezentarea publică, scopurile și mijloacele își schimbă rolurile.”³⁰

Din perspectiva mea două chestiuni pun în dificultate observația lui Kuhn. Pe de o parte, faptul că o observație completă și legitimă ar fi fost aceea prin care tranziția obiectului de artă de la atelier la galerie sau muzeu este comparată cu cea suportată de un produs științific, de la atelier către expunerea publică. Pentru cele două domenii, știința, respectiv arta, finalitatea trebuie discutată și ca posibilitate de considerare a unui obiect (nu) numai ca mijloc, ci și ca scop. Așa cum un produs științific poate fi folosit de către un cercetător pentru a reconsidera o teorie, tot așa o operă de artă poate intra în componența alteia, de tip instalație, îndeplinind calitatea unui mijloc. Așadar, argumentul lui Kuhn presupune, în plan secundar, operarea unei distincții, între o finalitate absolută și o finalitate relativă: tranziția mijloacelor și a scopurilor în travaliul constituirii operei de artă, respectiv a produsului științific, de la laborator la expunerea publică este explicată prin recurs la un nou termen, cel de „estetică”, prin referire la maniera în care acesta îndeplinește un rol funcțional în cele două dimensiuni. Ipoteza finalității este reformulată de Kuhn prin relația dintre știință, artă și estetică, astfel:

„Dar în domeniul artelor, estetica este ea însăși scopul activității. În științe, ea este, în cel mai bun caz, doar un instrument, și anume un criteriu de alegere între teoriile care

²⁹ Kuhn, „Comentariu...”, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p. 382.

³⁰ *Ibid.*, p. 383.

sunt comparabile din alt punct de vedere sau un ghid pentru imaginația aflată în căutarea unei chei pentru soluționarea unei probleme (puzzle) tehnice dificile. Numai dacă soluția ei este găsită, numai dacă estetica omului de știință ajunge să coincidă cu cea a naturii, joacă ea un rol în dezvoltarea științei. În științe, estetica este arareori un scop în sine și niciodată scopul principal.”³¹

Ceea ce face ca, în esență, modelul Kuhnian să fie unul slab, este tocmai imprecizia restructurării argumentului finalității în știință și artă, prin prisma „esteticii”. În mod specific, nu absența unei definiții transparente adresate acestui domeniu este cea care determină caracterul chestionabil al acestui model, cât mai curând aplicarea confuză, uneori interșanjabilă, în textele lui Kuhn, a termenilor de „artă” și „estică”. În linii mari, Kuhn recunoaște estetica în calitatea unui domeniu, așadar a unei discipline, amintind, în marginea acestei mențiuni, performanțele colegului său de catedra, Stanley Cavell, în etică și în estetică, precum și primele observații, de culise, pe care acesta i le face asupra naturii progresului științific, pornind de la paginile *Structurii revoluțiilor științifice*. Ulterior, Kuhn critică progresul științific și ca formă de „rafinare” sau „estetizare a unei paradigme”: Euler, Langrange, Hamilton, Hertz rescriu teoria mecanică având în vedere popularizarea acesteia în rândul unor noi grupuri sociale, prin trezirea unei „atracții estetice”³². Estetizarea discursului științific conduce, astfel, la generarea crizelor dintr-un domeniu și la impulsivitatea schimbării de paradigmă. Deși, în plan teoretic, capacitatea analitică și pregătirea formală a unui autor care avansează o paradigmă „revoluționară”, față de autorul unor paradigme anterioare ale teoriei puse în cauză contează la nivelul receptării publice a unui discurs sau produs științific, Kuhn observă că o teorie „mai ordonată, mai potrivită sau mai simplă” este preferabilă din pricina „simțului individului pentru adecvat sau estetic.”³³ Consider că dacă acceptăm ipoteza kuhniană potrivit căreia esteticul este finalitatea asumată în domeniul artelor, atunci, implicația acesteia se manifestă la nivelul distingării revoluțiilor estetice de cele artistice: primele vor fi asumate ca finalitate a celor din urmă. Or, din punctul meu de vedere, o schimbare de paradigmă traversează un proces de ideologizare, expresia artistică fiind doar o formă de reprezentare aferentă canoanelor impuse de paradigma nou impusă, așadar dominantă. De aceea, consider că o investigație a distincției dintre estetic și artistic în teoria lui Kuhn ar modifica semnificativ argumentul său privind similaritatea revoluțiilor artistice și a celor științifice. Propriu-zis, filosoful recunoaște că estetica a impulsivat dezvoltarea domeniului științific numai în sensul în care a stimulat imaginația cercetătorului în soluționarea unui puzzle și în armonizarea, de fapt, a două elemente cheie, așa cum le numește în *Structura revoluțiilor științifice*: estetica omului de știință și estetica naturii. Deși estetica poate îndeplini un scop în știință, acesta nu este niciodată principal; argumentul „popular” pe care îl avansează cu prilejul acestei constatări este acela că istoria artei și a științei a fost pusă sub semnul perfecțiunii naturale a universului care a

³¹ *Ibid.*, p. 383.

³² Kuhn, *Structura...*, ed. cit., p. 221.

³³ *Ibid.*, p. 221.

îngrădit imaginația cercetătorilor. Revoluția copernicană, de pildă, este cea care a făcut relevantă elipsa pentru știință, în vreme ce „noile percepții spațiale ale Renașterii au fost necesare înainte ca elipsa să fi putut juca vreun rol în știință”³⁴. Ambiguitățile sensului în care este aplicat termenul „estetic” în modelul Kuhn pentru analiza similitudinilor dintre știință și artă sunt recunoscute și declarate ca ne semnificative pentru miza întregii investigații.

„Indiferent de semnificația termenului estetic, scopul artistului este producerea obiectelor estetice; problemele tehnice sunt chestiuni pe care el trebuie să le rezolve în vederea producerii unor asemenea obiecte. Pentru omul de știință, pe de altă parte, rezolvarea problemei tehnice este scopul, iar esteticul este un instrument pentru atingerea lui.”³⁵

Observația lui Kuhn este pusă în dificultate nu numai de impreciziile conceptuale pe care le ridică esteticul, respectiv distincția dintre estetică și artă, ci și de maniera în care Kuhn rezumă telosul activității artistice la producerea unor obiecte. Cu alte cuvinte, relația mijloc-scop este reluată, în artă scopul fiind reprezentat chiar de împlinirea obiectului, în vreme ce în știință scopul este generat de soluționarea unei probleme. Esteticul este, în discursul științific, instrumental: acesta rafinează traiectul teoretic al unui discurs. Problematică rămâne valența esteticului pentru artă, așa cum o percepe Kuhn. Remarcabil este sincronismul cultural și istoric dintre redactarea *Comentariului* kuhnian asupra relației dintre știință și artă și *Declarația de retractare estetică* a lui Morris. Pentru artist, scopul obiectului nu este acela de a face proba esteticului, ci de a împuternici artistul cu o autonomie consacrată, prin care poate delibera asupra calității estetice sau artistice a unui obiect și, mai mult decât atât, poate discrimina între acestea două. Tensiunea esențială dintre știință și artă nu poate fi redusă, în consecință, la simpla investigare a sincronismului dintre cele două în plan istoric, preferând în mod privilegiat avangardele ca punte de legătură între modelul revoluțiilor artistice și cel al revoluțiilor științifice. Mai mult decât atât, este prea puțin probabilă necunoașterea, de către Kuhn, a gestului lui Morris de retractare estetică a Litaniilor. Kubler, în critica adusă modelului Hafner, face referire la speța retractării estetice ca maniera în care arta modernă a înțeles să dezvolte apelul ei la „factualitate”³⁶, accentuând esența obiectuală a unui artefact sau produs artistic. Mai mult decât atât, însuși Kuhn admite în prima parte a *Comentariului* său că analiza asupra relației dintre știință și artă e inspirată de examinările pe care profesorii Ackerman și Kubler le dedică argumentului hafnerian privind similaritatea artei și a științei; or, Kubler numise, transparent, valorificarea principiului autonomiei artei și reconsiderării calității estetice a unui obiect prin operele lui Morris. Astfel, distincția dintre estetic și artistic nu poate rămâne marginală sau indiferentă reevaluării modelului kuhnian de analiză a relației dintre știință și artă. Obiecția mea față de acesta se concentrează asupra următorului

³⁴ Kuhn, „Comentariu”, *ed. cit.*, p. 383.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Kubler, *op. cit.*, p. 399.

aspect: izolarea esteticului de artistic impune, în mod necesar, atât în ordine conceptuală, cât și metodologică, distincția dintre revoluțiile estetice și cele artistice; faptul că în cercetările lui Kuhn extinderea structurii revoluțiilor științifice în domeniul artistic a fost direcționată doar către delimitarea tensiunii dintre știință și artă și a modelelor corespondente pentru revoluțiile petrecute în aceste domenii ca schimbare de paradigmă este o urmare a faptului că deși a fost conștient de distanța dintre estetic și artistic, Kuhn nu a explorat această ipoteză care ar fi influențat, radical, și receptarea principalei sale opere în domenii concurente sau conexe științei.

Pentru a face totuși vizibil contrastul dintre artă și știință, Kuhn dezvoltă ipoteza receptării publice a produselor științifice și artistice, considerând că dacă primele au un caracter elitist, pot fi înțelese în mod fundamental doar în cercuri cu educație formală în domeniu, dar rezultatele lor pot fi aplicabile oricui, cele din urmă depind de critici, galerii și muzee, „nici uneia dintre acestea necorespunzându-i ceva similar în viața științei”³⁷. Dar, ipotezei lui Kuhn îi scapă o mențiune solidă, și anume că muzeele de știință și cele de artă manifestă aceeași structură: sunt concepute ca spații deschise pentru public, conservă și expun piese unice sau valoroase, parcurg anumite principii ordonatoare ale produselor expuse observației. O observație care ar fi susținut diferența dintre cele două tipuri de instituții asumând că publicul este predispus la folosirea unui produs științific pentru maniera în care acesta facilitează viața cotidiană, în vreme ce pentru achiziționarea unei opere de artă va avea în vedere doar inovația, originalitatea sau eleganța sa ar fi fost mai populară. Din această perspectivă, ceea ce contează este maniera în care criteriul inovației în constituirea unui obiect apare valorificat în știință și artă. Muzeele de știință sunt mereu în sincron față de inovație, în vreme ce muzeele de artă rămân în urma ei. Această anterioritate imunizează, în același timp, un produs în fața altuia, considerat concurent sau validat de o altă paradigmă decât cea dominantă. Deși „succesul lui Picasso nu a exilat picturile lui Rembrandt în depozitele muzeelor de artă”³⁸, totuși, la nivelul constituirii revoluțiilor artistice, se constată că arta nu a militat pentru conservarea tradiției, ci dimpotrivă, a mers uneori împotriva ei înșiși: avangardele sunt „ostile tradiției”, potrivit lui Poggioli. Structural, avangarda este o mișcare reacționară, o revoluție a neagației.

„Dada e un tribunal în care considerentele etice sunt atacate, suprarealismul dedică judecăți nefavorabile logicii, futurismul e un adversar al istoriei, cubismul interoghează judecățile estetice.”³⁹

Pe de o parte, Kuhn dezvoltă această constatare pentru a pune în lumină faptul că în progresul științific, tradiția este absorbită în calitatea noilor produse. În artă, ea este fie respinsă, fie destinată conservării, în funcție de exigențele unei ideologii. Rescriind această observație în termenii lui Kuhn, se poate argumenta în favoarea coexistenței, în artă, a unor *paradigme incomensurabile* sau incompatibile, valabile simultan: rivalitatea tradițiilor lor nu anulează viabilitatea fiecărei tradiții în parte.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ A se consulta Renato Poggioli, 1962, *apud* Kubler, p. 398.

Această posibilitatea fundamentează ceea ce am numit, în cursul cercetării mele, validitatea estetică, înțelesă ca posibilitate de coexistență și viabilitate a două paradigme estetice concurente sau incommensurabile.

Câteva aspecte pun însă în dificultate ceea ce am structurat, în paginile de mai sus, ca fiind modelul kuhnian pentru tratarea similarităților dintre știință și artă. Mai întâi, ipoteza finalității, potrivit căreia în artă opera de artă este întotdeauna numai scop, nu și mijloc. În arta modernă, opera își procură un caracter instrumental: *Mona Lisa* lui Da Vinci devine mijloc pentru *ready-made*-ul lui Duchamp. Astfel, ipoteza lui Kuhn devine una slabă. Mai apoi, criteriul lui Kuhn de a distinge arta de știință prin continuitatea pe care o revendică, la nivelul administrării tradițiilor lor, este discutabil: filosoful consideră că arta funcționează memorial, elogios, în vreme ce știința operează cumulativ. La nivelul produselor celor două domenii, acest criteriu nu este valabil: deși dadaismul desconsideră practicile mimetice de care face uz arta clasică, un artist dadaist poate produce operele sale și în deplină ignoranță față de Da Vinci sau Michelangelo. Criteriul kuhnian se aplică, în consecință, doar la nivelul distingării istoriei artei de istoria științei.

„Cel puțin de la Renaștere, această componentă inovatoare a ideologiei artistului (ea nu este nici singura componentă și nici lesne compatibilă cu toate celelalte) a însemnat pentru dezvoltarea artei o parte a ceea ce criza internă a însemnat pentru promovarea revoluției în știință.”⁴⁰

În istoria artei, ideologia funcționează constitutiv. Critica la adresa claselor de intelectuali se dezvoltă în dadaism, prin valorificarea discursului irațional, illogic, prin înșiruirea conceptelor printre onomatopee lipsite de sens. În privința aplicării termenului de „paradigmă” în artă, Kuhn constată că istoricul de artă ar trebui să trateze drept paradigme picturile, și nu stilurile de reprezentare, cu mențiunea că stilul și teoria „sunt termeni folosiți când descriem un grup de activități recunoscute ca similare (Ele sunt în același stil sau aplicații ale aceleiași teorii)”⁴¹. Or, în acest context, problematică ar fi chiar definirea noțiunii de obiect, odată ce pictura, ca produs al travaliului artistic, ar fi determinată ca paradigmă. Aceste mențiuni readuc modelul kuhnian pentru investigarea raportului dintre artă și știință în termenii analizei de început a cercetării, și anume ai calității și puterii obiectului de a fi distins estetic și artistic (respectiv de a face, prin aceste două calități, sursa unei diferențe între revoluțiile estetice și cele artistice, pliate pe modelul structural al revoluțiilor științifice).

IV. Concluzii

Polemica Hafner-Kuhn reflectă, mai curând, constituirea a două modele de alternative de identificare și justificare a similarităților dintre știință și artă. Cercetarea de față le-a contrastat având ca obiectiv determinarea unui raport de corespondență, la nivel structural, între revoluțiile estetice și revoluțiile artistice, pe de o parte, și între acestea două și revoluțiile științifice, pe de altă parte. Aplicabilitatea termenului de *paradigmă* în

⁴⁰ Kuhn, „Comentariu”, *ed. cit.*, p. 391.

⁴¹ *Ibid.*

artă; caracterul de *necesitate* al schimbării unor *paradigme incomensurabile*, asumată drept dezvoltare procesuală a revoluției; abordarea *predictibilității* revoluțiilor sub semnul ideologizării lor sau în urma anticipării unei paradigme dominante prin proiectarea tensiunii sau incomensurabilității față de o paradigmă actuală reprezintă elemente ale determinării *validității estetice*. În jurul acestui concept se constituie sensul *revoluției estetice*, deschisă întotdeauna de o ideologie. Reprezentările aferente ei determină *revoluțiile artistice*, ca expresii-appendice sau articulări publice, sociale, ale schimbărilor paradigmatică de constituire și operare normativă, principială și axiologică a esteticii, atât în sens disciplinar, cât și istoric. Simpla introducere a ipotezei potrivit căreia Kuhn nu a dezvoltat distincția dintre estetic și artistic, deși a avut conștiința existenței ei, reazăză *Structura revoluțiilor științifice* în centrul dezbaterilor privind raportul dintre istoria științei și istoria artei, respectiv dintre estetică, artă și știință, în sens structural și ideologic. Dincolo de acest aport al cercetării, sensul dezvoltării ei este unul semnificativ: asumând o „criză a obiectului” comună celor trei dimensiuni disciplinare, revoluția ca fenomen de substituție a unor paradigme pretins incomensurabile sau ca trecere de la o paradigmă actuală și nevalidă la una dominantă și validă – după exigențele ideologiei care o determină – ne obligă la regândirea structurii revoluțiilor științifice, estetice și artistice în sens normativ, procesual, valoric, lăsând obiectul în spate sau transformându-l într-un reper secundar.

Bibliografie

- Călinescu, George, *Principii de estetică*, E.P.L., București, 1968, pp. 10-11.
- Dewey, John, *Art as Experience*, New York, Perigree Books, 1980.
- Ferry, Luc, *Homo Aestheticus*, București, Editura Meridiane, 1977.
- Hafner, E. M., “The New Reality in Art and Science”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, No. 4, Special Issue on Cultural Innovation (Oct., 1969), pp. 385-397.
- Hartmann, Nicolai, *Estetica*, Editura Univers, 1974.
- Hegel, G.F.W., *Prelegeri de estetică*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1966.
- Kuhn, Thomas, „Comentariu asupra relației dintre știință și artă”, în *Tensiunea esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 381-394.
- Kuhn, Thomas, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Humanitas, 2008.
- Lipovetsky, Gilles, Serroy, Jean, *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Editura Gallimard, 2013.
- Root-Bernstein, Robert Scott “On Paradigms and Revolutions in Science and Art: The Challenge of Interpretation”, *Art Journal*, Vol. 44, No. 2, *Art and Science: Part I, Life Sciences* (Summer, 1984), pp. 109-118.
- Rosenberg, Harold, *The De-Definition of Art*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1972.
- Vianu, Tudor, *Estetica*, E.P.L., București, 1968.

INSTITUȚII ȘI DEZVOLTARE. DILEME ALE STRĂTEGIILOR DE SCHIMBARE INSTITUȚIONALĂ

DORINA PĂTRUNSU

Institutions and Development. Dilemmas of the Strategies of Institutional Change. In the last decades the institutional change represents not only a *sui generis* conceptual category within the new institutionalist theories, but also a logical precondition for any collective action, whether necessary political desiderata are pursued, such as the extension of democracy and better living standards, or urgent and adequate solutions of a global nature that cannot be postponed are needed, such as the degradation of natural and social environment. The hypothesis most involved is that „institutional change shapes the way societies evolve through time and hence is the key to understanding historical change”¹. The current stake of institutional change seems to be the development, or in other words, the reaching of a social, economic and political standard that would satisfy all the demands of what is, in general, people’s *well-being*. But the development concept is a normative (value) concept², so any development project has to take into account the value pluralism or the fact that individuals have and must have their own understanding about the kind of life they want to live. My thesis is that the institutional change and development programs need both empirical and normative approaches.

Keywords: institutions, development, institutional change, development as freedom, functionalist fallacy.

Introducere

În ultimele decenii schimbarea instituțională reprezintă nu numai o categorie conceptuală aparte în cadrul teoriilor neoinstituționale cât un fel de condiție logică a oricărei acțiuni colective, fie că sunt urmărite deziderate politice considerate necesare, precum cele ale extinderii democrației și ale îmbunătățirii nivelului de trai, fie că sunt vizate soluții urgente și adecvate la probleme de natură globală ce nu suportă amânare, cum ar fi degradarea fără precedent a mediului natural și social³.

¹ Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, N.Y., 1990, p. 3.

² Dudley Seers, *The Meaning of Development*, IDS Communication 44, 1969.

³ Există ideea că astăzi, situația omenirii, deși poate să pară paradoxal, este mult mai dificilă decât înainte (Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change*, Polity, Cambridge, 2009; Ingmar Person și Julian Săvulescu, *Unfit for the Future. The Need of Moral Enhancement*, Oxford University Press, 2012 etc.), condițiile tehnologice și științifice avansate putând fi chiar

Ipoteza, cel mai des invocată sau asumată, este aceea că schimbarea instituțională nu doar „determină felul în care societățile evoluează de-a lungul timpului, ci este însăși cheia înțelegerii transformărilor istorice”⁴.

Miza actuală a schimbării instituționale pare să fie dezvoltarea⁵ sau, altfel spus, atingerea aceluși standard social, economic și politic ce ar satisface toate exigențele a ceea ce reprezintă, în general, *buna-stare* a oamenilor de pretutindeni. Conceptul de dezvoltare ca și cel de bună-stare sunt concepte normative⁶, prin urmare orice proiect de dezvoltare trebuie să presupună pluralismul valoric sau faptul că indivizii au (și trebuie să aibă) propria înțelegere în legătură cu modul de viață pe care vor să-l trăiască.

Presupunând că dezideratele sunt neschimbate sau stabile și, deci, că există în continuare temeiuri pentru urmărirea lor, singura chestiune controversată atât conceptual cât și material, pare că sunt strategiile de schimbare instituțională, mai precis presupuzițiile acestora și, în plus, implicațiile, atât teoretice cât și empirice, în ceea ce se consideră planul intereselor, mentalităților indivizilor și al practicilor lor. Nu mai puțin vor conta consecințele în plan normativ ale respectivelor strategii de reformare instituțională în parametrii dezvoltării, având în vedere că valorile după care se orientează oamenii contează la fel de mult și trebuie luate în calculul reformei cu aceeași considerație și respect.

Prin urmare, chiar dacă, de regulă abordările empirice prevalează celor normative în generarea de politici publice, cred că înțelegerea fenomenelor instituționale în acord cu schimbări intenționate sau deliberate, conforme dezideratului dezvoltării sau îmbunătățirii calității vieții oamenilor, ar trebui să le presupună și pe cele normative⁷, dat fiind „că avem nevoie să știm nu numai ce rezultate ar fi obținute din care anume politici, ci și ce rezultate sunt de preferat sau ce eforturi trebuie depuse pentru a fi atinse”⁸.

sursele unor dezastre fără precedent, spre exemplu, „amenințarea permanentă cu arme de distrugere în masă, în special dacă acestea ajung în mâinile unor teroriști, în plus, schimbarea climatică și degradarea constantă și ireversibilă a mediului înconjurător” (I. Person și J. Săvulescu, *op. cit.*, pp. 46, 66).

⁴ Douglass C. North, *Institutions...*, p. 3.

⁵ D. Seers (*op. cit.*, p. 2) consideră că dezvoltarea înseamnă reducerea sau eliminarea sărăciei, a inegalității, a șomajului în cadrul economiilor în creștere. Un alt concept este cel de dezvoltare durabilă (1992 UN Rio Declaration), care este cea „dezvoltare ce întâlnește nevoile prezentului fără a compromite abilitatea generațiilor viitoare de a-și satisface propriile nevoi, asigurând o calitate a vieții mai bună pentru fiecare acum cât și pentru cei care vor veni”.

⁶ D. Seers, *op. cit.* Conceptul de „bună stare” este un concept normativ, sau altfel spus, presupune și include judecăți de valoare. A nu lua în considerare această presupuziție înseamnă să nu ții cont de ceea ce consideră oamenii a fi buna lor stare și ceea ce reprezintă pentru ei îmbunătățirea condiției proprii.

⁷ Cu alte cuvinte, înainte ca evaluarea unor rezultate să fie în cheie pragmatică sau funcțională ea trebuie să fie posibilă, și „fără o teorie normativă evaluarea nu este posibilă” (Robert E. Goodin, *Political Theory and Public Policy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 7).

⁸ *Ibidem*.

La ce ne referim când vorbim despre instituții? Normativ vs. empiric asupra instituțiilor

Instituțiile, spune Veblen, „sunt niște deprinderi de gândire comune mai tuturor oamenilor. Ar fi însă o simplă scăpare din vedere dacă un cercetător al civilizației ar admite, din acest motiv, că aceste instituții umane sau oricare altele posedă acea stabilitate ce li se atribuie în mod curent sau că ele sunt în acest fel intrinseci lucrurilor”⁹. Cercetarea instituțiilor trebuie să beneficieze de atenția cuvenită, dat fiind că deși bune „în raport cu scopul lor ca instituții, ele nu mai sunt bune ca premise pentru o cercetare științifică privitoare la natura, originea, creșterea și efectele acestor instituții și la mutațiile pe care le suferă și pe care le fac să intre în schema de a viață a comunității”¹⁰.

Această cercetare punctuală și specifică, cât și implicațiile ei (rezultatele ei) nu face miza mai ușoară sau mai puțin problematică. Poate de aceea încercând să lămurească mai mult conceptul de instituție și rolul instituțiilor pare că se afundă mai mult. Astfel că instituțiile, sunt totodată și niște „obișnuințe” sociale, un fel de a doua natură a omului, cea prin intermediul căreia acesta se manifestă sau își face publice sau vizibile anumite interese și intenții. Însă cum trebuie înțelese aceste interese individuale? Interesele / intențiile raționale destinate să fie publice aparțin individului sau sunt insuflate social, prin sistemul de valori și de reguli ce aprobă sau interzice scoaterea lor la lumină?

Primii instituționaliști¹¹ înclinau spre a doua variantă: instituțiile sunt structuri ce determină ce este rațional în comportamentul interesat al indivizilor. Între instituțiile dintr-un anume mediu social și comportamentele individuale și interrelaționale raționale este o legătură de determinare directă. Ceea ce pare să fie de interes practic este modul în care poate fi operaționalizată această legătură, urmărind consecințele acesteia asupra comportamentelor considerate raționale și stabilind pe baza lor în ce constă logica instituțională. Din acest punct de vedere oamenii se comportă mai degrabă *ca și cum* instituțiile ar fi factorii decisivi (ele pot să nu fie) în luarea unor decizii și nu interesele proprii¹². Cu alte cuvinte, nu posibilitățile (oportunitățile) logice (virtuale) primează în logica operaționalizării acțiunilor interesate (raționale), ci cele practice (concrete), ipoteza de bază fiind că cel mai probabil și, de regulă, așa se și întâmplă, oamenii renunță sau își adaptează comportamentul volițional (propriile

⁹ Thorstein Veblen, „Limitele teoriei utilității marginale” (1909), în Daniel Hausman (ed.) *Filosofia științei economice*, 1993, Humanitas, București, p. 164.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Reușita realizării unei concepții instituționale concrete și destul de încheiate se consideră a fi revendicată de trei economiști instituționali, apărută la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX: Thorstein Veblen, John Commons și Westley Mitchell.

¹² Chiar din modul în care economiștii definesc dorința rațională se poate deduce capacitatea ei de a fi realizată sau nu. O dorință rațională (economică) este o dorință realizabilă și potențială, nu într-un sens ipotetic sau formal, ci material, concret. A presupune dorința rațională în calculul economic nu implică, în realitatea concretă, că oamenii de regulă au dorințe raționale sau că nu cheltuie mai mult decât își permit, ci exact pe dos.

preferințe) la cel instituțional, *i.e.* că deși oamenii doresc, cred și chiar pot să facă altfel decât ceea ce fac, de regulă fac contrariul.

Această concepție asupra instituțiilor și implicit asupra intereselor individuale, creează convulsii nu doar în științele sociale, ci și la nivelul concepțiilor despre om, astfel că nu numai că ideea de natură liberă proprie (amprenta personală în manifestarea preferențială) este pusă în discuție sau în paranteză, dar faptul că se poate lua în considerare că aceasta este determinată de instituții (a căror influență specifică este imposibil de diferențiat), face orice efort individual sau colectiv de a modifica o stare individuală sau socială indezirabilă nu doar lipsit de sens, dar și imoral sau nejustificat. Cum poate cineva pretinde unei persoane (sau unei societăți) să fie într-un anume fel, când ceea ce este nu reprezintă și nici nu are cum să reprezinte consecința propriei proiecții sau preferințe? În plus, „De ce ai fi sau ai face altfel decât sunt/fac ceilalți?”.

Acceptarea ideii că instituțiile sunt un fel de „esențe” ale vieții sociale¹³ poate avea drept implicație nu doar acceptarea lor factuală (*de facto*), ceea ce poate conduce la conformism și oportunism (uneori generatoare de avantaje), ci și a ceea ce ele pot să determine sau să impună (*de iure*): orice rezultat (orice conținut instituțional), indiferent cât de indezirabil ar fi, ar fi totodată și indiscutabil, ceea ce ar putea conduce la autoritarism și fatalism social. Problema majoră nu este dată de contingența instituțiilor și a rezultatelor lor mai mult sau mai puțin dezirabile sau ale posibilelor explicații ale acestei contingențe, ci de faptul că ea ar putea fi justificată, deci, că ar putea fi considerate legitime instituții indezirabile. Ceea ce, cred, nu numai că este discutabil, ci trebuie să fie discutabil, dacă nu chiar de respins.

Din acest punct de vedere, abordările empirice ale schimbării instituționale au limite serioase, dat fiind că nici „acumularea de experiențe ale oamenilor și nici presuposițiile aleatorii în legătură cu ele nu sunt suficiente, dacă vrem să anticipăm efectele colaterale ale politicilor de schimbare instituțională sau cum va răspunde sistemul dacă condițiile se schimbă sau pe termen lung, și asupra cărora nu avem experiență”¹⁴.

Fără îndoială, că societățile dintotdeauna vor fi condiționate într-un fel sau altul individul, însă comportamentele individuale nu au fost tot timpul de subordonare sau de adaptare involuntară. Cu atât mai puțin una de tip nomic sau necesar. Prin urmare, reacțiile indivizilor la instituții sau la mediul instituțional, fie că au fost individuale sau colective, subversive sau fâțișe, sporadice sau în masă, spontane sau deliberate, de succes sau eșuate, au fost, sunt și probabil vor fi, de asemenea, dintotdeauna. Multe dintre evenimentele lumii nu numai că e posibil să se fi schimbat, dar chiar s-au și schimbat, datorită reacțiilor indivizilor la lumea socială.

Mai mult, chiar dacă nu este posibil să se știe cât și cum au cântărit intervențiile lor în aceste modificări, aceasta nu implică că nu trebuie să fie luate în considerare. Deci, trebuie luate deopotrivă în considerare în cadrul cercetării instituționale și nu

¹³ Mihail-Radu Solcan, „Vechiul și noul instituționalism. O analiză comparativă”, în Adrian Paul Iliescu (ed.), *Mentalități și Instituții. Carențe de mentalitate și înapoiere instituțională în România modernă*, Editura Ars Docendi, București, 2002, pp. 339-359.

¹⁴ R.E. Goodin, *op. cit.*, p. 5.

doar pentru că au avut o realitate factuală. Riscul de a nu le presupune și de a nu considera că ar putea fi manifeste nu este unul minor, reprezentând nu numai o mistificare a ceea ce reprezintă omul și lumea din care face parte, dar mai ales o cale (presupus legitimă) de a-l elimina din sistemul instituțional și nu, doar, ipotetic. Din acest punct de vedere, valoarea teoretică a lui „*ca și cum* instituțiile ar dicta preferințele și scopurile individuale și colective”, deși instrumentată empiric prin capacitatea de a furniza explicații și predicții în legătură cu evoluția unor fenomene sociale, are o puternică contrapunere normativă, mai ales dacă miza este justificarea unei schimbări instituționale în acord cu scopuri temeinice epistemic și moral, urmărite de nimeni altcineva decât de oameni și neavând semnificație decât pentru ei.

Obiecțiile au ca presupuziție fundamentală ideea că funcția individului nu e doar aceea de „a fi sub vremuri” și de a se situa cât mai bine într-o poziție alocată de către acestea, de a fi încrămățat în propriul sistem interrelațional, ci și de a fi împotriva sau deasupra lor, chiar dacă această atitudine de *răzvrătit*, de cele mai multe ori, este doar la nivel de ideal, de concepție sau de preferințe ascunse, nedezvăluite și inactive public. Instituțiile fără îndoială că au o semnificație importantă pentru oameni, însă căutarea semnificației nu poate fi în afara posibilității și capacității acestora de a o înțelege și de a opera cu ea coerent.

Concepția pe care o avem despre om este o cale pentru a avea concepții adecvate despre instituții (ele nu pot fi situate în afara concepției despre om, chiar dacă reglementează comportamentele umane): prin urmare, instituțiile, deși regularități sociale, au un caracter prescriptiv, nu nomic sau necesar, deci, prin definiție, nu sunt autoconstrângătoare. Asta implică totodată că instituțiile dacă este să facă ceva coerent, în ordinea de mai sus, atunci normează comportamente autonome, nu determină comportamente automate. Deci, atât conceptul de instituție, cât și forma sau conținutul material pe care l-ar avea instituțiile în concret, vor trebui să fie în acord sau consistente cu această condiție de posibilitate logică.

Vorbind despre instituții, Dahrendorf¹⁵ consideră, că „într-un sens oarecum mai larg, acestea includ moravurile acceptate ale coexistenței cu ceilalți, iar într-un sens mai profund, că regulile trebuie să aibă un sens. Nu avem nevoie doar de legi, ci și de „spiritul legilor”. Instituțiile ajută la susținerea ordinii sociale, și totodată a libertății dacă și numai dacă nu sunt numai „legale”, ci și „legitime”¹⁶.

Instituțiile, cu alte cuvinte, „trebuie să fie justificate în termenii voinței, alegerilor sau deciziilor celor asupra cărora au autoritate. Iar acesta este un punct de vedere foarte atractiv, dat fiind că acordă un mare respect fiecărui individ, dându-le lor responsabilitatea și oportunitatea de a-și controla propriile destine prin propriile alegeri”¹⁷. Astfel înțelese, instituțiile pot elibera individul nu doar de arbitrarul unui

¹⁵ Ralf Dahrendorf, *După 1989. Morală, revoluție și societate civilă*, Humanitas, București, 2001, p. 77.

¹⁶ John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, Nemira, București, 1999.

¹⁷ Jonathan Wolf, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 38.

destin implacabil, dar mai ales pot fi calea prin care acesta se poate elibera atât de arbitrarul oamenilor cât și de cel al unor contingente insuportabile.

O perspectivă și totodată un concept mai adecvat de instituție din acest punct de vedere îl au teoriile care au ca premisă metodologică individul și preferințele lui, și mai puțin structurile în care se manifestă acesta, deoarece ceea ce reprezintă miza analizelor politice și sociale este cercetarea și conceperea unei ordini pentru omul concret și concretizabil, nu pentru unul abstract și idealizabil.

În acest sens, Douglass C. North¹⁸ ia în considerare următoarele înțelesuri ale instituției: „Instituțiile sunt acele constrângeri create de oameni ce structurează interacțiunea politică, economică și socială. Ele constau atât în constrângeri informale (sanctiuni, tabuuri, obiceiuri, tradiții și coduri de conduită), cât și în reguli formale (constituții, legi, drepturi de proprietate). De-a lungul istoriei, instituțiile au fost create de ființele umane pentru a crea ordine și pentru a reduce incertitudinea de la nivelul schimburilor. (...) Ele evoluează incremental, conectând trecutul cu prezentul și viitorul; istoria în consecință este în mare o poveste a evoluției instituționale în care performanța istorică a economiei poate fi înțeleasă doar ca o parte a acestei povești secvențiale”.

Instituțiile, consecvent ideii de mai sus, sunt utile pentru că „tranzacțiile costă”¹⁹, indivizii acționând și interacționând, de regulă, fără să fie complet informați și ghidați doar de propria lor subiectivitate, ceea ce nu de puține ori au efecte neintenționate sau eronate. Prin urmare, „instituțiile nu au fost create nici în mod necesar și nici de regulă pentru a fi eficiente din punct de vedere social; mai degrabă acestea, sau cel puțin regulile formale, au fost create pentru a servi intereselor celor cu putere de negociere de a implementa noi reguli”²⁰.

Aceste moduri de a defini instituțiile pun în evidență rolul pe care acestea trebuie să îl aibă, plecând de la ceea ce poate fi descoperit pe teren sau empiric, acestea constituind nu doar contingentele fericite ale manifestării instituționale, ci și condiții de posibilitate practică a funcționalității lor în parametrii dezirabilității instituționale. Cu alte cuvinte, aceste instanțieri pot deveni și pot fi considerate *informații suficiente*, surse valide și valabile ale unor baze teoretice sau științifice cu privire la ce trebuie să facă instituțiile, date fiind acele rezultate demne (care merită) de a fi luate în seamă, pentru că nu numai că pot fi văzute, dar pot fi și testate empiric, prin chiar ceea ce presupun prin definiție, și anume diminuarea incertitudinii și obținerea stabilității sociale.

Fără îndoială că stabilitatea și reducerea incertitudinii reprezintă atuuri puternice ale instituțiilor, însă poate fi gândit acest rol independent de celelalte exigențe pe care trebuie să le îndeplinească o societate de oameni liberi? Cu alte cuvinte, poate că instituțiile reprezintă creații mai mult sau mai puțin intenționate ale

¹⁸ Douglass C. North, „Institutions”, în *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 5, Nr. 1, 1991, p. 97.

¹⁹ Ronald Coase, „The Nature of the Firm”, *Economica*, New Series, Vol. 4, No.16, 1937, pp. 386-405; John Wallis și Douglass C. North, „Measuring the Transaction Sector in the American Economy, 1870-1970”, în S.L. Engerman și R.E. Gallman (eds.), *Long-Term Factors in American Economic Growth*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

²⁰ Douglass C. North, *Institutions...*, p. 16.

indivizilor fără pretenții dictate de eficiență socială, însă este această înțelegere a instituțiilor una compatibilă concepției pe care o avem despre ordine dezirabilă, altfel spus, poate avea justificare morală? Întrebarea devine cu atât mai legitimă cu cât de regulă oamenii obțin nu ceea ce ar dori (la modul ideal), ci ceea ce le este permis (empiric vorbind, *i.e.* opțional și operațional) să obțină.

Însă trebuie considerată, din aceste considerente, orice constrângere empirică sau factuală un dat și, deci, justificată *a priori*? Dacă așa trebuie văzute instituțiile și așa înțeles conceptul de instituție care mai este noima libertății indivizilor? Cum mai putem face acele diferențe specifice și comparații epistemice și valorice între sistemele politice și de ce le-am mai face, dacă oricum situațiile concrete ale indivizilor în ele arată că acestea nu diferă prea mult unele de altele? Altfel spus, poate fi considerat rațional să economisești costuri, dar este moral? Este suficientă obținerea stabilității și previzibilității pentru a considera că instituțiile sunt nu doar funcționale, ci și dezirabile? În plus, este ceva știut, că oamenii respectă reguli și instituții „nu numai din cauza sancțiunilor pe care le presupun, ci și pentru că instituțiile pot asigura acea forță necesară legitimității morale și suport moral pentru ceilalți”²¹. Cum trebuie înțelese instituțiile și stabilitatea pe care ar asigura-o acestea ca deziderate politice? Cum poate fi făcut loc libertății individuale?

Problema definiției de mai sus și implicit a justificării instituțiilor prin intermediul consecințelor pe care le au acestea este dată chiar de instrumentalismul sau funcționalismul²² incluse în ele. Să definești și să consideri instituțiile utile, necesare prin ceea ce se obține *de facto*, înseamnă să reduci importanța acestor instituții²³ ca factori catalizatori ai libertății și raționalității indivizilor și să consideri că ceea ce se obține – stabilitate, predictibilitate, reducere a incertitudinilor, etc. – este de fapt important. Iar dacă acestea pot fi obținute mai ușor prin instituții (reguli politice) contrare libertății indivizilor, va face inutilă suținerea instituțiilor libertății. Justificarea (explicarea) unei idei, a unui principiu democratic sau a unei nevoi (sociale sau de alt

²¹ Geoffrey M. Hodgson, „What are institutions?”, în *Journal of Economic Issues*, Vol. XL, No. 1, Martie 2006, p. 5.

²² „Eroarea funcționalistă” sau instrumentalistă constă exact în acest tip de argumentare: consecințele (beneficiile) sunt bune pentru că funcția instituției este să genereze acele consecințe (beneficii). Însă acest tip de legătură între funcție și consecințe este una empiric-contingentă, nu necesară (intrinsecă), prin urmare, e posibil ca altele să fie cauzele producerii acelor consecințe. Vanberg și Buchanan („Rational Choice and Moral Order”, în J.H. Nichols și C. Wright (ed.), *From Political Economy to Economics – and Back?*, ICS Press, 1988, p. 139) consideră că problema acestei erori nu rezidă în concentrarea pe consecințele benefice funcționale, ci în faptul că „legătura funcționalistă nu oferă mai mult decât o iluzie a explicației și distrage atenția de la provocarea genuină de a identifica realele procese sau mecanisme ce stabilesc legătura critică dintre consecințele benefice și cauzele efective pentru modul în care se comportă regulile și instituțiile”.

²³ Pare să fie diferență între a) determinarea funcției (lor) de moralitate și b) certitudinea că un set particular de norme sau practici sunt, de fapt, acelea pe care trebuie să le urmărim. A se consulta Bruno Verbeek și Christopher Morris, „Game theory and Ethics”, în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition).

tip) doar prin tipul de consecințe pe care le-ar genera face aproape imposibil de justificat ceea ce vrei / urmează să justifiți.

Instituțiile trebuie concepute sau gândite nu numai prin intermediul unor roluri descoperite empiric sau contingent (ce fac instituțiile și ce sunt instituțiile prin intermediul a ceea ce fac de regulă), ci și prin intermediul unor atribute normative (necesare), *i.e.* impuse logic de anumite presupoziii și principii fundamentale conținute în ideea de ordine socială dezirabilă și prin intermediul cărora stabilim nu numai ce trebuie să fie instituțiile, ci și ce ar trebui să presupună ele, pentru a ști unde încadrăm instituțiile din punctul de vedere al funcționalității lor, concrete.

De altfel, credem că abordarea instituțiilor prin prisma costurilor de tranzacție, deși în mod declarativ empirică²⁴, este totodată și normativă, chiar dacă definirea lor ca economisitoare a costurilor de tranzacție este derivată empiric. Instituțiile, de regulă, economisesc costuri de tranzacție și aceasta poate fi considerată o informație valabilă despre ele (aproape o primă certitudine despre ele sau un fapt epistemic), despre modul în care se comportă instituțiile în general, prin urmare, așa trebuie gândite instituțiile. Dar dacă nu le economisesc, ele nu mai sunt instituții sau nu mai sunt considerate instituții funcționale? Cred că răspunsul corect și, de altfel, agreat de North și de alți instituționaliști, este că nu mai pot fi considerate funcționale (ideea de „path dependency” sau *dependență de cale* arată devianța de la ceea ce trebuie să facă), nu că nu ar mai fi instituții. Prin urmare, condiția de economisire a costurilor de tranzacție reprezintă mai degrabă o condiție necesară în sens logic (conceptual) decât în sens empiric (factual), chiar dacă definirea instituțiilor prin intermediul funcționalității lor este derivată empiric. Pentru a da seama de funcționalitate din punct de vedere empiric trebuie să respecte definiția, adică să economisească costuri de tranzacție. Altfel, fie definiția este una incompletă, fie *mutatis mutandis* funcționalitatea la care ne așteptăm din partea instituțiilor înseamnă mai mult decât ceea ce se presupune că se obține prin reducerea costurilor de tranzacție, adică reducerea incertitudinii.

Instituțiile, având în vedere observațiile de mai sus, trebuie să reprezintă (și) altceva și trebuie văzut ce reprezintă independent de rolul concret pe care îl pot avea într-un context sau altul. Confruntarea în investigarea conceptului nu este pe teren sau în lumea consecințelor (teoretice sau practice), ci în lumea ideilor politice și morale: dacă individul este și liber nu numai determinat, dacă este nu doar failibil, ci și conștient de limitele lui cognitive, dacă interesele lui nu sunt doar economice ci și politice, dacă valorile lui nu sunt doar incomensurabile ci și într-o conexiune plurală, atunci și lumea lui instituțională va fi trebui să fie una pe măsura tuturor acestor considerații sau exigențe.

Asta nu implică decât că este posibil, și această excepție contează într-un spațiu considerat democratic, să fie instituții apreciate social care cresc costurile de tranzacție și că, uneori, funcționalitatea nu constă doar în obținerea stabilității sau diminuarea incertitudinii. În plus, că nu poate fi avută o discuție serioasă pe tema

²⁴ Scopul, spune North (*Institutions...*, p. vi), este mai degrabă pozitiv decât normativ, cu alte cuvinte miza este de a explica și a face predicții, plecând de la întrebări precum: cum evoluează instituțiile ca urmare a alegerilor, stimulentele și strategiilor indivizilor și cum afectează instituțiile performanța sistemelor economice și politice?

definirii instituțiilor sau pe cea a funcționării optime a lor fără a avea în vedere indivizii și interacțiunile dintre ei (jocul interindividual).

Mai mult, conceptul de instituție rămâne unul strâns legat de cel de regulă sau sistem de reguli. Prin urmare, cheia în care instituțiile vor fi înțelese ca sisteme de reguli nu reprezintă doar modul în care apar ele ca reguli, ci mai ales justificarea sau temeiul din spatele acestuia: regulile apar ca urmare a unor decizii individuale (mai mult sau mai puțin conștientizate explicit) în legătură cu gestionarea relațiilor dintre indivizi. Regulile sunt mai degrabă *modalități de decizie colectivă asupra reglementărilor interacțiunilor*²⁵ între indivizi. De aici putem infera că, independent de cum sunt instituțiile în concret, evoluția lor va fi dependentă de justificarea (legitimitatea) pe care o atribuie sau o solicită indivizii cu privire la funcționalitatea lor.

Perspectiva libertății asupra dezvoltării

Cadrul obișnuit pe care îl presupun discuțiile despre dezvoltare este cel al politicilor publice, adică al modului în care se produce „interacțiunea dintre sistemele politice și cele sociale”. Însă, dată fiind „diversitatea celor mai multe țări aflate în curs de dezvoltare”²⁶ cum ar putea politicile de dezvoltare să fie împărțite în așa fel încât să genereze rezultate uniforme și dezirabile?²⁷ Sau, cu alte cuvinte, care ar trebui să fie rolul instituțiilor politice (ale statului) sau ce ar trebui să conțină în genere politicile publice?²⁸ Întrebarea este „cum pot guvernele să satisfacă nevoi

²⁵ Acțiunile pe care le întreprind indivizii liberi „speculează accidentalul, posibilul”, prin urmare, „ordinea nu este intrinsecă” (Mihail-Radu Solcan, *Freedom, Minds and Institutions*, Editura Universității din București, 2003, p. 59) acestor alegeri și acțiuni individuale. Numai „alegerile împărțite”, în mod voluntar sau nu, creează condițiile de posibilitate pentru a vorbi de o ordine în interacțiune a acțiunilor speculative ale indivizilor. Însă, pentru ca ordinea să fie considerată dezirabilă, atunci alegerile împărțite trebuie să fie împărțite voluntar. Condiția voluntariatului este una formală sau logică, nu factuală, cu alte cuvinte, instituțiile sau ordinea *de facto* vor fi considerate legitime sau consistente cu ideea de ordine dezirabilă, funcție de acest criteriu normativ. Testarea dezirabilității ordinii prin intermediul acestui criteriu normativ nu vizează obținerea unui număr crescut al celor care își dau acordul explicit, ci identificarea distanței dintre ceea ce își doresc indivizii (ceea ce ar constitui pentru ei un acord favorabil, dar nu este *de facto*) și ceea ce pot ei obține în concret (ceea ce poate fi considerat un acord favorabil în situația lor particulară). Practic, deși paradoxal, cu cât scade posibilitatea de a fi în dezacord (atât la nivelul individului cât și la nivelul oportunităților de care dispune), cu atât crește riscul indezirabilității ordinii sociale.

²⁶ Cadrul de discurs al conceptului de dezvoltare este de regulă cel al LDC (*Least Developed Countries*) sau cel al țărilor mai puțin dezvoltate, în acest sens fiind legat cu cel de creștere economică și a calității vieții, privind chestiuni legate de sărăcie, de șomaj, produs intern brut, venit pe cap de locuitor etc.

²⁷ Aruna Nayyar Michie, „Social diversity and development policy: the use of constraints and incentives”, *Public Administration and Public Policy*, Vol. I, *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, p. 1.

²⁸ În acest sens, Aruna Nayyar Michie (*ibidem*), analizând fenomenul dezvoltării consideră următoarele: „(...) comportamentul, deciziile și rezultatele oricărui sistem politic sunt mediate de

locale specifice și să genereze schimbările dorite în diverse situații fără să recurgă la metode autoritariste, mai ales dacă dezideratul dezvoltării provoacă și solicită schimbări la nivelul normelor existente?”²⁹.

Presupunând că anumite instituții contează³⁰, cel puțin cele adecvate, cât contează, cum pot fi ele selectate, cine sau ce realizează selecția, ce înseamnă instituții adecvate³¹, sunt întrebări care deși vizează analiza unor condiții de posibilitate privind eficientizarea sau îmbunătățirea unui cadru instituțional deficitar economic și politic, reprezintă o zonă de investigație mai degrabă incertă epistemic³². Ele reflectă în principal nu dificultatea de a alege strategii de redresare instituțională, ci de a aduce temeiuri și justificări în favoarea lor. Trebuie analizate și repuse în centrul reflecțiilor filosofice, nu numai în cele ale preocupărilor politice și sociale, condițiile în care, în măsura în care există argumente pentru asta, pot fi legitimate planificarea și designing-ul instituțional sau diverse forme de „inginerie socială”³³.

O perspectivă adecvată asupra schimbării instituționale în vederea dezvoltării, este cea care pleacă de la libertatea indivizilor. Spre exemplu, Sen³⁴ vede dezvoltarea ca pe un proces de expandare a libertăților fundamentale, asigurarea libertății umane fiind criteriul normativ al oricărei politici publice de dezvoltare. Astfel creșterea economică, evoluția tehnologică și schimbările politice trebuie judecate funcție de contribuția lor la creșterea libertății umane. Libertatea umană, la rândul ei, nu poate fi evaluată decât prin intermediul libertăților pe care le are individul la îndemână, efectiv. Libertățile la care face referire Sen³⁵ includ asigurarea unor capacități elementare:

structurile sociale și de norme. Deciziile publice și instituțiile politice afectează și modifică structurile sociale, comportamentale și normele de-a lungul timpului. Dificil pentru multe din LDC este cum să construiască și să implementeze politici care să asigure rezultate dezirabile și uniforme în ceea ce de obicei social sunt sisteme diferite, unde granițele politice și sociale nu coincid și unde nevoile și scopurile grupurilor sociale nu sunt în consonanță cu cele naționale”.

²⁹ *Ibidem*, p. 2.

³⁰ Hodgson („Institutional Economics into the Twenty-First Century”, în *Studi e Note di Economia*, Anno XIV, nr. 1, 2009, pp. 3-26) consideră instituțiile nu doar o alternativă la mentalități și interese, ci chiar soluții la probleme de mentalități și interese.

³¹ Pejovich („After socialism: where hope for individual liberty lies?”, ICER Working Papers, 2000, p. 11) enumeră drept instituții adecvate: instituția drepturilor individuale, a drepturilor de proprietate, a libertății contractelor, a schimbului economic, a autonomiei și responsabilității proprii. Gwartney, Stroup și Lee (*Liberalismul economic. O introducere*, Humanitas, București, 2008) consideră că instituțiile adecvate sunt sistemul de drept, piața concurențială, stabilitatea monetară, piața de capital etc.

³² A presupune și susține că viața occidentală ca viață dusă în parametrii unei economii de piață și a unei democrații concrete este arhetipul vieții bune, atât în dimensiunea ei privată cât și a celei publice, înseamnă să impui, neîntemeiat și nejustificat ca obiectiv obligatoriu de urmat, un același mod de viață tuturor oamenilor care fac sau ar urma să facă parte din aceste sisteme reformate instituțional.

³³ A se vedea Karl R. Popper, „Ingineria socială graduală” (1944), în David Miller (ed.), *Filosofie socială și filosofia științei*, Editura Trei, București, 2000, pp. 321-336.

³⁴ Amartya Sen, *Dezvoltarea ca libertate*, Editura Economică, București, 2004, p. 56.

³⁵ *Ibidem*, pp. 57-61.

– Libertatea socială: oportunitățile sociale sau capacitatea de a evita sau de a te elibera de privațiuni ca foamea, subnutriția, sărăcia, boala și mortalitatea prematură, dar și față de analfabetism, lipsă de educație, perspective sau ideal.

– Libertatea politică ca oportunități sau capacități pe care le are omul efectiv în a determina cine trebuie să guverneze și pe ce principii, de a alege și critica autoritățile, de a se bucura de libertatea de exprimare politică și de o presă necenzurată, de a alege între partide politice diferite ș.a.m.d. Acestea includ posibilitatea de a dialoga pe teme politice și de a fi în dezacord, dreptul de vot și de a selecta participativ reprezentanții puterii legislative și a celei executive.

– Libertatea economică reflectată în oportunitățile de care se bucură indivizii de a utiliza resursele economice în scopul consumului, producției sau schimbului. Acestea depind de resursele deținute, de cadrul de schimb sau de condițiile schimbului, prețurile relative și funcționarea piețelor. Aici sunt importante atât considerațiile distribuționale cât și cele cumulative.

– Garanția transparenței sau capacitatea de a te elibera de prejudecățile sociale, discriminare și intoleranță: capacitatea individului de a se elibera de etichete sociale, libertatea de a trata unii cu alții în baza garantării dezvoltărilor și clarității, dreptul la dezvoltare (ar avea un rol deosebit în prevenirea corupției, iresponsabilității financiare și a afacerilor la negru).

– Siguranța protecționistă: capacitatea individului de a o putea lua de la capăt: este necesară, spune Sen, pentru a furniza o rețea de asistență socială pentru a împiedica populația afectată să trăiască într-o sărăcie cruntă și pentru prevenirea în unele cazuri a înfometării și morții (acestea ar include acorduri instituționale fixe, cum ar fi beneficiile pentru șomaj și venituri suplimentare pentru săraci, sau politici de urgență privind angajările publice, în scopul generării de venituri pentru nevoiași).

Dileme și dificultăți privind schimbarea instituțională în acord cu dezvoltarea. Este dezvoltarea ceva dezirabil?

Însă, deși gândit în acest orizont al libertății, nu se poate spune că principiul apărării libertății este fundamentul operațional al dezvoltării. Astfel că, trebuie luate în considerare o serie de implicații inerente oricărei perspective asupra dezvoltării³⁶, cum ar fi:

– Indiferent de cât de argumentată va fi o perspectivă în raport cu alta, vor fi diferențe fundamentale de opinie cu privire la scopurile dezvoltării, incluzându-le aici chiar și pe cele legate de libertate, care nu constituie întotdeauna un scop ultim: nicio perspectivă nu este obiectivă și indiscutabilă.

– Dezvoltarea este un concept normativ care implică valori și alegeri fundamentale. În practică, este întâlnit un set similar de obiective de dezvoltare care

³⁶ A se vedea D. Seers (*op. cit.*); Michael P. Cowen și Robert W. Shenton (*Doctrines of Development*, Routledge, London, 1996); Nadarajah Shanmugaratnam (*Development theory in historical perspectives & an overview of development studies*, 2011); Adam Szirmai (*The Dynamics of Socio-Economic Development. An Introduction*, Cambridge University Press, 2005) etc.

include fie reducerea sărăciei, fie creșterea bunăstării economice, fie îmbunătățirea stării de sănătate și educație, expansiunea libertății sociale și politice: orice proiect de dezvoltare are „costuri de oportunitate” sau presupune sacrificarea unor opțiuni valorice.

– Creșterea economică rămâne un element constitutiv al dezvoltării, dar nu reprezintă un scop în sine: dificultatea de a propune un program de dezvoltare care să nu presupună efecte imediate în planul creșterii economice³⁷.

– Presupune planuri de dezvoltare și niveluri de dezvoltare (nu un singur plan și un singur standard): deși nici perspectiva modernizării, nici cea centrată pe libertate nu consideră că toate societățile trebuie să se dezvolte la fel sau că trebuie să convergă către un standard comun, nu poate fi evitat riscul uniformizării culturale.

Fără îndoială, că în cadrul programelor de dezvoltare, instituțiile contează³⁸ și, în plus, contează destul de mult. Însă deși se poate susține că „instituțiile afectează performanțele economice și politice de-a lungul timpului” și că „diferențele la nivelul acestor performanțe depind de evoluția instituțiilor”³⁹, cunoașterea acestui fapt nu elimină nici apariția erorilor în propunerea modelelor de performanță instituțională și nici a dificultăților operaționale sau tehnice de aplicare în practică a acestora. Prin urmare, nu mai puțin certă poate fi și ideea că alegerea unor politici publice în vederea obținerii unor rezultate presupuse a fi de atins doar în virtutea a ceea ce preconizează acestea (a consecințelor benefice estimate) se poate dovedi nu doar ineficace, cât mai

³⁷ De regulă, o guvernare bună se judecă prin intermediul bunăstării economice. A se vedea Mancur Olson, *Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*, Basic Books, New York, 2000.

³⁸ Przeworsky („Institutions Matter?”, în *Government and Opposition*, Blackwell Publishing, Oxford / Malden, 2004, pp. 527-540) consideră că instituțiile, ca atare, nu contează, ele neavând în mod autonom niciun rol de jucat. Însă a avea un rol (funcție) și a executa rolul respectiv (a exercita funcția) sunt două lucruri distincte. Astfel, după Przeworsky, teoriile noului instituționalism utilizează două presupoziii contradictorii: 1) instituțiile contează, *i.e.* instituțiile influențează norme, credințe și acțiuni, de aceea, determină (generează) rezultate; și 2) instituțiile sunt endogene, *i.e.* forma și funcționalitatea lor depind de condițiile sub care apar și persistă în timp; din punctul meu de vedere cele două afirmații, deși diferite, nu sunt inconsistente (contradictorii). Prima afirmație vizează aspectul formal al instituțiilor, *i.e.* modul în care sunt definite și înțelese instituțiile din punct de vedere funcțional (ce sunt și de ce trebuie să conteze instituțiile), iar cea de a doua privește aspectul operațional sau material, altfel spus, cum funcționează instituțiile practic (care sunt acele elemente care fac instituțiile să își exercite sau să își manifeste funcțiile, *i.e.* care sunt acele condiții de posibilitate practică ca acele instituții să-și realizeze funcția sau rolul). Dacă cele două afirmații nu ar fi diferite, atunci ar trebui să existe o legătură intrinsecă (necesară), indiferent dacă o recunoaștem sau nu, între ceea ce reprezintă o instituție și (prin) rolul ei (*e.g.* instituția egalității politice) și ceea ce presupune că asigură respectarea ei (condițiile de realizare a egalității politice, *e.g.* un cadru democratic, recunoașterea instituției de către indivizi, indivizi care utilizează această instituție etc.), ceea ce nu numai că ar fi o eroare de judecată, dar este pur și simplu fals. Instituția (regula) determină rezultate în sens prescriptiv (este asumată prezumpția libertății celor care utilizează instituția, depinde de voință și de circumstanță, de condițiile empirice), nu în sens cauzal sau nomic (adică, independentă de voință, fie contingentă, fie necesară).

³⁹ *Institutions...*, p. 3.

ales periculoasă. De altfel, nu de puține ori strategiile de redresare instituțională în acord cu rezultate anticipabile nu numai că au ratat cu succes obținerea lor, dar au reușit să pună în pericol însăși încrederea oamenilor în virtuțile instituțiilor⁴⁰.

Prin urmare, orice proiect de reformare a instituțiilor în acord cu miza anunțată trebuie să țină cont mai degrabă de dificultățile pe care le-ar presupune, care de cele mai multe ori sunt tot de natură instituțională, decât de rezultatele benefice pe care le-ar genera. Chestiunea dezvoltării, prin urmare, nu este una lipsită de echivoc sau de dificultăți, nici teoretic, nici practic. În plus, devine discutabilă ideea că dezirabilitatea dezvoltării este ceva de la sine înțeles. Ea trebuie circumscrisă pericolelor potențiale și reale pe care le presupune sau antrenează. Shanmugaratnam⁴¹, analizând consecințele acestor programe de dezvoltare, consideră că cel mai des invocate sunt următoarele:

– Răspândirea unei culturi de masă de tip materialist, care va conduce la o superficialitate culturală, pierdere a simțului comun și a spiritualității precum și la o creștere a exploatarea oamenilor prin răspândirea relațiilor de piață. Vor fi distruse acele legături cu mediul natural, specifice societăților tradiționale precum și echilibrul dintre nevoi, dorințe și posibilitățile concrete de a le satisface. Distrugerea echilibrului natural care are drept finalitate apariția unor catastrofe ecologice.

– Utilizarea dezvoltării, civilizației ca pretexte pentru a pătrunde și domina țări mai puțin dezvoltate. Spre exemplu, Diamond⁴² atacă ideea de dezvoltare argumentând că atât în trecut cât și în prezent procesele de civilizare au fost însoțite întotdeauna de cuceriri, violență, coecție și oprimare.

– Dezvoltarea reprezintă un mijloc de a divide și învrăjbi umanitatea împotriva ei înșeși în forme generice ale unor specii de viață dezvoltate și ale unora subdezvoltate. Dezvoltarea este în acest sens noul cod rasist sau codul rasist cultural care emerge odată cu decolonizarea. A se vedea Duffield⁴³ care propune o teorie a antidezvoltării.

– Dezvoltarea reprezintă nevoia de a coabita armonios și echitabil. De aceea Escobar⁴⁴, Rist⁴⁵ propun o teorie a post-dezvoltării: abandonul dezvoltării și respinge-

⁴⁰ Spre exemplu, Pejovich (*op. cit.*) consideră că economia neoclasică folosită ca bază teoretică în strategiile de schimbare instituțională a țărilor foste comuniste în acord cu cerințele democrației și ale pieței libere a generat o serie de consecințe neintenționate atât politice cât și economice care au culminat cu o creștere a puterii partidelor prosocialiste și cu o scădere treptată a încrederii în democrație și privilegiile pieței libere. Colombato („On the concept of transition”, ICER Working Paper, 2000) consideră că, restructurarea instituțională este mai degrabă o chestiune culturală, decât una tehnică. Această neîncredere, cel puțin în România postcomunistă, se manifestă și acum după 25 de ani de la revoluția din 1989.

⁴¹ *Op. cit.*

⁴² *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1974.

⁴³ *Development, Security and Unending War: Governing the world of peoples*, Polity Press, 2007, pp.ix.

⁴⁴ *Encountering Development: the Making and Unmaking the Third War*, Princeton University Press, 1995.

⁴⁵ *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, 3rd edition, Zed Press, London / New York, 2008.

rea a ceea ce se consideră necesar sau produse universale. Speranța după ei stă în noile mișcări sociale.

În loc de concluzii

Prin urmare, revenind, nu schimbările propriu-zise sunt problema chiar dacă unele regretabile sau în contradicție cu ceea ce am fi dorit sau ne-am fi așteptat, ci ceea ce se consideră că le explică, le consideră inevitabile, le justifică sau le face legitime. Întrebările de felul: Care sunt fundamentele și principiile, care sunt presupuzițiile adoptate într-un caz sau altul concret de redresare socială și politică, care sunt consecințele sau dilemele implicate de acestea, care sunt teoriile care le documentează și mai ales cât de mult pot da seama acestea de realitatea lumii concrete, sunt în această ordine nu doar oportune și legitime, ci cerințe raționale ale rezolvării unor urgențe practice.

Dificultățile pe care le generează reducerea dezvoltării la chestiuni economice sau de creștere economică anticipează nu doar apariția unor derapaje neintenționate ci a unora indezirabile, făcând necredibile programe de dezvoltare necesare. În plus, anumite presupuziții discutabile pe care le implică acestea (de exemplu, ideea că șansele libertății depind de șansele bunăstării; sau că creșterea economică este o valoare dominantă) precum și o serie de implicații dureroase (legitimitatea intervenționismului cu riscul distrugerii unor culturi dar mai ales al sacrificării unor indivizi și a unor moduri de viață), creează premise pentru noi discuții și analize ale programelor de dezvoltare în relație cu alte idei politice importante pentru oameni (libertate și demnitate) și, mai puțin, funcție de consecințele benefice estimate de o teorie sau alta, valabile empiric. Politicile sănătoase trebuie să presupună analize sistematice și conjugate în care elementele empirice și cele normative să se presupună și să se catalizeze reciproc⁴⁶.

Bibliografie:

- Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Columbia University Press, 1993.
- Ronald Coase „The Nature of the Firm”, *Economica*, New Series, Vol.4, No.16, 386-405, 1937.
- Enrico Colombato, „On the concept of transition”, ICER Working Paper, 2000.
- Michael P. Cowen și Robert W. Shenton, *Doctrines of Development*, Routledge, London, 1996.
- Ralf Dahrendorf, *După 1989. Morală, revoluție și societate civilă*, Humanitas, București, 2001.

⁴⁶ De aceea „elitele politice de astăzi au nevoie de o știință capabilă (în ambele sensuri) în a le raționaliza dominația, dar și de a întări mecanismele ce le susțin și le legitimează. Este de la sine înțeles că limitele acestei științe sunt stabilite prin chiar funcțiile sale practice: nici inginerii sociali, nici managerii economici nu pot face mai mult.” (Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Columbia University Press, 1993, p. 13).

- Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1974.
- Mark Duffield, *Development, Security and Unending War: Governing the world of peoples*, Polity Press, 2007.
- Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking the Third War*, Princeton University Press, 1995.
- Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change*, Polity, Cambridge, 2009.
- Robert E. Goodin, *Political Theory and Public Policy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- James D. Gwartney, Richard L. Stroup și Dwight R. Lee, *Liberalismul economic. O introducere*, Humanitas, București, 2008.
- Geoffrey M. Hodgson, „What are institutions?”, în *Journal of Economic Issues*, Vol. XL, No. 1, Martie 2006, pp. 1-25.
- Geoffrey M. Hodgson, „Institutional Economics into the Twenty-First Century”, în *Studi e Note di Economia*, Anno XIV, n. 1, 2009, pp. 3-26.
- John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, Nemira, București, 1999.
- Aruna Nayyar Michie, „Social diversity and development policy: the use of constraints and incentives”, *Public Administration and Public Policy*, Vol. I, *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, <http://www.eolss.net/ebooklib>.
- Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, N.Y., 1990.
- Douglass C. North, „Institutions”, în *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 5, Nr. 1, 1991, pp. 97-112.
- Mancur Olson, *Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*, Basic Books, New York, 2000.
- Svetozar Pejovich, „After socialism: where hope for individual liberty lies?”, ICER Working Papers, 2000.
- Ingmar Person și Julian Săvulescu, *Unfit for the Future. The Need of Moral Enhancement*, Oxford University Press, 2012.
- Karl R. Popper, „Ingineria socială graduală” (1944), în David Miller (ed.), *Filosofie socială și filosofia științei*, Editura Trei, București, 2000, pp. 321-336.
- Adam Przeworski, „Institutions Matter?”, în *Government and Opposition*, Blackwell Publishing, Oxford / Malden, 2004, pp. 527-540.
- Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, 3rd edition, Zed Press, London / New York, 2008.
- Dudley Seers, *The Meaning of Development*, IDS Communication 44, 1969, <https://www.ids.ac.uk/files/dmfile/themeaningofdevelopment.pdf>.
- Amartya Sen, *Dezvoltarea ca libertate*, Editura Economică, București, 2004.
- Nadarajah Shanmugaratnam, *Development theory in historical perspectives & an overview of development studies*, 2011, http://www.umb.no/statisk/noragric/staff_cv/shanmugaratnam_development_theory_2011.pdf.
- Adam Szirmai, *The Dynamics of Socio-Economic Development: An Introduction*, Cambridge University Press, 2005.

- Mihail-Radu Solcan, „Vechiul și noul instituționalism. O analiză comparativă”, în Adrian Paul Iliescu (ed.), *Mentalități și Instituții. Carențe de mentalitate și înapoiere instituțională în România modernă*, Editura Ars Docendi, București, 2002, pp. 339-359.
- Mihail-Radu Solcan, *Freedom, Minds and Institutions*, Editura Universității din București, 2003.
- Viktor Vanberg și James Buchanan, „Rational Choice and Moral Order”, în J.H. Nichols și C. Wright (ed.), *From Political Economy to Economics – and Back?*, ICS Press, 1988.
- Thorstein Veblen, „Limitele teoriei utilității marginale” (1909), în Daniel Hausman (ed.) *Filosofia științei economice*, 1993, Humanitas, București.
- John Wallis și Douglass C. North, „Measuring the Transaction Sector in the American Economy, 1870-1970”, în S.L. Engerman și R.E. Gallman (eds.), *Long-Term Factors in American Economic Growth*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- Bruno Verbeek și Christopher Morris, „Game Theory and Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/game-ethics/>>.
- Jonathan Wolf, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

DIMITRIE BOLINTINEANU – UN MORALIST UITAT

CONSTANTIN STROE

Dimitrie Bolintineanu – a Forgotten Moralist. The paper reveals the amplitude of the investigation carried out by Dimitrie Bolintineanu on the phenomenon of ignoring religion, fatherland and justice in the society of his time. Bolintineanu examines various aspects of this disregard: its causes, manifestations, and consequences, in relation to society and to State, to the governing class and to the governed ones, especially the peasants. The special importance Bolintineanu accords to the “indifference to religion, fatherland and justice” is dictated not so much by their intrinsic value, as by the disastrous consequences this indifference has for the morality; he goes so far as to consider the existence of morality as being conditioned by religion, patriotism and the sense of justice.

Keywords: morality, religion, patriotism, justice, moral decline.

Îndeobște, scriitorii – poeți, romancieri, dramaturgi – sunt cunoscuți de marele public datorită produselor lor literare și mai puțin pentru scrierile lor în domenii colaterale. De aceea, cu trecerea timpului, ultimele și devin „pierderi colaterale”, fiind neglijate și uitate de cei care se ocupă cu valorificarea doar a operei literare în sine (propriu-zise). Este și cazul lui Dimitrie Bolintineanu, a cărui operă poetică și proză a fost publicată în numeroase ediții, fiind cunoscută de aproape toți cei care au trecut studiile gimnaziale. Nu același lucru s-a petrecut cu „trei scrieri extrem de interesante, rămase mult timp, un secol și câteva decenii, prea puțin sau deloc cunoscute, și anume: *Nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate la români, România roabă la austro-maghiari? și Cartea poporului român. Cugetări filosofice și politice în raport cu starea actuală a României*. În prima scriere, *Nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate la români*, pe care o reedităm acum pentru prima dată, Dimitrie Bolintineanu își propunea să analizeze «cauzele cele mari ale decadenței națiunii noastre»¹.

Întrucât această lucrare vizează zona mea de interes și competență: istoria reflecției morale românești –, mi-am propus aducerea la cunoștința celor de azi a ideilor despre morală și moralitate cuprinse în ea, ale celui care „s-a numărat printre cei mai devotați sfetnici și colaboratori cu domnitorul Alexandru Ioan Cuza, punând împreună bazele României moderne”².

¹ Teodor Vârgolici, *Prefață*, în Dimitrie Bolintineanu, *Nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate la români*, Editura Gramar, București, 2007, p. 6-7.

² *Ibidem*, p. 5.

Încă din Cuvânt-dedicație, adresat direct unei persoane anume – general Constantin Herescu Năsturel, D. Bolintineanu își exprimă nemulțumirea față de contemporani ale căror moravuri lasă de dorit, din vreme ce se complac într-o stare de nepăsare totală față de „această patrie română care cu toate legile ei libere și egalitare, nu se mai face nimic pentru ea, ci tot pentru noi”³. Constatarea lui fiind aceea că „relele noastre de astăzi purced din nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate” își propune să dovedească acest lucru în această lucrare.

Încă din debutul ei aflăm „care sunt cauzele cele mai mari ale decadenței națiunii noastre: «Una este nepăsarea de *religie*, alta nepăsarea de *patrie* și a treia de *dreptate*»”⁴. Dintre acestea cea mai „adâncă”, adică gravă prin consecințe, i se pare lui Bolintineanu nepăsarea față de Dreptate, pentru că, argumentează el, scopul Umanității este dreptatea. „În *dreptate* este tot; în *dreptate* este Dumnezeu, este *viața*, este *ordinea*, este *națiunea*, este *puterea*, este *gloria*, este *libertatea*, este *egalitatea*, este *umanitatea*”⁵. Așadar, în interpretarea lui Bolintineanu, Dreptatea este valoare integratoare a aproape tuturor celorlalte valori care asigură viața morală, cu toate ale ei, în drumul către Umanitate. Cum sublinia el „Dreptatea este voința puternică și statornică de a da fiecăruia ceea ce este al său. Este o virtute prețioasă unită la sentimentul egalității omenești, izvorul tuturor virtuților politice și morale, echitatea”⁶. Dreptatea este un sentiment natural intrinsec ființei omenești, ca urmare, a-l priva pe om de acest sentiment specific lui echivalează cu „degradarea lui în starea de vită”⁷.

Pentru a ajunge la dreptate, asertează Bolintineanu, sunt necesare „două mari principii și mijloace”: religia și naționalitatea. Ca urmare, spune el, „Cestiunea religiei este aceea care decide de *patrie*, de *dreptate* și de *morală*”⁸. Cum? Simplu, spune el, dacă ținem seama de serviciile aduse umanității de creștinism, ca principiu moral. Creștinismul aduce popoarelor „religia, morala și libertatea” tocmai în momentul în care ele se găseau într-o situație dificilă. Dar, adaugă el, pentru a avea o opinie corectă despre ce a făcut religia „pentru societăți, pentru dreptate” este necesar „să arătăm asemenea partea cea rea sau abuzul care a împiedicat dezvoltarea misiunii ei”. Astfel, în construirea edificiului său argumentativ, Bolintineanu pleacă de la ideea că omul este religios prin natura sa, că „Religiunea este legea cea mai mare a ființelor inteligente”. (...) „Ființele mai prejos de om fără libertate și fără rațiune se supun fatalicește legilor lor. Omul este inteligent și liber”⁹. Din această postură el (omul) își „face” religia, ca „nemulțumirea dată la cele mai misterioase trebuințe ale sufletului, expresiuni de raporturi care unesc creatura cu Creatorul”¹⁰.

³ Dimitrie Bolintineanu, *Nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate la români*, Ediție îngrijită și prefațată de Teodor Vârgolici, Editura Gramar, București, 2007, p. 13.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰ *Ibidem*.

Căci dacă celelalte viețuitoare „mai prejos de om”, lipsite de rațiune și de libertate sunt guvernate de legile biologice ale regnului și ale speciilor cărora le aparțin, omul este singura ființă care își poate da sieși reglementări după care să-și conducă viața: morale, juridice, religioase, politice ș. a. m. d. Într-un astfel de context și „religiunea se face legea omului” și, implicit, a societății care-i leagă pe oameni între ei, formând un tot. Capacitatea omului de a-și da sieși legi este sădită „în natura sa, purcede din ea, și de aici se face legea”. Spiritul gregar al omului a fost favorizat și potențat de „simțământul religiei”, remarcă Bolintineanu. Căci, postulează el, „Nu este niciun popor în lume fără religie” și „Cea dintâi instituțiune omenească a fost religia, odată cu familia, odată cu societatea, odată cu omul”¹¹. Precizarea lui întărește ideea anterioară: „Religia este născută cu omul”, iar citatul pe care îl dă din Plutarh îi oferă suport argumentativ: „Aruncați ochii pe fața pământului, zicea Plutarh, veți vedea cetăți fără ziduri, fără magistraturi, popoare fără locașe fixe, fără datina monedei, dar nu veți găsi niciun popor fără conștiința zeilor”¹².

În legătură cu ideea că omul este religios din momentul creării sale pe planeta Pământ, pe care o promovează și o propagă, Bolintineanu critică și respinge teoria opusă creației, a originii animale a omului și a evoluției, precum și a concepției materialiste ce decurge din ea, pe considerentul că ruinează creștinismul și îl „șterge pe Dumnezeu după Umanitate”¹³ și aduce laude reprezentanților filosofiei spiritualiste din secolul al XIX-lea pentru faptul că sunt în consonanță cu „scriitorii ortodocși”. Căci, insistă el, religia nu este doar o convenție, fără rădăcină în natura omului și a societății. În perspectiva susținerii acestei idei critică pe aceia care o văd ca pe „o instituție născută spre a servi de unealtă despotismului și a duce popoli ca pe vite”¹⁴. Nu există societate fără religie. Forma pe care o îmbracă religia este în funcție de gradul de dezvoltare și civilizare a respectivei societăți. „Cea mai sălbatecă are o religie căreia îi da forma sa sălbatecă”¹⁵. De-a lungul existenței sale, religia a fost de multe ori în pericol. Cel mai mare pericol îl constituie formalismul, adică situația în care în ea sunt multe ceremonii și puțin sentiment și puține idei. Cu alte cuvinte, când lipsesc simțirea și cugetarea.

1. Analiza lui Dimitrie Bolintineanu a ceea ce el numește „*nepăsarea de religie*” nu este făcută în manieră teologică și însoțită de văicăreală, ci cu o anumită sobrietate și rigoare, într-o modalitate asemenea (amintind de a) unui istoric și filosof al religiei dublat (completat) de un politolog. Pentru că, el sesizează că adesea, această problemă își face simțită prezența și în alte planuri, „legile bisericii treceau în datine, datinile erau simple și morale”. Investigarea realizată de el fenomenului ignorării religiei de către societatea vremii lui este amplă vizând multitudinea aspectelor implicate: cauze, forme de manifestare, consecințe (în raport cu societatea, în raport cu statul, în raport cu cei aflați la guvernare, în raport cu cei guvernați și în special cu țaranii).

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

¹⁵ *Ibidem*.

Insistând pe rolul benefic avut de creștinism prin aportul său în viața popoarelor care l-au îmbrățișat și adoptat, Bolintineanu încerca să-și motiveze opinia că religia creștină este configuratoarea unei palete largi de valori general-umane. „Christ mort pentru *dreptate*, pentru *libertate*, pentru *fraternitate* (...) pentru *patrie* (...) pentru *adevăr*”¹⁶. Urmare a *aproprierii* acestei idei, Bolintineanu conturează și idealul său de pedagogie (educație) morală: „Muma naștea fii săi în ideile morale și religioase spre a-și face datoriile către Dumnezeu, către societate, către familie, cu mijloacele ce le ținea de la Dumnezeu; fiicele spre a iubi pe Dumnezeu, patria, familia, binefacerile și virtutea”¹⁷.

Raportându-se la realitatea românească, Bolintineanu arată că mai ales în perioada fanariotă, dar și după aceasta, în teritoriile românești totul a fost viciat, corupt existând o permanentă „luptă între bine și rău, între românism și străinism, între tiranie și libertate, între corupție și virtute”¹⁸, luptă în urma căreia nu întotdeauna a învins binele și a triumfat libertatea sau s-a impus virtutea. În această atmosferă de viciere morală a întregii societăți, observă el, biserica și clerul au cedat abandonându-și misiunea de îndreptare a relelor, conformându-se cerințelor mai marilor zilei. „Clerul se corupe” astfel încât „văzurăm în niște triste epoce, clerul nemairefuzând tiranilor măsurile lor blestemate, încă învățând poporul să știe că dreptatea porced de la Dumnezeu și dreptatea se tăgăduiește de guverne; că morala, libertatea, suveranitatea poporului porced de la Dumnezeu, și libertatea, suveranitatea poporului se tăgăduiesc de guvernele lor”¹⁹.

Quasi-abandonarea religiei este după părerea lui Bolintineanu un grav simptom al degradării vieții social-politice și moral-culturale pentru că prin aceasta religia înceta să mai fie „un consiliator moral lângă guvernul mirean” (al cărui rol era de a uni populațiile prin înrâurirea lor morală) și deschide drum ca „instrument politic” de uciderea nației, de uciderea dreptății. Dacă mai înainte, „Tronul mitropoliilor era sceptrul moral care comanda conștiințele spre bine și apăra pe cel slab de urgia celui tare. (...) Astăzi este nepăsare, nepăsarea are izvorul ei în slăbiciunea capilor bisericii. De va mai ține această coborâre a bisericii prin servilitate, religia va pieri între români și cu dânsa va pieri nația ea însăși”²⁰. Dimitrie Bolintineanu observa că renegarea bisericii este un fenomen întâlnit în toate straturile societății, începând cu tiranul, guvernânții și clerul și terminând cu poporul de rând, vinovăția aparținând cu precădere, celor dintâi. Pentru că, explică el, „Nepăsarea poporului pentru religie a născut din mai multe izvoare. Clerul, nația, guvernul sunt cei trei mari agenți care au lucrat prin știință sau neștiință, la nașterea nepăsării”²¹.

În opinia mea interesul deosebit pe care Bolintineanu îl acordă „nepăsării de religie”, nu este dictat de menținerea fenomenului religios ca atare, a religiei în sine,

¹⁶ *Ibidem*, p. 26-27.

¹⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 33.

²¹ *Ibidem*, p. 32.

ci de consecințele ei dezastruoase în planul moralei, el ajungând până acolo încât să vadă existența moralei condiționată de cea a religiei: „Și le zicem la toți să se gândească, să mediteze, căci *piere religia* și cu ea *piere nația, piere dreptatea, piere morala*”²² (subl. mea - C.S.). Această relație de necesitate biunivocă dintre religie și morală este nu doar afirmată, ci și explicată de el astfel: „Suverana înțelegere dând omului instinctul social, dându-i trebuinți și prescriindu-i datorii, l-a înzestrat cu sentimente care i le arată și îl face să le iubească; cuvântul care, luminându-i conștiința, i le face cunoscute și cu o voință care să le îplinească. Dar patimile, dar viciurile corup sentimentele, întunec lumina cuvântului, rătăcind voința. În societăți unde este vigoare, unde domnesc bunele instincte sociale, conduse de un cuvânt drept și vărtos, tot merge bine; dar când vine corupția, depravația datinelor, când patimele egoiste înecă sentimentele mărinimoase, sting făclia cuvântului cum este astăzi la noi, o națiune nu mai are religie și piere. Triumful nobilelor și curatelor instincte este lipit în domnia credințelor morale și religioase. Când aceste credințe sunt curate, ele domnesc sufletele spre a le curăța și a le înflăcăra de o sântă ardoare pentru ceea ce este bun și frumos, mare și folositor”²³. Or, pentru aceasta, constată Bolintineanu, „Trebuia ca o religie să se coboare din cer și să vie prin sublimitatea moralei sale a acoperi fața lumii cu minunile abnegației, devotamentului și carității”²⁴.

Luând ca exemplu religia creștină, Bolintineanu arată „revoluția” (“minunea adevărată a cristianismului”) înfăptuită de aceasta în ceea ce privește viața individului uman, și anume, “reînnoirea omului vechi” prin schimbarea simultană a sufletului și a cugetării și conștientizarea rolului lui demiurgic. „Christ se făcea sufletul omului nou (...) ca să mulțumească conștiința creștinului, a poseda toată puterea pe pământ și în cer, a fi creatorul tuturor lucrurilor, a tot ce este realitate în cer și pe pământ”²⁵. “A dezrădăcina din inima omului fericirea pământească, a învăța să deprețuiască tot ce nu servă a face sufletul demn de această patrie, a disprețui tot ce nu contribuie a lumina conștiința noastră și cuvântul asupra datoriilor noastre, a îndulci relele fraților nostri, a lega fericirea noastră de fericirea neamului omenesc, iată rola religiei”²⁶ (relevată de Evanghelie). La această enumerare de funcții ale religiei, cu mare încărcătură morală, D. Bolintineanu mai adaugă și altele asemenea, cum ar fi: conștientizarea frățietății și egalității în fața lui Dumnezeu a tuturor oamenilor; convingerea lor că fiind frați și fii ai aceluiași Dumnezeu au datoria de a se iubi, de a se proteja, de a se ajuta; educarea în spiritul generozității și al mărinimiei, chiar și față de dușmani; impunerea „legilor de-a pururea ale moralei, regulile neschimbătoare ale vieții”; prescrierea datoriilor pentru „curățenia sufletului și a corpului” etc. Toate aceste „drepturi omenești”, adunate din doctrina creștină și răspândite de către filosofi secolului al XVII-lea au ajuns a fi indispensabile în viața societăților de astăzi, remarca Bolintineanu. De aceea, atrăgea el atenția, „Cine are nepăsarea de religie, are de libertate, de dreptate, de egalitate, de

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 33-34.

²⁴ *Ibidem*, p. 34.

²⁵ *Ibidem*, p. 26.

²⁶ *Ibidem*, p.34-35.

morală, de bine, de fericire, de Christ, de Dumnezeu și prin urmare de el însuși, de familia sa, de nația sa, de umanitate”²⁷.

Nu închei aceste considerații despre religie fără să menționez o idee a lui Bolintineanu care merită a fi reținută: aceea a necesității și chiar a primatului cugetării (cunoașterii) în raport cu sentimentul în procesul spiritualizării, în condițiile în care, de regulă și îndeobște, este acreditată teza că religia se întemeiază pe latura afectivă, sentimentală a omului și mai puțin pe latura sa rațională. În această perspectivă el precizează că „dar cunoștințele sunt necesare, există cu morala, prin ele se poate împlini misiunea spiritualizării. *Unde nu există inteligență, nu se poate spiritualiza*”²⁸ (subl. mea - C.S.). Într-o astfel de abordare, potrivnice unei astfel de misiuni a religiei sunt considerate de el ignoranța (necunoașterea) și supralicitarea importanței trebuințelor vieții materiale.

2. O a doua cauză a decadenței societății românești a timpului său în opinia lui Dimitrie Bolintineanu este *nepăsarea de patrie*. Încercând să clarifice un astfel de fenomen el face, mai întâi, o critică acelor care confundă patria cu monarhia și patriotismul cu fidelitatea și servilismul față de Domn (monarh) și, mai apoi, acelor care identifică patria cu statul. În acest sens scria că „Statul ia locul patriei și autoritatea locul statului, căci se pare că și statul are rudenie cu patria”²⁹. Făcând mențiunea că „Patria vine de la *pater*”, patria însemnând inițial familia în mare a acestui *pater*, el arată că, mai târziu, pentru unii „patria este tărâmul ce locuia”, iar pentru alții, mai ales din epoca modernă, patria presupunea existența libertății politice pentru cetățenii săi. „Unde nu există libertatea politică, este o țară locuită de turme de robi. Nu este un popor de cetățeni...”³⁰, ceea ce înseamnă că patrie au numai oamenii liberi, cetățenii cu libertate politică. Acolo unde individul trăiește izolat („omul trăiește în sine”) nu este patrie; patrie există doar atunci când oamenii, indivizii trăiesc într-o comunitate liberă, „căci acolo virtuțile, fericirile, gloria cetății sunt proprietatea tuturor”³¹. Bolintineanu conchide că patria „este ceva mai mult decât tărâmul unde ne hrănim. Este locul unde am văzut lumina, unde sunt afecțiunile, tradițiile, speranțele, proprietățile familiei, unde sunt familii amice, aliate prin comunitate de origine, de datine, de religie”³².

Asociat patriei este patriotismul, sentimentul de dragoste față de patrie. El se structurează în dependență de elementele cuprinse în noțiunea de patrie. De aceea, patriotismul este ceva mai mult decât dreptul și datoria locuitorilor de a se sacrifica pentru păstrarea „tărâmului unde ne hrănim”. „Astfel amorul patriei, dragostea de localitate, spiritul de familie vin din același sentiment...”³³. Patriotismul este

²⁷ *Ibidem*, p. 35.

²⁸ *Ibidem*, p. 31.

²⁹ *Ibidem*, p. 43.

³⁰ *Ibidem*, p. 44.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

incompatibil cu egoismul. Egoiștii înecă în ei acest sentiment. Pentru „inimi strânte și căzute” patriotismul este ceva meschin și personal, de tipul „ubi bene ibi patria”. Ca urmare, una din manifestările patriotismului constă „în a ști a subordona și sacrifica interesele sale particulare la interese generale, sau cel puțin să nu facă a se aprea aceste interese private asupra celor publice, când unele sunt contrarii celorlalte”³⁴. Așadar, în cazul unui conflict al intereselor, „oamenii virtuoși și morali” dau prioritate celor generale, care îi vizează pe cei mulți, adică își manifestă altruismul și generozitatea în beneficiul semenilor. Având la bază naționalitatea, spune Bolintineanu, patriotismul fiecărui individ se manifestă doar atunci când el are conștiința faptului că face parte din ea („că el este una din părțile totului”).

Sentimentul contrariu patriotismului este cosmopolitismul, care constă în „a iubi pe toți spre a nu iubi pe nimeni”³⁵. Atitudinea cosmopolită este nutrită și amplificată de demagogie, la care se adaugă „sentimente de egoistă ambiție”. Acestea constituie pentru unii („speculatorii de meserie în toate doctrinele liberale și morale, și poporane din orice clasă și facție”), spune Bolintineanu, mijloace de a-și „ascunde patimile și interesele personale”. Patrie și patriotism aflăm doar acolo unde domnesc libertatea, dreptatea și legea. Concepând patriotismul ca pe un sentiment înăscut, natural, Bolintineanu e constrâns de logică să accepte că și „nepăsarea de patrie este naturală”³⁶. De aceea, precizează el, „nu vom blama pe cei ce o au”, ci doar că aceasta generează răul, în perimetrul căruia „trădările și toate vițuriile sunt încurajate și onorate și virtuțile dezaprobată”³⁷. Ea este rezultatul unei stări de lucruri care, afectând (gangrenând) grav societatea, amintește de apocalipsă: „când trădarea, arbitrariul și corupția nu mai au rușine a vorbi în public ca femeile, desfrânate ce își arată corpul nud; când opinia rămâne surdă la vocea patriei, dreptății, adevărului și moralei; când științele sunt năbușite, artele stinse, literele ucise și disprețuite, comerțul lăsat liber la alegători ca să abuze de averea și de viața publicului; când orice concesiuni născătoare de risipe se concep în ideea nu a da *le bien être*, ci a crea mijloace de avuțirea celor care le fac; când toți nasc, cresc, se formă spre a trăi din bugetul statului; când munca nu se mai onoră și cerșetoria nu mai face a roși; când răpirea se pedepsește la cei săraci, și se cruță hoții înavuțiți prin case, prin moșii făcute în serviciu; când se despoie instituțiunile române de subvenții și se dă la instituții streine; când instrucția publică cheltuiește milioane ca să întreție sinecure pentru favoriți, și nu produce nici un om; când hoția și necapacitatea se exersă până la cel din urmă aginte al autorității publice asupra statului sau particularilor; când toate resursele de viață ale nației se fac instrumente servile în mâinile guvernelor ce nu mai sunt adevărata expresie a nației ci a streinilor”³⁸. Patriotismul înflăcărat al lui Bolintineanu îl opune nu doar cosmopolitismului, dar îl împinge spre xenofobie și, regretabil pentru statura sa intelectuală și morală, foarte mult spre antisemitism. Cu toate că laudă pe români pentru faptul că „toleră toate religiile în țara lor”, că „fuseră galantoni în darea drepturilor lor la

³⁴ *Ibidem*, p. 46.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 48.

³⁷ *Ibidem*, p. 51.

³⁸ *Ibidem*, p. 51-52.

streini”, el vituperează împotriva evreilor³⁹, pe care îi vede ca „noi elemente de discordie și de mijloace de slăbire și de pieire pentru această nefericită nație”⁴⁰ pentru că uneltesc și sunt în slujba altor state.

3. A treia cauză a decadenței moral-politice a nației române este în viziunea lui Dimitrie Bolintineanu, „nepăsarea de dreptate”. El constata, fără surprindere, că desconsiderarea dreptății este un fenomen generalizat la scara întregii societăți. Indiferența față de dreptate aparține nu numai guvernanților, ci și maselor guvernate. Nepăsarea guvernanților are loc cu acceptul acestora, al nației în întregul ei. „Într-o nație unde dreptatea domnește și este în sentimentele sale, în cugetările sale, în datinile sale, un guvern nu violează dreptatea fără a se ucide. Unde însă, din contra, sentimentele de dreptate, naturale ființei omenești, părăsesc pe om și îl lasă degradat în starea de vită, un guvern ce ar apăra dreptatea ar fi victima frumoaselor lui sentimente”⁴¹. Într-o atare situație avertismentul lui Bolintineanu este (sună) ca un blestem: „Amar aceluiași popor unde guvern și guvernați se unesc să zdrobească dreptatea”⁴².

Izvorul dreptății este în societate („Dreptatea rezidă în societate”). Ea constă în „voința puternică și statornică de a da fiecăruia ceea ce este al său. Este o virtute prețioasă unită la sentimentul egalității omenești, izvorul tuturor virtuților politice și morale, echitatea”⁴³. Dar această semnificație și însemnătate trebuie conștientizate și de către cei care o administrează din postura de guvernanți, dar și de cei guvernați, care urmează să beneficieze de ea, în urma măsurilor luate de primii.

În absența simțului și cultului pentru dreptate, ea poate fi ușor ignorată de oricine. Ca, de pildă, când guvernanții dispun de judecători, ei dispun și de „judecățile” lor (sentințe, decizii, hotărâri judecătorești); când interesul de partid trece înaintea celui al nației; când miniștrii fac trafic cu averea țării. În astfel de cazuri cei care au o asemenea conduită (comportare) nu au conștiință morală și se supun ca instrumente oarbe pentru înfăptuirea acțiunilor altora suspuși. Vina sacrificării dreptății pe altarul intereselor

³⁹ Văzând în „cestiunea evraică” nu o problemă religioasă, ci una politică, Bolintineanu o denunță ca fiind cea mai gravă problemă cu care se confrunta România, temerea lui mergând până acolo încât să scrie că „Evreii pot să aibă aspirații a fonda o nouă Iudee în Moldova”. „Evreii există, și dacă românii se uită cu temere la acele drepturi reclamate (drepturi politice - n.n. - C.S.) contra legilor lor, este că pe acei streini ce nu sunt creștini îi vede venind în patria lor, și deposedându-i de tot ce au mai sânt. Îi vede nu ca pe niște coloni, ce vin să ceară ospitalitatea datorită umanității, dar ca pe niște bande ce vin să facă cotropire, protejate de baionete nevăzute și mai periculoase decât cele ce se pot vedea și se pot încrucișa când streinul vine de îți calcă patria. Este o datorie sântă în toate societățile omenești, a nu ataca niciodată interesele celorlalte nații vecine, nici averea lor, nici mândria lor, dar este un drept sacru, ce naște cu omul, ce naște cu familia, ce se mărește cu nația, a se apăra de orice călcare de afară spre a-și păstra drepturile și libertățile, sau a muri cu conștiința dreptului” (Dimitrie Bolintineanu, *Nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate la români*, ed. cit., p. 61-62)

⁴⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁴¹ *Ibidem*, p. 63.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

egoiste personale ale celor care conduc țara, aparține, în egală măsură, și acestora, dar și maselor care nu au demnitatea și energia de a nu le accepta și a se opune.

Dimitrie Bolintineanu remarca relativitatea doctrinelor politice despre dreptate, care erau interpretate la întâmplare („cum se întâmplă”), în mod arbitrar, după oportunitate de către „Politicii noștri teoretici ai căror capi sunt doctorii apărători ai suveranității unui om pentru cuvinte de a înainta și a se îmbogăți din abuzuri, sunt când conservatori, când revoluționarii, după timp”⁴⁴. De exemplu, arăta el, separarea puterilor în stat pe care o reclamă și o declamă când sunt în opoziție, o denunță și o anulează când sunt la putere, dispunând, mai ales, de cea judecătorească. Concluzia lui era fără echivoc: „Nepăsarea nației de dreptate” vine „din coruperea doctrinelor politice și civice”⁴⁵.

Poetul *Legendelor istorice* constata cu disperare că „Patriotism, religie, dreptate, aceste trei mari simptome de viață, de putere, de viitor, nu mai există”, din cauza luxului, pe care îl considera ca răul major care „omoară o națiune, dacă nu se iau măsuri să o oprească în pieirea sa. Desfrânată lăcomie de aur pentru fiecare, ca să mulțumească slăbiciunile materiale, lovește toată comunitatea”⁴⁶. Și toate acestea, adaugă el, „sunt adunate ori de unde în schimbul conștiințelor, în sacrificiul moralei, onoarei; corupe datinile, degradă conștiințele, ascunde adevărul, tăgăduiește dreptatea; societatea suferă, căci răul trece prin nervele corpului său, legea nu poate face nimic aici. Precât se înalță nivelul îndestulării materiale și cultura intelectuală, se rădică asemenea nivelul trebuințelor materiale și intelectuale”⁴⁷.

Dimitrie Bolintineanu este revoltat de „abuzul de conștiință” (citește „lipsă de conștiință”) care „domină în societate din palat până în colibă”, aceasta însemnând degradarea și pervertirea conștiinței și înlocuirea ei cu eternul metal prețios râvnit dintotdeauna de toți – aurul. „Îți faci datoria nu ai aur; nu ai aur ești pierdut”. Iar dacă nu cu aur, atunci cu favoruri, dacă ești de „partida celor puternici” sau cu abuzul, adică „Adio constituție, adio legi, adio putere, adio onoare, virtute, onestitate”⁴⁸. Luxul și aurul care duce la el fac din conștiință un obiect de negociere și de vânzare: „Un jurnalist laudă pe cel care îi dă aur, un jude condamnă pe cel ce n-are, i se ordonă; un om onest devine servil; își vinde votul, care este darul cel mai prețios al patriei, își vinde opinia, își vinde amicii, își vinde libertatea, își vinde patria dacă ar cumpăra-o cineva... Tot se vinde, tot se cumpără: (...) funcțiuni, concesiuni, favoruri, recompense naționale, dreptul de contracte, servă a înavuți pe cei ce au de vânzare conștiința”⁴⁹. Ce e de făcut în fața unei astfel de „apocalipsă morală”? Nimic mai mult și nimic mai deosebit, opinează Bolintineanu, decât implicarea fiecărui cetățean cinstit și corect în treburile publice. „...orice cetățean onest este dator să se intereseze de interesele publice, să aducă o picătură de balsam la rana care cangrenă corpul social; să nu se descurajeze de triumful viciului când el ar fi protejat de autoritate”.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 68-69.

Cu multă mâhnire și pe alocuri cu lehamite și deznădejde, Bolintineanu observa că „Nimic n-a făcut mai mult pe români nepăsători de patria lor ca nedreptatea. Ideea de nedreptate într-o societate presupune îndată o stare neregulată, o societate unde sunt apăsați și apăsători, jefuiți și jefuitori, unde legile nu se respectă de nimeni, o societate unde omul moral este nefericit, este persecutat și se vede izolat și străin, în aceea ce el era datat a numi patria sa”⁵⁰. Lipsa dreptății duce la degradarea morală a omului și a societății. Pentru că omul onest se retrage în sinele său, se înstrăinează de ceilalți semenii, dezamăgit că „dreptatea nu este dată celui ce o are”, ci „aceluia care se face instrumentul vil al sistemului” viciat de nedreptăți, renunță la idealuri, la virtute, nu își mai onorează datoriile și devine din ce în ce mai puțin responsabil de acțiunile lui. Într-un astfel de „sistem blestemat”, arată Bolintineanu, „orice merit este tăgăduit, la cei care nu devin instrumente ale apăsătorilor; orice crime sunt onorate când sunt făcute de acele instrumente. Morala este ofensată, în îngenuncherea dreptății, patria degradată și coborâtă a da nedreptatea, a tolera inegalitatea, a proteja imoralitatea, căderea, slăbiciunea, lașitățile stăpânilor, trădările moravurilor: orice inimă nobilă se sfiște și se izolează de o societate unde nu mai sunt cununi decât pentru blestemați. Astfel începe moartea națiilor”⁵¹. Mecanismul prin care se ajunge la „nepăsarea de dreptate” este relativ simplu. Iată-l deoalată de Bolintineanu însuși: „Nepăsarea de dreptate din partea celor ce guvernă un stat trece mai înainte la aceia cu care el guvernă, apoi se coboară chiar în familiile care trăiesc din nedreptate. De aici nepăsarea de dreptate”⁵². Scăparea din angrenajul acestui mecanism constă, după părerea lui, în venirea unei „mâini morale, harnică și puternică”, capabilă să smulgă din societate imoralitatea proliferată în toate straturile sociale într-o țesătură diversă de forme: minciună, corupție, servilism etc. De aceea, dreptatea pentru Bolintineanu, „nu este o profesiune simplă. Este și o misiune”⁵³, care presupune și o soluție, pe care el o împrumută (o preia) de la Ion Ghica „... câtă a se sacrifica ce este personal la ce este general”⁵⁴. Deci, opțiunea lui în planul moralei, cu mari sortiri de izbândă în înlăturarea răului (relelor) social(e) era abandonarea egoismului și îmbrățișarea altruismului.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 70.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 73.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 74.

IPOSTAZE ALE NAȚIONALISMULUI CULTURAL ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

DANIEL COJANU

Hypostases of the Cultural Nationalism in Romanian Philosophy. The way Romanian philosophy treats the specificity of local culture can nourish the patriotic sentiment. Philosophical thinking is not subordinated to political interests but recover itself and its universal vocation. Cultural nationalism, that can be found in the writings of Romanian thinkers, not always prepares political nationalism, though it can legitimize the aspiration towards unity and national self-determination and can consolidate the conscience of common destiny.

Key words: cultural nationalism, identity by difference, stylistic matrix, ethno-symbolism.

Ideile filosofice în cultura română sunt adeseori purtătoare de semnificații care trimit la fondul autohton. Reflecția asupra fondului autohton, a identității culturale românești este o temă recurentă în cugetarea filosofică românească, fie că apare la gânditori profesioniști, fie la poeți de geniu. Ea nu este apanajul exclusiv al gândirii filosofice, ci se întretese în creația poezilor, a pictorilor sau în gândirea omului comun. Interesul intelectual, practic și speculativ, față de definirea și păstrarea specificului românesc, dublat de sincera dragoste de țară au rodit expresii filosofice viguroase de naționalism cultural. Așa sunt scrierile politice ale lui Eminescu, lucrările de etnopsihologie ale C-tin Rădulescu Motru, cele de morfologie a culturii și hermeneutică a specificului românesc ale unor Lucian Blaga sau Constantin Noica. În originalitatea operelor filosofilor români răzbate adeseori fondul autohton, nu capriciul opțiunii individuale sau vanitatea de autor nepereche. E o cuminte reluare în cheie personală a temelor perene ale filosofiei.

Există voci care susțin că nu există filosofie românească tocmai pentru că ea n-a ținut seamă de exigențele gândirii omologate din cultura mare a occidentului, că nu s-a raliat curentelor oficiale și nu a intrat în câmpul de emulație antrenat de acestea. Dar filosofia românească e valoroasă tocmai pentru că e mai puțin mimetică. Ne apare stângace doar din comparația de performanță cu realizările apusului. Dacă a abordat teme consacrate ale filosofiei de școală, a făcut-o de multe ori indirect, prin ricoșeu, ori ca pretext pentru articularea unor formule proprii de interpretare speculativă ori de construcție sistematică. Filosofii români, deși nu datorează mare lucru unii altora, nici filosofilor din occident, se comportă dezinvolt, îndrăznesc reinterpretări originale, reflecția e asumată personal. Uneori, această reflecție este antrenată de un tumultuos impetus identitar, de o revenire încântată la origini, de regăsirea euforică a fondului autohton.

Din acest punct de vedere trebuie să reconsiderăm istoria filosofiei românești. Istoria filosofiei în această ipostază minoră, provincială, își vedește și mai bine specificul: ea nu este o succesiune de momente izolate, de expresii și construcții intelectuale absolut independente; ci poate fi citită ca o discretă predare a unor mize cardinale, decisive ale speculațiunii, a marilor teme ale reflecției omenești, uneori direct sau în salturi, altele ca descoperirea independentă a aceleiași teme în virtutea unor afinități de structură spirituală. Cert e că gânditorii români, filosofi de profesie sau nu, sunt originali și totuși leali unui curent subteran care hrănește și identitatea națională.

În literatura contemporană dedicată studiului comparat al etnicității și naționalismelor se face deosebire între grup etnic și națiune, între națiune și stat național, între naționalismul cultural și naționalismul politic. Curentul modernist susține că națiunile sunt creația relativ recentă a ideologiei naționaliste. Că această ideologie este un instrument al elitelor și al clasei politice interesate în modernizarea statului. În opoziție, curentul perenialist consideră că statele naționale s-au dezvoltat firesc pe structuri etnice preexistente. Grupurile etnice au ajuns treptat la conștiința propriei identități și a propriului specific, au ajuns să înțeleagă că întruchipează o comunitate de destin, destin pe care trebuie să-l împlinească prin eforturi de autodeterminare. În această viziune, autodeterminarea politică a cărei finalitate este statul-națiune este precedată de autodeterminarea culturală. O interpretare afină acestei perspective este etno-simbolismul, convingerea că identitatea culturală a unui grup etnic este întreținută de reactivarea prin evocarea periodică a miturilor și legendelor fondatoare, că identitatea și coeziunea unui popor e reprezentată de trecutul comun, de memoria colectivă, de amintirile împărtășite. În virtutea acestei corelații, oameni aparținând aceleiași comunități etno-culturale se simt legați și responsabili unii față de alții chiar dacă nu s-au aflat niciodată într-o relație nemijlocită. Colectivități ample, cum sunt cele naționale, sunt „comunități imaginate”¹, dar prin aceasta nu mai puțin reale. Cultura comună și sentimentele pe care le suscită preschimbă societățile în comunități. În imaginarea socială, coeziunea pe care o cunoșteau obștile sătești, comunitățile restrânse de altă dată, este transferată societății naționale în ansamblul ei. Ethosul autodeterminării legitimează orice politică de consolidare a coeziunii atât în interiorul grupurilor etnice, cât și la scara comunității naționale.

Pentru cugetarea românească, revenirea la fondul autohton prin invocarea rădăcinilor istorice și mitice ale poporului român este adeseori un ingredient necesar al bune funcționări a propriilor demersuri speculative. Nu e doar un pretext, o ocazie, ci e un filon nutritiv care girează în forme diferite, de la un gânditor la altul articularea viziunii proprii. Nu trebuie subestimată importanța contextului, a epocii, impactul emancipării națiunilor din fostele imperii, formarea tinerelor state naționale. Începând cu secolul al XIX-lea, națiunea devine sursa de legitimitate a oricărei mișcări sociale spre emancipare, spre progres. În acest climat, interesul intelectual al unora dintre filosofilor români a fost captat de cauza națională.

¹ Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, London: Verso, 1991.

Naționalismul cultural trebuie deosebit de naționalismul politic, chiar dacă întreține cu acesta din urmă viguroase și inevitabile conexiuni. De multe ori se manifestă împotriva naționalismului politic, de naționalismul ce se exprimă ca ideologie și politică de integrare a minorităților istorice în granițele statului național, de ștergere a diferențelor etno-culturale și de promovare a cetățeniei naționale. Naționalismul profesat de filosofi nu este unul propagandistic, cum adesea s-a insinuat. Pentru naturile elevate, cultura națiunii este un temelie suficient pentru a legitima inițiativele politice și mișcările sociale, în primul rând a celor de emancipare de sub dominația străină sau a influențelor care amenință să altereze moștenirea spirituală a neamului. Naționalismul cultural preferat de gânditori este fidel nu atât eredității etnice, patrimoniului genetic, cât transferului cultural dintre generații, comunității create peste timp între strămoși și urmași.

În secolul XIX, un poet genial și un gânditor profetic ca Mihai Eminescu găsește în dragostea de țară resortul inspirației celei mai înălțătoare dar și motivul înverșunării polemice împotriva pericolelor ce amenințau tânărul stat român. În spirit romantic, gânditorul Eminescu dezvoltă o teorie a națiunii în care analiza obiectivă a datelor timpului său se împletește dialectic cu exaltarea profetică a trecutului istoric, dar și a destinului de excepție al poporului român. La Eminescu, poezia, proza, dramaturgia, publicistica sunt subsumate unei viziuni, unui mod original de a vedea lumea în întregul ei. Scrierile sale dezvoltă o teorie socială conservatoare despre identitatea națională. Fără a fi un reacționar, el tratează națiunea din unghi conservator, prețuiește tradiția ca element de continuitate, ca efect al trecutului fondator și exemplar în prezent. Dragostea pentru trecut îl face pe Eminescu să evove cu venerație figuri de eroi, de domnitori și epoci dispărute. Nu respinge progresul, dezvoltarea socială, dar o interpretează organicist. Interpretează societatea ca pe un organism viu, care se naște, crește, descrește și moare. Este interpretarea romantică pe care o vom regăsi într-o formulare articulat sistematică în morfologia culturii elaborată de Spengler.

Nu putem disocia naționalismul lui Eminescu de concepția sa despre societate în general, căci din concepția sa despre societate decurge concepția sa despre național. Eminescu e reacționar, un critic nemilos al mimetismului și formelor fără fond, a căilor de pervertire a frumuseții și a geniului autohton și un susținător al autodeterminării politice în virtutea unității culturale a nației: „Un popor, oricare ar fi el, are dreptul a-și legii trebuințele și tranzacțiunile ce rezultă neapărat din acele trebuințe, reciprocitatea relațiilor sale: într-un cuvânt: legile unui popor, drepturile sale, nu pot purcede decât din el însuși; condițiunea de viață a unei legi, garanția stabilității (garanția legitimității n.n.) sale e ca ea să fie un rezultat, o expresiune fidelă a trebuințelor acelu popor”².

El nu este doar un critic al formele fără fond, al împrumuturilor, al mimetismului pro-occidental, ci și al nedreptăților sociale, îndeosebi al celor cauzate de exploatarea clasei țărănești de așa numita pătură superpusă, de regulă făcută din străini, din venetici, care ocupă funcții publice și exploatează pătura țărănească autohtonă, pe care Eminescu o considera adevărata exponentă a națiunii, țărănimea rezumă specificul,

² *Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. IX, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007, p. 93.

spiritul național. Caută originalitatea care să diferențieze națiunea română și o găsește în literatura populară și graiul de la țară. „Eminescu vrea ca națiunea, întocmai ca un individ, să-și aibe identitatea sa personală.” Naționalismul cultural urmărește mai ales sublinierea și recuperarea specificului unui popor, a identității prin diferență. Uneori acționând în tandem cu naționalismul politic și în publicistica eminesciană, naționalismul cultural (spre deosebire de cel politic) este preocupat de regenerarea culturală a comunității etnice, de auto-determinarea ei spirituală, chiar până la autarhie. „Eminescu are viziunea unei națiuni române căreia i s-au creat toate posibilitățile de a realiza summum-ul hotărât de natură în limbă, literatură, știință, instituții.(...) Cu cât în concret vede limba mai înstrăinată și disprețuită, obiceiurile mai părăsire, patriotismul mai fals, viața morală mai călcată în picioare de politicieni, cu atât Eminescu, prin reacție firească, exaltează, idealizează, divinizează națiunea în abstract”³.

Deși respinge preluarea formelor de cultură și civilizație din occident, nu respinge în principiu modernizarea. În secolul al XIX-lea modernizarea era identificată cu societatea occidentală. Civilizația occidentală se impusese ca model și multe dintre instituțiile românești au preluat exemplul celor apusene. Ea răspundea unor nevoi legitime și generale de emancipare și schimbare și se impunea în ciuda rezistenței autohtone. Paradoxal, modernizarea adusă de acest tip de civilizație a contribuit și la edificarea statului național. Și nu contrazicea aspirația legitimă a românilor care, ca Eminescu, doreau înfăptuirea statului național unitar în granițele sale etnice, afirmarea valorilor naționale, consolidarea unității culturale a românilor. Civilizația europeană era adoptată progresiv în cadrul național și era un reper în dezvoltarea națională. Credea mai ales că unitatea politică a românilor e firească și legitimă întrucât e condiționată de unitatea sufletească a poporului. „După cum un individ e cu atât mai interesant cu cât se ridică din masa comună și răsare în văzul tuturor prin aceea ce natura i-a dat spre deosebire de alții, și o națiune își are identitatea sa personală atunci când, în afară de fondul comun uman pe care-l au toate națiunile, ea apare în lume ca ceva ce-i numai și numai al ei și spre ea trebuie să se îndrepte umanitatea spre a se regăsi pe sine într-un aspect unic”⁴ În scrierile sale dezvoltă o adevărată teorie despre națiune, descriind cum un grup etnic devine națiune și apoi comunitate statală. Mai întâi, poporul este animat de voința de unitate, de a trăi împreună, apoi dobândește conștiința apartenenței care determină această voință și care operează trecerile succesive prin care grupul etnic devine națiune și apoi stat național.

Teoria lui Eminescu invocă și noțiunea de „voință negativă”, ceea ce azi politologii și teoreticienii etnicității numesc *identificare prin diferență*. Frederik Barth⁵ a analizat importanța simbolică și constitutivă a graniței – zona unde se afirmă identitatea prin diferență, și unde grupurile etnice în contact dobândesc astfel conștiința propriei specificități. Granița, în opinia lui Barth, nu e numai separare, izolare, ci contact fertil cu alteritatea, negație care reinstituie dialectic identitatea particulară de

³ Dumitru Murărașu, *Naționalismul lui Eminescu*, Editura Pacifica, București, 1994, p. 223.

⁴ D Murărașu, *op. cit*, p. 221.

⁵ Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Group of Culture Difference*, London: George Allen&Unwin, 1969.

referință, voința negativă, de a nu fi alt grup, de a se diferenția de grupul cu care intră în contact și care astfel îl ajută să afirme ceea ce are propriu. Ori, pentru aceasta e necesară proximitatea, contactul, granița. Deci granița nu doar separă, ci pune în contact, chiar dacă nu unește, nu contopește. Asimilarea reciprocă, sincretismul echivalează cu o dizolvare a graniței. Granița este expresia simbolică a unirii care nu confundă, ci care păstrează identitatea termenilor aflați în relație.

Naționalismul cultural al lui Eminescu nu este xenofobie, ci dorință legitimă de autodeterminare prin consfințirea diferenței etno-culturale față de popoarele cu care românii au interacționat în zbuciumata lor istorie. Nu suntem slavi, suntem latini, spune Eminescu, iar dominația fanariotă a deformat moravurile și ființa culturală a poporului român. „Avem de-o parte rasa română, cu trecutul ei, identică în toate țările - ținuturile n.n. - pe care le locuiește, popor cinstit, inimos, capabil de adevăr și de patriotism. Avem apoi, deasupra acestui popor, o pătură superpusă, un fel de sediment de pungași și cocote, răsărită din amestecul scursurilor orientale și a celor occidentale, incapabilă de adevăr și patriotism.”⁶ Deși privește cu mai multă simpatie occidentul, rămâne ostil preluării mimetice a formelor fără fond, forme importate, inadecvate cadrului cultural național și credea că modernizarea se petrece numai în beneficiul anumitor clase sociale; că este neglijată țărâtimea, adevărata sursă a identității naționale. În publicistica sa a reflectat la prezența alogenilor în spațiul cultural românesc și astfel la relațiile interetnice, demonstrând o atitudine modernă față de problema relațiilor interetnice (în special cele din Dobrogea).

E adeptul predestinării națiunii, a rolului ce-i revine în istorie și crede că peste timp ea va triumfa. De fapt, cugetarea ocazională, nesistematică a lui Eminescu pe teme patriotice românești va influența pe gânditorii metodici de mai târziu. Naționalismul cultural românesc are pe Eminescu ca Fenomen originar. Nu întâmplător Noica îl numește „omul deplin al culturii române”. Nu doar în sens de om cu deschidere universală și înzestrări multiple, ci și în sens identitar, e omul profetic care a inițiat cugetarea statornică la treburile românești și a deschis un culoar de gândire și atitudine culturală generațiilor viitoare. De aceea, se poate spune că filosofia românească, deși mică și fără ecou european, nu e o succesiune de momente, de voci disperate, ci are continuitate și comunitate de crez, are statornicie, are anumite teme majore de reflecție, care privesc, dacă nu lumea în ansamblul ei, privesc cel puțin națiunea.

Pentru C-tin Rădulescu Motru naționalismul cultural pe care îl identificăm în scrierile sale filosofice despre etnicul românesc și despre etno-psihologia poporului român păstrează această dimensiune profetică. El distinge între fondul etnic de origine (cel sătesc, relativ la zestrea genetică dar și la continuitatea asigurată de tradiții), etnicul de limbă (care implică deja transferul de specific cultural de la sat la oraș în virtutea unor forme comune de expresie, îndeosebi a limbii vorbite) și etnicul comunității de destin (care înseamnă deja conștiința apartenenței la o națiune, a unui trecut comun, dar mai ales a responsabilității față de un destin comun)⁷. Pentru transferul identității culturale prin

⁶ *Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. XII, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007, pag. 267.

⁷ C-tin Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naționalismul*, Editura Albatros, București, 1996.

intermediul creației condiționate de limbă, el identifică un agent al propagării fondului autohton de la sat la oraș în persoana omului de vocație și atribuie omului de vocație misiunea de a realiza coeziunea unui popor⁸. Aceste analize vizează explicit psihologia poporului român și determinarea specificului său etno-cultural. El deplânge incapacitatea sistemului de educație al timpului său de a identifica oamenii de vocație și de a le cultiva această nobilă deschidere. Căci vocația nu trebuie confundată cu talentul, ea are o înrâurire asupra întregii societăți, iar educația trebuie să aibe în vedere nu doar indivizii, ci totalitățile culturale. „Un copil de vocație este un izvor de energie națională”⁹. Filosoful recomandă o atmosferă de sinceritate și camaraderie ca prielnică înfloririi vocațiilor. „Profesorii sceptici și oportuniști n-au ce căuta în școala copiilor bine dotați”¹⁰.

C-tin Rădulescu-Motru se străduiește să evite o interpretare metafizică a vocației și propune cercetarea ei pornind de la experiență. Psihologii care cercetează vocația sunt timizi și greșit orientați: cercetează diferitele aptitudini speciale și nu întreaga constituție fizică și morală a omului, întreaga lui personalitate. „Aptitudinile speciale fac din om un bun muncitor de fabrică, sau cel mult un bun profesionist, dar nu și un om de vocație”¹¹ Rădulescu-Motru crede că orientarea greșită a psihologilor se datorează unei înțelegeri eronate a raportului omului cu munca. La origine, munca e impusă omului (și influențată) de mediul natural și angrenează omul ca întreg, cu toată ființa, cu toate facultățile sale.

Munca specializată, munca profesionistă apare mai târziu și a generat în timp mașinismul, care implică deja o înstrăinare a omului de obiectul muncii sale și de integritatea ființei sale. În viziunea filosofului, specializarea nu poate înlocui resortul care susține munca în genere, adică adâncul sufletesc, „dispozițiile caracterului și simțirea pe care le găsim la obârșia vocației”¹² Străduindu-se să identifice analitic specificul muncii din vocație, el are în vedere impactul social și rolul în coagularea comunității naționale și în cristalizarea specificului acesteia. „În fond, ceea ce susține progresul social este munca din vocație. În aceasta din urmă se găsesc germeii de spontaneitate și originalitate fără de care nu poate fi o viață de cultură”¹³.

C-tin Rădulescu-Motru e adeptul influenței mediului inclusiv asupra fenomenelor umane și a proceselor sociale, în egală măsură evoluționist și finalist, deci respinge orice explicație supranaturală, providențială a vocației. Consideră că dispozițiile înnăscute (din adâncul sufletului) se ivesc ca o continuitate a mediului cosmic, dar și a mediului social. Paradoxal, de aici decurge o mai bună înțelegere a originalității unei culturi. „O cultură este cu atât mai originală, cu cât răsfrânge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o”¹⁴. Deci, o cultură este cu atât mai originală cu cât e mai fidelă fondului propriu, moștenirii, tradițiilor, cadrului particular de viață (inclusiv natural). Este o teză

⁸ C. Rădulescu-Motru, *Vocația – factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Ed. Casei Școalelor, București, 1935.

⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*, p. 24.

pe care o va accentua în lucrarea despre etnicul românesc, unde va vorbi despre continuitatea dintre etnicul sătesc și cel de limbă care se realizează în împlinirea unui destin comun național. În această interpretare, motivația omului de vocație nu poate diferi de *interesele permanente* ale comunității etnice, naționale de apartenență.

De aceea consideră motivația activității profesionistului, pe care îl contrapune metodic omului de vocație, ca decurgând din oportunism. Specialistul, profesionistul este motivat de interesul personal: câștig material, poziție socială, reputație. „Vocația este deteminată de motivele inconștientului colectiv, pe când profesiunea este deteminată de motivele conștiinței individuale. Aceasta din urmă are o actualitate sclipitoare, dar restrânsă, pe când inconștientul este mai întunecat, dar enorm de adânc și vast. Omul de vocație urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede, pe când profesionistul oportunista are pentru orice gen de activitate o justificare bogată.”¹⁵ Caracterul dezinteresat se cuplează cu dăruirea și responsabilitatea pentru destinul comunității naționale, al poporului, dezinteresul aparent se justifică printr-un interes și un mobil superior. „Impulsul căruia urmează omul de vocație este adesori, pentru conștiința oportunistului, de neînțeles. El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate față de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulți dintre indivizii societății nu-l practică în viața lor, așa că n-au nici posibilitatea să-l înțeleagă.”¹⁶

Motivația muncii din vocație este susținută de interese exterioare ei; motivația muncii omului de vocație este internă, este impulsul dat de natură. Munca sa izvorăște oarecum instinctiv, de aceea e resimțită ca mai ușoară și mai puțin plictisitoare. Profesionistul resimte obstacolele în calea atingerii scopurilor sale interesate. „Din deosebirea aceasta de funcțiune se explică toate caracterele omului de vocație. Dezinteresarea lui este unită cu tenacitatea, originalitatea cu stilul cerut de mediu; conștiinciozitatea, cu sentimentul răspunderii față de viitorime. Omul de vocație găsește în muncă nu atât interesul său material, cât o întregire sufletească impusă lui de natură.”¹⁷ Omul de vocație reglează eventualele dezacorduri dintre aptitudinile proprii și îndatoririle specifice profesiei în mod natural, fluent. Totodată el poate schimba, adapta, re-formula tiparul profesiunii după aptitudinile sale și e îndreptățit să o facă.

„Prin această întregire impusă, natura își urmărește rolul său de izvor al culturii omenești. Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuințează pe oamenii de vocație pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuințează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieții animale. Fericite popoarele care au destule vocații în mijlocul lor. Ele au asigurată o cultură originală”¹⁸. Originalitatea, spune Rădulescu-Motru, se confundă prea ades cu nouitatea gratuită, cu extraordinarul, chiar cu excentricul. Dezinteresarea omului de vocație nu înseamnă absența oricărui interes, ci vine dintr-un interes mai adânc, mai mare; este interesul comunității de apartenență, al națiunii pe care o slujește, al „totalității culturale”, după o

¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

formulare îndrăgită de filosof; dar acest interes colectiv este resimțit ca interes personal. „Omul de vocație ia interesele sociale drept interesele lui proprii”¹⁹. Originalitatea este tocmai adânnirea cursului istoric al unui popor; vocația nefiind altceva decât inovația în cadrul tradiției. Cu totul altfel se pune problema în cazul vocației religioase, care înseamnă o păstrare scrupuloasă și oarecum impersonală a tradiției, dar nu în litera, ci în spiritul eii. „Tradiția pentru religie n-are rolul unei operații de comunicare, nu este o transmitere de fapte memorate, ci este o continuă verificare a persistenței valorilor.”²⁰

Lucian Blaga este interesat să capteze identitatea culturală românească prin intermediul unei filosofii a stilului. Și el concede satului autohton funcția de strat generator al ființei etnice românești dar și de ambient mental structurat de o zare interioară proprie și de anumite coordonate stilistice abisale susceptibile să devină coordonatele creativității pentru orice ispravă culturală. La fel cum omul de vocație al lui Motru este motivat în misiunea sa de un impuls provenind din inconștientul colectiv, și stilul ca ingredient ce explică unitatea și unicitatea unei creații sau a unei culturi etnice în ansamblul său își are resortul tot în zona care scapă controlului voințelor și conștiințelor individuale. „Stilul” ni se descoperă în parte ca o unitate de forme, accente și atitudini, dominante, într-o varietate formală și de conținuturi, complexă, diversă și bogată.”²¹

Pe urmele morfologiei culturii spengleriene și a psihanalizei lui Jung, Blaga dezvoltă o noologie abisală. „Noologia abisală se referă la structurile spiritului inconștient (noos, nous) căci alături de un „suflet” inconștient, noi admitem și existența unui „spirit” inconștient.”²² Întâi, afirmă că inconștientul nu este haotic, ci este structurat; apoi, că la fel cum, în baza analizei comporatmentului pacienților, se poate admite un suflet inconștient colectiv, pornind de la unitatea stilistică a creațiilor unui popor, se poate postula și un spirit inconștient, care imprimă coerență și specificitate creațiilor omenești dintr-un areal cultural. Un apetit primar pentru circumscriere și determinare pe care îl manifestă spiritul mai ales în creațiile colective și anonime face ca el să se orienteze față de coordonatele unui orizont inconștient. „Cum orizontului spațial al inconștientului îi atribuim o funcție plastică și determinantă, putem să-l numim și „spațiu-matrice.”²³

Stilul este deteminat de liniile de forță, de un câmp sau o matrice, adică de un sistem de elemente interdependente și operative, discrete dar omniprezente. În virtutea unei consecvețe intime a creațiilor aparținând unei culturi, filosoful-poet decelează un orizont interior al spiritului românesc. „Să numim acest spațiu-matrice, înalt și indefinit ondulat, și înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului: spațiu mioritic.”²⁴ Nu doar că nucleul dur, inconfundabil al specificului etno-cultural rămâne nealterat, dar și că împrumuturile, schimburile inevitabile sunt transfigurate și fecundate de specificul local, sunt „naturalizate” cultural, devenind uneori de nerecu-

¹⁹ *Ibidem*, p. 30.

²⁰ *Ibidem*, p. 81.

²¹ L. Blaga, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 12.

²² *Ibidem*, p. 13.

²³ *Ibidem*, p. 124.

²⁴ L. Blaga, op. cit., p. 125.

noscut. „Originalitatea unui popor nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație. Fenomenul asimilării devine din cale afară de interesant și concludent mai ales când temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilității, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecție.”²⁵ Factorii stilistici operează nu doar asupra conținuturilor și creațiilor autohtone contribuind la formarea lor, ci și asupra împrumuturilor, de-formându-le.

În scrierile sale despre rostirea românească și despre sufletul românesc, Noica a înfățișat modul în care cultura națională se hrănește din cultura populară, care e în același timp germenul și garantul ei de autenticitate, de valoare și exemplaritate. Naționalismul cultural pe care îl profesează filosoful este cu vocație universală, autohtonismul său este de fapt strădania de a înțelege și de a se raporta corect, adecvat la universalitate. Din scrierile sale dedicate ființei culturale românești învățăm că raportarea la universal se face printr-o serie de medieri, nu direct: te raportezi prin „întru”, adică prin idiomatic, prin național, iar ca să te deschizi celorlalte culturi, trebuie mai întâi să ai ce deschide, adică o poartă și o cultură locală bine circumscrisă, deși disponibilă pentru interacțiune și dialog.

Hermeneutica lui Noica este consecvent preocupată de regăsirea printr-o bună amplasare culturală a „universalului concret”. Universalitatea este ca lumina – se distribuie fără să se împartă; ceea ce înseamnă că nu e limitată de chipul particular al unei culturi, ci abia așa este manifestată, exprimată și manifestată integral. Noica vrea să valorifice universalul concret al culturii naționale. O cultură particulară ca cea română poate deschide către universal, nu anulându-și specificul, pradă influențelor, împrumuturilor, modelor, mimetismelor, ci recuperând „arheologic” straturile culturii populare, apoi asumând impactul acestor forme atemporale asupra creațiilor actuale, identificând filiații, câmpuri stilistice constrângătoare, genealogii revelatoare. Așa se explică explorările sale etimologice, preocuparea hermeneutică pentru dezvăluirea sensurilor uitate ale unor cuvinte din limba română. Idiomaticul este un culoar privilegiat pentru recuperarea identității culturale și a geniului ei latent. Spiritul locului nu e un chip al particularului, ci e universalul însuși și anume universalul concret. Specificul național nu limitează spiritul, este, în termenii lui Noica o „limită care nu limitează”. De aceea, filosoful a fost constant preocupat să împace dialectic ceea ce ține de eternitate și ceea ce ține de istoricitate în cultura română. Știm „că am fost și sîntem – prin ceea ce e mai bun în noi – săteni. Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta – agravată nu numai de faptul că sîntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că „a fi conștient” poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuiește drama generației de azi. [...] Simțim că nu mai putem de mult trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală.”²⁶

²⁵ *Ibidem*, p. 254.

²⁶ C. Noica, *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească*, în *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 1991, pp.7-8.

Deschiderea bună către universalitate a culturii române e a unei închideri care se deschide. Este acea deschidere către universal care îi reafirmă conturul ca circumscriere și păstrare a specificității românești. În felul acesta înțelege Noica întoarcerea la etnic. Naționalismul cultural spre care s-a îndreptat filosofia românească în ceasul ei de implicare socială sau de analiză a identității propriilor resurse și demersuri este cheia acestei închideri care se deschide, celebrând diferența culturii române nu pentru a o izola, cât pentru a o dăruii lumii ca un interlocutor credibil, cu un chip recognoscibil.

Bibliografie:

- Anderson B., *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, London: Verso, 1991.
- Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Group of Culture Difference*, London: George Allen&Unwin, 1969.
- Blaga, L., *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.
- Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. IX, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007.
- Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. XII, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007.
- Murărașu, D., *Naționalismul lui Eminescu*, Editura Pacifica, București, 1994.
- Noica, C., *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 1991.
- Rădulescu-Motru, C., *Vocația – factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Ed. Casei Școalelor, București, 1935.
- Rădulescu-Motru, C., *Etnicul românesc. Naționalismul*, Editura Albatros, București, 1996.

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

SCRIS ȘI DECĂDERE ÎN *CAIETELE* LUI CIORAN. UN COLAJ LA 105 ANI DE LA NAȘTERE

TITUS LATES

Writing and Decay in Cioran's *Notebooks*. A Collage for the 100th Anniversary of His Birth. Emil Cioran was always fascinated by the “mysterious phenomenon of decay” and regarded himself as a theorist of decay and a decadent too. In his *Notebooks* (1957–1972) he expressed an opinion which was virtually impossible to defend in his published work (because it was self-contradictory), namely that “writing was a form of decay”. This belief was supported by a number of metaphysical, psychological, moral, gnoseological and stylistic arguments. Torn apart by the dilemma of whether to write or not, Cioran searched for a solution: he alternately claimed that “one should never write anything about anybody”, argued for an entirely new manner of writing or found a virtue in the very fact of being a decadent.

Key words: decay, decadent, writing, work, truth, reality, essential.

Cioran declară în *Caiete*¹ că a fost într-un fel „un teoretician al decăderii, un parazit și un epigon al Păcatului originar”². A fost mereu fascinat de „misteriosul fenomen al decăderii”³. A avut o adevărată pasiune pentru decădere iar cuvântul *decădere* a avut un efect magic asupra lui⁴. Spectacolul – sau ideea – decăderii era singurul care îl inspira⁵. Incredibila fascinație pe care au exercitat-o asupra lui decăzuții, solidaritatea cu ei, faptul că el însuși se considera un decăzut, îi veneau din adolescență, de la nepotrivirea lui cu lumea⁶. În 21 ianuarie 1966, nota: „Singurul lucru ce m-ar putea interesa acum ar fi

¹ Cioran, *Caiete*, vol. 1: 1957 – 1965, cuvânt înainte de Simone Boué, trad. din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ed. a 2-a, București: Humanitas, 2005; Cioran, *Caiete*, vol. 2: 1966 – 1968, trad. din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ed. a 2-a, București: Humanitas, 2005; Cioran, *Caiete*, vol. 3: 1969 – 1972, trad. din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, ed. a 2-a, București: Humanitas, 2005. La 105 ani de la nașterea filosofului, și la aproape două decenii de la întâia lor apariție la editura Gallimard, editura Humanitas a propus o nouă ediție a *Caietelor* într-un singur volum care include și textul *Caietului de la Talamanca*: Cioran, *Caiete*, cuvânt înainte de Simone Boué, trad. din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, Humanitas, 2016.

² *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 277; 2016, p. 526; (9.03.1968).

³ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 173, 2016, p. 443; (28.01.1967).

⁴ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 100; 2016, p. 84; (17.06.1962).

⁵ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 348; 2016, 283; (27.10.1965). „Spectacolul decăderii e mai teribil decât cel al morții: toate ființele mor; numai omul este *chemat* să decadă” (Cioran, *Căderea în timp*, trad. Irina Mavrodin, București, Humanitas, 1994, p. 172).

⁶ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 12; 2016, pp. 300, 301; (14.01.1966).

să scriu un eseu *interminabil* despre Decădere, despre toate formele pe care le îmbracă; dacă nu o fac, e pentru că tot ce-am scris până acum tratează această temă. Ar însemna să degradez, să comprim în sistem fragmentele contradictorii pe care le-am gândit la întâmplare, purtat de umorile mele”⁷.

Caietele sunt însemnările secrete ale lui Cioran, laboratorul său intim din perioada 1957–1972, când redacta trilogia pe care o formează *Căderea în timp*, *Demiurgul cel rău* și *Despre neajunsul de a te fi născut*⁸. În aceste însemnări, care nu erau destinate publicării, ne întâlnim cu descrierea unei fațete a decăderii care nu putea să apară în opera scrisă *pentru* publicare, deoarece ar fi reprezentat o contradicție în termeni. Găsim aici urmele unei lupte sincere a lui Cioran cu convingerea că „a scrie este o decădere”⁹. Cunoșteam, din opera lui, admirația pentru cei care și-au imaginat miracole, pentru cei care au avut puterea de a le face, pentru taumaturgi, dar numai în *Caiete* a lăsat să curgă după această exaltare exclamația: „Să scrii, ce decădere!”¹⁰. Această convingere este alimentată de o mulțime de constatări și argumente de ordin metafizic, psihologic, moral, gnoseologic sau stilistic.

Pentru Cioran, „orice operă presupune o diminuare a ființei noastre. A crea înseamnă să te diminuezi, să pierzi din propria substanță, să te subțiezi, să decazi din punct de vedere metafizic”¹¹. „A crea înseamnă să *excluzi*” scrie Cioran. „Fără o enormă capacitate de refuz, nu poți face nimic. Suntem doar în măsura în care nimic nu există pentru noi, afară de noi înșine, nu în sens moral ci, să spunem, metafizic”¹². Iată de ce a scrie este o decădere: pentru că „a scrie înseamnă a recunoaște că în raporturile tale cu ființa ceva nu-i în regulă”¹³. Cioran vede poziția metafizică prin excelență cea în care „omul care meditează ar trebui să imite anumite reptile și să se încolăcească în juru-și, la nesfârșit”¹⁴. „Să meditezi înseamnă să pui o distanță între gândire și cuvânt”¹⁵. Pentru el „orice formă de neputință comportă un caracter pozitiv în ordine metafizică”¹⁶ iar „să faci o carte e semn de abdicare metafizică”¹⁷. În fond, „totul este în chip fundamental cu neputință”¹⁸. A medita înseamnă „să nu faci nimic dar să *exiști*”¹⁹. Scrisul e exclus.

⁷ *Ibidem*, 2005, vol. 2, pp. 15, 16; 2016, p. 303; (21.01.1966).

⁸ George Bălan, *Emil Cioran – Luciditatea eliberatoare?*, cuvânt înainte și note de Alain Compignon, trad. din limba franceză de Vasile Savin, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2009, p. 114.

⁹ Cioran, *op. cit.*, 2005, vol. 3, p. 275; *op. cit.*, 2016, p. 842; (23.12.1970).

¹⁰ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 58; 2016, p. 50; (12.03.60).

¹¹ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 289; 2016, p. 535; (8.04.1968).

¹² *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 383; 2016, p. 929; (12.04.1972).

¹³ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 160; 2016, p. 132; (1.02.1963).

¹⁴ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 110; 2016, p. 393; (4.10.1966).

¹⁵ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 165; 2016, p. 136; (5.03.1963).

¹⁶ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 250; 2016, p. 204; (1.05.1964). ”Orice formă de neputință și de eșec comportă un caracter pozitiv în ordine metafizică” (Cioran, *Demiurgul cel rău*, trad. Irina Bădescu, București, Humanitas, 1996, p. 127)

¹⁷ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 169; 2016, p. 440; (19.01.1967).

¹⁸ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 292; 2016, p. 538; (21.04.1968).

¹⁹ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 270; 2016, p. 838; (30.11.1970).

În registru psihologic, a scrie este o decădere pentru că „a scrie nu înseamnă a gândi: e o grimasă, ori, cel mult, o imitare a gândirii”²⁰. „Când scrii, ai mereu tendința să-ți completezi gândirea”, spune Cioran, „iar acesta e modul cel mai sigur de a o compromite”²¹. Scriind nu poți da decât „rezidul unei gândiri”. Cioran confirmă că tot ce a scris nu este decât „drojdia” minții sale²². „A gândi înseamnă cu siguranță altceva. A gândi înseamnă să cauți nuanța, nu să simplifici. Or, nuanța este ostilă categoriei”, spune Cioran²³. Probabil că a gândi înseamnă „să nu ai limbaj comun decât cu Dumnezeu, cu marele Mut”²⁴. „Ori de câte ori mă gândesc la esențial, mi se pare că-l întrevăd în tăcere sau în izbucnire, în consternare sau în țipăt. Niciodată în cuvânt” notează Cioran, visând la „universul de *dinaintea* cuvântului”²⁵.

A scrie este o decădere pentru că scrisul ne lipsește de libertate, ne leagă de lume: „A scrie o carte, a o publica înseamnă să-i fii sclav. Căci orice carte este un lanț care ne leagă de lume, un lanț pe care ni l-am făurit singuri”²⁶. Cioran își amintește că cineva ar fi zis: „Cuvântul pe care nu l-ai spus ți-e sclav. Cuvântul pe care l-ai spus ți-e stăpân”²⁷. Adevărații poeți, adevărații profeți și zei sunt liberi, pentru că au respins ispita oricărei forme de succes și nici o operă nu le stingherește mersul²⁸. „Singura «filosofie» adevărată e cea a pustnicului care nu vrea să aibă nimic de a face cu această lume”²⁹. După cum ne spune Porfir, filosoful Plotin părea rușinat și de faptul că avea trup³⁰.

Din punct de vedere moral, scrisul este o decădere și o reiterare a păcatului originar pentru că: „Scriem cu impuritățile noastre, cu contradicțiile noastre nesoluționate, cu defectele, cu resentimentele, cu resturile noastre... adamice. Nu suntem scriitori decât fiindcă nu l-am învins pe vechiul om din noi, ba mai mult, scriitorul reprezintă triumful vechiului om, al vechilor tare ale umanității; e omul de *dinaintea* Mântuirii. Pentru scriitor, Mântuitorul chiar n-a venit; sau opera sa de mântuire n-a fost încununată de succes. Scriitorul se bucură de păcatul lui Adam și nu înflorește decât dacă fiecare dintre noi îl reînnoiește și îl ia asupra-și. Materia oricărei *opere* o constituie umanitatea tarată în esența ei. Nu se poate crea decât pornind de la Cădere”³¹. Cioran mărturisește că a scrie înseamnă pentru el o răzbunare. Răzbunare împotriva lumii și împotriva lui³². „Orice «creator» e pe trei sferturi un distrugător. Creăm întotdeauna *împotriva* cuiva sau a ceva. Orice creator este *rău*”³³. După un proverb bulgăresc nici Dumnezeu nu-i

²⁰ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 134; 2016, p. 112; (26.10.1962).

²¹ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 171; 2016, p. 141; (7.04.1963).

²² *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 113; 2016, p. 712; (14.10.1969).

²³ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 295; 2016, p. 859; (4.02.1971).

²⁴ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 322; 2016, p. 880; (17.04.1971).

²⁵ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 34; 2016, p. 318; (20.02.1966).

²⁶ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 226; 2016, p. 485; (24.05.1967).

²⁷ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 147; 2016, p. 740; (1.01.1970).

²⁸ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 162; 2016, p. 434; (9.01.1967).

²⁹ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 305; 2016, p. 548; (12.06.1968).

³⁰ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 374; 2016, p. 603; (19.11.1968).

³¹ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 307; 2016, p. 550; (12.06.1968).

³² *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 281; 2016, p. 230; (1.01.1965).

³³ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 343; 2016, p. 579; (4.09.1968).

fără păcat, căci a făcut lumea³⁴. Cioran regretă că nu are „forța morală” de a fi vagabond și de aceea trebuie să „producă” (sau „să se producă”) din când în când³⁵. „Ceea ce numim instinct *creator* nu e decât o pervertire a naturii umane: nu ca să inovăm am fost lăsați pe lume, ci ca să trăim”³⁶. Or, scrisul tocmai asta face: ne împiedică să trăim, să fim. Cioran constată că a scrie despre ceva (despre sinucidere, de exemplu) înseamnă a depăși trăirea celui ceva³⁷. De fapt, iată ce înseamnă a scrie, ne avertizează Cioran: înseamnă „să vorbești despre o problemă pe care n-o simți”³⁸.

Scrisul este o decădere pentru că ne dă doar *iluzia* cunoașterii realității. Iluzie înseamnă a crede în cuvinte. Or, adevărata cunoaștere înseamnă a înceta să ne lăsăm amăgiți de ele³⁹. Mai mult decât atât, în viziunea lui Cioran, omul profund nu înțelege, ideea fundamentală fiind că „adevărul nu rezidă în cunoaștere”⁴⁰. „Adevărul se află în descurajare. *Deci* curajul, speranța sunt mincinoase, false, nu aduc cunoaștere. A trăi înseamnă să optezi pentru nonreal, pentru nonadevăr”⁴¹. În această viziune buddhist-cioraniană, „un scriitor nu atinge adevărul decât denaturând totul”⁴². „O operă, în cazul că lucrăm la ea, ne împiedică să vedem realitatea ca realitate: sau mai degrabă ca nonrealitate”⁴³. Scrisul ne îndepărtează de adevăr. Și iată că în *Caiete* găsim o remarcă surprinzătoare la cel considerat ca fiind cel mai mare stilist al limbii franceze: „«Stilul» e minciuna însăși”⁴⁴. „Dorința de concizie, împinsă prea departe, sufocă elanul și chiar mișcarea gândirii” spune Cioran. „Trebuie să lași cuvintelor o șansă. Dacă le supraveghezi permanent, ele încetează să mai vehiculeze idei, nu mai *transportă* nimic. Aceeași sterilitate îl paște și pe gânditorul, și pe artistul prea *riguros*. Nu există creație, în nici un domeniu, fără un minimum de haos. Trebuie să-ți păstrezi o zonă de obscuritate și de inflexiune înlăuntrul spiritului, altfel cazi victimă unei transparențe mortale”⁴⁵.

Dacă a scrie este o decădere, „a nu mai scrie ar trebui să fie o eliberare” concluzionează Cioran spre sfârșitul anului 1970. „Idealul: să fii cineva fără să te lași

³⁴ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 367; 2016, p. 599; (16.11.1968).

³⁵ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 389; 2016, p. 616; (13.12.1968).

³⁶ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 24; 2016, p. 310; (30.01.1966). „Ceea ce numim instinct creator nu reprezintă decât o deviere, o pervertire a firii noastre: n-am venit pe lume ca să inovăm, să dăm totul peste cap, ci ca să ne bucurăm de simulacrul nostru de existență, să-i punem cu răbdare capăt și să dispărem după aceea fără zarvă” (Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, trad. Florin Sicoe, București, Humanitas, 1995, p. 153).

³⁷ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 136; 2016, p. 730; (12.12.1969). „O carte e o sinucidere amânată” (Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, ed. cit., p. 107).

³⁸ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 247; 2016, p. 820; (24.10.1970).

³⁹ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 385; 2016, p. 613; (2.12.1968). „A cunoaște cu adevărat înseamnă a cunoaște *esențialul*, a te angaja în el, a pătrunde în el cu privirea și nu cu analiza sau cuvântul” (Cioran, *Căderea în timp*, ed. cit., p. 21).

⁴⁰ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 215; 2016, p. 794; (19.09.1970).

⁴¹ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 267; 2016, p. 836; (25.11.1970).

⁴² *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 392; 2016, p. 618; (14.12.1968).

⁴³ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 312; 2016, p. 554; (22.06.1968).

⁴⁴ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 8; 2016, p. 628; (4.01.1969).

⁴⁵ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 173; 2016, p. 443; (28.01.1967).

aservit unei opere, să fii – *nimic mai mult*⁴⁶, să nu faci nimic dar să *exiști*⁴⁷. „Important nu este să știi, ci *să fii*. Or, *a fi*, este isprava cea mai dificilă cu putință. Căci *a fi*, pe plan spiritual, înseamnă să nu fii *nimic* pe planul lumii⁴⁸.

Desfășurând această concepție despre scris și decădere și *scriind* în același timp, Cioran și-a dat seama că se află în fața unei dileme. Astfel că e nevoit la un moment dat să recunoască: „E drept, date fiind principiile mele, n-ar trebui să public nimic⁴⁹. Alteori, în mod paradoxal, spune că este un scriitor care nu scrie⁵⁰ sau *scrie* că *nu scrie*⁵¹. Uneori simte o eliberare considerând că scrie fără a fii scriitor, deoarece ambiția lui se limitează la a cunoaște, *a înțelege*, și nicidecum la a reda, a exprima, a inventa⁵². Nu se consideră un scriitor pentru că nu-i place să scrie⁵³, faptul în sine de a scrie nu-l interesează⁵⁴ și nu a fost niciodată în intențiile sale să lase o „operă⁵⁵. Această atitudine îl obligă pe Cioran să elimine din sfera lui de interes „scriitura”, limbajul și limba. Polemizând cu Valéry, tranșează: „Nu, limbajul nu e totul, e aproape nimic.[...] Dacă ai ceva de spus, o spui, asta-i tot. Căutarea *cuvântului potrivit* e un demers din cele mai vane. [...] A medita asupra «scriiturii» echivalează cu o castrare⁵⁶. Recomandarea lui Cioran este ca scriitorul să trăiască *nemijlocit* în limbă, nu să *mediteze* asupra ei⁵⁷. Spune că „dacă vrei să scrii și să gândești chiar, trebuie să te ferești să practici analiza logică a limbajului⁵⁸, deoarece „un cuvânt, disecat, nu mai are nici o semnificație, nu mai este nimic⁵⁹. Despre sine, mărturisește că nu-i place să definească cuvinte, ci „senzații, fioruri, pârjoluri” ideile sale fiind „suspine degradate în formule⁶⁰. Ideal este să nu scrii pentru nimeni, nici măcar pentru tine însuși, aceasta fiind probabil singura cale de a ajunge la adevăr și de a reflecta, de a te pune la același nivel cu realitatea⁶¹. „N-ar trebui să scriem niciodată nimic despre nimeni⁶², ci să ne

⁴⁶ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 288; 2016, p. 535; (8.04.1968).

⁴⁷ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 270; 2016, p. 838; (30.11.1970).

⁴⁸ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 388; 2016, p. 615; (6.12.1968).

⁴⁹ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 349; 2016, p. 284; (27.10.1965). „Dacă m-aș conforma convingerilor mele cele mai intime, aș înceta să mă exprim, să reacționez în vreun fel” (Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, ed. cit., p. 110).

⁵⁰ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 35; 2016, p. 31; (27.09.1959).

⁵¹ Cioran, *Caietul de la Talamanca: Ibiza, 31 iulie – 25 august 1966*, text ales și prezentat de Verena von der Heyden-Rynsch, trad. de Emanoil Marcu, București: Humanitas, 2000, p. 15. Cioran, *op. cit.*, 2016, p. 350. (1.08.1966).

⁵² Cioran, *op. cit.*, 2005, vol. 3, p. 347; *op. cit.*, 2016, p. 900; (6.06.1971).

⁵³ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 59; 2016, p. 669; (4.04.1969).

⁵⁴ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 43; 2016, p. 656; (13.02.1969).

⁵⁵ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 42; 2016, p. 656; (13.02.1969).

⁵⁶ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 7; 2016, p. 628; (4.01.1969).

⁵⁷ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 298; 2016, p. 543; (21.05.1968)

⁵⁸ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 218; 2016, p. 179; (29.11.1963).

⁵⁹ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 99; 2016, p. 701; (11.06.1969).

⁶⁰ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 299; 2016, p. 861; (8.02.1971).

⁶¹ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 42; 2016, p. 324, (30.04.1966).

⁶² *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 97; 2016, p. 699; (5.06.1969).

gândim la realități și nu la probleme, la lucruri și nu la idei⁶³. Rememorându-și opera, Cioran pare din această perspectivă împăcat: „Tot ce am scris nu slujește la nimic și nu duce la nimic. Iată de ce nu sunt pe de-a-ntregul nemulțumit de ce-am făcut”⁶⁴.

Dar Cioran nu aspiră neapărat la eliberare. Se consideră, de fapt, după cum am văzut de la început, deopotrivă un teoretician al decăderii și un decăzut. „Mai mare decât decăderea mea e doar sentimentul acestei decăderi”⁶⁵, scria la începutul anului 1966. Faptul că *a scris* era o dovadă în plus că e un decăzut, ceea ce nu l-a împiedicat să-și construiască (indirect) apoteoza, spunând că „în lumea aceasta, doar decăzuții se apropie de *esențial*”⁶⁶. De ce? „Fiindcă ei se află cel mai *aproape* de condiția omului, fiindcă numai în ei ne vedem *realizați*. *Decăzutul* un om ca și noi, dar care n-a știut să-și ascundă taina, care a dezvăluit-o, a scos-o la vedere”⁶⁷. Fieea lui contradictorie îl făcea ca, în taină, să fie încredințat că faptul de a avea conștiința propriei decăderi îl împiedică să fie un decăzut, căci: „Decăzutul care se judecă pe sine încetează să fie decăzut. Într-atât conștiința pe care o avem despre starea noastră ne face stăpâni asupra ei”⁶⁸.

În primăvara anului 1971, nota salvator: „*A scrie* ar trebui să fie sinonim cu *a grava*”⁶⁹. Și s-ar părea că fără să vrea (?) și-a gravat numele în istorie. Poate în istoria filosofiei, deși spunea că nu are nici o aptitudine pentru filosofie și nu îl interesează decât atitudinile, și aspectul patetic al ideilor⁷⁰.

⁶³ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 363; 2016, p. 595; (5.11.1968).

⁶⁴ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 346; 2016, p. 900; 6.06.1971).

⁶⁵ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 15; 2016, p. 303; (21.01.1966).

⁶⁶ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 276; 2016, p. 525; (13.02.1968).

⁶⁷ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 277; 2016, p. 526; (9.03.1968).

⁶⁸ *Ibidem*, 2005, vol. 2, p. 392; 2016, p. 618; (14.12.1968).

⁶⁹ *Ibidem*, 2005, vol. 3, p. 309; 2016, p. 870; (18.03.1971). „După ce am dorit ca numele nostru să fie gravat jur-împrejurul soarelui, cădem în cealaltă extremă și dorim din răspuțeri să fie șters pretutindeni și să piară pentru totdeauna” (Cioran, *Căderea în timp*, ed. cit., pp. 93, 94).

⁷⁰ *Ibidem*, 2005, vol. 1, p. 56; 2016, p. 48; (12.03.1960).

LA MORT A L'OMBRE DE LA VIE ESSAI SUR LE PESSIMISME DE CIORAN

MIHAI POPA

Death in the Shade of Life. Essay on Cioranian Pessimism. Cioran is not a nihilist. He tries, making use of poetical paradoxes, to highlight the tragic condition of human life and creation: the obsession of death conceals a burning love of life. Cioran's work becomes, in this reading, a hermeneutic of love and a poetical exercise using the tools of philosophy.

Key words: life, poetry, paradox, death.

Emil Cioran est un penseur trop lucide (quelques-uns diraient trop sophistiqué, d'une rigueur qui fait ressortir la pensée de la normalité d'une conscience qui s'autocensure) pour pouvoir être encore pessimiste. Ce n'est pas la rigueur des «déductions» de Cioran qui démolit la vie, mais la « normalité » de la pensée oisive, en trouvant en toute faiblesse humaine un antidote contre la fausse rationalité, contre la pensée médiocre, suffisante à soi-même. Au fond, l'excès de lucidité n'a pas été nuisible pour personne et une conscience qui ne s'autodénonce glisse en hypocrisie et gèle devant les problèmes réels de la vie. Mais blâmer la vie, son naturel, ne signifie pas chercher des certitudes au-delà de la vie, lorsqu'elles se trouvent à l'intérieur de toi.

Cela signifie seulement douter méthodiquement, non sans une certaine volupté, pareil à Cioran qui s'autodénonçait à un moment donné comme étant un sceptique marqué de la rigueur et de la méthode du scepticisme classique, un sceptique par la volupté d'être sceptique, trouvant que le sceptique n'est pas nécessairement maître de soi, ainsi qu'il n'est pas maître sur la pièce d'univers qui lui a été destinée. Cioran n'est pas nihiliste et non plus un penseur froid, utilisant selon le cas l'anathème du pessimisme pour créer un problème existentiel, même plus que ça, un fait de conscience, sans dénoncer tout de même cette volupté si spécifique pour lui: la volupté d'un sacerdote exproprié auquel le dieu (ou le Seigneur) refusera le sommeil de l'autodestruction, faisant de lui le plus authentique dilettant dans le plaidoyer de l'acte final. Dans la pensée de Cioran ce n'est pas la mort qui est glorifiée, du moment qu'elle est une certitude presque géométriquement démontrée depuis le moment où l'homme naît, mais la destinée de l'homme qui glisse doucement à travers la vie et qui se complait, comme le dernier Sysiphe, à être entraîné au-dessous des lois.

En dépit du masque de sceptique du service qu'il n'emploie pas toujours avec la plus pure conviction, nous devons admettre que la pensée de « l'exilé » de Rășinari est une continuelle herméneutique de l'amour, comme une redoute à l'intérieur de laquelle il lutte contre le temps.

Pour Cioran (cela ne pouvait pas être autrement), l'amour est une antichambre de la mort, un prélude musical qui tend à se transformer en extase mais aussi un état que, dit-il, c'est seulement la musique que pourrait l'induire, en associant « l'égoïsme absolu à la plus haute générosité ».

Le temps, d'un autre côté, coule partout, il n'est pas une forme a priori de la sensibilité, mais une fatalité échappée au contrôle de la conscience, il nous mène et nous fouette comme échappé d'une grotte des vents, délié par notre curiosité coupable pour l'appétit insatiable de connaître (et de nous connaître nous-même aussi) – car seulement l'homme est avide de créer du temps et en même temps d'annuler son devenir. Le temps, pareil à l'histoire, une fois déchaîné, l'individu ne peut l'arrêter que par la mort. Cioran a perdu la perspective calme d'insertion dans le monde et dans la vie, spécifique au paysan roumain, selon l'usage, en répudiant dès l'exil parisien – au fond beaucoup plus tôt – comme il avoue au moment où il quitte Rășinari – la « dimension » existentielle roumaine de laquelle Mircea Vulcănescu a aussi écrit. Il ne partage pas l'optimisme de Constantin Noica, lui étant, à la différence de celui-ci, toujours un révolté, en se considérant dans une permanente réclusion dans la vie, tout comme dans l'histoire. D'un autre côté, Cioran est un éternel amoureux, il aime la vie furieusement, ce qui lui donnerait le droit de censurer. Même s'il ne désire pas procréer, pour n'offrir plus l'occasion d'un autre malheur, pour ne pousser un autre être dans l'abîme, il n'est pas contourné par les questions et les désillusions de l'amoureux. On peut analyser les visions et les contradictions qui déterminent Cioran à répudier la vie est la procréation de ces deux perspectives, *l'amour et le temps*.

La mise en équation de ces deux facteurs, l'amour et le temps, peut nous offrir l'un des clés du labyrinthe où nous conduit la pensée de Cioran.

L'amour est le liant de l'unité que les Grecs ont élevé au niveau de principe et ont divinisé (Aphrodite), ainsi qu'ils ont divinisé le temps (Cronos), mais si pour l'Antiquité l'amour gouverne la renaissance de l'Univers, en échange le temps le détruit. C'est pourquoi, pour prévenir l'annihilation du monde, les Grecs n'ont pas une chronologie historique mais une chronologie cyclique où l'Univers est détruit et recréé périodiquement (*Timaïos*, Platon).

Cioran est tenu captif en vie par l'amour, mais la plus subtile et torturante obsession c'est la pensée qui ne délivre pas, mais approfondit par la concentration sur le présent, la souffrance lucide. La vie nous fait conscients à chaque moment qui passe, que la mort est un élément de la vie et encore l'un fondamental : non seulement que par la mort nous accordons une chance à la substance biologique pour se perpétuer, mais, en son absence, nous ne pourrions pas aiguïser notre esprit d'observation ; c'est pourquoi, pour contrecarrer ses coups, nous exersons « la veille sans fin », l'hyperlucidité étant « la conscience comme excès ». Cioran aiguïse ces vécus jusqu'à l'approche de l'expérience de la mort, grâce à son état d'hyperlucidité provoquée par l'insomnie qui te fait capable, selon ses dires, de comprendre autrement les choses, la réalité. L'insomnie réveille le scepticisme de Cioran et le fait attentif, en même temps, aux aspects moins beaux de la vie, l'acharne, ce qui intensifie ses états de lucidité, même si l'état d'insomnie est une torture, c'est l'occasion, le moment où « sa con-

science se développe lorsqu'il commence à voir la vie telle qu'elle est, dans sa laideur. »¹. Même si un état de veille maladif, en tout cas, hors du normal, comme celui produit par l'insomnie, peut approfondir les rapports au réel, pour un être hyper lucide comme Cioran – ou, comme il a été caractérisé et comme d'ailleurs il s'est caractérisé, pour un sceptique modéré – l'état d'un insomniaque est voisin d'un autre état, notamment de l'état de veille poétique. Cette affirmation peut paraître paradoxale, mais il ne faut pas oublier de rappeler que les grands poètes (romantiques et puis les nombreux cas de la poésie moderne, symboliste, etc.) assimilent leurs « visions » non aux rêveries noctambules ou à celles provoquées par les égarements à la frontière entre le rêve et l'état de veille, mais avec une recherche lucide des sens de l'existence que la veille normale, autrement dit la pensée sage, ne peut pas nous offrir. En dépit du scepticisme (modéré) ou de l'attitude pessimiste envers les choses ou les valeurs généralement acceptées de la vie, Cioran est un styliste et un raffiné du discours, fait remarqué prématurément, mais aussi un philosophe (sceptique) atypique. La philosophie pratiquée par lui, qu'on ne peut pas encadrer comme discipline, ni dans la zone du discours classique (en ce sens, Cioran peut tout de même être rapproché de certains penseurs, ayant un style plus particulier de philosophie, comme Nietzsche, ou encore des philosophes existentialistes français) est dans une continuelle recherche et raffinement de l'expression, du discours, qui quelquefois paraît précieux (même s'il est extrêmement claire et logique) exercice pratiqué par les grands esthètes et aussi par les poètes authentiques.

On peut dire que le sceptique Cioran (qui n'est pas nihiliste que par expression) peut être assimilé au poète qui ne peut pas évader de la philosophie, même s'il y a des philosophes qui lui contestent l'appartenance, au moins dans le sens commun, à quelque courant, école ou doctrine philosophique. Ce que je veux dire c'est que, tout de même, en dehors d'une autre grande obsession déclarée par Cioran, notamment le temps (et, en subsidiaire, l'histoire, le devenir qui refuse à l'individu la réalisation de l'anatomie morale, en tout cas, l'optimisme au moins dans la zone du devenir sociale), son obsession primordiale c'est celle du mot, de l'expression qui puisse refléter sinon justement, au sens de la logique classique, au moins suggestivement les doutes les plus profonds de l'homme refusé par l'histoire (et par la vie, en général).

Cioran transforme l'écriture dans un culte, comme les poètes authentiques, sans devenir un esthète, un styliste au sens commun (et vulgaire) du terme. Probablement en refusant au jugement, à la raison sage le droit de gagner dans la lutte de la connaissance, il ne refuse pas la foi dans la force du mot de décrire les états les plus profonds (tragiques quelquefois) du devenir de soi et du devenir en général, en multipliant et raffinant les paradoxes jusqu'à un état poétique. Voilà, je crois, le grand amour (sinon, l'obsession) du rébèle Cioran : même s'il déclare qu'il n'aime pas la vie, il multiplie ses tentations pour la provoquer à s'ouvrir non vers une connaissance rationnelle (le sceptique de lui la refuse), mais vers une connaissance plus proche de l'état et du vécu poétique.

¹ Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, București, Editura Trei, 2008, p. 54.

Même si le « temps poétique » de l'aventure, du témoignage, de l'existence entravée par des lois ou des rigueurs pratiques – promet une évadation, le sceptique Cioran ne peut pas être honnête jusqu'au bout avec soi-même. Le recours à la rigueur – ou l'excès de rigueur ne laisserait plus d'espoir pour nous *situer* au temps du témoignage de l'élévation poétique ; c'est pour ça qu'on peut refuser l'accès à l'état spécifique de ce type de création pour l'auteur de ces « élégies » du désespoir. Mais la poésie – comme la philosophie généralement – n'a pas une forme fixe, même si avec le temps tant de poétiques sont apparues, mais qui ne sont pas (et ne peuvent pas être) que des prescriptions pour les neveux. Qu'il ne s'agit pas d'une chute dans un temps ignoble, mais, au contraire, d'une continuelle élévation, vers une vérité qui ne nous appartient pas, nous le prouve le permanent déchargement des sens des mots, des sens décisifs métaphysiques. La vérité cherchée ne peut pas être trouvée dans une seule direction, *au-delà*, elle est *ici* et doit être regardée en face. Le seul espoir de « salut » est, comme pour Orphée refusé par l'enfer, que Cioran tourne ses regards vers l'intérieur du monde humain, en scrutant les mechancetés de l'enfer quotidien.

On peut faire des comparaisons ou des rapprochements entre les esprits ou les biographies, surtout lorsque d'une manière ou de l'autre, nous trouvons un liant – spirituellement parlant – entre des œuvres d'exception : l'idée, l'expérience de la recherche des sens durant l'existence. De ce point de vue, la philosophie – et Cioran est un philosophe moderne aussi « rigoureux » dans ses recherches de faire correspondre les sens d'une manière inattendue pareil à d'autres « inadaptés » des autres domaines de la pensée – rencontre la poésie et l'art généralement. L'expérience artistique du créateur – je me réfère ici à Brâncuși – peut être décrite, de point de vue spirituel, par opposition à la création de celui qui se laisse défini par des sens (historiques, théoriques) tout prêts, provenant de l'extérieur. Cioran comme Brâncuși en 1907, après avoir essayé par *Rugăciunea* (La prière) de rompre avec l'influence de Rodin, il rompt avec soi-même, en jetant l'un après l'autre les vêtements des anciennes philosophies, se métamorphosant, regardant la mort en face. Au fond, comme le « paysan » de Rășinari, auquel il s'identifie encore, de point de vue de l'esprit, il revient, par chaque « défiguration » scientifique, aux origines.

De cette manière procède Brâncuși. « L'instinct » philosophique, l'ontologie dans sa dimension roumaine décrite par Mircea Vulcănescu², leur dit, à tous les deux, que la mort se trouve à l'ombre de l'existence, que la mort régénère la vie. Rien de plus naturel que mourir, le fait en soi est un passage et non pas une humiliation ou une erreur existentielle.

Tout doit se passer naturellement, il faut accepter qu'il y a un « au-delà » ici même, ne pas contourner la mort comme un défaut, mais la sublimer artistiquement ou idéalement. La vie est un équilibre continu, une danse sur le tranchant étroit des questions métaphysiques qui, paradoxalement ne te conduisent au-delà de l'existence, mais t'avertissent de t'arrêter ici et d'observer les indices de ton existence finie ; en

² Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, éd. soignée par Mircea Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991.

renonçant à tous les autres indices ou normes, créer, par la renonciation au monde, un double mur et derrière celui-ci qu'il résulte un vide existentiel qui capte ton attention et la tienne captive à l'intérieur. Mais ce n'est pas l'intérieur qui serait la cible préférée de Cioran et d'autant moins de Brâncuși. Même si le monde du créateur est hanté par les spectres ou les idôles du désespoir ou de l'impuissance, confrontés à la réalité concrète, fruste, aux problèmes existentiels quotidiens, son intérieur passe au-delà des limites autoimposées ou prescrites par la tradition, les lois ou les normes.

La vie impose ses propres lois. Personne ne pourra se considérer sauvé s'il ne s'avoue, s'il n'est pas honnête avec soi-même, et « l'honnêteté » ne peut pas être conventionnelle. Avec tant d'exemples de grands révoltés qui se moquent de l'ordre sage – quelquefois ridicule, autrefois tragique – de l'existence du monde, Cioran, un révolté drôle et génial (traits qu'on peut attribuer aussi à Brâncuși) n'épate par des défis paradoxaux. Il répudie la métaphysique de type classique. Mais sa peur n'est pas antimétaphysique, mais antitotalitaire. On peut parler d'une tyrannie de la métaphysique, de celle que nous acceptons par trop de bonne volonté, par correctitude idéologique le plus souvent ; chaque fois que les doctrines, les systèmes ne se transforment en des idéologies, devenant parallèles à l'existence, construisant des existences fictives non-viables !) Ce fait est imputé souvent à la philosophie, pas à celle importante, nous devons reconnaître, mais aux philosophies de circonstance. Au fond ce n'est pas la métaphysique qui a entravé l'existence – celle-ci, au contraire, a libéré l'esprit – mais notre oisiveté spirituelle.

Il faut invoquer un état de veille, élever des temples pour l'Idée, mais pas de ceux qui s'écroulent au premier attouchement du doigt, des temples blanchis à la chaux ou ceux bâtis en briques en torchis, non plus ceux qui, surchargés par un dieu infatué et hostile oublient ses progénitures égarées, nous écrase ou nous suffoque avant de s'écrouler. Ces temples peuvent devenir des temples de la mort. Mais la mort peut être créatrice – telle qu'elle est regardée par le paysan roumain qui la raille toujours et l'attire dans une besace, en la trompant. La mort se trouve auprès de la vie lorsque l'esprit de la vie succombe, s'ossifie..., s'ennuie. Mais comment peut-on stagner spirituellement ?! C'est la réplique de la part d'un connaisseur autosuffisant. Que cela serait possible ce n'est pas une nouveauté, que souvent l'esprit renaît de ses propres cendres, en réussissant de sortir des entraves des tautologies ou tendent le pousser les disciplines, c'est un vrai miracle de la vie³. Nous sommes tous fatalement menés vers le rendez-vous avec la mort, mais on ne peut nous prescrire jamais le droit de l'affronter. Si elle le fait par ses propres moyens, par l'ossification autoimposée et tacitement acceptée de l'esprit qui te visite de ton vivant, si tu te momifie avant l'extinction, on peut considérer que tu as mérité ce destin. Ce genre d'ennuie existentiel était devenu en quelque sorte une mode du siècle passé. De l'autre côté, il y avait aussi des héros ou des maîtres, des condottieres du destin qui persiflaient la mort non par des arguments positives, mais par des scintillations de génie : des vagabonds de l'esprit, tels que Cioran ou Brâncuși, on peut dire. Ils sont menés par une Idée.

³ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțină ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, pp. 7-21.

On pourrait dire que le thème que nous avons soumis à l'investigation est trop peu touché dans ces quelques pages. L'idée sur laquelle ce thème est fondé – la mort qui stimule la vie, car la mort est toujours en contradiction avec chacune de ses options – est dès le départ destinée à produire un fiasco, soit en ce qui concerne l'investigation rationnelle (la mort confrontée à la vie a mené à des conclusions irrationnelles) soit en ce qui concerne « l'intuition » poétique. Je crois, tout de même qu'en poursuivant les indications de Cioran, qui ne s'oppose à une définition rationnelle de la réalité, nous devons accorder une chance minime au philosophe sceptique. Le scepticisme est vulnérable en tant qu'attitude générale et option existentielle. C'est pour ça qu'on doit opposer au doute – de tout type qu'il serait et surtout au doute sceptique de la démarche philosophique – le doute d'origine poétique qui laisse toujours ouverte une porte par laquelle le miracle de l'existence puisse pénétrer et stimuler les demandes. Il s'agit enfin, dans les « investigations » du type Cioran non d'un abord rationnel de la mort mais d'une dénonciation lyrique du moi confronté toujours à l'idée de la mort, un lyrisme qui pourrait être absolutisé et converti linguistiquement, mais non par une simple prolifération verbale, mais par la stimulation des idées. Une histoire des idées peut être encore considérée aussi comme un permanent rapprochement de l'Être, du point de vue de Parménide. Distinguer les idées valables dans le discours philosophique, dès les Grecs, a constitué la pierre angulaire de l'épreuve qui a provoqué la création de tout système (philosophique) de connaissance. Mais chez les Grecs aussi, et surtout dès Platon, la dialectique des idées a dû tenir compte aussi du néant. Nos affirmations ne pourront pas tenir compte de ce qu'il existe si elles ne tiennent pas compte aussi de ce qu'il n'existe pas (ou de ce qu'*il serait possible* d'être), autrement dit, tout discours n'habille pas un seul vêtement, ne choisit pas un seul chemin, mais tient à justifier, comme histoire des idées, tous les domaines d'activité de l'esprit.

Ici la philosophie s'approche non seulement de la science mais aussi de la poésie et de la religion. Un chercheur « responsable » ou sincère c'est le philosophe, mais pas seulement lui. Le problème mis *seulement* au niveau du langage, est un problème dès le début voué à ne pas être résolu. Pour être authentique il faut réaliser que la philosophie ne peut pas s'éloigner d'art, ainsi qu'on ne peut pas faire abstraction de science ou comme on ne peut pas laisser de côté le domaine de la foi. En absolutisant une forme ou l'autre du discours, on risque de perdre l'une des voies grâce à laquelle l'esprit dans son développement peut comprendre l'existence. Paul Valéry a mis ce problème – la relation entre la philosophie et l'art, entre la philosophie et la science – comme étant une option consciente de l'homme. Cette option peut prendre même la forme d'un refus : pour ne pas se perdre dans la multitude des défis offerts à l'esprit, il faut choisir l'une de ses formes de manifestation, et ici l'art par rapport à la philosophie ne constitue pas une exception mais une tendance vers l'accomplissement⁴. D'entre les choses que délibérément ou instinctivement nous choisissons, d'entre les idées que

⁴ Voir les trois « discours » dédiés à la vie et à la méthode de Léonard de Vinci, publiés en roumains à Editura Meridiane : Paul Valéry, *Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci*, trad. Șerban Foarță, 1969.

nous fréquentons, nous optons pour celles qui appuient la vie dans sa tendance vers ordre et clarté et non celles qui la dissoudent. La mort est un solvant qui élimine les impuretés de la conscience trop libre pour agir à toute sorte de provocation. Elle est aussi un avertissement que dans la multitude infinie des tentations on doit se résumer à exister et exister signifie choisir. Choisir signifie qu'on ne peut pas être n'importe quoi et n'importe qui, qu'on doit refuser par l'art ou la pensée ce qui n'est pas clair la confusion signifiant la mort de l'esprit. La conscience du détachement de possible – qui peut être aussi un aspect du néant – équivaut à l'option pour un possible qui dure : refuser toujours les déséquilibres, opter pour les symétries en dépit ou contre la disharmonie. Au risque de n'être plus soi-même finalement et de se convertir dans l'œuvre. Le refus illimité se convertit dans les choix final : le discours, l'œuvre, la métaphore, le mot, l'idée. La conscience se confronte à la mort. C'est une contradiction et jusqu'à la fin, un refus. « Acte inépuisable indépendant de la qualité et de la quantité de choses qui apparaissent et grâce auxquelles *l'homme a achevé la vie de l'esprit*, il faut qu'après tout, il se résume au refus illimité d'être quelque chose, n'importe quoi »⁵.

Assurément que, pour les grands esprits de n'importe quel domaine, on se demande si le *refus* de cataloguer ou de pousser vers une synthèse unique les innombrables qualités (possibilités) de la connaissance ne sera pas ressenti par une imperfection de l'œuvre finale.

Ici c'est aussi l'enjeu mais aussi le point exposé au risque d'une œuvre : lequel des domaines d'investigation de la réalité puisse offrir plus de chances au créateur pour finir son œuvre.

Le plus souvent renoncer signifie convertir. Le langage est un moyen de renoncer. Le langage philosophique, scientifique, artistique codifie un certain type de discours. L'essentiel est d'employer le langage pour un certain mode de *représenter* le monde. « La peinture, pour Leonard, est un acte qui fait appel à toutes les connaissances et à presque toutes les techniques : géométrie, dynamique, géologie, physiologie [...] Il note avec une charmante précision les attitudes du corps, conformément à l'âge et au sexe, tout comme d'un autre côté, il analyse les gestes professionnels [...] Il a ainsi recréé un aspect ou une projection des êtres, sur la voie d'une analyse profonde de leurs propriétés de tout genre. »⁶

En laissant s'ouvrir en soi et pour soi ces possibilités, l'artiste les convertit – comme projection finale – dans l'œuvre. Une seule œuvre peut refléter, un univers spirituel. C'est ici qu'on retrouve l'attitude du génie comme aspiration, ici se rencontrent, par exemple, Léonard et Brâncuși.

L'œuvre créée reflète en quelque sorte la Création, et notre nature spirituelle se reflète dans sa vraie liberté. En peignant, « Léonard retrouve dans l'œuvre peinte tous les problèmes élevés pour l'esprit par le plan d'une synthèse de la nature et quelque chose encore en plus »⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 101.

⁶ *Ibidem*, pp. 146-147 (Leonardo și filosofii).

⁷ *Ibidem*, p. 147.

Ces options sont valables aussi pour le philosophe, pour Cioran, par exemple ? Nous pouvons dire oui dans la mesure où il n'est pas *seulement* philosophe, tout comme Léonard de Vinci n'est pas seulement peintre, tout comme Brâncuși n'est pas seulement sculpteur. D'un côté, ils provoqueront la réalité pour s'ouvrir entièrement dans leur être, et cette explosion de possibilités peut tuer – pour celui qui n'est pas en état de « codifier » dans un langage universellement valable ses significations – on peut transfigurer la réalité même : dans une œuvre emblématique. De l'autre côté, te laisser, à l'aventure, visité par des « monstres », par les fantômes de la réalité et ne pas leur offrir l'occasion de se convertir en signes, de lier un dialogue qui réveille un signal dans un autre esprit, équivaut à nouveau à la mort, cette fois la mort spirituelle, plus torturante que celle organique, existentielle. La mort se trouve à l'ombre de la vie, pour lui offrir un équilibre et cet équilibre, pour l'homme, est celui des créations spirituelles. Chacun de nous peut le trouver, à sa manière unique d'être ou de répondre aux provocations par contemplation, par action, par création de toute sorte, peuvent sublimer ainsi la tentation du suicide par la tentation de créer dans le domaine artistique, scientifique ou dans tout autre domaine comme forme d'équilibre spirituel. En lisant l'œuvre de l'exilé de Rășinari, on voit partout, dans le scintillement de chaque verbe, cette paradoxale crispation contre la tentation de la Mort, du néant, et sa conversion dans des questions à sens. Au domaine de la vie, comme dans les contes roumains on peut rencontrer la Mort à tout carrefour de l'existence. On peut l'ignorer ou on peut l'interroger et si nous possédons le don de l'interrogation suprême, on peut ajourner ses intentions maléfiques en les convertissant dans des méditations sublimes.

DEVENIREA NIHILISTĂ SAU AGONIA FĂRĂ DEZNODĂMÂNT

VLAD BILEVSKY

Nihilistic Becoming and the Agony Deprived of Conclusion. In this article, I am portraying a possible road to the nihilistic attitude before the world. Basically, death plays the biggest role in one's becoming, and more so for a nihilist, who sees life as worthless and tries to negate everything related to it. The article describes the lacerations a nihilist has to go through not only internally but also externally, since society also plays a great part in his growth. The distance he puts between himself and *man*, the suffering he has to endure in order to *be*, as well as the curse of seeing things as they are, the damnation of being unable to accede to any illusions are accurately described and portrayed as they develop. *In summa*, a nihilistic point of view is applied to some major philosophical problems as he struggles through them.

Key words: nihilism, death, freedom, society, being, birth.

Inconvenientele făpturii umane

Analizată în cheie nihilistă, condiția umană este precară și nefericită, căci din perspectiva ei, „orice existent se naște fără nici o noimă, se prelungește grație slăbiciunii și moare întâmplător”¹. Mai mult, evidența efemerității deschide tabloul sumbru al nonsensului vieții, iar această demnitate determină individul să creadă că ființa este condamnată ireversibil, fiind „aruncată întru sfârșitul său”². Cu alte cuvinte, făptura umană se trezește brusc în fața unei aporii existențiale, iar această „moștenire” îl determina pe Sartre să afirme că oamenii sunt „prea slabi ca să moară”³. Așadar, futilitatea existenței este un subiect covârșitor, care a dobândit în timp o colosală actualitate, cunoscând o înflorire puternică în secolul XX.

Suportând mici metamorfoze în comparație cu nihilismul zenonian, cel actual, implicând o adeziune necondiționată, reliefează imposibilitatea adepților săi de a găsi un sens, o finalitate a vieții, deci un *rost*. Acest raționament se regăsește și în filosofia schopenhaueriană, care recunoaște „cât de nesemnificativă și fără sens este viața

¹ Jean-Paul Sartre, *Greața*, Editura Univers, București, 1990, traducere din franceză de Irina Mavrodin, p. 175. Această idee a fost „primul motor” în sfera gândirii existențialiste, fiind dezvoltată cu prisosință în filosofia nihilistă. În afara existențialiștilor, am preluat și idei ale altor filosofi care, în context, alimentează viziunea nihilistă.

² Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, Editura Humanitas, București, 2003, traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 334.

³ Jean-Paul Sartre, *Greața*, p. 175.

majorității oamenilor, (...), și cât de confuz și nechibzuit se scurge ea⁴. În aceste condiții, nihilistul în devenire adoptă o atitudine de protest împotriva existenței, fiind refractar față de viață și compătîmind-o, trăind *netrăind*, căci „ți-ai trăit viața înainte de a te naște⁵”. Odată instaurată ireversibil această convingere, adeptul nihilist își retrage orice pledoarie făcută anterior omului, oscilând între reticență și certitudine, această cumpănire culminând în cea din urmă, astfel că noile sale convingeri îl convertesc într-un neofit al cultului detașării.

Inevitabil, asistând la spectacolul uman, nu poți să ignori dezideratul singurătății, veleitățile personale către izolare, către un ascetism fragmentar. În acest caz, ființa umană nu este acel *zoon politikon* al lui Aristotel, căci imperfecțiunea existențială arată că omul este „animalul al cărui tip nu este încă determinat, fixat⁶”.

Drama și neajunsurile sociabilității

Din perspectiva gândirii nihiliste, făptura umană este lipsită de atributul sociabilității, chiar refractară acestuia, nesuferindu-l, neîmpărtășind acel *zoon politikon*. Așadar, pentru el, esența umană nu este socială, cum o definește Aristotel, ci, în fapt, interacțiunea este o elucubrație a mediocrității, sumă de capricii, izvor de neputință, elaborată de aceștia pentru a-și compătîmi iluziile. Aceste diferențe de optică pun în scenă evidența că „nu suntem noi înșine decât în măsura în care ne îndepărtăm de definiția noastră⁷”, ceea ce înseamnă că ideea de *comuniune* capătă dimensiuni contradictorii, căci, pentru gânditorul nihilist, aceasta nu este altceva decât o stupoare socială permanentă, astfel încât existența se transformă într-o nesfârșită nefericire. Treptat, nihilistul ajunge la blamarea nașterii și chiar a procreației, căci „să nu te naști este, fără doar și poate, cea mai bună formulă care există⁸”. Altfel spus, „naștere și lanț sunt sinonime. A vedea lumina zilei înseamnă să vezi cătușe⁹”. Din păcate, nenorocirile aduse de aruncarea în existență nu pot fi evitate, căci apariția pe pământ nu stă în puterea omului de a o refuza, deoarece perspectiva respingerii nașterii „nu e, din nefericire, la îndemâna nimănui¹⁰”. Consimțământul la participarea în existență arată totuși slăbiciunea omului de a-și pune capăt zilelor, ceea ce reliefează un *simț al ridicolului* prezent în nihilist, acesta fiind sfâșiat de viață, nesigur pe nicio poziție, continuă să oscileze între ființă și neființă, astfel spunând cu duritate: „vreau să trăiesc, și peste tot îmi sare duhul împotriva, apărător al pricinilor neființei¹¹”.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, Editura Humanitas, București, 2012, traducere din germană de Radu Gabriel Pîrvu, volumul I, p. 366.

⁵ Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, Editura Humanitas, București, 2011, traducere din franceză de Florin Sicoie, p. 90.

⁶ Idem, *Căderea în timp*, Editura Humanitas, București, 2008, traducere din franceză de Irina Mavrodin, p. 18.

⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸ Idem, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 205.

⁹ *Ibidem*, p. 204.

¹⁰ *Ibidem*, p. 205.

¹¹ Idem, *Îndreptar pătimaș*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 12.

Această lehamite față de existență este generată, printre altele, și de raporturile sociale inechitabile care se nasc între indivizi, căci „în esență, viața însăși înseamnă a-l cotropi, a-l răni și a-l înfrânge pe cel străin și pe cel slab, înseamnă a asupra cu duritate, a-ți impune în mod silnic formele proprii, a asimila cu totul pe altul sau, cel puțin, și în cel mai bun caz, a-l exploata”¹². În aceste condiții, incapacitatea de adaptare la mediocritatea societății și degradarea relațiilor interumane îl împing pe om către salvare, prin intermediul meditației și introvertirii încercând să descopere cauzele inadaptabilității. Inevitabil, această presiune existențială constrânge conștiința nihilistă să răspundă întrebărilor: Cine sunt, ce sunt și unde merg? În fața acestor întrebări limită, cugetul este dominat de *frica necunoscutului*, iar neputința de a găsi răspunsuri sigure, certitudini la angoasele sale *constitutive* îndeamnă la o optică existențială pesimistă: „noi nu putem pretinde nici măcar demnitatea personajelor tragice, ci suntem inevitabil niște ridicole caractere comice, în numeroase detalii ale vieții”¹³.

Conștiința pesimistă cultivă o suferință bine conturată, astfel încât omul încetează să se mai deziluzioneze cu paliativele interacțiunii, ajungând într-un final la o perspectivă socială funciarmente negativă. Cultivat timpuriu, acest negativism făurește afecte inerente care îi determină un comportament anxios și repulsiv față de om. Până la momentul respectiv, omul era *zoon politikon*; începând cu acea clipă, clipa în care descoperă voluptățile nihilismului, devine și *mai mult și mai puțin*.

În aceste condiții, determinatul anxietății *îmbrânțește* omul într-un vid intermediar vieții și morții, cultivând un context duplicitar: pe de-o parte se *întunecă*, iar pe de altă parte se *luminează*, trăind sublimul revelației, tocmai din cauza faptului că „fiecare *eu* începe cu o fisură și o revelație”¹⁴. Trăind angoasa viitorului, acest *prototip uman* „este prizonierul trecutului, ba chiar e singurul om ce are cu adevărat un trecut”¹⁵. *Îmbolnăvit* de experiențele nefericite sau, poate, de revelațiile înfricoșătoare, trăiește neîmplinirea ca rod al sfâșierilor interioare, făcându-l „să înauteze doar ca să-l tragă mai bine înapoi”¹⁶.

Așadar, omul, în viziunea nihilistă, condus de incapacitatea adaptării sociale și veleitățile sale pentru adevăr, își continuă introspecțiile, ajungând eventual la un soi de înțelepciune, alături de o prefigurare a solitudinii. Parcurgând acest itinerar metafizic, nihilistul se înalță cu ajutorul propriei cunoașteri, imersându-se în acest chietism, într-un chietism precoce, fără să fie conștient de distanța pe care o capătă față de lume, riscând să ajungă indezirabil, căci cel care „plutește în văzduhuri e cel mai urât dintre toți”¹⁷.

¹² Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și rău*, Editura Humanitas, București, 2015, traducere din germană de Radu Gabriel Pîrvu și Ioana Pîrvulescu, p. 210.

¹³ Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, volumul I, p. 367.

¹⁴ Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 204.

¹⁵ Idem, *Demiurgul cel rău*, Editura Humanitas, București, ediția a II-a, 2007, traducere din franceză de Emanoil Marcu, p. 56.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Antet, București, traducere din germană de George Emil Bottez, p. 53.

Perspectivile morții și eșecul civilizației

Inadaptarea socială amintită în prealabil, împreună cu dezideratul singurătății îi aservește anxiosului dependența față de facultatea cogniției, ce dobândește un rol consolator. Această fugă către înălțimi îl împinge în general pe om la dorința de a-și stăpâni angoasele, de a prelua conducerea asupra instinctelor și afinităților sale și de a-și reîncepe exordiuul existențial, pentru că ceea ce numim „progres milenar” l-a făcut pe om să devină „un animal fantastic ce trebuie să îndeplinească o condiție existențială în plus față de orice alt animal: din când în când, omul *trebuie* să creadă, să știe *de ce* există, specia sa nu poate prospera fără o încredere periodică în viață, fără credința în *rațiunea din viață*”¹⁸.

Însă această reconciliere latentă cu pesimismul aduce cu ea și o necesitate de îndepărtare de problemele individuale, nihilistul în devenire făurindu-și noi expediente și căutând refugiu în topice abstracte colective precum civilizațiile și religiile, dezvoltându-și o atracție către profanarea, către lichidarea și răvășirea pedagogiilor contemporane. Acesta, crezându-se centrul universului, acționând pe baza vanității personale, își trezește acel *clarvăzător intrinsec*, adoptând o poziție de protest, chiar aversiune, față de *om*, deoarece „în orice om dormitează un profet, și când acesta se trezește, în lume răul mai crește puțin”¹⁹.

Fiind alimentate istoric, perspectivele contemporane s-au metamorfozat în exegeze ale delicvescenței, în diatribe ale decadentei. Aceste tranziții radicale de optică existențială se datorează, în mare măsură, problemei morții – cea mai evidentă și singura certitudine umană. În trecut, omul a făurit felurite paliative ale suferinței și adevărului lumesc cum ar fi religiile, mitologiile și civilizațiile efemere când, de fapt, „ideea de civilizație, de progres, cultul umanității și al viitorului sunt mituri prin care omul se măgulește pe sine însuși, este fuga de propria lui inutilitate”²⁰. Fuga în aceste colectivisme imanente a zămislit abstracțiuni fute și sisteme vide precum societatea, această *erezie supremă*, cum o numea Cioran undeva, în care omul, – erezie de gradul al doilea – încearcă să-și supraviețuiască, fiind nevoit să-și suporte atât semenii, cât și pe sine însuși. Ne iluzionăm astfel cu simulacre de sisteme și ne bizuim pe făptuirile noastre, semenii taxându-ne pentru orice injustiție morală comisă, deziluzionând astfel facultățile omului și ademenindu-l în iluziile universale, acceptate, *legale*.

Dimensiunea colosală pe care o capătă moartea în urma unei contemplații dospite îi dezvăluie omului poziția sa evanescentă față de „canalii”²¹ și, inevitabil, are de ales între continuarea superficială a rutinei zilnice în umbra unei naturi frivole și căderea în nihilism. Odată ieșit la iveală acest truism, omul începe să contemple

¹⁸ Idem, *Știința voioasă*, Editura Humanitas, București, 2013, traducere din germană de Liana Micescu și Dănilă Simion, p. 40.

¹⁹ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, Editura Humanitas, București, 2011, traducere din franceză de Irina Mavrodin, p. 10.

²⁰ Idem, *Razne*, Editura Humanitas, București, 2012, stabilirea textului, prefață și note de Constantin Zaharia, p. 32.

²¹ Termen metaforic nietzscheean pentru „mediocritate”.

acea *raison d'être*, terminându-și răgazul cu lucida declamație shakespeariană „a fi sau a nu fi?”. Ajunși în această poziție, nihilistul, desigur, cu veleitățile sale către înțelepciune și stoicism imanent, va afirma, împreună cu Cioran, că „nu există nici o modalitate de a *demonstra* că e de preferat să fii decât să nu fii”²². Optând pentru neființă, nihilistul începe să-și interiorizeze frica, „în care pericolul, difuz, omniprezent, nu se manifestă niciodată, frică retrasă în sine și care, în lipsa altei hrane, se autodevoră”²³.

Această interiorizare duce la contemplarea trecutului pentru a găsi un sens acțiunilor sale de până acum, un motiv pentru care să dăinuiească în existență, căci „omul e ceva care trebuie să se ridice peste sine”²⁴. De aici începe căutarea finalității umane, observarea degenerescentei personale și decadența universală, astfel încât, pentru „credinciosul nihilist”, chiar și miracolul rugăciunii este citit în cheie răsturnată, unde „rugăciunea: «Nu mă duce-n ispită» înseamnă: «Nu mă lăsa să văd cine sunt»”²⁵.

Urmându-și noile veleități personale, nihilistul ajunge la idolatria morții, văzând în aceasta libertatea absolută, neantul suprem în care fericirea lui poate culmina. Deși un adept al cultului detașării, libertatea acțiunii sau, de fapt, a inacțiunii, îi este interzisă cu prisosință, fuga către sine nefăcând altceva decât să-i limiteze capacitățile sociale, astfel că *negocierea* unei cvasi-libertăți capătă caracter coercitiv, însă continuă să lupte pentru aspirațiile sale numai pentru a întâlni un inevitabil eșec, fiindu-i imanent, căci „omul – erou al clarobscurului – înnoată pe ape moarte și le tulbură pentru a fi mai sigur înghițit de ele”²⁶.

Surogatele libertății și certitudinile morții

Omul de rând se teme de libertate, o denigrează cu toată ființa lui și dă îndărăt la fiecare menționare a ei, deoarece el trebuie să fie întotdeauna supus unor coerciții, libera inițiativă nefiind una din caracteristicile sale, forțându-l pe nihilist să se întrebe ce vor face „cei obișnuiți cu lanțurile și cu legile, în fața unui infinit de inițiative, a unui desfrâu de hotărâri”²⁷. A discuta despre libertate nu duce la nimic, căci lanțul a devenit o parte a omului, făcând din această lume „un abator mediocru și un paradis fictiv”²⁸. Însă *cei obișnuiți* nu manifestă ignoranță asupra acestui subiect datorită unei incapacități, repulsia este de fapt voluntară, aceștia nevrând să-și schimbe poziția datorită unei lipse de necesitate *obiectivă*, astfel încât nu vor lupta decât pentru ceea ce aduce beneficii materiale, care conferă distanță față de adevăr, iluzie salutară, deoarece „omul trebuie să *facă* spre a nu *vedea*; *orice* e preferabil *totului*; actul e

²² Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, p 115.

²³ *Ibidem*, p 56.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p 39.

²⁵ Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, volumul I, p. 414.

²⁶ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, Editura Humanitas, București 2008, p. 168.

²⁷ Idem, *Tratat de descompunere*, p. 70.

²⁸ *Ibidem*, p. 71.

semnul prin care sufletul înfrânge și înăbușă infinitul”²⁹. Întotdeauna lipsiți de cugetul însemnătății, pretutindeni fals și ipocrit, mediocrul nu este decât „deghizare, atât în fața lui însuși, cât și în fața celorlalți. Nu vrea ca cineva să-i spună adevărul, evită să-i spună adevărul cuiva și toate aceste înclinații, atât de depărtate de dreptate și rațiune, au o rădăcină naturală în inima lui”³⁰.

În acest caz, nihilistul ajunge la reconstatarea inutilității oricărui act, singurul său presupus scop fiind distrus, este lăsat fără alternative, se retrage în nimicnicia sa și devine un mizantrop. În aceste condiții, ranchiuna împotriva *omului* începe să se contureze, retragerea în sine și conștiința neajunsului său nefăcând altceva decât să dea naștere urii, iar „cu cât avem mai mult sentimentul nimicniciei noastre, cu atât îi disprețuim mai mult pe ceilalți, iar ei chiar încetează să mai existe pentru noi când suntem iluminați de evidența nimicului care suntem”³¹, căci nihilistul, ființa ce-și exacerbează trăirile *par excellence*, își duce „viețuirea momentelor agonice până la ultima expresie”³², trăiește „drama lăuntrică la paroxism, în mod absolut”³³. Lanțul fiind inerent omului, refuzul acestuia nu poate zămisli decât un sentiment aprig de solitudine, iar nihilistul este astfel forțat să-și abandoneze până și ultima speranță, căzând în disperarea supremă.

Însă dacă moartea este singura noastră certitudine, se gândește el, care este rolul oricărei aspirații? Orice act nu este de fapt decât un refuz categoric al adevărului, o irosire „care n-a avut nimic din excelența marilor transfigurări”³⁴, astfel încât un om *trezit la realitate* nu poate lua parte în activitățile cotidiene, trăiește cu acel sentiment al „oamenilor postumi” și este îngrozit de sterilitatea existenței. Destinația omului este moartea; acest itinerar existențial este atât de comun, încât îl face pe nihilist să-i repugne atât ignoranța universală, cât și cea individuală, fiecare, deci, percepând *ideea* morții într-un fel diferit, din moment ce *experimentarea* ei este imposibilă. Prin contemplarea ei, nihilistul o folosește cu rol terapeutic, *ideea* fiind astfel superioară *actului* din punct de vedere psihologic, aici făcându-se cunoscut unul din marile paradoxuri ale gândirii umane: cu cât ne gândim mai mult la *ideea* unui fapt, eventual, presupusa intensitate a acestuia scade într-atât, încât se naște chiar și o *indiferență* față de el, după un anumit timp.

Această indiferență precoce reliefează una din marile banalități ale vieții, din perspectivă nihilistă, și anume dedicarea timpului unui lucru, oricărui lucru. Datoria omului este aceea de a observa de timpuriu ca nu ești *ceva* decât prin *excludere*, nu exiști decât în măsura în care îți observi nimicnicia, detașarea fiind de fapt un prerogativ, căci nihilistul, singurul care beneficiază de cultul detașării *dus la paroxism*, vede existența ca pe un surrogat, un simulacru salutar în care a fost aruncat împotriva voinței sale. În mitologia cabală, printre altele, este menționat faptul că

²⁹ Idem, *Razne*, p. 69.

³⁰ Blaise Pascal, *Cugetări*, Editura Antet, 2013, traducere din franceză de Nicolae Spiridon, p. 73.

³¹ Emil Cioran, *Căderea în timp*, p. 78.

³² Idem, *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas 2008, p. 81.

³³ *Ibidem*, p. 81.

³⁴ *Ibidem*, p. 57.

sufletul, înainte de a căpăta o formă, își alege corpul pe care dorește să-l locuiască și, desigur, neavând posibilitatea de a nu fi obedient. Aplicând acest raționament nihilistului, acesta cu siguranță ar fi unul din acele suflete care ar fi refuzat cu fervoare obligațiunea de a se *înăita* cu corvoada existenței, ar fi manifestat o aversiune primordială și, astfel, neavând de ales, a fost forțat să participe la existență, la infernul indisolubil, iar „moartea e providența celor care au avut gustul și darul înfrângerii, este înalta recompensă, triumful celor care n-au reușit nimic, care s-au *strădui*t să nu reușească”³⁵.

Așadar, nihilistul vede moartea ca pe unica salvare, fiind frapat totodată de accesibilitatea ei. Se formează astfel un paradox în jurul morții, căci ea este atât un miracol, cât și o platitudine. Explicația se află, desigur, în faptul că omul, animal sprinten și dornic de fatal, a căpătat *obișnuința* morții. Pentru nihilist, totuși, aceasta este privită ca taumaturgia *par excellence*, căci prin ea se debarasează de vicisitudinile acumulate viețuind, astfel că vidul oferit conferă un rost servilității sale față de univers. Paradoxul ia naștere datorită faptului că omul nu privește moartea *apoteotic*, cum ar trebui, ci, pentru acesta, este doar capătul unei viețuiri în umbra unei sinistre amăgeli. De când a căpătat o formă, făptura umană a continuat să piară, astfel că miracolul a regresat într-o platitudine, deoarece moartea a marcat timpul cu *eternitatea*. Nihilistul se simte, dimpotrivă, *onorat* să piară, privind stupefiat către istorie, către această plenitudine de oameni care au *reușit* să moară! Chiar și astăzi, după milenii de „evoluție”, omul încă are parte de același sfârșit pe care l-a avut primul om! Prin moarte, conștiința încetează să mai existe, nihilistul fiind astfel salvat de *hazardul* lucidității, putând astfel să rămână *indiferent* pentru eternitate atât față de univers, cât și față de sine însuși.

Acest sfârșit inevitabil face tot timpul investit în acest univers lipsit de orice însemnătate, fiecare om la finele vieții sale neputând să se consoleze decât cu „aportul personal la binele umanității, care lucrează pentru generații viitoare sub impulsul celei mai sinistre amăgeli”³⁶. Adevărul, pentru nihilist, este acela că „moartea, care ne amenință în orice clipă, trebuie să ne pună în câțiva ani în postura cea mai îngrozitoare de a fi pentru eternitate ori anihilați, ori nefericiți”³⁷, iar solemnitatea acestui fapt nu este atât șocantă cât sterilă, și trezește în noi sentimentul supremației inutilității, acesta alegând „placiditatea imbecilului și apatia îngerului”³⁸, excluzându-se din act.

Una din iluziile universale dintotdeauna a fost aceea a morții pentru *ceva*, martiriul pentru ideologii și adeziunile inoculante, însă „problema nu este atât cum cineva poate muri pentru ceva, cât cum se poate trăi pentru nimic. Rostul aparent al omului este să servească, să se istovească ridicol spre un scop, să se frământa în

³⁵ Idem, *Caiete III*, Editura Humanitas, București, 2010, ediția a II-a, traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, p. 393.

³⁶ Idem, *Pe culmile disperării*, p. 57.

³⁷ Blaise Pascal, *Cugetări*, p. 57.

³⁸ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 191.

josnicia folosului”³⁹. Această *josnicie a folosului* îl împiedică pe nihilist de la emanciparea din utilitate, astfel încât nu numai că trebuie să dăinuiască în existență împotriva voinței sale, însă trebuie de asemenea să se înfeudeze diferitelor surogate la care este supusă societatea. Așadar, nihilistul este supus consimțământului de a exista, un acord tacit făcut între „animalele gregare”, de la care sustragerea pare o imposibilitate, astfel că „existența este mai repede o convenție decât un vis. Ne-am înțeles *între noi* să ne comportăm ca și cum ea ar fi și să persistăm cu fidelitate într-un legământ ce nu ne aduce decât dureri și spaima”⁴⁰. În aceste condiții, nihilistul rămâne frapat în fața agoniei universale *potențiale*, o agonie ce nu numai că nu-și are rostul, dar nici măcar nu prezintă interes pentru majoritatea indivizilor.

Blestemul lucidității și naufragiul ființei

Această sfârșiere, chiar sfârțecare, nu capătă formă decât în măsura în care omul este *conștient* de rutina apocaliptică la care este înrob. Un om care nu se *știe* nefericit nu-și va asuma niciodată condiția, va manifesta ignoranța *par excellence*, își va suprima orice impuls de luciditate și, prin legarea ochilor în nonsensul lumii, continuă să-și îndeplinească iluziile cu fervoare, consumându-se în sarcinile sale zilnice fără ca astfel să își asculte chemările metafizice. Această obtuzitate a multitudinii oamenilor este totuși preferabilă clarității nihilistului, datorită faptului că acesta își blestemă luciditatea, exclamând cu disperare: „niciodată n-am vrut să trăiesc fără să vreau să mor”⁴¹. În aceste condiții, el se complăce mai degrabă în renunțarea la clarviziune decât în adâncirea în ea, căci până în momentul în care oamenii devin lucizi, „închiși într-o opacitate agreabilă, aveau la propriile evidente fără a le cântări și fără să le bănuiască vidul”⁴². În schimb, luciditatea în toate experiențele și trăirile sale concură la același rezultat: nihilistul își devine lui însuși transparent. Clarviziunea nu are numai o origine filosofică, ci, de fapt, este și intermitent afectivă, ca în cazul lui Fontenelle, „caruia cineva i-a pus odată mână în dreptul inimii, cu cuvintele: Ce ai aici, dragul meu, este și creier”⁴³. Ce este, deci, nihilismul? *Martiriul lucidității*.

Așadar, nihilistul, introducând *sentimentul* în gândire, este unic tocmai prin negarea nu numai a rațiunii, ci chiar a *trăirii* însăși. Din moment ce întoarcerea către ignoranță nu mai reprezintă o posibilitate (căci „nu poți să trăiești și să știi că trăiești. Trebuie să alegi: dar această alegere înseamnă deja o imposibilitate”⁴⁴), el ajunge la un fatalism inegalabil, disprețul față de om ducându-l la o ultimă concluzie, aceea a *regresului în regn*. Datorită faptului că a fi om înseamnă pentru el o fatalitate, acesta vede, de pildă, condiția animală ca una preferabilă celei umane. Animalele nu au facultatea gândirii, nu se *știu* nenorocite, și nici nu pot observa modul *magistral* în care

³⁹ Idem, *Razne*, p. 99.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁴¹ Idem, *Îndreptar pățimaș*, p. 34.

⁴² Idem, *Exerciții de admirație*, Editura Humanitas, București, 2011, traducere din franceză de Emanoil Marcu, p. 161.

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, p. 42.

⁴⁴ Emil Cioran, *Caiete III*, p. 386.

acest univers a fost ratat. Neavând această capacitate, condiția uitării absolute sau a ignoranței supreme devine un deziderat pentru nihilistul istovit de prea multă abuzare de cuget. Acesta își cultivă astfel elanul către regres, aspiră la involuție, căci omul, în viziunea lui, este în esență tot un animal, dar un animal care, printr-un accident neașteptat, a căpătat *inferioritate* față de semenii săi prin dezastrul conștiinței, acest blestem al făpturii umane. Astfel, nihilistul își începe ziua spunându-și: „mai bine animal decât om, insectă decât animal, plantă decât insectă, și așa mai departe. Salvarea? Tot ce micșorează influența conștiinței și-i compromise supremația”⁴⁵, iar acesta își dezvoltă un simț al sacralității formelor de viață lipsite de hazardul conștiinței, privește neînțelegător și apoteotic și, dezvoltând o atracție către *ne-om*, ajunge la considerația că „cel ce n-a invidiat niciodată regnul vegetal a trecut pe lângă drama omului, ignorând-o”⁴⁶. Această considerație, odată devenită certitudine, nihilistul invidiază formele de viață presupuse *inferioare* omului, căci, scutite de facultatea gândirii, fericirea vegetală este una sublimă și exhaustivă, omul neavând acces decât la un simulacru de ignoranță isihastă, planta îi este infinit preferabilă nihilistului, aceasta reprezentând, probabil, supremația existențială.

Ajuns aici, o posibilă concluzie ar fi aceea că „nu există argumente pentru a trăi”⁴⁷, deoarece *accidentul conștiinței* îl condamnă pe nihilist la un exces de luciditate, acesta crezând că moartea ar fi infinit preferabilă vieții, iar omul este iremediabil blestemat în măsura în care deslușește misterul existenței și al persoanei sale.

⁴⁵ Idem, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 34.

⁴⁶ Idem, *Căderea în timp*, p. 157.

⁴⁷ Idem, *Pe culmile disperării*, p. 11.

SCHIMB DE ROLURI DIN VIAȚĂ ÎN CREAȚIA ARTISTICĂ: SUB SEMNUL DEFINIRII UNEI MATRICE STILISTICE *

MIHAI ARDELEAN

A Role Switch from Life to Artistic Creation: Defining a Stylistic Matrix. The article tries to capture how a genius like Blaga, facing the unknowns of the human psyche, experienced as long strings of misfortunes in his own family, turn to psychoanalysis as a modern tool for a knowledge translatable in literature and drama. The futility of psychoanalysis, discernible from a later philosophical perspective, increasingly disappointed him. As a creator of culture, Blaga cut his own way for deciphering the unconscious, the theory he developed forming a central component of his philosophical system.

Key words: the unconscious, psychoanalysis, dramatic conflict, obsessive-compulsive disorder, mystery.

Relațiile dintre biografia și opera unui scriitor sunt delicate, fiind un domeniu de continuare discuții și analize. Corespondența dintre viață, programatic înțeleasă ca o „maiestate”¹, și „pecetea stilistică” în „creațiunea” lui Lucian Blaga, e un prilej de meditație și de, mai mult sau mai puțin, hazardate încercări de lămurire.

Atotputernica Mamă a lui Lucian, prezentă în evocările din *Hronicul și cântecul vârstelor*, dar și în alte numeroase determinări inconștiente ale fiului ei în relația cu Tatăl, și-a armat gelozia „înfricoșătoare”², aproape morbidă, nu numai asupra unor femei necunoscute, imaginar infiltrate în evadările soțului, ci și asupra propriei fiice Letiția.

Parcurgând istoria corespondențelor biografico-literare la Lucian Blaga, Letiția, sora mai mare a scriitorului, o a doua mamă după atribuțiile asumate față de frați, se află printre membrii de familie care primiseră roluri în sceneta *Dar de Crăciun*, compusă la 16 ani, în 1911³.

* Articolul revizuieste și completează lucrarea *Dincolo de demnitatea ontologică a creatorului*, prezentată la Festivalul Internațional „Lucian Blaga”, Ediția XXXVI-a, 6-7 mai, 2016.

¹ Lucian Blaga, *Corespondență*, ediție îngrijită de Mircea Cenușă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 141, apud Leonard Gavrilu, *Inconștientul în viziunea lui Lucian Blaga*, Editura Iri, București, 1997, p. 19.

² Idem, *Hronicul și cântecul vârstelor*, ediție îngrijită și cuvânt înainte de George Ivașcu, Editura tineretului, București, 1965, p.44.

³ Idem, *Opere*, vol. II, *Teatru*, ediție critică de George Gane, cronologie și aducere la zi a receptării critice de Nicolae Mecu, introducere de Eugen Simion, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2012, p. 499.

Adevărata transpunere a Letiției în pielea unui personaj teatral are loc însă în piesa *Daria*, scrisă în mai multe versiuni, între anii 1924-1925, publicată spre finele anului 1925, la Editura Institutului de Arte Grafice „Ardealul”, din Cluj, și retipărită într-o versiune definitivă, în 1942, în volumul I al *Operei dramatice*⁴.

Textul piesei, de la prima versiune până la cea definitivă, a suferit modificări majore, cea mai importantă modificare fiind operată asupra conținutului spuselor Dariei, prin reducerea treptată până la excluderea, din varianta finală, a confesiunilor acesteia făcute unei Prietene și Scriitorului Loga, un personaj cu multe proiecții autobiografice din partea autorului. Din rândul modificărilor semnificative, înfăptuite de Blaga în timp, fac parte și curățarea textului de aluziile sexuale, puse în gura personajelor, și renunțarea la trimiterile referitoare la psihanaliză. Aceste trimiteri erau inițial prezente, într-un schimb de replici dintre Stesca, numită ulterior Daria, și Scriitorul Loga. Cu prilejul participării la împachetarea bibliotecii scriitorului, în primele subvariante, Stesca începe o discuție pe tema inconștientului: „Ceva se pare însă că te interesează mai presus de orice. Uite: asta e cel puțin a zecea carte despre inconștient! Ce ai cu inconștientul? Uite filosofia inconștientului, visul și inconștientul, inconștientul în viață etc. Și pe fiecare același desen, simbolic probabil: bălaurul. Scriitorul: Explicația e simplă. Sunt președintele unei societăți care se interesează de aproape de intervențiile oculte în viața noastră a inconștientului. Emblema societății e balaurul. Eu sunt un inițiat în tainele bălaurului. Stesca (râzând): Bălaurul inconștientului!”⁵

În anii premergători scrierii piesei *Daria*, tânărul Blaga se preocupase de înțelegerea firii umane cu ajutorul psihanalizei. Pe vremea când era copil și nu avea habar de psihanaliză, descoperise că un anume fel de înțelegere îți poate oferi „o luciditate nouă”, cum s-a întâmplat „în anul 1904”, când după o secetă cumplită, alături de semenii săi, ieșit „din teroarea perspectivelor de foamete”, a realizat cum „fantasmele terifiante se prăvăleau sub pragul conștiinței”⁶. Va afla mai târziu, prin lectură, că acea prăvălire sub pragul conștiinței se oprește pe un tărâm denumit inconștient.

În perioada studiilor la Viena, printre cărțile numite de Blaga „trebuincioase”⁷ au fost *Inconștientul și creația artistică* și *Interpretarea viselor* de Sigmund Freud. Cărțile lui Freud fac parte și din biblioteca Scriitorului Loga, personajul din drama amintită. Ultima carte, cu titlul mai popular de *Tălmăcirea viselor*, devine subiect de discuție între personaje, în primele subvariante ale piesei, comentariul referitor la subiectul cărții reflectând, de fapt, părerea autorului: „O problemă interesantă tălmăcirea visurilor. Cel puțin așa de interesantă ca a ideilor fixe bunăoară sau a altor fenomene psihice cari se petrec dincolo de zăbrelele conștiinței”⁸. Acest „dincolo de zăbrelele conștiinței” era

⁴ *Ibidem*, Note, variante, comentarii, p. 731.

⁵ *Ibidem*, subvarianta A² a piesei *Daria* din Note, Variante, Comentarii, p. 755.

⁶ Lucian Blaga, *Hronicul și cântecul vârstelor*, ed.cit., p. 66-67.

⁷ *Ibidem*, p. 89.

⁸ Idem, *Opere*, vol. II, Note, variante, comentarii, ed. cit., p. 752.

același inconștient, de care se tot mira și entuziasma Blaga, și pe care își dorea să-l exploreze cu mijloacele deocamdată împrumutate de la Freud și psihanaliză.

În corespondența purtată, între anii 1916-1917, cu viitoarea lui soție, Cornelia Brediceanu, tânărul student în filosofie îi împărtășea iubitei pe un ton când profesoral, când poetic, tot ce-l ispitesea și-l provoca, din lecturile sale, pe tema inconștientului. Astfel, într-una din misive se poate citi: „Inconștientul este principiul activ pozitiv, creator din noi. Este un demon care afirmă, un demon care făurește, inventează și organizează. Lucrează mai mult pe bază de instinct decât cu logică. Inconștientul este partea generală din fiecare muritor, - și e un demon tocmai opus lui Lucifer distrugătorul și negativul, profesorul de logică și calculatorul. / Inconștientul are entuziasmul, - iar Conștientul de obicei scârba și sarcasmul [...]. Dacă aș fi sculptor aș modela un demon, care să exprime un nemărginit belșug de putere creatoare – și-aș ridica un templu în care l-aș pune pe altar. Ceva foarte păgân. «Templul Inconștientului»”⁹.

În altă scrisoare trimisă Corneliei, la una din întrebările fundamentale pe care viitorul filosof și-o pune în numele unui om universal, în căutarea esenței lucrurilor, „care-i «substanța metafizică» a lumii?”, răspunde enumerând: „materia, - spiritul, - iubirea, - rațiunea, - viața, - inconștientul, - energia etc”¹⁰.

În urma acestor apropieri și afinități, în trei dintre piesele de teatru scrise, în perioada 1923 – 1925, *Tulburarea apelor*, *Ivanca* și *Daria*, poate fi recunoscută influența psihanalizei în explorarea inconștientului personajelor, Blaga mărturisindu-și căutările în această direcție într-un interviu acordat lui Felix Aderca, publicat în volumul *Mărturia unei generații*, în 1929: „În teatrul pe care-l scriu mă preocupă îndeosebi problema psihanalitică. Ea oferă un imens material, cu extraordinare efecte dramatice. De altfel, cred că inconștientul, cu toate tragediile lui, numai prin psihanaliză poate fi azi tratat. Ideea lui Freud e de o fecunditate rară. Cine s-a familiarizat cu ideea psihanalitică, observă îndată că teatrul lui Maeterlinck dramatizează numai pseudo-inconștientul, se mișcă doar în marginea conștiinței. Și lucrul acesta se explică prin aceea că Freud, pe atunci, nu apăruse”¹¹. În acea perioadă când a dat interviul, Blaga îi recunoștea lui Freud aportul în înzestrarea dramaturgiei cu noi instrumente de analiză psihologică.

Prin crearea personajului Daria, în piesa cu același nume, Blaga, așa cum am mai amintit, a încercat să aplice în construcția personajului canonul unei interpretări psihanalitice proprii sale surori Letiția, prima venită pe lume din cei nouă copii ai cuplului Ana și Isidor, părinții autorului. Această soră, din datele memorialistice păstrate, a suferit pe o anumită perioadă a vieții de o nevroză obsesivo-fobică, în terminologia actuală tulburare obsesiv-compulsivă. Letiția a prezentat obsesii fobice în legătură cu teama ei de a se contamina cu virusul rabiei sau a turbării. Virusul turbării se transmite din saliva animalului bolnav altui animal sau omului, dacă saliva infestată ajunge în

⁹ Idem, *Corespondență*, apud Leonard Gavrilu, *op. cit.* p. 16.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Felix Aderca, *Mărturia unei generații*, Editura S. Ciornei, București, 1929, p.49, apud Leonard Gavrilu, *op. cit.*, p. 20.

contact cu sângele de la locul unei leziuni provocate de mușcătură sau zgârietură, ori cu membranele mucoase ale ființelor expuse. Obsesiile Letiției erau însoțite de acțiuni repetitive, sub forma unor ritualuri de îndepărtare și de evitare ale oricărui contact tactil sau vizual cu obiecte sau imagini evocatoare ale sângelui sau ale câinilor.

În *Hronic* și în *Elogiu satului românesc*, Blaga rememorează o întâmplare din copilărie, în legătură cu un câine turbat, și felul în care pățania l-a așezat, pe scurta perioadă cât i-a fost spectator, „într-o lume halucinantă”¹². Pentru importanța exemplului de zămislire a unei „urzeli mitice”, într-un sat în care omul trăiește în „zăriște cosmică”, voi reproduce relatarea mai succintă a întâmplării, plasată în discursul de recepție al lui Blaga la Academie, în 5 iunie 1937, discurs intitulat *Elogiu satului românesc*:

... mai pomenesc un simplu fapt divers, petrecut în anii copilăriei mele la sat. Mănat de fobiile și nostalgiile boalei, un câine turbat venit de aiurea intrase în sat, mușcând pe uliți și prin ogrăzi copiii întâlneți. Faptul a luat numai decît, nu numai în sufletul meu de copil, ci în tot satul, o înfățișare apocaliptică, stîrnind o panică de sfârșit de veac. Niște babe spălau rana unui copil mușcat, la o fântână, și parcă mai aud și astăzi pe o babă zicând: «Vezi căței în rană?» – Nu, nu m-am înșelat; baba vorbea despre niște mici căței văzuți în rana copilului. Am asistat astfel la nașterea unui mit al turbării. Femeia aceea vedea aieva niște căței în rana copilului, căței cari aveau să crească în copil, și de care acesta urma să turbeze mai tîrziu. Nu este această imagine a câinelui, care contaminează cu căței pe cel mușcat, cel puțin tot atît de impresiionantă ca a fiarei apocaliptice?¹³

În cazul Letiției, apariția tulburării obsesive nu putea fi atribuită plămuirii vreunui mit. Transpunerea acestei tulburări psihice în spusele și acțiunile personajului Sasca, rebotezată, așa cum am menționat, Daria, a fost efectuată de Blaga cu mijloace literare și cu un marcat tribut plătit psihanalizei freudiene. Bogăția simptomatologică a tabloului psihopatologic al nevrozei cuprinsă în confesiunile protagonistei dă o notă predominant medicală primului manuscris al piesei cu trei straturi de înscrisuri sau subvariante, notate de editor cu indicii A¹, A², A³¹⁴. Ca atare, în subvariantele A¹, A², Stesca, alias Daria, își deschide sufletul în fața Prietenei, descriindu-și simptomele ca într-un tratat de psihiatrie:

De câni turbați îmi era frică. Irezistibil și obsedant se formase în mine un sistem întreg de idei fixe în jurul acestui subiect: cânele. Am ajuns în situația să nu mai pot ieși singură pe stradă de frica cânilor. La început îmi era frică să nu mă muște vreunul turbat și eu să nu știu că a fost turbat. Apoi ideile au început să se încălcească după o logică aparte, mai tare decît logica realității. Nu puteam să văd sânge, îmi închipuiam că e de câne turbat și că mă pot infecta. Purtam în mine o floră stranie de gânduri suprafirești. Dacă vedeam o bucațică de cărămidă sau un simplu fir de haras roșu, îmi închipuiam că e sânge, că mi-am făcut singură o rană și că m-am infectat intenționat. Asta era latura cea mai grozavă a boalei: începusem să mă tem că îmi fac singură ceea ce mă obseda. Îmi pierdeam tot mai mult încrederea în mine și oroarea mea de singurătate cerea tot mai insistent o pază străină.[...] Sau, subt absurda sugestie a cine știe cărei întâmplări, îmi închipuiam bunăoară că am

¹² Lucian Blaga, *Hronicul și cântecul vîrstelor*, ed. cit., p. 19.

¹³ <http://anonimus.ro/2015/06/elogiul-satului-romanesc>.

¹⁴ Lucian Blaga, *Opere*, vol. II, *Note, variante, comentarii*, ed. cit., p. 727.

mâncat cadavru de câne. Atunci îmi provocam vărsături și trebuia să se controleze dacă mâncarea nu e cadavru de câne.[...] Băiatul sau bărbatul meu trebuiau să stea veșnic lângă mine să mă păzească cu ochii pe orice gest ce puteam să-l fac. Și în imaginație câte nu puteam să fac? Dacă un moment nu mă simțeam bine păzită în orice mișcare, îmi închipuiam că am mâncat hoit de câne; - și atunci îmi deșertam hrana. Au fost luni când vărsam în fiecare zi – sub controlul înspăimântat al bărbatului.[...] noaptea pecetluiau ușile cu ceară după un sistem foarte complicat pe dinăuntru ca să nu pot ieși fără control pe când ai mei dormeau fără să mă poată păzi.[...] Toate impresiile lumii exterioare se rătăceau în mine pe drumuri fantastice reclădindu-se după nevoile neînțelese ale unui suflet pe care nu-l simțeam al meu. Dacă de-o pildă într-o revistă de modă vedeam un câne fotografiat, trebuia bărbatul meu să mă asigure solemn cu toate jurămintele din lume că e numai fotografie și nu câne aieva. [...]Uite, astăzi mi-e ușor să râd de toată nebunia și de tot ritualul grotesc al jurămintelor de-atunci! Ah, povestea e lungă ca un șuier de cincisprezece ierni. De altfel îmi păstrasem neatinsă toată inteligența, ba logica îmi deveni și mai ageră (în psihiatria clasică această tulburare obsesiv-compulsivă era supranumită în mod informal și sugestiv „nebulie lucidă”, n.n.). Un străin n-ar fi observat nimic. Puteam să port orice discuție, puteam să vorbesc chiar de boala mea cu aceeași crudă realitate [...]. Înțelegeam tot absurdul acestor idei, dar mă obsedau fără scăpare. «Uite cum citesc», ziceam bărbatului meu, «întoarce pagina». Trebuia să-mi întoarcă el foaia, altfel îmi închipuiam că foaia e ușa și că eu deschideam ușa și mă duceam pe stradă să mă infectez. La fiecare pagină mă opream: «așa-i că nu e ușa ci foaia de carte?» [...] Mă temeam să rostesc chiar și numele de câne. [...] îmi făceam calendar după superstițiile în circulație. Știi că poporul crede că turbezi la nouă zile după ce te mușcă cânele. Dacă nu după nouă zile, atunci după nouă săptămâni, dacă nici după nouă săptămâni, atunci după nouă luni. Abia după nouă săptămâni răsufлам și ziceam, mulțumescu-ți ție Doamne că n-am turbat. Și numărăm cu osul degetului bății cabalistice în lemnul mesei.¹⁵

Adăugat acestor simptome obsesional-fobice, trăite în locuința proprie, Dariei îi este modificat și comportamentul dinafara casei, pe care nu o poate părăsi decât însoțită de bărbat sau de copil. Acest comportament bizar care va fi descris și de alte personaje, precum Zugravul, este scos în evidență din prima scenă a piesei și păstrat în toate variantele acesteia, până la cea definitivă, marcând trăirile Dariei printre oameni, ca o desprindere de realitate. Tabloul clinic al afecțiunii psihice, descris atât de minuțios de autor, este centrat pe simptomul principal rabiofobia sau frica de turbare din care derivă, în primul rând, zoofobia, teama de câini și, în continuare, tot ceea ce poate fi asociat pe planul gândirii cu ideea de contagiune. Preocupat de geneza acestui fel de idei obsesive, în lucrarea publicată în 1941, *Despre gândirea magică*, Blaga expune diferite concepții în legătură cu mitul și magia și, referindu-se la lucrarea *Totem și Tabu* a lui Freud, menționează potrivirile făcute, din perspectivă psihanalitică, între „mentalitatea primitivă” și „mentalitatea psiho-neuroticului”:

Măsuri preventive tot atât de multe și întortocheate ca în societățile primitive mai găsim numai la cazuri psiho-neurotice. [...] Între mentalitatea primitivă și mentalitatea psiho-neuroticului ar exista similitudini izbitoare, mai cu seamă cât privește întrebuintarea tabu-

¹⁵ *Ibidem*, p. 769-772.

ului. Sfiala de atingere (delire de toucher) se accentuează ipertrofic atât în tabuismul primitiv, cât și în unele boale sufletești. Dacă interdicțiile primitive prefigurează, ca să zicem așa, interdicțiile ce și le impun psiho-neuroticii pentru uzul lor particular, se poate afirma și contrarul, și anume, că psiho-neuroticii refac, firește iarăși numai pentru ei, și fără să-și dea seama de aceasta, unele forme de viață arhaică.¹⁶

Dar Blaga, din perioada când elabora lucrarea *Despre gândirea magică*, în analiza asemănărilor pe care Freud le făcuse între gândirea arhaică și cea nevrotică, îl devansase în filosofia mentalităților pe Blaga anilor '20, pe partizanul de atunci al autorului teoriei psihanalitice. Și, astfel, într-o totală nepotrivire cu pansexualismul freudian și aplicarea „complexului oedipian în obiceiurile, instituțiile și miturile primitivilor”, Blaga se exprimă deslușit despre Freud în legătură cu această temă: „El a neglijat în chip condamnabil deosebirea. Și totuși deosebirile sunt hotărâtoare. Concepțiile primitive apar cu totul în altă ordine existențială decât pretinsele idei similare ale psiho-neuroticilor. Concepțiile primitive reprezintă în ultimă analiză forme de cultură, condiționate de existența anonimă a omului în orizontul misterului, și ele au un sens revelatoriu, câtă vreme ideile psiho-neuroticilor sunt fenomene psihice condiționate exclusiv de reacțiuni individuale în vederea auto-conservării insului în împrejurări particulare, cari au o importanță numai pentru ei. Formele de cultură interesează totdeauna pentru puterea lor revelatorie și pentru stilul lor, câtă vreme fenomenele psiho-neurotice au un interes pur clinic”¹⁷.

Iată cum Lucian Blaga reușea să gândească ca un clinician, cunoașterea sa, în această postură, fiind îndreptată spre descifrarea reacțiilor de auto-conservare, potențial tragice prin individualitatea fenomenelor psiho-nevrotice pe care le poate suferi o ființă umană. În fața aceluiași tragism s-a găsit Blaga și când a scris, în atâtea variante, piesa *Daria*, căutându-i surorii sale explicația problemelor ei psihice, pe intervalul dintre dragostea pe care i-o purta și creația literară. Poate i-a fost mai ușor atunci, în tinerețe, în cazul Letiției, să apeleze la psihanaliza freudiană, pentru a face un schimb de roluri din viață în teatru.

Atașamentul ca tânăr dramaturg față de psihanaliză se relevă și dintr-un articol intitulat *Sigmund Freud*, apărut în *Adevărul literar și artistic*, în 27 decembrie 1925¹⁸. În acest articol, Blaga își exprimă admirația față de Freud, cu ocazia prezentării publicului românesc a primei biografii a părintelui psihanalizei, cu toate că lucrarea recenzată era plină de critici la adresa maestrului. Criticile doctrinei psihanalitice și ale fondatorului ei erau făcute de un discipol infidel al lui Freud, Fritz Wittels, autorul butadei „Psihanaliza este o boală a spiritului pentru care se consideră ea însăși remediu”¹⁹. În concluziile din articol, Blaga atenua criticile psihanalistului

¹⁶ Idem, *Despre gândirea magică*, ed. cit., p. 56-57.

¹⁷ *Ibidem*, p.57-58.

¹⁸ Idem, *Ceasornicul de nisip*, ediție îngrijită, prefață și bibliografie de Mircea Popa, Editura Dacia, Cluj, 1973, p. 229-232.

¹⁹ Élisabeth Roudinesco, Michel Pion, *Dicționar de psihanaliză*, traducere din limba franceză de: Matei Georgescu, Daniela Luca, Valentin Protopopescu, Genoveva Teleki, Editura Trei, București, 2002, p. 999-1000.

disident: „Și cu toate că Wittels face o serie de obiecțiuni fostului său profesor, personalitatea acestuia e înconjurată de un nimb de admirație pe care nimic nu-l poate întuneca”²⁰. În lumina acestei admirații, din anii când lucra la diferitele variante ale piesei *Daria*, Blaga își punea eroina complexată să se confeseze Scriitorului, supranumele personajului Loga. Aflăm, prin urmare, de marea ei suferință nevrotică cauzată de conflictul refulării pulsionilor sexuale, antagonism rămas nerezolvat încă din copilărie, dar bun de adus pe scenă pentru a fi transformat în conflict dramatic.

Nefericirea mea de astăzi, [...] se datorește și ea unei întâmplări monstruoase din copilărie mea [...] Aveam și eu mai mulți frați, dar toți mai mici [...] trebuia să îngrijesc eu de toate odraslele părintești. Era foarte greu. Trebuia să spăl rufe, să cos, să calc, să leagăn. Aproape totdeauna aveam durere de cap de cărbunii de călcat. Toate astea la vârsta de zece ani. [...] Și deși eram deja destul de numeroși, mama n-avea deloc de gând să contenească cu procreația. Așa am ajuns într-o zi s-o iau de scurt, îmi amintesc cuvânt cu cuvânt furia: «Mamă, văd că iar ești însărcinată, când o să sfârșești odată? Eu nu mai răzbesc cu atâția copii. Fă ce-i face cu ei, dar eu nu mai răzbesc. Mai pune-i în fereastră, să răcească, să moară». Mama a răspuns scurt: «Criminalo!» - și-o văd parcă și acum cum a trântit ușa în urma ei. Și asta a fost o întâmplare, între multe altele, departe de a fi cea mai gravă... Nu mă las deloc sedusă de falsa aură pe care depărtarea o pune în jurul copilăriei. Copilăria mi-o simt încă în toată oribila ei cruzime. [...] Dar întâmplarea fatală căreia i se datorește nefericirea vieții mele s-a petrecut ceva mai târziu. Eram de patrusprezece ani când s-a petrecut o altă scenă între mine și mama. Ți-am mai spus că mama nu era tocmai întreagă la suflet. Între altele suferea într-o măsură bolnăvicioasă de gelozie. Stam la sat. Plictiseală, praf, călduri. [...] Într-o după amiază de vară. Stai că-ți dau exact și anul... 1909 – și ziua, 23 august 1909. Mama vroia să plece la târguiești în oraș. Parcă o văd și acum. [...] Ca să mă ia cu ea, ce-mi trece prin minte? Îi zic: «Mamă, eu nu vreau să rămân singură acasă cu tata!» «De ce?» - întreabă ea mai mult decât surprinsă. Și eu scornesc un răspuns fantastic: «Am citit într-un jurnal că un tată s-a agățat de fata lui». Efectul acestui răspuns ți-l poți închipui. În realitate nu citisem nicăiri lucrul acesta (monstruoșitatea la care făceam aluzie). A fost o simplă închipuire de a mea. Dar mamei i-a fost destul. A început să mă descoase. Să mă amenințe: «Ascultă, Stesca, nu-i așa că tată to s-a acățat de tine! Când? Unde? Vorbește!» îi simt încă încheștat pumnul deasupra frunții. A fost zadarnică orice tăgăduire. N-a mai plecat la oraș. A doua zi și-a dat și ea seama de toată brutalitatea bănuielilor. Mi s-a aruncat la genunchi, s-a rugat s-o iert și să nu spun tatii cele întâmplate. Îmi făgăduia arginții pe zece saci de grâu, numai să n-o spun. Am tăcut, dar liniștea sfârșise. O vedeam suferind. Începuse apoi să mă persecute. Mă lovea pentru orice fleac. Odată m-a lovit cu cheia de poartă în cap că am căzut leșinată în sânge. Viața asta a ținut așa până când m-am măritat. A trebuit să mă mărit ca să scap de gelozia nebună și fantastică a mamei²¹.

În perioada scrierii pieselor *Fapta (Ivanca)* și *Daria*, Lucian Blaga, marcat de aspectele patologice ale psihismului din trecutul unora din membrii familiei sale, întrevădea cunoașterea cu ajutorul psihanalizei a multora dintre problemele dramatice cu obârșie în inconștient. Pasajul acestor mistere lăuntrice înspre artă, în teatru îndeosebi, îi era la îndemână în liniștea casei Bredicenilor, de la Lugoș, unde se retrăsese împreună cu

²⁰ Lucian Blaga, *Ceasornicul de nisip*, ed. cit., p. 232.

²¹ Idem, *Opere*, vol. II, *Note, variante, comentarii*, ed. cit., p. 727.

soția, după ce accederea poetului-filosof la o catedră universitară, în 1924, se transformase într-un eșec²². Odată ce compoziția scenelor piesei devenise o pasiune creatoare, din imperativul finalizării textului dramatic, în actul IV al *Dariei* își fac loc în replicile personajelor noile obsesii ale protagonistei, după ce, descoperind iubirea, renunțase la teama patologică față de câini și de turbare. Era, de fapt, transpunerea în continuare, cu mijloacele recunoscute ale unei așa-zise ficțiuni artistice, a vieții și suferințelor psihice îndurate de iubita soră a autorului - Letiția. Aceasta, înainte de intrarea României în Primul Război Mondial, după ce se căsătorise fără să cunoască sentimentul iubirii, cu toate că avea deja copii la vârsta înțelegerii faptelor ei și împotriva moralei epocii, se îndrăgostise de un bărbat mai tânăr decât ea cu 12 ani, cu care plănuse să fugă în vechiul Regat. Renunțase la fugă în ultima clipă, la plânsetele fetei sale, dar îi trimisese prin băiatul său o scrisoare iubitului. Judecată moral de soț și de doi dintre frații ei, fiind eliberată de obsesiile legate de câini și de turbare, Letiția își reactivează mental modelul obsesiv compulsional, de data aceasta în jurul temerii de a nu trimite o scrisoare, de orice fel, indiferent de adresant și de conținut. În afară de compulsia de a nu se atinge de toc și de hârtie, Letiția îi controla în toate ascunzișurile, inclusiv buzunarele, pe toți cei care plecau de acasă, de teama de a nu ascunde o scrisoare. Simptomele s-au atenuat spre sfârșitul războiului, au mai reapărut pentru o scurtă perioadă, în 1918, dispariția lor fiind concomitentă cu resemnarea în fața sorții²³.

Asemenea Letiției, Daria eroina din piesa cu același nume trece prin evenimente asemănătoare ca debut și derulare, dar mult mai nefaste pentru a susține trama unei piese, care prin natura genului se bazează pe producerea de efecte dramatice. Îndrăgostită de personajul Scriitorului, în care regăsim distilate potriviri cu biografia intelectual-formativă a lui Blaga, Daria, în încercarea de a fugi cu iubitul ei este sechestrată de soț într-o cameră de unde, pentru atmosferă, nu lipsesc gratiile. Soluția eliberării este împărtășită iubitului într-o scrisoare al cărei curier nu este altul decât unicul fiu, cu toate scrupulele morale și împotrivirile acestuia. Iubitul, devenit la rândul lui scrupulos, refuză să primească scrisoarea, mai explicit pentru spectatori, din cauza unui impediment moral: un copil nu poate să fie mesagerul amorului. Prins în acest hățiș de culpabilizări, copilul se sinucide. Soțul Dariei îi descrie fratelui acesteia, Grigore, cum soră-sa a recăzut în boală. În ceea ce spune, soțul abuziv lasă să se înțeleagă că era obligat să-și asume îngrijirea unei soții incapabile să-și controleze comportamentul, lămurindu-și interlocutorul, că nu poate fi învinovățit dacă, în ultimă instanță, Daria însăși ajunsese să îi ceară s-o închidă în casă: „Eu nu mai arunc piatra. Eu n-o mai osândesc nici pe ea. A fost ca o pâlpâire bolnavă. Ce să-i faci? Iresponsabilă. Totuși nu puteam să ocrotesc prin indiferența mea aventuri primejdioase. O măsură trebuia prin urmare să iau – și în consecință o închideam în casă de câte ori plecam. Trebuia să-i fac cu neputință întâlnirile cu scriitorul.- Într-o zi, nu mult după moartea băiatului, uitasem s-o închid și atunci m-a strigat cu semne disperate înapoi și mi-a cerut cu oarecare frică – s-o închid. Dorința îmi păru foarte ciudată. Cum adevărat?

²² Idem, *Opere*, vol. I, *Cronologie*, ed. cit., p. XC-XCI.

²³ Ion Bălu, *Viața lui Lucian Blaga*, vol. I, Editura Libra, București, 1995, p. 132-134.

Și ea: «Mă simt mai bine închisă». Și am întrebat-o: « De ce?» Răspunsul era începutul noilor obsesii. Zicea că îi era teamă că ar putea să trimită vreo scrisoare scriitorului. De atunci, groaza că ar putea să trimită scrisori lui Loga a luat proporții fantastice²⁴

Dramaturgul Lucian Blaga a considerat că exactitatea detaliilor clinice ar putea fi un balast, după cum reiese dintr-o scrisoare care s-a păstrat, adresată lui Oscar Walter Cisek. Acestuia îi ceruse să-i traducă piesa în limba germană, dar nu primise, se presupune, decât niște judecăți critice ca răspuns, după care i-a scris din nou: „Critica ta [...] mi-a ajutat mult. Am făcut schimbări importante: patologicul a dispărut aproape complet! Actul II și-a pierdut balastul «introdactiv» - «epicul științific».[...]. În actul ultim am redus de asemenea cât am putut detaliul bolnav²⁵. Din aceste motive, continuarea descrierii simptomatologice o găsim doar în primele variante ale piesei.

Pentru perspectiva psihiatrică din care este gândită această prezentare, patologicul rămâne important. Obsesiile și ritualurile de verificare sunt prezentate pe larg de soțul transformat în martor activ, desemnat să prevină într-un mod absurd expedierea din casă a vreunui mesaj scris către cel care-i sedusese nevasta. Explicațiile cu un conținut psihiatric sunt declanșate de încercarea cumnatului său de a părăsi locuința:

Stai, numai, nu te grăbi... încă nu poți pleca. [...] Trebuie să te supui mai întâi unei stricte examinări. [...] Controlul acesta minuțios și grotesc mi-l face și mie de câte ori plec. Prin toate buzunarele, prin căptușala, în punga cu bani [...] Trebuie să-ți dau lămuriri. [...] Presupunem că tu ai scris cuiva o scrisoare, pe care ți-ai pus-o în buzunar, pentru ca s-o arunci la cutia poștală când ieși în oraș. [...] Ei bine Daria se teme că în vreme ce ai dormit a putut să-ți înlocuiască scrisoarea cu altă scrisoare, scrisă de ea lui Loga. Înțelegi? Iar tu ieși în oraș și fără să te mai uiți la adresă arunci scrisoarea în cutia poștală, crezând că e scrisoarea făcută de tine. În felul acesta Loga ar putea să primească o scrisoare amoroasă de la ea. [...] Inteligentă și trează cum e, își dă seama de absurdul acestor obsesii, dar nu se poate învinge.²⁶

Nerezistând să se opună absurdității de a-și verifica propriul frate, Daria recunoaște: „Ce să fac? Mă lupt, încerc să le înving, dar nu pot. Îmi dau seama de tot absurdul lor, ce să mă fac?”²⁷ Fratele Dariai neputincios în fața suferinței surorii sale acceptă fără să mai facă apel la rațiune: „Caută-mă în buzunare, îți stau la dispoziție. Cum se face asta? Cum e noul ritual?”²⁸

Rezumarea ideilor deslușite din conflictul dramatic, cu vădite referiri la psihanaliză și inconștient, o face Scriitorul, atât ca personaj, cât și ca autor. Formularea judecăților de încheiere de către acesta, cu izul lor de profeție, se menține, în esență, în toate variantele piesei, până la cea finală: „Amenințăm cerul cu metafore și smulgem pământului secretele, dar dușmanul pe care nu-l putem învinge e puterea absurdă și cu mii de fețe a sângelui. Numește această putere cum vrei,

²⁴ Lucian Blaga, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 250-251.

²⁵ *Ibidem* apud *Correspondența Blaga - Cisek* publicată de Al. Oprea în *Manuscriptum*, nr. 3, 4/1972, 1-1973, fragment în *Note, variante, comentarii*, p. 727.

²⁶ *Ibidem*, p. 805-806.

²⁷ *Ibidem*, p. 806.

²⁸ *Ibidem*.

numește-o blestem sau lăuntrică lege, numește-o bălaur. Bieții oameni – ne zbatem între bălaur și rânduiețile lumii, și ieșim măcinați”²⁹

Dat fiind limbajul metaforic folosit de Blaga, bălaurului i-ar corespunde inconștientul, iar din măcinașul dintre inconștient și normele impuse de societate și înrădăcinate în individ nu ar putea să rezulte decât boala psihică, în limbajul medical modern tulburarea psihică. De asemenea, profetului, alias Scriitorului vizionar, explorator al inconștientului, în timpurile actuale, nu i-ar rămâne să apară în fața vulgului decât ca „un oracol sărit din țâțâni”³⁰, după cum îi însuma spusele și atitudinea unul dintre personajele piesei.

Lucian Blaga în căutarea personajelor din teatrul său, chiar dacă pentru unele se inspira din lumea reală, știa că, aducându-le pe scenă, ceea ce urmează pentru spectator să rețină din „înfățișarea” lor nu sunt trăsăturile, „fizionomia”, ci „inevitabilul, destinul care distruge o faptură și o fiziologie dată – înfăptuindu-se”³¹, întru totul în mintea celui care le descoperă. Ca în fața unui tablou ce reprezintă un portret făcut de un „un om simplu”, dar în același timp un „mare pictor”, așa cum l-a „descoperit” și prețuit Lucian Blaga, pe secuiul Nagy Istvan, când i-a fost dat să-l cunoască în mediul lui³².

După câteva decenii de la scrierea *Dariei*, Blaga a fost mirat și revoltat atunci când a ajuns și el un personaj caricatural și malefic în romanul lui Mihai Beniuc, *Pe muche de cuțit*. S-a revoltat în fața nemerniciei unui coleg de breaslă, care deformând „calomnios” date din biografia sa, a creat un personaj, Marele Anonim, ușor recognoscibil în persoana filosofului, cu scopul de a-i anihila prezența în cultura română și de a-i bara reînnoirea în lumea literară, în anii comunismului. Ca răspuns, în Memoriul adresat Comitetului Central al P.M.R. (secția de cultură și artă), Blaga a enunțat câteva principii etice recomandabile autorilor care transpun cu mijloace artistice personaje din lumea reală în opera lor:

Nu voi contesta romancierului dreptul de a-și întruchipa personajele după modele în viață, și după cerințele impuse de arhitectura operei concepute. Un asemenea drept rămâne însă condiționat și limitat. Cred că nici un scriitor care respectă o anume etică a scrisului nu va divulga numele modelelor vii ale personajelor sale, mai ales nu atunci când în sarcina lor se pun atitudini sau fapte într-adins ticluite ca să discrediteze. Un scriitor, care mai poartă în sine un strop de conștiință și de răspundere a scrisului, se va feri în orice caz să atribuie unui personaj al său, identificabil cu viața reală, atitudini sau fapte infamante pe de-a-întregul născocite.³³

Născut într-o familie numeroasă și atât de zbuciumată de morți accidentale, de sfârșituri premature din cauza tuberculozei, dar și de unele bizarerii comportamentale, printre rude care se iubeau, e de înțeles asocierea expresiei „familia noastră” cu aceea

²⁹ *Ibidem*, p. 272.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Idem, *Nagy Istvan în Zări și etape*, text îngrijit și bibliografie de Dorli Blaga, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 313-315.

³² *Ibidem*.

³³ Ion Bălu, *Viața lui Lucian Blaga*, vol. IV, Editura Libra, București, 1999, p. 339.

de „sfînți și de monștri”, într-o formulare ironică și poetică la adresa alor săi, împărtășită în scris, de către Lucian Blaga, unei verișoare³⁴.

Poate de aceea copilul sfios, Lulu, numele de alint al lui Lucian Blaga, ca multe alte genii, a avut nevoie să-și descopere treptat conștiința propriei sale valori. În timp, de-a lungul evocărilor spontane sau programate, copilăria parțial imaginată, parțial re trăită, în funcție de memoria afectivă a fiecăruia, se descoperă și se redescoperă. Menirea specială resimțită de Lulu, de mic copil, o regăsim în poziția particulară, de preferatul mamei, pe care și-o acordă printre frații săi. Scriitorul, personaj de natură autobiografică, din piesa *Daria*, o exprimă peste ani, într-o variantă care nu a văzut lumina tiparului: „Sunt cel mai mic între cinci frați... La vârsta de șapte ani aveam deja păreri așa de înalte despre mine că într-o zi le-am spus: iubiți frașiori, recunosc că sunteți mai în vârstă decât mine, dar mama făcându-vă pe voi a făcut numai exerciții – adevăratul scop eu am fost...”³⁵.

Dintr-un șir de evocări adunate din firidele timpului de către Bazil Gruia, de la persoane care l-au cunoscut pe poetul filosof, un fragment din relatarea pictorului Tase (Anastase) Demian este revelator asupra părerii copilului Blaga despre sine. Fragmentul ales se referă la o postură inedită a lui Blaga în biserică, la felul în care acesta „avea din copilărie sentimentul deosebitei lui individualități”, și la modul ales pentru a se impune altor copii: „[...] dacă mergea duminică la biserică intra direct în altar, unde nu era voie să intre decât preotul. Fiind întrebat de alți copii cum de are această îndrăzneală, el a răspuns: «Fiindcă eu am legătură cu Dumnezeu, chiar eu pot fi Dumnezeu»”³⁶.

Reconstituirea unei alte scene, în Hronic, cu un tâlc premonitoriu, devine mai verosimilă prin vârsta la care a fost încriptată în memorie. Elev în clasa V-a de liceu, Lucian Blaga, printr-un concurs favorabil de împrejurări reușește să plece cu un grup de elevi și intelectuali brașoveni, conduși de unchiul său, profesorul Iosif Blaga, într-o excursie în Italia. Fiindcă drumul se făcea și pe mare, cu îmbarcarea la Constanța, prima oprire, doar pentru câteva ore, a fost în București, capitala Regatului României. Vizita în capitală a inclus printre obiective și Academia Română, unde tânărul Blaga a rămas în urma grupului, deoarece bucuria de a ține în mână un manuscris al lui Eminescu l-a reținut mai multe clipe. Ajungându-și tovarășii în poarta Academiei a fost apostrofât de unul dintre „elevii mai vârstnici”: „Ce-ai întârziat, măi, te-ai întins aci ca la tine acasă”, la care adolescentul Blaga îi dă replica „Uite-așa ca să mă deprind cu Academia”. Iar în continuare, autorul Hronicului se descrie cu umor: „răspunsei rîzînd și mai adăugai ceva prezumțios. Mi-am dat însă cu palma peste gură când observai că unchiul mă auzise. Dar unchiul m-a învăluit c-o privire plină de bunătate: «Mai știi... De ce nu?»”³⁷.

Anii care vin îi aduc consacrarea ca poet, ca dramaturg, ca filosof, cu o operă completă în cultura română, cum nu a mai avut nimeni de la Eminescu încoace. Nu-l ocolesc nici demnitățile lumești, în diplomație, subsecretariatul la Ministerul de

³⁴ Lucian Blaga, *Corespondență*, ed. cit., apud Ion Bălu, *op. cit.*, vol. I, p. 40.

³⁵ Idem, *Opere*, vol. II, *Note, variante, comentarii*, ed. cit., p. 746.

³⁶ Bazil Gruia, *Blaga inedit. Efigii documentare, I*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, apud Ion Bălu, *op. cit.* vol. I, p. 57.

³⁷ Lucian Blaga, *Hronicul și cântecul vârstelor*, ed. cit. p. 110.

Externe și profesoratul în cariera universitară. Primirea în Academia Română îi este aureolată de prezența regelui Carol al II-lea, venit special pentru el să prezideze ședința și să-i adreseze câteva cuvinte inspirate³⁸.

Ocupația militară, economică și ideologică a țării creează premisele îndepărtării lui Blaga, în anul 1948, din viața academică și universitară, lăsându-l numai cu familia, cu firave mijloace de trai și cu opera, care îi este pusă sub obroc. Înspre finele vieții, părintele unicului sistem filosofic românesc își face bilanțul într-un roman autobiografic *Luntrea lui Caron*, în care două personaje emblematice, naratorul Axente Creangă și filosoful Leonte Pătrașcu, îl recompun istoric și psihologic pe omul Lucian Blaga și îi redau acestuia imaginea mitică pe care din copilărie și-a dorit, a plănuțit s-o realizeze. Nu pentru sine, ci ca s-o lase mitizatei lumi românești care i-a slujit drept cadru stilistic.

În textul reprodus mai jos se redau cele două ipostaze ale cuplului celor două personaje, clivate dintr-unul singur, și imaginate de Blaga, cu prezentarea evoluției lor, de fapt a evoluției personale, angajată într-un singur scop, cel de a sprijini maturizarea culturală a propriului popor.

A trecut chiar un sfert de veac, de când în aerul moale dintre aceste meridiane torceam împreună juvenile planuri de viitor. Nu înțelegeam după atâția ani de eforturi și elan, de decepții și osteneți, de unde scoteam pe-atunci, încrederea nemăsurată cu care le țeseam. Și totuși, atunci știam, datorită unei nebune divinațiuni, că eram amândoi meniți unor realizări pe înalte și majore portative spirituale. Și-i drept că fiecare s-a împlinit în felul său prin înfăptuiri ce seamănă întrucâtva cu cele anticipate atunci în duh. Operele noastre au deșteptat interesul ardent al intelectualității, cel puțin al celei mai avansate, din întreaga țară. Gândirea românească nu mai putea fi imaginată fără de concepțiile, pe care în răstimp Leonte le-a dezvoltat în diverse domenii ale filozofiei. Și nici poezia românească nu mai prea putea să fie gândită fără de poezia mea. Inovațiile noastre nu au fost prevăzute de nimeni înainte, cu toate că ele răsăreau din adâncimi de totdeauna ale aceluiași neam de oameni. Prin ele spiritul românesc învedera mutații ireversibile. Lumea spirituală, ce s-a clădit pe meleaguri românești între cele două războaie mondiale, era în bună parte lumea noastră, a celor doi, sau cel puțin o lume la alcătuirea căreia cei doi am colaborat din plin. Era «lumea» aceasta o lume, în care se rostea maturitatea istorică a unui popor. [...] cei doi ne întâlneam, [...], prin locurile de unde am pornit cândva în viață. Ne întâlneam la obârșii. Din lumea «noastră» ne refugiam în «preistorie», printre eterne prezențe materne³⁹.

Asistăm astfel la repetabila întoarcere către tăcerea obârșiiilor pusă pe același plan cu tăcerea divinității, din apropierea căreia cuvântul îi alungă chiar și pe îngeri și îi transformă în demonii cunoașterii. Dacă poetul ne demonstrează că poate fi în lume și atunci când „Tăcerea mi-este duhul”⁴⁰, ruperea de tăcerea primilor ani a fost retrăită, pentru uz propriu, până în pragul rușinii și al unei distanțări fiziologice de prezența mamei, pe care copilul o voia numai pentru sine. Pornind de la acest mister

³⁸ Idem, *Opere*, vol. I, *Cronologie*, ed. cit., p. CIX-CX.

³⁹ Idem, *Luntrea lui Caron*, ediție îngrijită și stabilire text: Dorli Blaga, Mircea Vasilescu, postfață Mircea Vasilescu, Humanitas, București, 1990, p. 14.

⁴⁰ Idem, *Stalactita* în *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 37.

al eternei prezențe materne ce se tot adâncește „într-un mister și mai mare”⁴¹, povestita muțenie din prima copilărie, Blaga nu a transformat-o într-un mit. Dar, în căutarea izvoadelor filosofiei proprii, observăm cum „dă o interpretare mitică”⁴² refuzului său de a da un început cuvântului. În așa fel, ca de la tăcutul mers de-a bușilea, să umble dintr-odată cu cele două picioare ale propozițiilor și, mai apoi, chiar să se ridice pe cataligele ideilor în lumea largă.

Desigur că Blaga a avut o perioadă de mutism electiv în copilărie, pe care nu a păstrat-o în memoria așa-zis autobiografică. Numai după vârsta de doi, mai sigur trei ani, se organizează structuri neuronale capabile să rețină evenimentele de viață pe perioade evocabile, de la fragmentar-secvențial la cronologic. Nu se poate afirma cu certitudine că nu a scos nicio vocabulă de la naștere până la „aproape patru ani”, când a avut loc demutizarea sa, după o vizită, bazată mai mult pe simțul tactil, la doctorul Pop Elekeș, din Sebeș, descrisă în *Hronic*⁴³. Mama și frații sunt desigur martori indirecti, chemați de Blaga, tot prin intermediul propriilor amintiri din *Hronic*, să depună mărturie. Că nu a fost bolnav este cert, el a cerut celor care-i erau alături să-i înțeleagă mimica: „Amare sunt toate cuvintele, de aceea - lăsați-mă să umblu mut printre voi”⁴⁴. Și atâta timp cât „Lucian Blaga e mut ca o lebădă”⁴⁵, trebuia așteptat și îngăduit să se umple „golul aparent, care el însuși era expresia preaplinului”⁴⁶.

Acest gol, expresia preaplinului ar putea să fie inconștientul. Din 1935, Blaga, în scrierile sale, începe să dezavueze psihanaliza, persiflând concepția lui Freud despre inconștient. Astfel, îi reproșează acestuia că, din perspectivă dimensională, vede totalitatea proceselor psihice care scapă controlului conștiinței „cât pivnița unei case”⁴⁷, și că, pentru psihanalizii freudieni, „inconștientul ia aspectul de demnitate diminuată a unei magazii de vechituri, unde se aruncă tot ce nu rezistă în ordinea conștiinței”⁴⁸. La Jung, față de care Blaga avea mai multă bunăvoință, inconștientul este perceput „ca un imperiu subteran” în care sălășluiesc nu numai „monstrul și bestia”, ci își au locul și „porniri, profunde, de natură morală”⁴⁹.

Iată și una din întrebările pe care Blaga și-o pune, în 1935, în lucrarea sa *Orizont și Stil*, în legătură cu „raporturile, ce ar putea să existe între inconștient și conștiința individuală:[...] Întru cât conținuturile unei alte conștiințe individuale sunt mai accesibile inconștientului meu, decât conștiinței mele?”⁵⁰.

⁴¹ Idem, *Cugetări în Zări și etape*, ed. cit., p. 19.

⁴² Idem, *Opere*, vol. I, ed. cit., *Note și comentarii*, p. 945.

⁴³ Idem, *Hronicul și cântecul vârstelor*, ed. cit. p. 4.

⁴⁴ Idem, *Către cititori în Opere*, vol. I, ed. cit., p. 93.

⁴⁵ Ibidem, *Autoportret*, p. 219.

⁴⁶ Idem, *Hronicul și cântecul vârstelor*, ed. cit. p. 189.

⁴⁷ Idem, *Despre gândirea magică*, ed. cit., p. 59.

⁴⁸ Idem, *Orizont și Stil în Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Editura Minerva, București, 1985, p. 92.

⁴⁹ Idem, *Despre gândirea magică*, ed. cit., p. 59.

⁵⁰ Idem, *Orizont și stil în Trilogia culturii*, cuvânt înainte de Dumitru Ghișe, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 20.

În cadrul noologiei abisale, un altfel de psihologie abisală a inconștientului, pe care voia s-o întemeieze Blaga, în volumul de deschidere a *Trilogiei Culturii, Orizont și Stil*, autorul, în afara structurilor psihice atribuite inconștientului, „stări afective, trăiri, imagini”, își propune să admită „și structuri *spirituale* [...] (de ex. funcții categoriale cu totul specifice)”⁵¹. Funcțiile categoriale cu rol modelator, aparținând unei „categoriologii abisale”⁵², deosebit organizate față de cele ale conștientului, cuprind orizonturile spațial și temporal, accentele axiologice, atitudinile anabasice, catabasice și neutre, înclinările formative.

Pentru Blaga inconștientul cuprinde alte niveluri de realitate, „orizonturi” corespondente unui tărâm magic: „[...] în inconștientul nostru subzistă, stăruitoare și inalterabile, anume secrete orizonturi, negrăite accente, și puternice atitudini, de care conștiința se resimte în fiecare moment, dar care izbucnesc luând formă concentrată de gheizer, cu deosebire în creația spirituală. Prin ceea ce e în stare să trădeze sub acest unghi, creația spirituală cere favoarea întregii noastre atenții. Există în inconștient o magmă rămasă încă neghicită, o magmă de atitudini și de moduri de a reacționa după o logică, alta dar nu mai puțin tare decât a conștiinței, un ritm interior, consolidat într-un fel de tainic simțământ al destinului, un apetit primar de forme, o efervescentă a închipuirii dătătoare de sens, adică un mănunchi de inițiative de o putere spărgătoare de stavili ca a semințelor și de o exuberanță năvalnică, precum a larvelor sau a vieții embrionare. Toate aceste atitudini, orizonturi, accente, inițiative răzbat în pofida presiunii, ce-o exercită conștiința asupra lor, ca de sub humă, în lumina de deasupra”⁵³. „«Matricea stilistică» figurează [...],cu ascunsa ei față, printre acele complicate momente și dispozitive secrete, prin care *inconștientul administrează conștiința*, neștiut din partea acesteia”⁵⁴.

Din acest inconștient a resimțit poetul-filosof cum ajung și se manifestă tainele nebănuitelor orizonturi, care îi dau și-i mențin plăsmuitorului de cultură demnitatea ontologică, în confruntarea sa cu eternul mister al creației. Deoarece Lucian Blaga a știut de timpuriu, de când și-a intuit destinul de creator de geniu, că „adâncimile transcend raționalul”⁵⁵.

⁵¹ *Ibidem*, p. 21.

⁵² *Idem*, *Opere*, vol. I, ed. cit., *Cronologie*, p. CXXIV.

⁵³ *Idem*, *Orizont și stil în Trilogia culturii*, ed. cit., p. 32.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁵⁵ *Idem*, *Aforisme*, Humanitas SA,

FIGURA TATĂLUI ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ: LEGITIM SAU ILEGITIM?*

ILINCA BĂLAȘ

*În absența tatălui de astăzi, singura certitudine este necesitatea
de a continua să discutăm despre el și să-l căutăm¹*

The Figure of the Father in the Romanian Society – Legitimate or Illegitimate?

Being in a period of decline and dire fragility, after having composed itself with difficulty as a cultural construct along history, and after having opposed itself against the supremacy of instincts, the figure of the father is the main topic of the movie "Illegitimate" by Adrian Sitaru, and a dominant figure in the Romanian society, still patriarchal. Underlining the archetypal characteristics of the Father, which relate to power, masculinity, authority, and especially the shadowy sides of him, the story in the movie brings to the surface the psychic phenomenon of the need for renewing the obsolete and rigid aspect of the archetypal paternal figure. This regeneration can only be achieved as part of a comprehensive process of inner transformation, which only the experience of a profound, existential crisis could trigger. Considering that the Father Archetype is a part of ourselves, and one of the two basic pillars of our personality, together with the Mother Archetype, the story of searching for it inside us, and of rebalancing its excesses and shortcomings is actually the story of each and every one of us.

Key-words: the Father Archetype, the father complex, inner transformation, illegitimate, sibling incest.

Societatea românească, ca orice societate profund patriarhală, se construiește în jurul figurii puternice și impozante a tatălui. Atât conștientul colectiv românesc, cât și inconștientul sunt dominate de atributele arhetipale ale Tatălui, fie sub forma lor luminoasă de ordine, autoritate, lege, realitate, fie sub forma lor tenebroasă de tiranie, rigiditate, distructivitate. În termeni freudieni, prin intermediul mamei copilul descoperă plăcerea, iar prin intermediul tatălui descoperă realitatea, principiul plăcerii și cel al realității fiind cele două principii călăuzitoare ale vieții noastre. Principiul plăcerii descoperit în relația diadică cu mama este responsabil de primul stadiu al dezvoltării noastre psihice, cel simbiotic, dominat de impulsul și necesitatea satisfacerii imediate a nevoilor și dorințelor. Intervenția tatălui, prin medierea realității, aduce capacitatea de conținere a pulsionilor, control și amânare caracteristice celui de-al doilea stadiu de dezvoltare a omului, în triadă².

* Articolul analizează figura tatălui în societatea românească pornind de la filmul „*Illegitim*” în regia lui Adrian Sitaru.

¹ Luigi Zoja, *Tatăl*, București, Editura Trei, 2014, p. 383.

² *Ibid.*, p. 326.

Dacă principiul plăcerii se află în directă legătură cu *erosul*, canalizând energia psihică către faptul de a fi în viață, a iubi, a simți, lucruri pe care copilul le descoperă prin intermediul mamei (dispariția plăcerii, numită *anhedonie*, fiind unul dintre simptomele depresiei, care poate fi pus în legătură cu deficitul de simbioză), în schimb relaționarea cu tatăl și clădirea, în psihicul propriu, a unei imagini corect conturate a tatălui are consecințe asupra modului în care omul se raportează la realitate, numită, în termeni clinici, testarea realității, una dintre funcțiile esențiale ale eului concretizată în *capacitatea de a diferenția sinele de non-sine*³. Așadar, actul de diferențiere și de separare pe care îl îndeplinește tatăl în relația cu copilul este profund structurant. În momentul în care funcția de testare a realității este alterată, ne aflăm deja cu un pas pe teritoriul psihopatologiei severe. Psihoza nu este altceva decât o dizolvare a identității în fuziune sau o punere în act a dorinței de reîntoarcere în uterul matern.

Arhetipul Tatălui are o importanță deosebită în structura identitară a omului întrucât separă copilul de mamă și îl introduce în lume. El este al treilea, intrusul, cel care îndeplinește ultimul act al nașterii, separarea psihică de mamă concretizată ulterior în capacitatea omului de a fi singur⁴.

Apariția tatălui în viața copilului are loc, inițial, prin intermediul mamei, iar întâlnirea cu copilul se face printr-un proces de mediere și metabolizare de către mamă. De altfel, dacă ne uităm la mitologie, în cosmogonia greacă, Gaia – zeița primordială – este cea care îi dă naștere lui Uranus – principiul masculin elementar și primul tată din mitologia greacă. Prin intermediul tatălui, psihicul se restructurează de la o constelație simbiotică, în diadă, la una triangulară, ceea ce reprezintă baza psihică a relațiilor noastre ulterioare, mai ales a relației de cuplu, determinând și rolurile psihice pe care le vom asuma în viață numite în analiza tranzacțională *stările eului*⁵ (copil, părinte, adult).

Arhetipul Tatălui, ca orice arhetip, are o structură bipolară, sau, cu alte cuvinte, un pol pozitiv și unul negativ. În polul său pozitiv, arhetipul Tatălui reprezintă predispoziția ancestrală către ordine, structură, lege, reprezintă puterea, protecția, puntea către cultură și societate. De asemenea, simbolic, el trimite la figura paternă divină, iar Robert Moore arată faptul că acest arhetip *se apropie de manifestarea lui Dumnezeu în forma Sa masculină în interiorul fiecărui bărbat*⁶. Tatăl reprezintă, așadar, imaginea lui Dumnezeu din psihismul masculin, căruia îi corespunde, în planul realității, imaginea colectivă a lui Dumnezeu. Iar imaginea paternă este cea a lui Dumnezeu din Vechiul Testament, *bun și teribil*⁷, spre deosebire de cea care se conturează în Noul Testament, în care fiul se ridică aproape la poziția de egalitate cu Tatăl. Din punctul de vedere al lui Robert Moore, figura paternă are două atribute fundamentale: principiul fertilizării și cel al binecuvântării⁸.

³ Otto Kernberg, *Tulburări grave ale personalității*, București, Editura Trei, 2014, p. 50.

⁴ Winnicott, *Natura umană*, București, Editura Trei, 2015.

⁵ Eric Berne, *Ce spui după Buna ziua? Psihologia destinului uman*, București, Editura Trei, 2006, p. 36.

⁶ Figura paternă o regăsim ca parte a arhetipului Regelui, în Robert Moore, Douglas Gilette, *Rege, Războinic, Magician, Amant*, București, Editura Daksha, 2008, p. 79.

⁷ Luigi Zoja, *op. cit.*, p. 333.

⁸ Robert Moore, Douglas Gilette, *Rege, Războinic, Magician, Amant*, București, Editura Daksha, 2008, p. 79.

Primul este legat de partea generativă și creativă a masculinității, iar cel de-al doilea se referă la la o acțiune psihologică și spirituală al cărui efect este vindecarea și *refacerea întregului*⁹. Binecuvântarea este o nevoie arhetipală atât a copilului, cât și a tatălui însuși¹⁰: ea înseamnă validare, dar și o recunoaștere a separării copilului de părinți și înțelegerea faptului că acesta își va continua viața urmându-și propriul drum.

Aspectul negativ al arhetipului patern sau umbra Tatălui poate însemna, pe de-o parte un deficit, ca de exemplu absența sau neimplicarea figurii paterne (tatăl șters, neimplicat), sau o slăbiciune a caracteristicilor acestuia cu consecințe considerabile asupra psihicului fiicei (stimă de sine scăzută) sau a fiului (probleme de identitate), putând duce la destrămarea familiei, haos sau inversarea rolurilor (mama falică). Pe de altă parte, umbra arhetipului Tatălui poate însemna un exces în sensul exacerbării autorității și a controlului, a unui exces de putere virând spre tiranie, inflexibilitate, strictețe. Filmul *Ilegitim* gravitează în jurul figurii tatălui patriarhal, detronat din rolul său vetust și forțat la schimbare și conștientizare. Însă acesta poate fi văzut totodată și ca o figură psihică interioară a cărei erodare lentă ridică problema unei regenerări și a unei restructurări lăuntrice.

Filmul se deschide cu o scenă semnificativă, în care întreaga familie este reunită în jurul mesei, moment emblematic pentru cultura românească. Tatăl se află în deplinătatea rolului său patriarhal: este stâlpul familiei, emană forță și autoritate, este centrat pe rațiune și Cuvânt, abordând, în discursul său cu tente narcisice, teme filosofice precum Timpul, valoarea vieții, nașterea Universului, locul omului în lume. Interacțiunea cu ceilalți se face prin intermediul *personei*, a măștii cu care putem simți cât de mult se identifică, fiindcă se degajă în atmosfera familială o lipsă de autenticitate a tatălui și o lipsă de auto-cunoaștere. Acest tată pământean este purtătorul proiecției imaginii arhetipale a Tatălui. Este aproape perceptibilă emanația numinoasă a ființei sale pe care cei aflați în jurul său la masă o resimt sub forma unei fascinații în care se împletesc aproape în egală măsură atracția și respingerea, iubirea și ura, submisivitatea și revolta. Natura duală a arhetipului o regăsim în ambivalența pe care trăirea acestuia o provoacă aproape întotdeauna. Un alt element interesant este faptul că tatăl este doctor, așadar un salvator – iată o altă temă arhetipală, pe care însă nu o voi dezvolta aici. Un tată salvator pus în slujba salvării vieții în general, dar și a vieții fragede a pruncilor încă nenăscuți, întrucât aflăm din prima scenă a filmului că el a fost unul dintre medicii care au asigurat buna funcționare a Decretului 770/1966 prin care se interziceau întreruperile de sarcină în vremea comunismului. Dezvăluirea acestui secret al tatălui creează un conflict major între el și copiii săi, un conflict care se dezvoltă în plan ideatic, moral, dar care are rădăcini adânci în plan psihologic.

Pe lângă prezența copleșitoare și dominatoare a tatălui în carne și oase – doctorul Victor Anghelescu, scena de deschidere a filmului se remarcă printr-o absență la fel de copleșitoare, cea a mamei, despre care aflăm pe parcursul filmului că a murit, lăsându-și în urmă soțul și cei patru copii, doi băieți și două fete. Dacă din punct de vedere simbolic tatăl poate fi asociat cu spiritul, atunci mama este suflet, iar lipsa

⁹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁰ Luigi Zoja, *op. cit.*, p. 343

mamei din familie înseamnă o lipsă a iubirii, pe care Sașa, fiica cea mică, o resimte din plin și reușește să o exprime. Locul mamei în cadrul constelației familiale pare a fi preluat de fiica cea mare, pe nume Gilda. Prin faciesul său depresiv, submisivitatea față de tată și autoritatea față de ceilalți doi frați și față de sora mai mică, Gilda dă impresia unui substitut autentic al unei feminități oprimate – precum cea a mamei sale - care sfârșește prin a se stinge lent și dureros. Gilda este un exemplu de copil parentificat care inversează fluxul transgenerațional, fiind pusă în rolul de mamă și soție, rol care o strivește și o depersonalizează. Nu știm dacă a fost presată în acest rol de tatăl autoritar, sau dacă ea însăși l-a preluat introiectându-și mama pierdută și identificându-se cu ea pentru a o menține în viață. Întrebată de sora ei mai mică dacă crede că este un om iubit, aceasta răspunde că da, este iubită de Dumnezeu. Iată, figura paternă și cea divină se suprapun, iar miza reinnoirii imaginii colective a tatălui este una transcendentă, fiind de fapt cea a transformării concepției colective despre Dumnezeu¹¹.

Conflictul care izbucnește în scena de la începutul filmului aduce în prim plan câteva elemente aflate în umbra figurii paterne, și anume: autoritatea discreționară și rigidă (Victor Anghelescu nu acceptă să fie contrazis de copiii săi sau chestionat asupra unor subiecte delicate precum cel al avorturilor), agresivitatea față de copii (de câteva ori încearcă să îi lovească pe cei doi băieți), umilirea și jignirea acestora (pe fiul cel mare îl face „prost”, „cretinoid”, afirmând că îi pare rău că este fiul său, iar celorlalti le spune „demenților”), abuzul fizic și emoțional, infantilizarea ca strategie de manipulare și control a acestora, amenințările. Dar ce anume stârnete umbra paternă? Triggerul este contestarea autorității sale morale, în urma dezvăluirii făcute de fiul său cel mare, Cosma. Acesta a aflat de la prietena sa jurnalistă că tatăl său se află pe lista medicilor care au denunțat femeile care făceau întreruperi de sarcină ilegale pe vremea comunismului. Însă conflictul se extinde, insidios, culminând cu o altă dezvăluire șocantă făcută de data asta de tată, și anume că cei doi copii mici, gemenii Sașa și Romeo sunt rodul unei sarcini nedorite. Urmează înfruntarea fizică, încăierarea tatălui cu fiul cel mare și apoi plecarea tatălui. Tatăl pleacă lăsând în urma sa derută, haos, furie, frustrare și o grămadă de întrebări fără răspuns. Ce înseamnă plecarea tatălui? Pe de-o parte, o ieșire dintr-un rol înghețat, consacrat, învechit. Pe de altă parte, începutul unei căutări... care scoate la iveală un mare adevăr... tatăl nu este dat, el trebuie căutat, descoperit: „[...] tatăl nu este ceva disponibil. Cine și-l dorește trebuie să-l caute; iar cine vrea să fie tată trebuie să se implice într-o căutare”¹². Așadar, putem înțelege că până în momentul rupturii, tatăl, doctorul Victor Anghelescu, a funcționat inercial, identificându-se cu figura colectivă a tatălui patriarhal – o figură uzată, anchilozată, cu frecvente izbucniri ale umbrei – iar odată cu retragerea sa din acest rol, începe căutarea și asumarea adevăratei paternități, cea care întrecește, vindecă și binecuvântează. Astfel, ambele părți, atât copiii cât și tatăl se angajează în această căutare, în jurul căreia se dezvoltă țesătura epică a filmului. Ca orice căutare, ea are o dimensiune profund interioară, fiindcă adevărata miză este accesarea figurii interioare a tatălui.

¹¹ Marie-Louise von Franz, *Psihoterapie*, București, Editura Herald, 2013, p. 281.

¹² *Ibid.*, p. 380.

Orice adevăr, sistem, rol sau simbol supuse uzurii timpului sfârșesc prin a se rigidiza și a îmbătrâni, moment în care psihologia jungiană ne arată că este nevoie de o transformare și o reînnoire, iar germeii acesteia se ivesc întâi mai timid, apoi tot mai pregnant până când ajung să opereze o adevărată răsturnare și basculare către polul opus, aflat în inconștient. La nivelul vieții personale, această transformare radicală are loc la perioada vârstei de mijloc, prin procesul numit de Jung enantiodromie¹³, în cadrul căruia valorile și principiile din prima jumătate a vieții se inversează și sunt înlocuite de pandantul lor inconștient. La nivel colectiv, ea are loc prin regenerarea arhetipurilor, a simbolurilor și a atitudinilor colective care au îmbătrânit prea mult și au devenit o *posesie a conștientului*¹⁴, pierzându-și astfel înțelesul profund, ancestral, devenind simple automatisme. Ruperea acestui cerc vicios are o importanță deosebită pentru psihicul colectiv din care se hrănește și în care respiră și psihicul nostru individual. Regenerarea unei figuri colective va duce la o reșezare în interiorul sufletului nostru a figurii respective pe baze mai proaspete și la o energizare a acesteia.

Cum arată lumea tatălui patriarhal în societatea românească așa cum este ea zugrăvită în film? O lume rigidă, închisă, clădită pe autoritate și control, dominată de frică, inhibiție, agresivitate reprimată sau, care, dimpotrivă, izbucnește necontrolat, lipsa sentimentelor și a comunicării, lipsa relației (izvorând din lipsa figurii materne). Figura tatălui patriarhal este uzată, sclerotică, colapsând odată cu plecarea acestuia. În urma sa rămâne un mare gol, care va fi umplut cu o nouă viață ce tocmai a fost concepută: fiica doctorului Anghelescu află că este însărcinată cu fratele său geamăn. Conflictul care a declanșat plecarea tatălui – faptul că, pe vremea lui Ceaușescu, acesta a împiedicat avorturile prin denunțuri repetate – reîntră în scenă cu o forță devastatoare: copilul provenit din relația fraternală incestuoasă va fi sau nu păstrat? Însă, dincolo de aspectul exterior al tatălui, ne putem gândi la acesta și ca la o figură interioară, ancorată în stratul inconștientului colectiv la care psihicul personal este profund legat. În calitate de structură internă a psihicului, figura tatălui are patru ramificații extrem de importante, pe care Andrew Samuels le detaliază în cartea sa intitulată *The Father*: prima se referă la problematica autorității personale și sociale, a doua la evoluția idealurilor și a valorilor, la dezvoltarea sexualității și a identității psihosexuale și a patra la rolul social și cultural¹⁵.

Cum este trăit, în interior, tatăl patriarhal? Care este configurația psihică în care el funcționează? În primul rând, în interiorul psihicului, figura tatălui apare sub forma unui complex patern care are un nucleu arhetipal și o textură încărcată afectiv. În cazul filmului, avem de-a face cu un complex patern puternic infuzat arhetipal, care a luat în

¹³ „Trecerea unui lucru în opusul său. [...] prin enantiodromie, eu înțeleg apariția contrariului din inconștient, și anume în ordine temporală. Acest fenomen caracteristic are loc aproape peste tot unde domină o direcție extrem de unilaterală a vieții conștiente, astfel că în timp se formează o poziție opusă inconștientă, la fel de puternică, care se exteriorizează la început prin inhibarea activității conștiente, iar mai târziu prin schimbarea direcției conștiente.”, C.G. Jung, *Descrierea tipurilor psihologice*, București, Editura Anima, 1994, p. 139-141.

¹⁴ Marie-Louise von Franz, *Pisica*, București, Editura Nemira, 2016, p. 27.

¹⁵ Andrew Samuels, *The Father, contemporary jungian perspectives*, New York, New York University Press, 1986, p. 25.

posesie psihicul și se manifestă preponderent sub forma puterii și a autorității. De altfel, unul dintre copii îi reproșează că prin faptele sale de pe vremea comunismului pretinde a fi Victor-Dumnezeu, ceea ce ne arată măsura inflației psihice cu care avem de-a face. Afectele atașate complexului patern sunt mai degrabă negative: furie, frustrare, iar comportamentul este de tip agresiv, impulsiv. Idealurile și valorile nu sunt individuale, ci colective, asimilate prin identificarea tatălui cu *persona*, cu rolul social și cultural, cel de medic care apără nediscriminatoriu principiul vieții, neținând cont de suferința pe care în anumite situații aducerea pe lume a unui copil nedorit o poate provoca. Astfel, principiul masculin al *logosului* își dovedește unilateralitatea, lipsind contactul cu emoțiile, cu latura afectivă. Ne putem întreba dacă nu cumva prevalența rațiunii și a principiilor morale și filosofice pe care doctorul Anghelescu le slujește nu reprezintă de fapt o compensare a unui imens gol afectiv interior, fiind un mecanism de apărare împotriva acestui pustiu sufletesc pe care începem să îl întrezărim.

Confruntarea cu tatăl înseamnă, în plan interior, contestarea principiilor și valorilor acestuia, iar plecarea sa permite eliberarea scenei psihice de tot ceea ce este fals și inadecvat, deschizând drumul căutării propriului adevăr lăuntric. Pentru a fi asimilate de eu, valorile și principiile Supraeului (ale tatălui) trebuie să fie simțite și trăite, nu doar introiectate din planul colectiv.

La nivelul identității sexuale, constelația psihică dominată de figura paternă nu permite trăirea deplină a *unio*-ului între feminin și masculin, iubirea dintre fratele și sora geamănă fiind ținută ascunsă și secretă, deși fratele, Romeo afirmă că pentru el iubirea lor este ceva frumos și natural, considerând cuvântul incest un cuvânt urât, străin de experiența lor personală. Complexul matern pare mai degrabă unul negativ, constelat în jurul absenței mamei, dar și a unei indisponibilități emoționale a acesteia pe care o deducem din evocarea lipsei de iubire care a marcat familia Anghelescu, unită doar în jurul spiritului patern autoritar. Feminitatea este inhibată, inexpressivă, sufocată de dominanța masculină, iar fiica mică Sașa, absolventă de filosofie, pasionată de idei, de valori și moralitate este posedată de un *animus* puternic, greșit pe figura tatălui. Nevoia reînnoirii se face simțită și pe acest plan, nu degeaba Sașa rămâne însărcinată, fiind chemată de destin să preia problema maternității. Așadar, tatăl interior este o instanță cu o autoritate excesivă, inflexibilă, împietrită, sufocând fluxul iubirii și menținând supremația unor valori false, introiectate din valorile sociale comune, dar în dezacord cu Sinele. Este o structură psihică care are la rândul său nevoie de o reînnoire.

Revenind la figura extrapsihică a tatălui, pentru a înțelege mai bine mizele destrămării imaginii tatălui tradițional, trebuie amintit că acesta este un proces care a început în societatea occidentală cu mult înainte de a se face simțit și în cadrul societății românești, dintotdeauna ușor retrograde. Declinul tatălui este cât se poate de destabilizator pentru psihismul uman – dispariția tatălui este văzută ca un *colaps psihologic*¹⁶ – mai ales fiindcă acesta reprezintă mai degrabă un principiu psihologic decât unul biologic, fiind înrădăcinat în cultură și nu în natură, așadar clădit din greu, de-a

¹⁶ Luigi Zoja, *op. cit.*, p. 315.

lungul istoriei, cu salturi și recăderi, victorii și înfrângeri. Scindarea¹⁷ interioară profundă a psihicului masculin între bărbatul prepatern ancorat în instinct și tatăl ca nucleu al familiei, ancorat în cultura pe care el însuși a creat-o l-a însoțit mereu pe acesta, fiind sursa permanentă a decăderii sale și a riscului regresării la condiția de animalitate.

Destrămarea figurii tatălui patriarhal lasă în urmă un mare gol, dar și o mare posibilitate, pe care filmul *Ilegitim* ne-o supune atenției. Absența sau dispariția tatălui comportă două mari riscuri, discutate, pe alocuri, de Luigi Zoja în cartea sa *Tatăl*: pe de-o parte riscul de regresie la condiția diadică originală prepaternă, bazată pe satisfacerea imediată a nevoilor și dominată de principiul matern al plăcerii. Vedem peste tot în jur astfel de atitudini, iar consumismul epocii contemporane este consecința acestei regresii, odată cu dispariția spiritului patern care aduce capacitatea de auto-conținere, control și amânare. De altfel, personajul feminin principal al filmului, Sașa, este ea însăși într-o ușoară formă de regresie după plecarea tatălui, aruncându-se într-un episod de abuz de alcool și droguri. Alcoolismul ascunde întotdeauna o problematică a abandonului¹⁸, ne arată Marie-Louise von Franz, iar în cazul personajului nostru avem un dublu abandon, matern și patern.

Pe de altă parte, declinul figurii paterne patriarhale aduce cu sine riscul unei confuzii identitare și al construirii figurii tatălui pe cea familiară și accesibilă a mamei. Și acest fenomen este destul de răspândit: observăm tați în jurul nostru care în loc să asume rolul celui de-al treilea, cel care desprinde copilul de mamă, refac la rândul lor diada cu copilul, sufocând orice șansă de autonomizare și de separare a acestuia. Este posibil ca acești tați să nu fie desprinși, la rândul lor de mamă, și astfel să continue propria problematică de viață în relația cu copilul. Numit *tatăl stadiului primar*¹⁹, acest tip de tată matern, axat pe hrănire și pe îngrijire (atribute fundamentale și arhetipale materne) reprezintă o *fanstasmă culturală*²⁰, necorespunzând ambivalenței structurale a bărbatului și a masculinului, așa cum este ea ilustrată de imaginea lui Iahve, ca Dumnezeu *bun și teribil*²¹. În plus, imitând modelul matern, acest tip de tată simbiotic modern eludează una dintre principalele funcții ale paternității, și anume introducerea copilului în lume și crearea unei relații a acestuia cu societatea. Astfel, dintr-o figură - e drept contradictorie și ambivalentă, dar esențialmente complexă, tatăl rămâne o reduplicare a mamei, o imitație slab întemeiată întrucât îi lipsește tocmai baza instinctuală, știm bine că nu există un echivalent patern al instinctului matern, de aceea tatăl este o construcție culturală și nu una naturală²². Acest tată nu *își mai murdărește mâinile*²³ cu partea urâtă a lucrurilor, nu mai este bun și teribil, așa cum ar trebui să fie,

¹⁷ Luigi Zoja se referă la cele două identități masculine: *tatăl și bărbatul care donează spermă*, în Luigi Zoja, *op. cit.*, p. 385.

¹⁸ Marie-Louise von Franz, *Pisica*, București, Editura Nemira 2016, p. 33.

¹⁹ Luigi Zoja, *op. cit.*, p. 332.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 333.

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 332.

ci doar bun, este cumva aseptizat, ceea ce afectează conectarea copilului la realitatea înconjurătoare, menținându-l într-o viziune infantilă și unilaterală asupra lumii.

Se pare că marea problemă a tatălui în ziua de azi este că nu-și (mai) găsește locul și nu își cunoaște identitatea, pendulând între vechiul rol patriarhal inadecvat și o imitare a rolului matern. Iar în acest punct, filmul *Ilegitim*, după ce ne familiarizează cu figura tatălui patriarhal ajunsă la punctul său de apogeu și declin în care funcționează prin prisma elementelor de umbră, deschide posibilitatea ca ceva să se întâmple odată cu plecarea tatălui. Dar înainte de ordine trebuie să fie haos. Plecarea tatălui scoate la iveală, pe rând, disfuncționalitățile îngropate sub armura autorității: lipsa de iubire pe care o numește Sașa, incestul fratern, confuzia de rol și de identitate a fiecăruia dintre membrii familiei, reîntoarcerea către trecut. Însă, mai mult decât orice, golul produs de plecarea tatălui duce la transformare, este athanorul în care se petrece transformarea.

Transformarea poate fi precedată de două tipuri de contexte fie de o criză (este cazul din film), fie de o lungă perioadă de stagnare, numită *fază de depresie*²⁴ în care are loc pierderea sufletului necesară regenerării ființei. Această perioadă de depresie este reprezentată de imaginea 7 din opera alchimică *Rosarium*, care îi înfățișează pe rege și pe regină îmbrățișați într-un sicriu, cu sufletul care se îndepărtează de ei. În golul lăsat de plecarea tatălui, un nou suflet se plămădește, însă și acesta este supus problematicii familiei legată de viață sau moarte, întrucât primul gând al mamei este de a renunța la sarcină. Un conflict interior cu încărcătură transgenerațională, fiica retrăind dilema mamei, urmată de aceeași decizie în favoarea vieții. Tatăl, ca apărător înfocat al vieții, este chemat să recunoască această nouă formă de viață care urmează să apară sfidând cel mai cutremurător dintre tabuurile omenirii, cel al incestului. Însă, până la recunoașterea și binecuvântarea Tatălui, este nevoie de decizia mamei, ea însăși cândva obiect al unei astfel de decizii. După cum spuneam, plecarea tatălui înseamnă începutul căutării, atât în trecut, cât și în viitor.

În ceea ce privește incestul fratern, din punctul meu de vedere, el trebuie privit în mod simbolic, ca o reuniune a opuselor ce face posibil procesul de individualizare și nu ca o deviație terifiantă. Jung arată faptul că incestul *simbolizează unirea cu propria ființă, individualia sau realizarea Sinelui*²⁵. Așa cum îl regăsim în mitologie, basme, în vise sau în alte producții ale inconștientului, el este o metaforă a creșterii interioare și a asimilării contrariilor. De altfel, lăsând la o parte contextul social și cultural care îl face să fie un tabu, în film, cei doi frați îl trăiesc ca pe o împlinire și ca pe o iubire înflorită dintr-o lipsă fundamentală a iubirii materne și paterne. Aflăm pe parcursul filmului că cei doi sunt gemeni, ceea ce ne poate duce cu gândul la incest ca la o reîntregire, mai degrabă decât la o perversiune. De altfel, singura scenă care înfățișează un act sexual dintre cei doi nu are nimic repulsiv, nimic profanator, ci este în egală măsură intimă și tandră, dând impresia de simbioză perfectă. Trăit până atunci în mod clandestin, sarcina îl face să iasă la suprafață și să se impună ca adevăr al familiei, un adevăr care reunește și reîntregește familia, la fel cum unește opuse scindate în interiorul ființei.

²⁴ Murray Stein, *Transformation, emergence of the Self*, Texas University Press, 2005, p. 87.

²⁵ C.G. Jung, *Opere Complete 16, Practica Psihoterapiei*, București, Editura Trei, 2013. p. 244.

După plecarea tatălui, locul lăsat liber de acesta în familie este preluat de fiul cel mare, Cosma, care este și catalizator al celor mai mari reproșuri și a celei mai mari furii a tatălui. Întotdeauna primul născut este purtătorul proiecției narcisice a părinților, punându-se implicit asupra sa cele mai mari presiuni de reușită. De asemenea, teoria psihanalitică ne arată că în constelația oedipiană, fiul este cel care dorește detronarea tatălui pentru a-i lua locul alături de mamă, ceea ce explică rivalitatea și animozitatea profundă dintre cei doi, furia fiind o expresie a energiei psihice, a libidoului care circulă între acești doi poli de putere.

După o vreme, în absența tatălui iese la suprafață secretul sarcinii lui Sașa, iar ea împreună cu Cosma se duc să îl caute pe tată pentru a-i cere ajutorul. Sigur, nu este vorba de un ajutor material, ci afectiv, exact din sfera inaccesibilă acestui tată care nu este deloc în contact cu emoționalitatea sa. I se cere exact ceea ce el nu poate da, însă această nouă provocare este un alt impuls al transformării. Nu știm când s-a produs scindarea interioară a tatălui, ruperea de latură sa afectivă, sau pierderea sufletului, a *animei*, în termeni jungieni, dacă s-a întâmplat odată cu moartea soției sau poate cu mult înainte, poate ea însăși a trăit vreme îndelungată în această dictatură a tatălui patriarhal, nu știm, însă putem intui că așa a fost. Marie Louise von Franz explică foarte frumos nevoia de detașare emoțională a bărbatului, dar și riscurile inerente acesteia: „capacitatea de a se detașa de propriile sentimente e esențială în viața unui bărbat, fiindcă el trebuie să aibă un punct de vedere rece, științific, obiectiv. Însă dacă nu se raportează la anima și nu încearcă să înfrunte problema erosului, își divizează sufletul. [...] Dar dacă bărbații vor să-și continue dezvoltarea – la fel cum femeile trebuie să învețe să participe la lumea bărbaților, devenind mai obiective și mai puțin personale - , vor trebui să facă gestul contrar și să-și ia mai în serios sentimentele și problemele de eros. Faptul că trebuie să ne integrăm cealaltă latură – cea nedezvoltată – face inevitabil parte din dezvoltarea umană, iar dacă nu o facem de bunăvoie, se va întâmpla împotriva voinței noastre”²⁶.

Cazul doctorului Anghelescu este tipic pentru modul cum integrarea laturii slab dezvoltate se poate face împotriva propriei voințe, cu forțarea tuturor limitelor personale, ducând, în final, la o adevărată renaștere psihică a persoanei. Însă, înainte de renaștere are loc dezintegrarea. Scena în care Sașa și Cosma îi spun tatălui despre sarcină este cutremurătoare prin agresivitatea și furia pe care le scoate la iveală, mai ales pe palierul relației tată - fiu. Iată câteva replici semnificative ale tatălui: „cum s-a întâmplat așa ceva? V-am educat...”; „Cum să rămâi însărcinată cu fratele geamăn, ca intelectual?”. Implicit, se subînțelege că tatăl admite tendința naturală a incestului, căreia trebuie să i se opună educația prin cenzurile sale. Rolul de a educa, de a civiliza revine tatălui, iar incestul fratern ar putea fi o dovadă că acest rol nu a fost îndeplinit cum trebuie. În această replică putem vedea însă și mecanismul defensiv al intelectualizării, prin care tatăl se apără de afectul puternic resimțit. Apoi acesta începe să îl bată pe Cosma spunându-i „ieși din viața mea, nemernicule, vrei să mă omorâți?”. Într-adevăr, doctorul Anghelescu intuiește foarte bine voința copiilor de a-l omorî, fiind vorba, bineînțeles, de

²⁶ M.-L. von Franz, *Problema Puer Aeternus*, București, Editura Nemira, 2016, p. 125 – 126.

o moarte simbolică, de moartea acelei părți învechite și alterate a arhetipului patern, de partea întunecată, agresivă și distrugătoare, de o moarte care precede transformarea și o face posibilă. La un anumit stadiu al dezvoltării, este nevoie ca fiul să-și „omoare” tatăl pentru a se elibera de influența dominatoare și autoritară a acestuia și a-și continua viața pe propriul drum. Iată ce spune Erich Neumann: „without the murder of the «father» no development of consciousness and personality is possible”²⁷.

Scena continuă cu replica: „Eu nu mai sunt tatăl tău, pleacă!” Abdicarea conștientă din acest rol trăit până atunci doar prin configurația sa colectivă, fără o asimilare în interiorul ființei și o conectare la experiența personală de a fi tată, deschide calea înțelegerii adevăratei paternități. A fi tată înseamnă decizie și voință, înseamnă *asumarea responsabilității față de o altă ființă, în mod voit, nu din instinct*²⁸.

Iar replica fiului cel mare este la fel de devastatoare: „Tu nu mai ești tatăl meu. Ea avea nevoie de tine, eu aveam nevoie de tine, noi toți aveam nevoie de tine și te-ai comportat ca ultimul animal, că nu ești om”. Pe de-o parte, vorbele lui Cosma ne atrag atenția asupra regresiei figurii paterne către masculinitatea primară ancorată în instincte și dominată de agresivitate: dizolvarea figurii culturale a tatălui și întoarcerea la masculul feroce, capabil să-și atace și să-și omoare copiii. Riscul regresiei la condiția prepaternă este mereu prezent în fiecare bărbat, având în vedere natura duală a masculinității despre care am pomenit mai devreme. Cu toate acestea, după părerea mea, nu trebuie neglijat aspectul benefic al acestui abandon patern: tatăl care-și părăsește copiii, care îi lasă singuri în clipele cele mai grele ne amintește, inevitabil, de strigătul lui Iisus de pe cruce către Tatăl său ceresc: Eli, Eli, lama sabahotani? Dumnezeu Meu, Dumnezeu Meu, pentru ce M-ai părăsit?²⁹ Părăsirea copiilor de către tată este în fond un act sanogen. Dacă una dintre funcțiile psihologice ale tatălui este desprinderea copilului de mamă, tatăl trebuie să ducă până la capăt actul de separare și să îl aplice și relației sale cu copilul, chiar dacă aceasta nu este simbiotică. Prin experiența singurătății putem crește cu adevărat și deveni adulți. Este o lecție dureroasă, pe care o învățăm de la tată. Însă nu doar copilul învață de la tată, ci și tatăl de la copil, acesta având la rândul său nevoie de copil pentru propria dezvoltare și transformare. Agresivitatea fiilor, contestarea lor, strigătul disperat după iubire și ajutor, golul rămas după despărțirea de ei, vinovăția, inevitabila îndoială de sine participă la procesul de fermentație interioară care precede transformarea tatălui, sau, mai precis, nașterea tatălui.

Nu știm exact ce se întâmplă după „uciderea” simbolică a tatălui, însă cu siguranță are loc o transformare profundă a figurii paterne. Scena finală a filmului, în simetrie cu cea inițială, ne arată familia reunită în jurul aceleiași mese, pe care, de data aceasta, pâlpâie o lumânare, simbol al conștiinței, al adevărului, dar mai ales al binecuvântării. Tatăl s-a conectat cu esența profundă a paternității care înseamnă capacitatea de a binecuvânta, aducând astfel recunoaștere, vindecare și reîntregire.

²⁷ Erich Neumann, *The Origins and History of consciousness*, Princeton University Press, 2014, p. 184.

²⁸ Luigi Zoja, *op. cit.*, p. 30.

²⁹ Matei 27:46.

Vorbele sale de la final reiau întreaga experiență trăită recunoscându-i natura contradictorie și paradoxală: Ziceam că între viață și moarte nu există decât un singur lucru, timpul. [...] Eu zic că accidente sunt ceva bun, ceva pozitiv, ele ne schimbă viața [...] Poate că greșeala asta e naturală, ca să ne schimbăm, ca să evoluăm [...] Acum ceva timp aș fi murit de rușine și de supărare să știu că cei doi copii ai mei, gemenii vor avea un copil. Dar uite că timpul a transformat toate astea, habar n-am ce s-a întâmplat. [...] timpul ăsta e unealta lui Dumnezeu, dacă nu cumva e chiar el. Tatăl se pleacă cu smerenie în fața misterului transformării prin care tocmai a trecut, neștiind, de fapt, ce i se întâmplă. Complexul de putere s-a dizolvat, prin trăirea propriu-zisă a afectelor, fiind înlocuit cu înțelepciunea simplă, care aduce cu sine recunoașterea limitelor înțelegerii. Gândirea filosofică nu mai este o armură, ca la început, ci o verbalizare a experienței trăite în interior și o nevoie de a o transmite mai departe fiilor și fiicelor lui... iată cu adevărat o misiune paternă.

Cele mai marcante experiențe ale vieții sunt experiențele transformatoare, iar ele au, într-un fel sau altul, ca ingrediente viața și moartea, cei doi piloni între care se întinde durată efemeră a existenței noastre. Povestea doctorului Victor Anghelescu este cea a unei transformări profunde și neașteptate, în plan personal, care însă este îndelung așteptată la nivelul inconștientului colectiv, dar și al conștiinței colective. Elemente învechite și rigidizate ale arhetipului patern care alcătuiesc societatea pariarhală românească au o mare nevoie de reînnoire, iar filmul ne arată că aceasta este posibilă, însă presupune conflicte puternice, dezintegrare, moarte sufletească. Arhetipurile, structuri formale înnăscute ale psihicului colectiv, nu sunt încremenite, ele având nevoie de regenerare, mai ales atunci când ajung să funcționeze automat, pierzându-și înțelesul. Figura paternă colectivă pe care o putem desprinde din realitatea românească zugrăvită de filmul *Ilegitim* este inflaționată de putere și autoritate, de valori și principii sociale și morale, de *persona*. Avem, așadar, de-a face cu un tată care se identifică cu imaginea paternă arhetipală, iar nevoia aceasta de conectare la arhetip ascunde de fapt o foarte mare slăbiciune și o foarte mare nesiguranță legate de propria masculinitate și paternitate. Doctorul Anghelescu are nevoie să-și descopere și să-și trăiască paternitatea în dimensiunea sa umană, iar acest lucru presupune înainte de toate reconectarea la propria ființă și trăirea suferinței, a pierderii, a frustrării, a îndoielii de sine.

Problema arhetipului patern are însă o amplitudine mult mai mare. Prin lupta dintre tată și fiii ilustrată în film se duce de fapt o luptă între bătrânul rege rigid – *senexul* și figura tânărului *puer aeternus*, a cărui misiune este de a-l înlocui pe regele anchilozat, aducând regenerarea figurii colective paterne și totodată a figurii divinității pe care acesta o reprezintă în plan colectiv. Orientarea tatălui exclusiv spre putere, lipsa *erosului* și intelectualizarea excesivă duc la o *degenerare a spiritului*³⁰ care devine astfel un adversar al sufletului. Conflictul dintre doctorul Anghelescu și copiii săi, la nivelul forțelor psihice, este cel dintre spirit și suflet, arătând o profundă dezbinare a ființei. Reîntregirea nu poate apărea decât prin dezvoltarea capacității de integrare a contrariilor, în urma unui proces de transformare.

³⁰ Marie-Louise von Franz, *Psihoterapie*, București, Editura Herald, pp. 280-281.

Filmul *Ilegitim* al lui Adrian Sitaru aduce în prim plan teme profunde, actuale, delicate, pe care societatea românească trebuie să înceapă să le analizeze și să le metabolizeze într-un demers de reflecție individual, care, cu timpul, va produce efecte la nivel colectiv. Figura tatălui patriarhal este tema centrală a filmului și poate una dintre temele arhetipale asupra cărora societatea românească are de reflectat, deoarece are legătură cu modul în care fiecare dintre noi ne trăim autonomia, puterea, autoritatea, cu modul în care existăm și funcționăm în societate. Contorsiunile, conflictele și degenerările la nivelul acestei figuri centrale a psihicului nostru sau în relație cu tatăl personal sau cu orice altă instanță paternă interioară sau exterioară aduc atingere nu doar ființei noastre individuale, ci și întregii culturi care este, în fond, creația și construcția tatălui. Inflaționarea figurii paterne sau, dimpotrivă, absența sa pe care o regăsim, în clinică, în cazul pacienților *pe jumătate vii*³¹ sunt deopotrivă de dăunătoare, însă ne indică dificultatea tatălui de a-și găsi locul și rolul, în lipsa unui instinct echivalent. Această dificultate este un fenomen real și tot mai răspândit odată cu declinul societăților patriarhale care, de bine de rău, atribuiau tatălui un rol tradițional. Însă, mult mai îngrijorătoare decât asumarea sau neasumarea unui rol social sau familial este dificultatea atât a bărbaților cât și a femeilor de a-și găsi în interiorul lor figura paternă călăuzitoare.

În încheiere, aș sublinia două idei majore care se desprind din filmul lui Adrian Sitaru. Pe de-o parte, ideea că tatăl reprezintă obiectul unei căutări. Chiar dacă el este de la început prezent fizic alături de copil, de multe ori relaționează cu copilul prin prisma arhetipului Tatălui, cu care se identifică și care îl ajută să se apere de propria derută și necunoaștere în privința acestui rol nou; de aceea avem de multe ori tați excesivi, dominatori, copleșiți de putere, ei sunt conectați la energia paternă arhetipală, dar nu sunt conectați la ei înșiși. În cel mai fericit caz, aceștia pornesc la un moment dat într-o căutare de sine. Ceea ce ne arată, în fond, că nu doar copilul are nevoie de tată pentru propria sa creștere și dezvoltare, cât și tatăl are nevoie de copil, în aceeași egală măsură.

Dacă a fertiliza este ceva instinctual, înăscut, natural, a fi tată este ceva învățat, dobândit, cultural. După cum spune Luigi Zoja, „doar istoria și existența psihică i-au oferit bărbatului calitatea de tată: iar el o cuprinde cu mai multă rigiditate, neîncredere, agresivitate și cu mai puțină spontaneitate față de cum își cuprinde mama condiția sa [...] Pentru că, dacă n-a primit-o de la natură, fiecare bărbat trebuie s-o învețe de-a lungul vieții sale și de-a lungul vieții o poate uita din nou. Tocmai cu această uitare va fi nevoit să se confrunte”³². Învățarea condiției paterne are loc în cadrul unui proces de transformare interioară pe care filmul lui Adrian Sitaru îl ilustrează într-un mod magistral. De la tatăl care sprijină viața denunțând femeile însărcinate până la tatăl care sprijină viața recunoscând și binecuvântând copilul conceput de fiul și fiica sa gemeni este o cale lungă și misterioasă, este calea transformării.

³¹ Eva Seligman, *The half-alive ones*, in Andrew Samuels, *The Father*, op. cit., p. 70.

³² Luigi Zoja, op. cit., p. 27.

PROCESUL INDIVIDUAȚIEI ÎN BASMUL *JACK ȘI VREJUL DE FASOLE*

POMPILIU ALEXANDRU

The Individuation Process in *Jack and the Beanstalk*. In our topic we present the fairy tale in conjunction with a dream of a patient. There are many common points between them which lead us to a specific interpretation that implies the individuation process of the individual *psyche*. The fairy tale presents us, in a symbolic way, a psychical reality which is not often treated in fairy tales. It is about the core or the dynamic energy of life. We have a very intellectual fairy tale which introduces the idea of the origins and the purpose of the life. The symbolic structure of the fairy tale, and also of the dream, contains the vegetal principle as shape of unconscious which demands the presence – or a dialectic with – the conscious in its effort to reach the transcendent and the Self.

Key words: individuation, symbol, fairy tale, dream, consciousness.

De la vis la basm

Basmul *Jack și vrejul de fasole* nu a fost analizat în cheie jungiană până în acest moment, după cunoștințele noastre. Atenția ne-a fost atrasă de faptul că în procesele de terapie psihologică apar destul de multe elemente care trimit la anumite simboluri cheie care se regăsesc în basmul acesta. O să pornim în interpretarea noastră de la un asemenea caz. Este vorba despre un vis care se intersectează foarte mult cu elementele basmului în cauză. Un pacient (bărbat, 30 de ani), aflat într-o analiză, are în al treilea an de terapie acest vis (din însemnările sale, visul a avut loc în luna ianuarie 2012):

Am un vis foarte complicat și greu de povestit pentru că sunt mai multe personaje în același timp care se succed și există multe necunoscute cu privire la ordinea evenimentelor. De-a lungul visului execut acțiuni pe care le găsesc normale și conforme unui plan știut, dar nu cunoscut. Povestesc visul chiar în vis unor alte personaje le un moment dat.

Sunt în fața Primăriei orașului X (orașul natal al pacientului). În dreapta Primăriei este Oficiul pentru Protecția Copilului. Din fața acestei clădiri începe de fapt acțiunea. Sunt parcă o fată și un băiat în același timp pe care îi pot identifica ca individualități separate doar aproximativ. Mă uit pe cer și văd galaxii, stele căzătoare, sori care se apropie. Cerul este foarte populat. Din cer coboară un vrej ca de fasole, dar de energie. Eu trebuie să fac a coborî un mare Zeu, dar și o mare Zeiță pe care trebuie să îi determin să renască după milioane de ani de absență. Trebuie să îi căsătoresc. Pentru a-i căsători am nevoie de trei Parce (trei entități feminine) care contribuie în mod decisiv la unirea acestora. Zeița doarme – sau este moartă. Urmează să fie înviată în urma unui ritual. Fac să apară Parcele. Sunt legate direct cu un lanț de un perete. Acestea se reped la mine și mă întrebă de ce le-am deranjat. Pot fi extrem de periculoase. Una dintre ele are coarne

foarte interesante. Sunt frumoase. Îi explic uneia dintre ele că la momentul potrivit, eu și cu ea o să ne așezăm spate în spate, pe orizontală. Acest lucru face parte din ritualul de înviere al Zeiței, și face ca Zeul sau Zeița să apară sau să se căsătorească. Sunt-devin una dintre Parce – alte trei, în oglindă, dar ale Zeului, sunt și ele prezente. Sunt așadar șase Parce în total – trei pentru Zeu, trei pentru Zeiță. Zeul apare și îmi cere un cristal. Nu i-l dau pentru că am nevoie de el pentru nuntă. Nu vrea să înțeleagă când îi explic acest lucru, vrea să i se satisfacă dorința pe loc, chiar dacă periclitează nunta. Fug și mă ascund într-un hambar plin de talaș. Mă caută. În jurul unei stive de lemne mă afund în talaș și încerc să tac. Mă găsește și îmi cere cristalul din nou. Îmi este teamă de furia lui, dar nu i-l dau. Sunt iar într-o casă, împreună cu Parcele. Intră Zeul cu Zeița și cele trei Parce ale Zeului. Dar în coada alaiului este un Demon care îi împinge – acest alai este sechestrat de Demon.

Sunt (intru în el, posedându-l) demon și încerc să îl stăpânesc pe dinăuntru. Îmi dau seama că și el face parte din ritual, dar pentru că este imprevizibil și periculos este adus ultimul. Nu dorește să participe la ritual, vrea să distrugă totul. Este, în schimb, subjugat de o pasiune – mâncarea. Îi/mi se dă orez-pilaf și o lumânare aprinsă. Mănânc/mănâncă în prostie. Lumânarea care însoțea mâncarea se stinge și efectul atrăgător, constrângător pentru Demon dispare. Eu-altcineva repede încerc să aprind altă lumânare, căci doar sub efectul luminii acesteia poate fi stăpânit Demonul. Aprind lumânarea și Demonul redevine supus. Parcele fac salate de orez în jurul meu-Demonul, iar eu-Demonul mănânc continuu. În cameră sunt aprinse multe lumânări. Începe nunta. Trebuie să ne învârtim eu-diavolul și cuplul zeul-zeița sub o cruce tridimensională (în jurul axului vertical sunt două orizontale, perpendiculare una pe alta). Sub fiecare braț orizontal al crucii se află un personaj. Eu, posedând Diavolul, sunt sub unul dintre brațe. Brațul sub care ar fi trebuit să fiu eu este gol. Fac și nu fac deci parte din această cruce.

Visul pare, la o primă vedere, o variațiune pe tema basmului deși nu intervine aici deloc un element central al basmului – adică fasolea. În schimb, avem o mulțime de alte simboluri care se pot greșa pe cele vehiculate de basm: vrejul, lumile – cerul și pământul – și circulația liberă între acestea, existența unui Zeu uriaș, o „prințesă” Zeiță, o poftă de mâncare exagerată, ca în cazul Uriașului din basm care mănâncă orice, comori-cristalul. Diferențele, care nu sunt minore, fac să ne îndepărtăm destul de mult de esența pe care basmul o poartă, iar aceste diferențe ar putea face ca asocierea noastră dintre vis și basm să se clatine¹. În orice caz, noi punem accentul pe informația purtată de elementele basmului și mai puțin pe cele ale visului. Am adus visul în discuție doar pentru a puncta acest aspect care ne trimite direct la un conținut arhetipal pe care basmul în sine îl poartă și are efecte evidente la nivelul psihicului inconștient al indivizilor. Apoi, chiar ideea de variațiune pe un complex de idei și simboluri purtate de basm și transpuse în vis este un element la rândul său esențial pentru interpretarea noastră. Știm foarte bine că basmele populare au, de obicei, variante numeroase. Ceea ce se păstrează de la o variantă la alta este, în schimb, un ax simbolic care ne-ar putea face să vorbim despre un miez esențial și despre o coajă

¹ Jung credea prea puțin în cărțile cu simboluri care dădeau o semnificație strictă simbolurilor sau elementelor care apăreau în vis. Orice simbol sau eveniment se interpretează și capătă o semnificație proprie în funcție de contexte și situații în care visătorul se află.

exterioară care fie este doar un lucru extern lipsit de valoare, fie are o minimă valoare ornamentală. Nu suntem de acord cu acest lucru. Atât miezul-esența simbolică, cât și metamorfozele sale exterioare au un rol egal în greutatea pe care întregul o poartă. Variațiunile/variantele unui același conținut sunt de fapt mici dezvoltări ale manifestărilor acestor conținuturi. Nu sunt lipsite de importanță! Dacă ne gândim la Goethe, care căuta planta originală, forma arhetipală care prin variații succesive dă naștere la tot viul vegetal, aceasta nu este ruptă de multiplul formelor pe care apoi individualitățile succesive le pot căpăta. Orice formă vegetală are importanța sa și în ea se regăsește negreșit un aspect manifestat al arhetipului care stă la baza ei. Basmul nostru are chiar două forme care sunt extrem de diferite. În orice caz, acestea trebuie privite sinoptic, inclusiv folosindu-ne de elementele visului povestit. Așadar, ideea de variație (sau folosind termenul muzical, variațiune, în sensul de modificare succesivă pe un fond/temă care rămâne constantă) nu trebuie să ne blocheze, constrângându-ne să spunem că acest lucru încurcă identificarea fondului simbolic. Din contră, aceste modificări ne permit să vizualizăm câmpul pe care un conținut simbolic îl poate deschide. Dinamica acestor schimbări ne conduce la identificarea unui grup de legi care stabilesc cadrul în care un simbol poate funcționa.

În lumea arhetipurilor

Probabil că teoria arhetipurilor a lui C. G. Jung constituie una dintre cele mai interesante descoperiri ale psihologiei și metafizicii² secolului XX. Cu toate că este extrem de contestată, așa cum arată și A. Samuels³, rămâne încă un fundament destul de solid pentru multe alte teorii care se apropie foarte mult de filozofie⁴. Cu această teorie intrăm în *metapsihologie*. Ceea ce dorim a sublinia în acest moment este faptul că orice basm, precum orice conținut oniric sau al fanteziei se sprijină pe un anumit conținut arhetipal. Nu putem porni de oriunde și în niciun caz nu putem spune că aceste vehicule de simboluri ar conține reziduuri fără importanță. În primul rând, de ce apropiem basmul de vis? Deoarece ambele sunt forme de manifestare ale imaginației – în regim conștient și în regim inconștient – imaginație care pune într-o dinamică specifică un anumit conținut arhetipal. Ceea ce ne jenează puțin în acest moment este această separare strictă între conștient și inconștient – separare care nu există cu adevărat în viața reală. Desigur că la baza oricărei manifestări conștiente stă un anumit conținut inconștient iar acesta din urmă este influențat într-o mare măsură de activitatea conștiinței. Dar de aici nu rezultă o separare strictă între cele două entități. Principala situație care ne-ar conduce spre a reconsidera această separație este cea a somnului conștient. Și acest vis povestit de noi aici este un asemenea caz. Persoana este conștientă că visează și totuși firul acțiunii continuă nealterat de

² Deși ideea acestui concept vine pe linie platoniciană, după cum spune Jung, acum, acest concept revine în atenția metafizicii cu noi sensuri, după trecerea sa prin interpretarea psihologului elvețian.

³ A. Samuels – *Jung and the Post-Jungians*, 1985, Routledge & Kegan Paul, London.

⁴ La noi, L. Blaga introduce această descoperire jungiană în sistemul său filosofic.

această imixtiune a conștientului în oniric, considerat „spațiul” prin excelență al jocului inconștient. Vorbim despre o *stare alterată de conștiință* în care imaginația urmează un anumit curs, fiind sub presiunea directă a acestui context inconștient-conștient. În cazul basmului vorbim, de asemenea, despre o imaginație activă care pune în mișcare conținuturile simbolice, dar de astă dată raportul dintre funcțiile contextului sunt inversate, prioritară fiind direcția conștient-inconștient. Altfel spus, diferența dintre basm și vis este dată de direcția dinspre care este văzută lumea. Astfel, visul este „lumea văzută din perspectiva inconștientului”, iar basmul este „lumea văzută din perspectiva conștientului”. Iar aceste direcții nu sunt exclusive. Trebuie adăugat tot timpul că este vorba mai mult despre o *funcție*; adică, în primul caz, este vorba despre o interpretare a lumii (personală sau colectivă) din perspectiva inconștientului care interpretează sub forma visului *numai în funcție* de conștiința sau *capacitatea* conștiinței visătorului. Basmul, la rândul său, este o interpretare din perspectiva conștiinței a unui fragment de lume dar *numai în funcție* de simbolistica pe care inconștientul o pune la dispoziție în momentul creației basmului sau în momentul în care acesta se reiterează⁵. Basmul reprezintă așadar *visul repetitiv* al conștientului. Dar care este legătura dintre basm, vis și arhetip? Jung definește arhetipul în multe feluri. Poate că cea mai plastică definiție este cea care asociază pe acesta cu conținutul genetic psihologic al individului/speciei. Așa cum corpul fizic este determinat profund de un set de gene care pre-formează individul din punct de vedere anatomo-fiziologic, psihicul deține și el un set de arhetipuri care pre-formează activitatea psihică de-a lungul întregii vieți. Mergând pe această analogie, înțelegem cum acționează un arhetip. În primul rând, există o predestinare de specie – cu toții suntem oameni după conformația fizică și capacitățile psiho-lingvistice determinate de punerea în mișcare a dominantelor genetice. Pe de altă parte, fiecare individ își poate croi un nou destin genetic, prin modificări mai mult sau mai puțin bruște ale setului genetic pe care acesta îl deține, iar în cazul în care modificările se dovedesc a fi în acord cu cele dominante, este posibil ca achizițiile acestea individuale să fie transmise și la urmași, cu timpul devenind chiar dominante. Din punct de vedere psihic, orice individ este supus unei astfel de duble presiuni din partea arhetipurilor. Pe de o parte se află sub directă presiune a arhetipurilor „generale” – cum ar fi de exemplu Eul⁶ - iar pe de altă parte, fiecare individ este la un moment dat al existenței sale supus acțiunii directe a altor arhetipuri. Acțiunea individuală, dorințele, pasiunile, se *formează* în funcție de forța și aspectul arhetipal care împing eul, împreună cu conștiința, spre o anumită direcție.

⁵ Să nu uităm că variantele multiple ale basmelor, precum și reiterările succesive în care anumite elemente sunt scoase sau introduse în basm țin de capacitatea/necesitatea conștiinței de a adăuga sau elimina conținuturi care sunt de fapt elemente „de presiune” pentru aceasta, care se inserează în basmul respectiv pentru a-l face cât mai *actual*, adică pentru a-l aduce în acord cu viața concretă a povestitorului.

⁶ Jung consideră Eul chiar un complex în sine, fiind condamnat, ca oameni, să ne orientăm existența în jurul acestuia care este sub acțiunea mai multor arhetipuri. Fără acest complex, viața culturală umană însăși nu ar fi posibilă.

Revenind la visul nostru, acesta are o structură destul de complicată. În principal el merge pe două direcții, ca vectori generali: a) este un vis conștient, iar în clasa viselor este un caz special. Conștiința intervine în lumea inconștientă prin excelență. b) Conținutul simbolic este extrem de bogat. Se consideră că inflația arhetipală este atât de bogată încât anunță un caz de psihoză. Ori nu este cazul visătorului. Stă sub o stare de *risc*, în schimb nu se poate spune că psihoza este declanșată.

Să pornim de la basm pentru a merge spre vis!

Metamorfozele arhetipului

Forma primă a basmului, sau ceea ce rămâne până astăzi în cultura europeană, este de sorginte englezească. S-ar părea că primele atestări ale sale ar fi în jurul lui 1734 (*Enchantment Demonstrated in the Story of Jack Spriggins and the Enchanted Bean*), apoi reluată în 1807 (B. Tabart), 1842, 1890. Forma cea mai cunoscută, cea care s-a păstrat ca prototip al basmului până astăzi este varianta oferită de Joseph Jacobs (1890). Dar rădăcinile sale sunt cu mult mai vechi. Folcloriștii înclină spre o origine extrem de veche a istoriei cuprinsă în basm și având o arie de răspândire la fel de mare – circa 5000 de ani – și se regăsește în sistematica acestora sub denumirea de *Băiatul care a furat comoara căpcăunului* (*The Boy Who Stole Ogre's Treasure*)⁷. Există versiuni care atribuie un nume acestui căpcăun – tot într-o variantă culeasă de Jacobs întâlnim numele de Blunderbore care apare în basmul *Jack și Uriașul ucigaș*. Aici povestea are o tentă destul de realistă. Blunderbore este un ucigaș care răpește câțiva nobili, împreună cu nevestele lor, mănâncă bărbații, obligând și pe nevestele acestora să participe la festin, dar cum acestea refuză, sunt spânzurate de păr în hambar. Jack este cel care intervine în acest măcel, încercând să-i pună capăt, dar este răpit și dus în castelul ucigașului Blunderbore. Eroul reușește să scape pe fereastră, împletind o frânghie. În basmul *Povestea lui Jack Spriggins*, uriașul/căpcăunul poartă numele de *Gogmagog*, denumire care are mult mai multe rezonanțe biblice. Înainte vreme, Shakespeare preia o *incantație* care apare în basm, lucru care ne face să credem că autorul cunoștea basmul foarte bine, și o folosește în *King Lear* (Actul 3, Scena 4). Variante ale basmului le întâlnim și pe teritoriile Italiei și Franței (*Cel de-al Treisprezecelea, Cum a fost înșelat dragonul*). Basmul se regăsește în structura sa la Frații Grimm, *Diavolul cu trei fire de păr de aur*, aici uriașul fiind de fapt însuși Diavolul, la care se ajunge coborând în Iad, nu urcând pe vrejul de fasole (care nici nu este menționat în cazul acesta). Elementul comun cu basmul nostru este comportamentul asemănător pe care mama sau bunica diavolului îl are față de erou. Planta care urcă spre cer se regăsește în spațiul estic, în Rusia și Balcani, ca în basmul *Vulpea vindecătoare*.

Dacă mergem și mai departe de spațiul acesta al folclorului, ajungem la câteva motive sau puncte nodale prin care basmul se leagă de „evenimente” religioase-

⁷ Este vorba despre teoria antropologului Tehrani Jamie (Universitatea Durham; *Comparative phylogenetic analyses uncover the ancient roots of Indo-European folktales*, *Royal Society Open Science* 3(1)).

culturale. Fasolea care unește două lumi sau două ordine ontice este un chip al lui *Axis Mundi*. Apoi avem ideea *scării* care leagă universurile în chiar inima visului. Este de reținut acest detaliu, mai ales în relaționarea pe care noi o efectuăm aici cu visul de la început. Să nu uităm că visătorul nostru este conștient în vis, este prezent și participant al acestui vis/reverie/revelație. Exact ca în cazul lui Iacob din Biblie (Geneza 28, 11-19) care are un vis despre o scară pe care îngerii coboară și urcă, apoi urmează chiar un *conflict*, o luptă între personajul biblic și ființa transcendentă. Tot în Geneza (11, 1-9), înaintea acestui eveniment, avem simbolul Turnului Babel, dar aici intervin alte elemente interpretative care ne-ar putea conduce prea departe de modelul nostru. Apoi, un alt element arhetipal îl reprezintă lupta sau conflictul dintre om și o ființă din altă lume, percepută ca uriaș; de fapt, disproporționalitatea de forțe este cea care induce frica și anulează orice formă de calcul rațional care să ne conducă la vreo *soluție* de rezolvare, de umplere a acestei disproporții. Exact ca în cazul luptei dintre David și Goliath. În fine, un ultim element istoric pe care îl menționăm aici este gâsca/lebedă – găina din basm care face ouă de aur. Întâlnim acest simbol la Esop, în fabula sa *Gâsca ce făcea ouă de aur*. Totuși, spre deosebire de Esop, în basmul nostru nicio dimensiune moralizatoare cu privire la actele lui Jack nu le întâlnim.

Dar să revenim la schema basmului, în varianta lui Jacobs. Jack trăiește cu mama sa iar singura formă de venit pe care o au este o vacă (Milky-white) care le dă lapte pentru a-l bea și vinde la târg. Într-o zi, izvorul de lapte seacă, astfel încât mama se vede nevoită să-și trimită copilul la târg pentru a vinde vaca. Jack pornește la drum, dar până să ajungă la destinație, acesta întâlnește un bătrânel simpatic (*funny-looking old man*) care îi propune schimbul vacii pe cinci boabe de fasole magică. Bătrânul testează istețimea copilului întrebându-l: „Mă întreb dacă știi unde am eu cinci boabe de fasole?”⁸ Răspunsul lui Jack este: „Două boabe în fiecare mână și una în gură.” Fac schimbul, apoi Jack revine vesel acasă. Mama sa întreabă câți bani a luat pe vacă... „cinci pounds, zece, cincisprezece, hai, că doar nu ai luat douăzeci!” Dezamăgită de rezultat, aruncă boabele pe fereastră. Jack este trimis la culcare, în pod, fără să mănânce. Foamea și durerea pentru că și-a supărat mama îl macină toată noaptea. Dimineață vede podul pe jumătate însorit, pe jumătate umbrat; merge la fereastră și vede vrejul de fasole care se pierde în nori. Uimit că nu a fost mințit de bătrân, începe să urce pe vrej până ajunge în ceruri. Aici ia un drum „drept precum săgeata”⁹. Ajunge la o casă unde o femeie stă în prag. Cere de mâncare, iar femeia, miloasă, îl bagă în casă. Îl avertizează că stăpânul este un căpcăun care nu are milă de oameni, așa că trebuie să se grăbească. Nu apucă să mănânce bine că stăpânul ajunge acasă. Este ascuns într-un cuptor. Căpcăunul simte miros de om și spune: „*Fee-fi-fo-fum, / Miros sângerle unui Englez, / De-o fi viu sau de-o fi mort / O să-mi fac pâine din oasele sale*”¹⁰. După ce este liniștit de femeia sa că se înșeală, simțind de

⁸ *I wonder if you know how many beans make five.*

⁹ „[...] a long broad road going as straight as a dart”.

¹⁰ *Fee-fi-fo-fum, / I smell the blood of an Englishman, / Be he alive, or be he dead / I'll have his bones to grind my bread.*

fapt mirosul omului mâncat cu o seara înainte, căpcăunul se pune pe mâncat. Apoi își ia sacii cu aur la numărât, după care îl ia somnul. Jack iese din ascunzătoare, fură aurul și fuge. Urmează apoi alte două ascensiuni pe vrejul de fasole: cere de mâncare femeii din pragul ușii, este acceptat cu greu, ascuns apoi într-un dulap, fură o găină care făcea la comandă ouă de aur, iar în ultima ascensiune Jack se furișează în casă și fără știrea femeii, se ascunde el într-o oală mare, iar în final fură o liră magică. Lira, spre deosebire de celelalte obiecte, strigă după stăpânul său, iar căpcăunul se trezește și îl urmărește pe erou. Jack reușește să ajungă repede pe pământ, cere mamei sale un topor cu care retează vrejul, făcând ca uriașul-căpcăun să cadă și să își găsească astfel sfârșitul.

În unele variante, Jack este un copil (sau adolescent, sau matur câteodată) sărac cu duhul care doar de-a lungul poveștii devine isteț, povestea punându-ne în fața unui proces de maturizare sau însănătoșire mintală. În altă variantă, căpcăunul este ucigașul și hoțul tălului lui Jack, iar femeia acestuia este o zână care îl învață cum să se răzbune și să-și recapete averea furată.

Formele individuației

Dar esența basmului este cea care ne interesează. Iar basmul este, conform tezei noastre, o descriere a unui proces de individuație. O formă de „maturizare”, deși termenul de individuație este cu mult mai potrivit. Jung descrie individuația ca fiind procesul prin care *individul* se creează pe sine și se distinge. Este o *participare* – în sens platonician – a eu-lui la arhetipul Sinelui. În acest proces, conflictele și elementele contradictorii care alcătuiesc totalitatea psihicului, conștient și inconștient, se structurează și se *așează* într-un *topos* specific care dau un maximum de putere respectivului individ. Acesta ajunge la atingerea maximumului său actant, folosind complet întreaga sa capacitate/potențialitate energetică. Ceea ce este specific acestui proces, și pentru aceste rațiuni îl folosim în analiza noastră, este, în primul rând, o confruntare directă a eu-lui cu inconștientul, confruntare care ajunge (sau nu, de cele mai multe ori și nu la toți indivizii) la o *stare de echilibru* psihic în care categoriile de Bine și de Rău devin goale de conținut. Nu trebuie înțeles acest proces sau individuația însăși ca fiind o stare finală de atins. Individuația este doar o dinamică, un proces. La capătul ei se atinge o stare de echilibru, iar aceasta este deja altceva. Unii ar putea să o numească sfințenie, alții (orientalii), o pot asocia unei stări speciale, nirvana. Dar toate acestea ies din sfera *procesului* pe care îl avem în vedere. Într-un fel, filosofia este un asemenea proces – o cale pe care te afli spre înțelepciune, o formă de *căutare* a ei – care nu coincide deloc cu înțeleptul/înțelepciunea propriu-zisă. Înțelepciunea se instalează sau se atinge *după* filosofie. Pentru Jung, individuația este un mister pe care nu-l putem pătrunde niciodată, o suită de morți succesive, angrenând persoana în situații *limită* care conduc în final spre o „realizare de sine”¹¹. Individuația te poartă spre lumi intermediare și pune în pericol tot timpul viața persoanei. Este, totodată, o *dialectică/antitetică* subtilă; individul intră în contact direct cu arhetipul Sinelui și

¹¹ C.G. Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Folio, Essais, Paris 2001, p. 115.

începe de aici lupta pe toate planurile. Lupta îngerului cu Iacob este, în acest sens, un simbol perfect pentru situația descrisă aici. Conștientul rămâne pe picioarele sale în urma acestui contact deosebit. „Toată desfășurarea individuației este de natură dialectică, iar ceea ce noi numim „capătul/sfârșitul” său, reprezintă confruntarea Eu-lui cu „vidul” centrului. Aici se găsește limita oricărei posibilități a experienței: Eul ca punct de referință al experienței se dizolvă. Și nu coincide cu centrul căci am deveni fără conștiință, ceea ce ar fi echivalent cu a spune că extinderea Eu-lui este în cel mai bun caz o apropiere fără sfârși de acest centru. Iar dacă Eul atrage spre sine centrul, își pierde obiectul (apare inflația!).”¹² Dialectica aceasta este reprezentată în alchimie sub forma metamorfozelor operei care conduc într-o anumită etapă a sa la aur. Moneda de aur, ca simbol solar, circular, este trecută apoi în forma unui ou alchimic, tot de aur. Avem primul element furat de Jack, moneda, care atinge forma circulară și materia, aurul. Cantitatea este esențială aici. Are încă aspectul material, cantitativ. De aici și dorința nesățioasă de materialitate care se traduce prin *pofta* de bani. În etapa următoare se trece la aurul *viu*, sau în esențialitatea viului, sub forma oului de aur. Acum nu mai este decât un pas spre ieșirea completă din orice constrângere materială, fie ea grosieră – ca bani – fie ea constrângătoare biologic – ca ou. Iar în a treia fază se ajunge la Lira de Aur, cea care poate să comunice la fel de bine cu ambele lumi. Dialogul poate fi purtat atât cu Jack cât și cu Uriașul. Lira strigă în momentul în care este furată. Are o individualitate aparte, aparține ambelor lumi. Iar „conținutul” său este imaterialul pur, muzica. Sinele este perfect echilibrat în ambele regimuri ontologice; sau, el este în perfect echilibru între conștient și inconștient. Dacă ne gândim la visul descris de noi, vedem că visătorul este, pe de o parte, perfect conștient de visul său – apoi el are funcția de „organizator” al unei nunți, deține rolul de control asupra unui eveniment sau contact din altă lume. El se unește cu diavolul pe care îl posedă – o posesie inversă – iar el – sub forma bine-rău, sau cea unificată cu umbra – stă sub aceeași structură, crucea, alături de zei.

Elementele alchimice abundă în basm și în vis. Punctul de pornire îl constituie *foamea*. Ea este resimțită în ambele lumi – atât Jack cât și Uriașul sunt mistuiți de foame. Ea este o necesitate, o forță, o energie psihică și biologică ce împinge personajele spre satisfacerea ei. În procesul individuației foamea capătă forma unei inflații. Din inconștient apare o presiune, un surplus de energie care se adaugă ființei. Este resimțită ca o durere, ca o situație din care trebuie să ieși imediat. Trebuie căutată o soluție, iar conștientul este cel care se află într-o mare răscruce – ori asimilează foamea, satisfăcând-o, dând sufletului obiecte pentru a le măcina, ori apare boala, de obicei shizofrenia. În „starea sa naturală”, Jack este dependent de laptele matern. Iar acesta îl scutește de multe griji. Într-o altă variantă a basmului, Jack este un copil neastâmpărat, obraznic și care acționează fără cap în toate situațiile vieții, spre disperarea mamei care nu îl vede deloc maturizându-se. Este comportamentul copilului răsfățat, cel căruia nu-i lipsește nimic și nu știe ce să facă cu energia proprie. Cu toate acestea el trăiește într-o sărăcie anume. Doar când sursa laptelui seacă, și în momentul

¹² C.G. Jung, *La Réalité de l'âme*, vol. II *Manifestations de l'inconscient*, Le Livre de Poche, Paris 2007, p. 1151. (trad. n.)

în care foamea se instalează începe criza. Iar foamea îl urmărește pe tot parcursul peripețiilor sale, fie pe pământ, fie în cer. Dar sunt diferite forme de foame. Și Uriașul este un mare înfometat. Dar acesta consumă alte lucruri. Între a bea lapte și a mânca oameni nu este o diferență din perspectiva înfometatului. În niciun caz una morală, cum am fi tentați să credem. Este doar o diferență calitativă, dincolo de bine și de rău. Este în firea lucrurilor ca pentru unii foamea să fie satisfăcută într-un fel, iar pentru alții, în alt fel. Diferența poate provoca *frică*, foamea aceasta conduce la *pericol*, căci poți fi *consumat* tu însuși în acest proces de măcinare viscerală. Uriașul folosește chiar un *galdr* în formula lui *fee-fi-foo-fum*. În norvegiana veche, un *galdr* (pl. *galdrar*) reprezintă o incantație rostită fie de un om, fie de un zeu, cântată în falset, având funcția de a atrage sau modifica un curs al evenimentelor orientându-le spre bine sau spre rău. Un *galdr*, de exemplu – care pentru vikingi aparține, ca singur creator al său, numai lui Odin – poate să ușureze o naștere sau poate să inducă nebunia. Aliterația din cazul nostru se joacă pe fricative care trimit la sunetele asociate mirosului. Este o armonie gregară, materială a sunetului din incantație. Contrastează puternic cu muzica harpei din etapa finală a operei. La Shakespeare, formula pronunțată de Lear este: „Fie, fie, fie! pah, pah!” – care se finalizează cu scuiparea dezaproba-toare. Nu are rost să intrăm în detalii aici, doar amintim că intervine un alt element important, și anume *apa interioară*, care prin definiție este sfântă, de aceea fiind capabilă să alunge răul (scuipăm pentru a alunga dracii: *Ptiu, drace!*) Așadar, Uriașul folosește această incantație pentru a *cuprinde*, pentru a *înlănțui* posibila ființă prezentă și ascunsă, pe care o poate doar *mirosi*, pentru a o scoate la suprafață. Mirosul dezvoltat al uriașului este simțul dublu, cu trimiteri în două sfere diferite – al simțurilor, susținând foamea, ajutând la potolirea ei prin găsirea repede a hranei, dar și al rațiunii, prin a „mirosi” lucrurile, a avea simțul subtil al mirosului pentru a identifica și înțelege anumite lucruri. Dar Jack se ascunde bine de fiecare dată. Și anume în cuptor – *athanor*-ul alchimic – adică se află sub protecția focului. Apoi, ultima oară se ascunde într-o oală de cupru – un simbol al oului alchimic. El însuși, Jack, intră în procesul alchimic, accentuând acest aspect al unei alchimii interioare, în paralel cu cea exterioară, simbolizată de monedele, ouăle de aur și harfa. Din această oală-uter va ieși un alt om, renăscut.

Să mergem acum spre simbolul cheie al basmului. Bobul de fasole are o încărcătură simbolică foarte puternică, din Europa până în Asia. Este interesant de văzut de ce este aleasă această plantă pentru a ilustra ideea unei punți între lumi. În mod normal fasolea este o plantă agățătoare, fragilă, nu se poate susține pe sine și nu are nimic în comun cu podul, scara sau chiar copacul. Totuși, funcția acesta o capătă în basm. La fel și în visul analizat. Vrejul, spirala, care poate juca rolul de scară vine cu un alt sens care se adaugă acestei funcții de legătură și de construcție trainică. Fasolea este un aliment. Este un aliment adulat și blamat în același timp de pitagoreici. Fasolea joacă un rol important în misterele lui Dionisos (este afrodisiac) și lui Apollo. Pitagoreicii interziceau fasolea pentru a fi mâncată deoarece aceasta adăpostea sufletele morților, iar preoții romani interziceau chiar să fie privită planta și să-i fie pronunțat numele deoarece florile de fasole conțin „literele doliului”. Conține, așadar, atât sufletele morților cât și esența vieții. În Asia, fasolea, forma bobului, trimite la rinichi, care constituie, după cum se știe, depozitarul energiei *qi*, sau energia ancestrală. În rărunchi stă atât energia pe care o avem de „consumat” în această viață, cât și întreg

depozitul ancestral, al neamului care veghează asupra noastră. În basm se vorbește despre existența a cinci boabe – care sunt dispuse chiar în forma unei pentagrame – două pentru fiecare membru (două în palma stângă, două în palma dreaptă) și una în cap/gură – care trimite din nou la ideea vieții, a esenței acesteia legată de forma umană. Jack este urmărit de acest simbol care îl poartă între viață, moarte și renaștere. Este ritualul său de inițiere care îl conduce spre o nouă naștere – ieșirea din oală. Fasolea este un element feminin și nocturn – crește la lumina Lunii, sub lumina de argint a inteli-geței Naturii. Este cea care descrie ordinea naturii care operează din întunericul inconștient – *in utero* – iar cel mai mare scop al Naturii nu este hazardul sau lânzeala (a sta mereu în zona căldută și confortabilă a laptelui matern), ci scopul acesteia este *creșterea vie* continuă. Este și un element paradoxal aici căci simbolul bobului de fasole, după cum am văzut, conține laolaltă moartea și viața. Spune soția Uriașului atunci când îl caută și ea pe Jack, ascuns în oală: „There you are again with your fee-fi-fo-fum. Why of course it's the laddie you caught last night that I've broiled for your breakfast. How forgetful I am, and how careless you are not to tell the difference between a live un and a dead un.”¹³ Cât de „neglijent” este uriașul și cât de „uitucă” este soția acestuia astfel încât să nu mai facă diferența între viață și moarte! Acesta este punctul slab care conduce la eșec cuplul din cer. Fac confuzii și se pierd într-o identitate care nu mai are forme precise. Amenințarea zeului din visul prezentat este constantă până nu este adus sub controlul unui ritual al nunții sale – acela al unirii alchimice cu soția sa. Visătorul, unit cu diavolul, trebuie să mănânce continuu bob (orez) pentru a putea controla lucrurile, adică trebuie în mod continuu să stea în sfera vieții, să stea sub puterea unei conștiințe care să nu cedeze în fața coplișitoarei puteri a inconștientului.

Concluzie

Așadar, ne aflăm în fața unor procese de individualizare. Atât visul prezentat cât și basmul aduc în discuție acest proces care supune ființa umană la tensiuni puternice. Suntem, într-un fel, în fața unei bătălii cu îngerul, iar din această luptă, care nu este una care are scop principal aneantizarea adversarului, chiar dacă lupta este extrem de periculoasă și din ea se iese cu răni, exact ca în cazul lui Iacob, cel care a șchiopătat restul vieții din cauza răni de la șold căpătată în urma luptei cu Îngerul/Dumnezeu. Este o luptă asumată, o întrecere și o încercare a forțelor. Și, mai ales, este de lungă durată. Se desfășoară noaptea, sub lumina lunii, iar zorile te prind ori perdant, ori învingător, ori mort, dizolvat în inconștient, ori viu, renăscut. Ajutorul vine de unde nu te aștepti – fie de la o „componentă” a adversarului – soția acestuia sau parcele – fie de la Dumnezeu însuși – bătrânul din basm sau diavolul din vis. Totul stă sub o tensiune – o teamă și un pericol care zdruncină ființa.

Basmul ne pune în schema următoare: Jack este copilul care stă doar sub aripa unei mame protectoare, iar tatăl său este invizibil sau inexistent. Locul său este ținut de strămoși – de amintirea unui astfel de tată. În momentul în care tatăl se manifestă, apare

¹³ *English Fairy Tales collected by Joseph Jacobs*, Muller 1963, p. 44.

în carne și oase (sub chipul bătrânului care îi dă boabele de fasole), copilul este aruncat în cuptorul transformator. Periplul acestuia este drumul pe care îl are de parcurs pentru a înlocui pe acest tată absent, a îndeplini funcția de *pater* al casei. Basmul se termină fie printr-o revenire la mamă și a rămâne cu ea până la sfârșitul vieții, fie în formula clasică, cea în care eroul se căsătorește cu o prințesă – anima – adică închizând un cerc al perfecțiunii. În cer lucrurile se prezintă oarecum în oglindă. Căpăunul este opusul mamei, iar soția acestuia substituie bătrânul. În toată această schemă eroul se luptă pentru a se individualiza prin echilibrarea tuturor acestor forțe care îl pot pune în pericol în orice moment. „Creșterea personalității se face pornind de la inconștient.”¹⁴

Procesul individualizării pune astfel în mișcare o întreagă mașinărie a arhetipurilor care necesită o integrare în conștient, altfel există riscul ca orice rest să se transforme într-un complex.

Bibliografie

- Bettelheim, B., *Psychanalyse des contes de fées*, Editions Robert Laffont, Paris 1976.
- von Franz, M.-L., *Dimensiuni arhetipale ale psihicului*, Editura Herlad, București 2005.
- von Franz, M.-L., *L'individuation dans les contes de fées*, Editions La fontaine de pierre, Paris, 2000.
- von Franz, M.-L., *L'Animus et l'Anima dans les contes de fées*, Editions La fontaine de pierre, Paris, 2004.
- Jung, C. G., *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Folio, Essais, Paris, 2001.
- Jung, C. G., *La Réalité de l'âme*, vol. II *Manifestations de l'inconscient*, Le Livre de Poche, Paris, 2007.
- Jung, C.G., *L'énergie psychique*, Editeur Georg, Paris, 1993.
- Samuels, A., *Jung and the Post-Jungians*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- Tehrani, J., *Comparative phylogenetic analyses uncover the ancient roots of Indo-European folktales*, Royal Society Open Science.
- *** English Fairy Tales collected by Joseph Jacobs, Muller, 1963.

¹⁴ C.G. Jung, *Les racines de la conscience*, Le Livre de Poche, Paris 1995, p. 280

EFECTUL TEHNOLOGIEI ASUPRA CREIERULUI UMAN

TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE

On the Technology Effect on Human Brain. This article examines, from a logical-informational perspective, the anatomical and physiological changes occurring in human brain caused by the IT&C. It is a perspective that studies the communication channel influences over the human being, having as a final aim, the appearance and improvement of the multitasking brain. This means that the brain manages to simultaneously solve several disjoint problems by processing informations in parallel.

Key words: Web 2.0, Google, sensory system, brain computer interface.

1. Introducere

În lucrarea *Understanding Media: The Extensions of Man* (1964), Marshall McLuhan profetește disoluția minții liniare; mediile electrice, telefon, radio, film, televiziune, sfârșim tirania textului asupra gândurilor și simțurilor. McLuhan face distincție între mediul de comunicare și conținutul pe care acesta îl transportă: Știrile din ziar, muzica de la radio, știrile de la TV, cuvintele de la celălalt capăt al mobilului, conținutul e-mail-ului. Mediul este mai important decât conținutul pe care îl transportă, el influențează felul în care gândim și acționăm. Mediul care a polarizat lumea după 1995, în pesimiști și optimiști este Internetul.

Efectul tehnologiei nu este la nivelul opiniilor sau conceptelor, el modifică modelele perceptive; canalul nu mai este mijlocul de transport ci vectorul civilizației. Omul, calul, mașina, trenul, vaporul, avionul, racheta sunt vectori purtători ai substanței pe care o deplasează de la furnizor la client. Cuvântul, cartea, poștașul, telegraful, telefonul, televizorul, radioul, internetul sunt vectorii purtători ai informației. Instrumentele tehnologice nu trebuie să fie țapii ispășitori ai păcatelor noastre, ele nu sunt rele sau bune, modul în care le utilizăm determină valoarea lor.

Web-ul este un dar divin pentru studenți, profesori, specialiști, cercetători. Documentarea lucrărilor de cercetare se face într-un timp foarte scurt, interactiv și exhaustiv. Internetul este canalul celei mai mari părți a informației care se scurge prin ochi și urechi către minte. „Google” organizează, strânge, concentrează informații și idei; reprezintă amintirea perfectă a memoriei de siliciu care este o binefacere pentru gândire. Mediile sunt canale de informații, furnizează materialul necesar gândirii dar modelează și procesul de gândire. Ne facem lecturile pe Web pentru că modul în care citim s-a schimbat dar și pentru că modul în care gândim s-a schimbat.

Circuitele neuronale ne-au fost reconfigurate, memoria re-proiectată, mintea s-a împrăștiat trecând de la lectura profundă, singulară, adâncă la o lectură dinamică, ce scanează bucăți scurte, în permanentă căutare, ce generează o cunoaștere de tip mozaic (bucăți ce compun întregul). Lectura profundă activează partea creierului ce răspunde de imaginație, cea de tip mozaic activează zona creierului răspunzătoare de decizie, comandă, control. Citirea secvențială a cărții dezvoltă gândirea liniară, directă, calmă, concentrată, netulburată, robustă, de tip cauză-efect. Citirea pe Web sau Google dezvoltă gândirea spațială de tip cibernetic cu multitudinea de inputuri și outputuri autoreglatoare, care primește și distribuie informații în cuante informaționale. Gutenberg a făcut din cititul cărților o preocupare populară, generând renașterea imaginativă, iluminismul rațional, inventivitatea revoluției industriale, subversivitatea modernismului, el transformând cititul dintr-o activitate a unei secte restrânse de iluminați într-o activitate ce se adresează omului mediu. Scribul este înlocuit de mașină, iar cărțile unicat devin rezultate ale producției de serie care intră în librării și biblioteci; bibliotecile reconfigurează universitățile transformându-le într-un loc în care studenții petrec cea mai mare parte a timpului. Internetul și Web-ul augmentează realitatea transferând entităților nebiologice un sistem senzorial interfațat cu cel biologic.

După ce Friedrich Nietzsche, din cauza problemelor de sănătate, a început să-și bată lucrările la mașina de scris, proza sa a devenit mai densă și mai telegrafică, iar el a afirmat: „Echipamentul nostru de scris ia parte la formarea gândurilor noastre”.

În aceeași perioadă, Sigmund Freud, medic, efectuează cercetări de neurofiziologie la Viena și ajunge la concluzia că și creierul este alcătuit din celule legate prin porți de contact ce joacă un rol esențial în conducerea funcțiilor minții, modelând memoria și gândirea. Nevoia de bani l-a determinat să abandoneze cercetarea și să-și înceapă practica privată de psihanalist.

Neuronii ce compun sistemul nervos sunt compuși din nuclee centrale sau soma, axonii și dendritele care transmit și primesc impulsuri electrice prin intermediul sinapselor. Gândurile, amintirile, emoțiile sunt rezultatul interacțiunilor electrochimice dintre neuroni, mijlocite de sinapse. Creierul adult este maleabil sau plastic. Dezbaterile privind efectele tehnologiei asupra creierului uman devin consistente după 1968 prin Marshall McLuhan, Norman Mailer și Michael Merzenich, care demonstrează capacitatea de reorganizare a sistemului nervos, numită neuroplasticitate.

2. Tiparul, internetul și aparatul senzorial

Introducerea tiparului ca mijloc de a transpune cunoștințele în cărți rezultate în urma unui proces tehnologic a avut un efect semnificativ asupra culturii și civilizației lumii, făcând posibilă evoluția acesteia și apariția școlilor ce au modificat fundamental fața culturii și civilizației: Renașterea, iluminismul, raționalitatea, revoluția industrială, modernismul, postmodernismul.

Toate circuitele neuronale implicate în pipăit, vedere, auz, mișcare, gândire, învățare, percepție sau memorie sunt supuse schimbării. Creierul are capacitatea de a se

autoprograma din zbor, modificându-și modul în care funcționează. Plasticitatea sinapselor armonizează două filosofii ale minții: *empirismul* (John Locke – mintea cu care ne naștem este o tăbliță goală, tabula rasa; tot ceea ce știm este rezultatul existenței) și *raționalismul* (Descartes, Spinoza, Leibnitz, Immanuel Kant – ne naștem cu șabloane mentale, încorporate care determină modul în care percepem și înțelegem lumea. Toate experiențele noastre sunt filtrate prin aceste șabloane înnăscute. Natura este dominantă. Cele două viziuni sunt complementare. Structurile din creier sunt flexibile. Ele se schimbă odată cu experiența, circumstanțele și nevoile. Senzațiile de „membru fantomă” se datorează schimbărilor neurologice din creier datorită hărții conștiinței sinelui care, după amputarea unui membru, se redistribuie prin acțiuni repetate ce conving neuronii și sinapsele să formeze noi circuite. Neuroplasticitatea este proprietatea ce conferă sistemului nervos capacitatea de a surmonta constrângerile genotipice, adaptându-se presiunilor mediului, schimbărilor psihologice și diferitelor experiențe.

Evoluția, afirmă filosoful David Buller, ne-a dăruit un creier care se poate răzgândi. Un vector important al evoluției este utilizarea uneltelor. Creierul este profund influențat de impactul omului cu tehnologia, de aceea a apărut și o disciplină distinctă care studiază așa-numita *brain-computer interface*. Acțiunile fizice și cele mentale pot recabla sistemul nervos, pot modifica rețeaua circuitelor neuronale. Din punct de vedere neurologic, devenim ceea ce gândim.

Neuroplasticitatea ne oferă o evadare din determinismul genetic, o porțiță de scăpare pentru gândire liberă și liber-arbitru, ea impune totodată comportamentului nostru propria sa formă de determinare. Buclele noastre neuronale se mențin în starea lor modificată. Formele de dependență sunt consolidate de întărirea căilor plastice din creier. Circuitele neutilizate sunt realocate abilităților pe care le exersăm în locul lor. Neuronii și sinapsele sunt indiferente serviciului pe care îl efectuează. Creierul, împachetat în cutia de os a craniului, nu ne trimite nici un semnal senzorial despre existența sa (creierul nu are organe autosenzoriale). Creierul, lipsit de motricitate și de terminații nervoase senzitive, rămâne imperceptibil pentru noi.

3. Conștiința, harta și ceasul

Harta și ceasul sunt două instrumente care au sprijinit procesul de abstractizare (harta ne-a schimbat percepția spațială iar ceasul percepția temporală). Progresăm de la a desena ceea ce vedem spre a desena ceea ce știm.

Harta – procesul intelectual de transformare a experienței în spațiu, într-o abstractizare a spațiului este o evoluție în modurile de gândire; harta și ceasul – planificarea în timp și spațiu a activității – programare și sincronizare a muncii, transportului, timpului liber, etc.

Unitățile de timp au fost standardizate: secunde, minute, ore, zile, etc. Măsurarea timpului prin ceasuri individuale a determinat personalizarea timpului ce a condus la individualismul concurențial de tip occidental bazat pe productivitatea individuală. Ceasul și harta au schimbat modul în care ne vedem pe noi modificând modul de gândire și a determinat apariția spiritului științific și a omului științific. Ceasul ne-a propulsat din Evul Mediu în Renaștere și apoi în Iluminism și Modernism.

Tehnologiile se despart în patru categorii: – tehnologii care extind forța fizică, dexteritatea sau mobilitatea; – tehnologii care largesc aria de cuprindere sau acuitatea simțurilor noastre; – tehnologii care ne dau capacitatea de a remodela natura spre a servi mai bine dorințelor și nevoilor noastre; – tehnologii intelectuale care largesc sau susțin puterile noastre mentale, instrumente care extind capacitatea memoriei noastre. Fiecare tehnologie intelectuală încorporează o etică intelectuală, un set de presupoziii despre modul în care funcționează mintea omenească.

Harta, ceasul, calculatorul nu au fost inventate pentru a ne schimba modul de gândire, acesta a fost un efect derivat al tehnologiei. Rolul nostru esențial este de a produce instrumente – să fecundăm mașinile așa cum albinele fecundază plantele până când tehnologia va dezvolta capacitatea de a se reproduce. Tehnologia are rolul de instrument cu beneficii practice dar și ca input de modificare a modului de a gândi. Principiul acțiunii și reacțiunii; instrumentele utilizate pentru a manipula informații (a scrie, a citi, a vorbi, etc.) lucrează asupra minților noastre tot atât pe cât lucrează mințile noastre cu ele. Omenirea devine o componentă a tehnologiei, ea este sistemul de reproducere a mașinilor. Omul este sclavul lucrurilor nu doar ca dorință de acumulare ci odată inventate, lucrurile determină lumea. Omul nu mai are posibilitatea de a alege, omenirea are deschis drumul tehnologiei, care este ireversibil. Multe dintre rutinele vieții noastre urmează căi deschise de tehnologii intrate în uz cu mult timp înainte ca noi să ne fi născut. Progresele tehnologice marchează puncte de cotitură ale istoriei. Noi interacționăm cu produsele gândirii nu direct cu mințile strămoșilor noștri.

Instrumentele utilizate pentru a gestiona, stoca, interpreta (aminti și uita), au influențat civilizația orientând, la nivel biologic, istoria conștiinței umane datorită neuroplasticității creierului uman. Genotipul nu s-a modificat de 40.000 de ani, fenotipul – determinat de neuroplasticitate – se modifică în fiecare zi. Harta (gestionează spațiul), ceasul (gestionează timpul), mobilele (viteză, dinamică, accelerație) au schimbat limba sugerând noi metafore sugestive privitoare la descrierea spațiului, timpului și dinamicii. Pentru că limba este vehiculul primordial al gândului conștient, tehnologiile care restructurează limba exercită cea mai mare influență asupra vieții noastre intelectuale. Istoria limbii este o istorie a spiritului. Copilul învață să vorbească fără instrucție, cititul și scrisul sunt acte nenaturale, necesită școlarizare și exercițiu, modelarea deliberată a creierului. Creierul știutor de carte diferă de cel al analfabeților în felul în care înțelege limbajul, procesează semnele vizuale, gândește și formează amintiri.

4. Gândirea, scrierea și calculatorul

Scrierea logografică (alfabetul chinez implică abilitățile de memorie motorie. Scrierea fonetică (latina, italiana, româna) formează circuite specifice de lectură. Scrierea etimologică apelează mai intens la zonele de pe creier asociate cu descifrarea formelor vizuale.

Alfabetul grecesc din care se trag limbile europene (fonetice și etimologice) a avut ca precursor alfabetul fenicienilor. Cititul presupune conectarea cortexului vizual cu zonele proxime de semnificare din creier. Sumerienii au avut scrierea cuneiformă,

egiptenii au dezvoltat hieroglifile tot mai abstracte care să reprezinte obiecte și idei. Pictograme (picturi), logograme (cuvinte ce reprezintă un obiect sau acțiune), ideograme (idiomuri verbale, au ca rol reprezentarea ideilor abstracte). Sumerienii și egiptenii și-au dezvoltat circuite neuronale care se încrucișau în cortex legând zone responsabile de vedere, semnificare, auz, analiză spațială și acte adiționale. Transmiterea orală a cunoștințelor (Socrate) are limite insurmontabile: simultaneitatea oratorului cu ascultătorul, în timp și spațiu, cantitatea de cunoștințe este limitată de capacitatea creierului de a memora. Trecerea de la cultură orală la o cultură transmisă prin scris (Platon) este văzută ca un remediu pentru memorie și înțelepciune, reprezentând principalul mijloc de transmitere al cunoștințelor și înțelepciunii și de înmagazinare a acesteia. Scrisul nu este sensul ci drumul către el prin simboluri; scrisul nu presupune simultaneitatea, este neperisabil, permite revenirea la modelul de bază nu la cel memorat. Cuvântul scris a eliberat cunoașterea de limitele memoriei individuale și a eliberat limita de structurile ritmice și stereotipice cerute pentru a sprijini memorarea prin recitare. Scrisul, spre deosebire de transmiterea orală, eliberează sursa de tirania timpului (simultaneitatea) și a spațiului (distanța până la care poate fi auzit semnalul oratorului). Pentru ca beneficiile cognitive ale alfabetului să reprezinte bun de masă tehnologiile implicate în transmiterea, producția și distincția operelor scrise trebuiau inventate.

Scrisul este vehiculul ideii nu și infrastructura de transport a acestuia, care poate fi: *fizică*: plăcuța ceramică, scrisoare, carte, papirus, ziar, revistă, piatră; *informațională*: telegraf, telefon, televizor, internet, Google, Web 2.0.

Pentru că nu exista posibilitatea tehnologică de transmitere a cunoștințelor în masă, scrisul și cititul au rămas practici oculte, specifice unor cercuri restrânse care formau o castă numită de cele mai multe ori casta inițiaților. Sumerienii au utilizat tăblițele de lut (pentru documentele oficiale) apoi pe cele de ceară (pentru învățarea scrisului); Egiptenii au utilizat papirusurile. Grecii și romanii au utilizat pergamentul (piei de animale, în special de capră, tratate să reziste în timp) pe care l-au legat în cărți de pergament.

La început, scrisul era o reprezentare primitivă a vorbirii; ulterior a devenit un mod specific de transmitere a cunoașterii, cu reguli sintactice specifice. Trecerea de la scrierea brută la scrierea cu reguli sintactice s-a făcut aproape de prăbușirea Imperiului Roman. Scrisul are trei tipuri de caracteristici:

- caracter *sintactic*, totalitatea regulilor de construcție al frazei;
- caracter *semantic*, semnificația ce este transmisă prin intermediul frazei;
- caracter *pragmatic*, utilitatea semanticii transmise.

Cititul s-a transformat dintr-un act de interpretare într-un mijloc de instrucție și perfecționare personală. Semnele de punctuație au înlesnit cititul (ca proces neurofiziologic) transformându-l într-o obișnuință, scrierea adresându-se în egală măsură ochiului și urechii.

Standardele de ordonare a cuvintelor, organizate în sintaxa propoziției, a reprezentat o revoluție în structura limbii, care a determinat dezvoltarea zonelor cerebrale specializate, angrenate în descifrarea textului. Aceste zone sunt interconectate (stochează, recuperează informația) și reprezintă în creier informații vizuale fonologice și semantice.

Sintaxa propoziției este partea gramaticii care studiază regulile ce fundamentează modul de combinare a cuvintelor în propoziții și a propozițiilor în frază. Subiectul pune în mișcare fraza, având la dispoziție predicatul (verbul) – vectorul, motorul frazei și elemente de înfrumusețare sau clarificare – atributul și complementul – care dau frumusețe și precizie frazei. Cititorul este eficient și atent solicitând capacitatea de concentrare timp îndelungat – „Să te uiți pe tine”. Regnul animal are o atenție a dinamicii, a schimbării (obiectele staționare sau neschimbătoare sunt părți ale mediului și nu sunt văzute, de exemplu broasca nu vede decât obiectele în mișcare, cele staționare sunt invizibile pentru ea), când ceva în mediu se schimbă animalul remarcă, pentru că poate însemna pericol sau oportunitate (adaptarea la mediu pe de o parte pentru a-și procura hrana iar pe de altă parte pentru a se proteja de inamici). Cititul dezvoltă atenția staționară, adâncă, exclusivă, ce solicită ruperea de mediu, reprezentând un act de civilizație. Vânătorul, ascetul, pescarul, meșteșugarul, negustorul, astronomul și-au antrenat creierul pentru a-și controla și concentra atenția.

În cazul cititorilor, concentrarea profundă se combină cu descifrarea (activă și eficientă) și interpretarea sensului. Cititul, sub raportul modului de receptare a semnelor, este o activitate secvențială asemenea cititorului de bandă magnetică sau de hârtie de către cititoarele magnetice sau mecanice. Lectura presupune retragerea atenției de la stimuli exteriori, trecători și îndreptarea către fluxul intern de cuvinte, idei, imagini și emoții.

Criteriul cititorului nu este doar un înregistrator de semne (știutor de litere) ci un creier gnostic, literar, descifrator de semnificație.

Practica lecturii tăcute a cărților a avut consecințe asupra experienței individuale a scrisului și cititului, asupra societății, culturii și educației (prelegerile au un complement esențial care este lectura individuală în biblioteci).

Cărțile devin o marfă caracterizată prin preț și se naște o etică socială a cărții – gândurile scriitorului sunt transmise minții cititorului prin carte cititorului care subliniază cunoștințele în propriul mod de gândire care este unul din ce în ce mai individual și specific ramurii științifice sau culturale exprimată prin scris. Sub aspect social acest lucru are ca efect depărtarea de lume a cititorului consacrat, nevoia de a ieși din mediu și de a se izola de acesta. Scrisul, tiparul și computerul sunt căi de tehnologizare a cuvântului și odată tehnologizat el nu mai poate fi detehnologizat.

În primăvara anului 1954 Alan Turing s-a sinucis mâncând un măr îmbibat cu cianură – un fruct smuls cu costuri incalculabile din pomul cunoașterii de Adam și Newton. Alan Turing a demonstrat că toate computerele digitale sunt echivalente – computația are un caracter universal iar internetul este o mașină Turing. Internetul cuprinde mașini de procesat informații. Prima mașină de procesat informații este tiparnița lui Gutenberg; au urmat alte mijloace de procesat informații cum ar fi: e-mail, texte, hipertexte, încorporarea fotografiilor, a desenelor și animațiilor în paginile Web. Web-ul a preluat: controlul aparatelor de procesare a sunetului, radioului, fonografele, magnetofonelor; convorbirile telefonice de programe specializate precum Skype; înregistrările video, cinematograful și televiziunea.

Internetul, în comparație cu celelalte canale mass-media este bidimensional, interactiv și online. Capacitatea de a schimba informații online, de a uploada ca și de

a downloada a transformat internetul într-o magistrală a comerțului și a afacerilor. Internetul este un mediu de comunicare personală, pe cât este și unul de ordin comercial. Marketingul și reclamele, campaniile publicitare, politice și electorale au fost modificate fundamental, au fost dezvoltate: Wikipedia – enciclopedia electronică; YouTube – serviciu video; Flickr – depozit de fotografii; Facebook, Twitter, My Space – săli virtuale de întrunire ale lumii, ce permit schimbul de idei și opinii, brainstormingul persoanelor aflate la mii de km distanță.

Pe măsură ce utilizarea internetului crește, scade timpul petrecut cu citirea publicațiilor tipărite: cărți, ziare, reviste. Odată ce informația este digitalizată granițele dintre formele de media se dizolvă iar vechile tehnologii își pierd forța economică și culturală. Mc Luhan avertizează asupra modului în care o schimbare de formă într-un mediu este o schimbare a conținutului său.

Cărțile viitorului nu vor fi doar niște cărți scrise și livrate electronic, ele vor modifica modul în care citim, scriem și vindem cărți. O carte tipărită este un obiect finit. Cărțile digitale sunt interactive, cititul singuratic (solidar) devine o activitate de grup; este abandonată lumea liniară, ierarhică a cărții și înlocuită cu o lume cu proprietatea de ubicuitate, conectivitate și omniprezență proximitate. Atunci când suntem online intrăm într-un mediu care promovează lectura rapidă, gândirea grăbită, zăpăcită, țopăită, superficială.

5. Internetul și procesarea multitask a informației

Internetul furnizează stimuli senzoriali și cognitivi. Cartea electronică este în epoca de piatră, ea este acum o carte tipărită, livrată electronic, cartea viitorului va fi una dinamică, interactivă, cu capacitatea de amplificare și lărgire a experienței. Ideea că netul distrage atenția nepermițând contemplarea și concentrarea este o realitate determinată de faptul că toate creierile sunt formate în lectura clasică; creierile actuale vor fi formate să se poată concentra într-o lectură simultană interactivă a milioane de oameni. Notele de subsol sunt link-uri extrase din subtext, narațiunea nu mai este punctul focal al cărții ci animația, reprezentările video, imaginile, simbolurile grafice, conversațiile, interacțiunile cu mediul exterior ubicuu și generarea de realități tridimensionale augmentate. Trecerea la cartea electronică nu înseamnă doar schimbarea cernelii cu pixelii ci va modifica profund modul în care citim, scriem și vindem cărți ceea ce va avea efect asupra anatomiei și fiziologiei creierului nostru.

Este posibil și un nou curent, dadaismul cibernetic, pentru că o carte odată digitalizată poate fi fragmentată în bucăți, fragmente izolate care pot fi recombinate în noi lucrări comunitare axate pe idei, imagini, perspective, viziuni noi.

Cărțile tipărite sunt un obiect finit, el adresându-se eternității de aceea ele produc un fel de anxietate a perfecțiunii. Cărțile electronice sunt interactive și perfectibile de aceea micșorează presiunea perfecționismului.

Volumele tipărite și lectura cărților se află la apusul lor cultural; chiar lectura lor se face la umbra deasă a internetului. Lumea liniară, ierarhică a cărții va fi înlocuită cu o lume de ubicuu conectivitate și omniprezență proximitate a Web-ului în care sensurile emergente sunt descoperite.

În anul 1975, la Palo Alto Research Center al companiei Xerox se introduc *sistemele de operare multitasking* – îndeplinirea simultană a mai multor sarcini, calitate care poate fi transferată și creierului uman (multitasking este o calitate ce ține atât de hard cât și de soft).

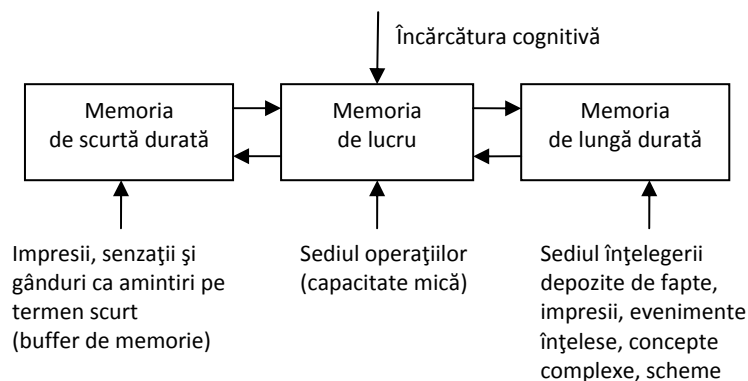
Studiul internetului, în contextul istoriei intelectuale, este exhaustiv din perspectiva științelor neuroplasticității ca ultimul instrument care a contribuit la modelarea minții omenești. Internetul furnizează stimuli senzoriali și cognitivi – repetitivi, intensivi, adictivi, care produc modificări trainice și rapide în circuitele și funcțiile creierului.

După alfabet și sistemele numerice internetul este cea mai puternică tehnologie de modificare a creierului de la apariția cărții încoace. Internetul este un dezvoltator al minții – netul ne captează atenția numai pentru a o împrăștiă într-un creier general cu posibilitatea nașterii unei conștiințe anonime și colective. Conectat la internet, creierul devine unitate de procesare a semnalelor ce poartă informațiile în conștiință și apoi în afara ei. Michael Merzenich (2005) afirmă: „Creierul este modificat fizic și funcțional de fiecare dată când dobândim o nouă dexteritate sau dezvoltăm o nouă capacitate” și în plus „atunci când cultura determină schimbări ale modului în care ne punem creierul la lucru, ea creează un creier diferit”.

În 2008, Small efectuează primul experiment care a arătat că internetul modifică structural și funcțional creierul uman. Scanările au dezvăluit că activitatea cerebrală a google-urilor experimentați este mai vastă decât cea a novicilor. „Subiecții pricepuți la computere folosesc rețeaua lobului frontal stâng al creierului, cunoscut drept cortex dorsolateral prefrontal, pe când subiecții naivi în materie de internet au prezentat activități scăzute în acea zonă”. După cinci zile de exerciții subiecții naivi și-au recalibrat creierul devenind experimențați. Cititorii de carte au o bogată activitate în zonele asociate limbajului, memoriei și procesării vizuale subminează activitatea senzorială, însă nu prezintă activitate intensă în zonele prefrontale, asociate cu luarea deciziilor și rezolvarea de probleme. În contrast, utilizatorii de internet (experimențați) prezintă activitate intensă în zonele responsabile de luarea deciziilor, conducere și rezolvarea problemelor din cortexul prefrontal, accelerează activitatea senzorială.

Navigarea pe Web angajează multe funcții cerebrale; de aceea poate fi utilizată în terapia persoanelor (și în vârstă) pentru menținerea și îmbunătățirea viociunii mentale. Căutarea și exploatarea pe net solicită zonele responsabile cu dezlegarea cuvintelor încrucișate și a integramelor. Lectura profundă exersează: concentrarea, atenția, interpretarea textului și a informațiilor. Navigatorii exersează: capacitatea de decizie, coordonare mentală, formularea de judecăți prin decodificarea de informații. Psihologul australian John Sweller a studiat trei decenii modul în care creierul procesează informația și învață.

Creierul încorporează trei tipuri de memorie: memorie de scurtă durată, câteva secunde; memorie de lungă durată, câteva ore, zile, săptămâni, luni, ani sau toată viața; memorie de lucru (clipboard) care este un tip special de memorie de scurtă durată, numită și memorie vie. Memoria de lucru este blocnotes-ul minții, memoria pe termen lung este sistemul de fișiere.



Profundimea inteligenței se sprijină pe capacitatea de a transfera informații din memoria de lucru în memoria de lungă durată și de a îmbina scheme conceptuale. Trecerea de la memoria de lucru la memoria de lungă durată reprezintă infrastructura critică; e ca și cum am umple o cadă cu un degetar. Când citim o carte robinetul informațional asigură un debit constant, în cazul netului avem numeroase robinete toate deschise la maxim.

Două sunt sursele de supraîncărcare cognitivă: rezolvare de probleme exterioare și atenția distribuită. Ele sunt determinate de capacitatea memoriei de lucru care, la supraîncărcare varsă la MSD și MLD după un filtru cognitiv. Hipertextul apare în anii 1980, iar odată cu apariția World Wide Web-ului hipertextul a devenit un loc comun. Mediumul folosit pentru prezentarea cuvintelor a ocultat semnificația lor. Netul ne dă acces instantaneu la informațiile dintr-o bibliotecă și ne facilitează sortarea bibliotecii dar împuținează capacitatea de a cunoaște în profunzime ce dă naștere inteligenței singulare. În concluzie putem afirma că netul este eficient dar insuficient eficace. Nu știm dacă un creier exersat pe internet este mai bun, dar sigur el este diferit și mai eficient.

6. Internetul și companiile

Frederich Winston Taylor (în anul 1911) a sosit cu un cronometru la uzina Midvale Steel din Philadelphia unde a împărțit activitatea din uzină în operații pe care le-a fragmentat în mișcări; a creat un set de instrucțiuni precise – un algoritm – al acțiunilor lucrătorilor – un fel de coregrafie industrială. Căutând viteza, eficiența și outputul maxim, proprietarii de fabrici au utilizat studiile de timp/operație ca să organizeze munca și să configureze fișa postului. Rezultatele sistemului de măsurare au fost adunate în lucrarea „Principiile managementului științific 1911”. Noul mediu de comunicare (măsurare și acțiune) face trecerea de la individ la sistem. Nu omul, ci colectivitatea, nu omul, ci operațiile – etica lui Taylor începe să guverneze în egală măsură tărâmul acțiunii, dar și cel al minții. Internetul este o mașină proiectată pentru colectarea, transmiterea și manipularea eficientă, automată a informațiilor iar programatorii vor să descopere algoritmul perfect de a duce la îndeplinire mișcările mentale care formează ceea ce am ajuns să descriem drept muncă de cunoaștere. Companiile își au izvorul de știința măsurării care cuantifică și sistematizează toate

activitățile ce se petrec în ele. Cartierul general din Silicon Valley al companiei Google – Googleplex – este biserica internetului, iar religia ei este taylorismul. Ceea ce a făcut Taylor pentru munca manuală, Google face pentru munca mentală. Taylor organizează acțiunile dintr-o fabrică, Google organizează informațiile lumii. Activitatea Google se bazează pe cercetări laborioase în domeniul psihologiei cognitive. În cartea sa *Technopoly*, din 1993, Neil Postman sintetizează elementele principale ale managementului științific al lui Taylor:

- Scopul primordial al muncii și gândirii omenești este eficiența;
- Calculele tehnice sunt superioare gândirii;
- Judecata nu prezintă încredere fiind afectată de inexactitate, ambiguitate și complexitate;
- Subiectivitatea este un obstacol în calea gândirii corecte;
- Ceea ce nu se poate măsura fie nu există fie nu are nici o valoare;
- Treburile cetățenilor sunt cel mai bine orientate și conduse de experți.

Misiunea Google este de a organiza informațiile din lume și de a le face universal accesibile și utile, misiune care va dura 300 de ani. Obiectivul imediat este crearea celui mai potrivit vector către marfă adică crearea celui mai bun motor de căutare către informație (odată cu transformarea informației în marfă aceasta capătă însușiri economice asemenea tuturor celorlalte mărfuri, având valoare și valoare de întrebuințare).

7. Concluzii

Informația este o marfă, o resursă utilitară care trebuie și poate fi extrasă și procesată cu eficiență și eficacitate industrială pentru a răspunde unui scop. Accesarea, colectarea, filtrarea, organizarea și transmiterea datelor cu viteză foarte mare sunt caracteristicile eficienței cognitive pe care Google o realizează pe Internet și care reprezintă infrastructura de comunicații peste care sunt organizate servicii multiple. Analogii între link-uri și citări:

– Link-urile de pe paginile de Web sunt analoge citatelor din articolele academice. Ambele sunt semnificanți de valoare. Atunci când un savant, într-o lucrare, face o referință la o altă lucrare publicată de alt cercetător el garantează importanța acelei lucrări. Cu cât o lucrare acumulează mai multe citări cu atât dobândește mai mare prestigiu în domeniul său. Valoarea fiecărei pagini Web poate fi calculată în funcție de link-urile care conduc spre ea.

– Nu toate link-urile create sunt egale. Autoritatea unei pagini Web poate fi estimată în funcție de câte link-uri atrage spre ea. O pagină cu o mulțime de link-uri spre ea are mai multă autoritate decât o pagină cu puține link-uri.

Cu cât autoritatea unei pagini crește, cu atât crește valoarea link-urilor la care trimite pagina curentă. În domeniul academic, a fi citat într-un articol care este la rândul său citat frecvent are mai multă valoare decât să apară dintr-un articol mai puțin citat, adică valoarea unui element este determinată de numărul de conexiuni, asemenea neuronului.

În concluzie valoarea unei pagini Web poate fi calculată analizând doi factori:

1. Numărul de link-uri atrase spre pagina Web ce se analizează;
2. Autoritatea site-urilor sursă pentru acele link-uri.

O bază de date ce generează toate link-urile pe Web reprezintă sursa de alimentare a unui algoritm soft de evaluare și ierarhizare a tuturor paginilor Web și ar reprezenta structura celui mai puternic și performant motor de căutare.

Google reprezintă o derivație din googol = 10^{100} , subliniind scopul motorului de a organiza o infinită cantitate de informații pe Web. Pe măsură ce traficul pe internet sporește Google poate să colecteze mai multe date comportamentale, ceea ce-i permite să-și ajusteze rezultatele căutării și reclamele. Rețelele de socializare My Space, Facebook și Twitter au accelerat traficul pe internet. Google Wave (2009) permite monitorizarea mesajelor pe o singură pagină, transformând conversațiile dintr-un grup de mișcare rapidă de fluxuri de conștiință.

YouTube a fost încorporat în Google și are drept scop: digitalizarea oricărui tip de informație, disponibilitatea acesteia pe Web, stocarea în baze de date, afișarea acesteia în funcție de clasificări și algoritmi și distribuirea ei. Google Print (2004) care devine Google Book reprezintă un nou Gutenberg de această dată digital. Google Book Search sfidează dreptul (ce stipulează dreptul de autor) dar asigură accesul la tot ce a creat omenirea până azi fiind cea mai vastă bibliotecă din lume care schimbă valoarea unei cărți dintr-o valoare în sine într-o valoare de circulație (câte accesări a înregistrat).

Prin intermediul netului și a aplicațiilor din acesta, informația este o marfă care are trei calități: valoare, valoare de întrebuințare și valoare de circulație. Inteligența artificială urmează să fie ultima versiune de Google, ultimul motor de căutare este la fel de inteligent precum creierul uman. Altfel spus, în perioada următoare este de așteptat ca internetul să rămână o infrastructură globală peste care să se dezvolte o gândire colectivă la nivel planetar. Pe măsură ce s-au obișnuit să-și scrie gândurile și să citească gândurile scrise de alții, oamenii au devenit mai puțin dependenți de conținutul propriei lor memorii.

Internetul devine un fel de supliment al memoriei personale pe care o modifică, de aceea oamenii vorbesc în mod curent despre memoria artificială, ca și cum aceasta nu s-ar distinge de memoria biologică. Clive Thompson se referă la net ca la un creier exterior, transferând datele pe siliciu ne eliberăm materia cenușie pentru alte sarcini relevante, el devenind un servitor cognitiv extern. În multe filme SF, oamenii au devenit atât de asemănători cu mașinile încât personajul cel mai uman se dovedește a fi o mașină. Tehnologia reprezintă, pe de o parte, o constrângere a vieții și a gândurilor – de aceea există bătrâni nostalgici –, dar adună diversitățile, le pune împreună, le face să se cunoască – de aceea cultura netului este cultura tinerilor idealiști, capabili oricând de rebeliuni culturale.

Bibliografie

Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 2003;

- Michael Merzenich, *Soft-Wired. How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life*, 2013;
- David J. Buller, *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, Cambridge, 2005;
- George Steiner, *După Babel*, Editura Univers, București, 1983;
- John Farndon, *50 de idei geniale care au schimbat omenirea*, Editura Litera, 2012;
- Ray Kurzweil, *Cum se construiește o minte*, Editura Paralela 45, 2013;
- Thomas Metzinger, *Tunelul eului*, Editura Humanitas, București, 2015;
- T. Paraschiv, V.I. Tănase, *Cibernetica psihologică*, Editura Hamangiu & Titu Maiorescu, 2014;
- T. Paraschiv, D. Postolea, C. Petrescu, *Biocibernetica*, Editura Hamangiu & Titu Maiorescu, 2015.

RELAȚIA DINTRE IMAGINEA DE SINE ȘI MOTIVAȚIE ÎN DEZVOLTAREA PROFESIONALĂ

MIHAI PETRU CRAIOVAN

Relationship Between Self-Image and Motivation in Professional Development.

Motivation and self-image are very important factors for the achieving of an optimal occupational performance. These aspects determines in a large extent the making of a successful career. When a person feels himself to be useful and capable, he could be motivated to improve himself even more. In the departments of the company investigated in the present study, it has been observed a relative homogeneity of the group, with some differences between them, both in the level of self-image and motivation, but not very significant. The explanation could be provided by the functional typology similar at the company level, thereby expressing the idea that the employees of the two departments that have made high scores (Finance & IT and HR) have a high experience at their job, have worked in several positions within the same organization and have specialized before and after hiring in a specific field of activity. Analyzing the responses, we can say that the subjects have an average or above average self-image and an average or above average motivation level.

Key words: personality, self-image, motivation, occupational performance.

Elemente teoretice

Imaginea de sine reprezintă o evaluare globală a propriei persoane, care se formează prin învățare din experiențele pe care le are individul, din acțiunile pe care le realizează și la care participă. Dispoziția de a se autoevalua e învățată în procesul socializării, atunci când persoana devine conștientă de valoarea proprie prin raportare la ceilalți. Atitudinile părinților, ale profesorilor, colegilor, fraților, prietenilor contribuie la crearea imaginii de sine a fiecăruia dintre noi, la stabilirea unui statut social și al unui nivel de aspirații care își vor pune amprenta, încă din copilărie, asupra tuturor acțiunilor și comportamentelor noastre.

În lucrarea *Eul și personalitatea*, M. Zlate ne prezintă imaginea de sine drept „totalitatea reprezentărilor, ideilor, credințelor individului despre propria sa personalitate, cu alte cuvinte este vorba de modul în care se percepe individul, ce crede el despre sine, ce loc își atribuie în raport cu ceilalți. Imaginea de sine reprezintă un integrator și organizator al vieții psihice a individului cu rol major în alegerea valorilor și scopurilor; ea este nucleul central al personalității, reper, constantă orientativă a ei, element definitoriu al statutului și rolului social.” (M. Zlate, 2002, 53).

Imaginea de sine este structurată de modul în care ne percepem propriile noastre caracteristici fizice, emoționale, cognitive, sociale și spirituale care conturează și întăresc dimensiunile eului nostru. În funcție de percepția noastră la un moment dat al

dezvoltării noastre, de ceea ce ne-am dori să fim sau ceea ce am putea deveni, putem distinge mai multe ipostaze pentru sinele nostru: sine actual, sine ideal și sinele temerilor.

Imaginea de sine prezintă două aspecte: unul ce ține de percepția și reprezentarea concepțiilor despre sine, a propriilor poziții, judecăți, orientări, capacități și deprinderi, precum și a premiselor acestora și unul ce ține de evaluarea și valorificarea acestora de către individ. Imaginea de sine deține o funcție de autoreglare atitudinală și comportamentală în raport cu ceea ce este asumat conștient.

Formarea imaginii de sine constă în primul rând într-o construcție subiectivă și implică trei aspecte: importanța părerii celorlalți în construcția acesteia, elementele pe baza cărora se realizează percepția celorlalți și măsura în care conduita și motivația influențează crearea imaginii de sine. Între structura Eului și profilul imaginii de sine există o strânsă interdependență: imaginea de sine derivă din reflectarea subiectivă, conștientă și sintetică a „eului aflat în situație”, însă această imagine odată constituită poate influența semnificativ structura și funcționarea eului, devenind o componentă esențială a acestuia. Imaginea de sine a unei persoane se formează într-un context socio-cultural, este influențată de situații concrete și evenimente trăite de aceasta, depinde de aprecierile pe care ceilalți le fac la adresa persoanei respective. În esență, ea rămâne o creație individuală, un construct ireversibil aflat într-o permanentă mișcare și transformare ce implică cogniția și afectivitatea. Imaginea de sine din copilărie (1-3 ani) provine dintr-un joc complex de identificări inconștiente cu modelele personale apropiate, psihanaliza considerând că la această vârstă se poate vorbi de mai multe imagini de sine. Dezvoltarea ulterioară a individului îi permite acestuia să își dezvolte și imaginea de sine care derivă, treptat, din reflectarea subiectivă, conștientă și sintetică a Eului aflat în situație concretă (Cristea, 2002, 119).

Se poate spune că formarea imaginii de sine și a respectului de sine are un rol deosebit în conturarea personalității echilibrate și armonioase a individului. Imaginea de sine, corectă se formează prin intervenția conjugată a familiei, școlii și societății, intervenția părinților și a profesorilor fiind determinantă. În urma unor cercetări, N. Bogatu, a distins trei straturi în imaginea de sine și anume: o imagine de fond a Eului – în care o importanță majoră o au rădăcinile biologice ale individului; imaginile strategice ale Eului (puternic impregnate sociocultural) și imaginile emergente atitudinal-situaționale, reprezentate de imagini de suprafață și de integrare (Bogatu, 2002, 57).

Capacitatea de reflexivitate conștientă specifică Eului se manifestă și în raport cu propria persoană, astfel rezultând un sistem dinamic de cunoștințe, reprezentări, credințe și idei despre sine. Se poate constata faptul că imaginea de sine ne influențează comportamentele, motiv pentru care este important să ne percepem cât mai corect și să dezvoltăm convingeri realiste despre noi înșine.

Din prisma psihologiei sociale, D. Cristea ne prezintă ideea conform căreia imaginea de sine reprezintă forma subiectivă prin care luăm cunoștință și ne reprezentăm propria persoană, cu ansamblul de trăsături, însușiri și relația cu mediul natural și social. Raportul dintre sine și imaginea de sine este deosebit de complex, implicând atât condiționări reciproce specifice raportului dintre parte și întreg, cât și

retroacțiuni cu funcții reglatorii la nivelul sistemului personalității și al subsistemelor sale. Imaginea de sine se constituie reflexiv, pe fondul unui sentiment de identitate și continuitate a propriei persoane, trăit preponderent ca ipostază a prezentului psihologic: eu sunt, eu fac, eu am (Cristea, 2007, 118).

Conținutul imaginii de sine implică următoarele aspecte principale: - imaginea despre propriul corp și despre calitățile fizice și psihice de care suntem conștienți; - identitatea socială, caracterizată prin nume, vârstă, domiciliu, familie, profesie, statut economic etc.; - modul de înțelegere a ceea ce facem, simțim și gândim la un moment dat, prin raportarea la anumite repere valorice și atitudinale pe care le conștientizăm ca fiindu-ne caracteristice; - reprezentările pe care le avem despre poziția noastră în societate și despre rolurile jucate în situații și împrejurări de viață relevante; - sentimentele față de noi înșine, față de ceilalți și față de evenimentele și situațiile semnificative în care suntem sau am fost implicați; - istoria personală marcată de evenimente semnificative și unice, care conferă sentimentul continuității și unității propriei existențe; - un puternic sentiment al prezentului, în care totul se focalizează pe ideea de eu, aici, acum; - sistemul de relații interpersonale semnificative, trecute sau prezente, reale sau virtuale, principale sau secundare; - spațiul fizic și psihosocial care poartă amprenta opțiunilor voinței, acțiunilor și personalității noastre.

Fiind în esența sa un fenomen relațional, format la intersecția dintre psihologic și social, imaginea de sine se elaborează printr-o continuă sinteză între percepția de sine și percepția de altul, procese mediate de modele și repere axiologice interiorizate în ontogeneză prin socializare și învățare socială. (Cristea, 2007, 119). Imaginea de sine se referă la perspectiva individuală asupra propriei personalități, reprezentând expresia concretizată a modului în care se vede o persoană sau se reprezintă pe sine. Aceasta este definită de modul în care ne percepem propriile noastre caracteristici fizice, emoționale, cognitive, sociale și spirituale care conturează și întăresc dimensiunile eului nostru. În funcție de percepția noastră la un moment dat al dezvoltării noastre, de ceea ce ne-am dori să fim sau ceea ce am putea deveni, putem distinge mai multe ipostaze ale eului nostru: eul actual, eul ideal și eul viitor. G. Allport, apreciind definițiile pozitiviste ale personalității ca fiind cele mai complete, pornește de la ele și ajunge la următoarea definiție, care se bucură de cea mai mare recunoaștere, fiind cea mai frecvent menționată și utilizată în cadrul cercetării concrete, precum și teoretizării generale: „personalitatea este organizarea dinamică, în cadrul individului, a aceluia sistem psiho-fiziologic care determină gândirea și comportamentul său caracteristic într-o variantă mai mică sau mai mare de situații” (Neveanu, 1978, 532).

Această definiție pune în evidență următoarele aspecte esențiale: personalitatea este o organizare dinamică emergentă, nu este nici un conglomerat, nici o sumă statică de elemente în sine independente; nu este nici pur psihică, nici pur biologică, ci este o unitate complexă psihofizică; este o organizare sistemică supraordonată care include sisteme particulare diferențiate și integrate; se manifestă și se dezvoltă în ceea ce gândește, simte și face omul. În viziunea lui Allport, personalitatea înseamnă ceea ce o persoană este în mod real, indiferent de cum o percep ceilalți, o persoană cu o structură internă și cu o serie de caracteristici. În fluxul activității unei persoane există însă, dincolo de o parte variabilă și o parte constantă, desemnată prin conceptul de trăsătură.

Se consideră că o trăsătură este un sistem larg de tendințe similare de acțiune care există la o persoană și pe care un observator, dacă se privește din punct de vedere al actorului, le poate categorisi sub o singură rubrică de semnificație. Chiar dacă trăsăturile de personalitate stabilizează conduita, ele nu sunt niciodată constante. O adaptare eficientă la lume se poate efectua numai prin flexibilitate și prin declanșarea unor variate tendințe determinate în situații diferite. În acest sens se poate afirma că există diferențe privind potențialul psihic uman de la o etapă la alta de viață, există evoluții socioprofesionale și ocupaționale, diferențe de aspirații profesionale, de stil de viață, de statute și rol social. În ce privește aspectele diferențiatore, G. Allport a enumerat șase trăsături specifice adultului, și anume: conștiința de sine largă, relații și raporturi intime, securitate emoțională fundamentală, preocupare obiectivă, obiectivare de sine, armonie relativă cu propriile achiziții din experiența personală.

O abordare a personalității în sfera muncii implică supoziția că, în muncă, personalitatea este diferită față de alte activități ale omului. Munca, definită de A. Tabachiu ca "totalitate a manifestărilor umane conștiente, mintale și/ sau operaționale prin care omul acționează asupra mediului, asupra lui însuși și a celorlalți semeni în vederea satisfacerii trebuințelor, aspirațiilor, realizării unor scopuri, îndeplinirii unor planuri" are caracter formativ asupra comportamentelor structurale și a dimensiunilor personalității, dezvoltă și diversifică aptitudinile, formează trăsături pozitive de caracter, călește voința și operaționalizează capacitățile creatoare, constituind o modalitate de apreciere valorică. Specialiștii implicați în probleme de personal și resurse umane sunt interesați de de o relație inteligibilă, simplă între personalitate și comportamentul implicat în muncă (Neveanu, 1978, 534).

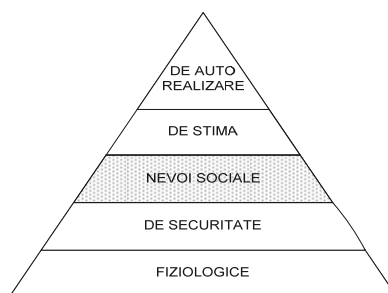
În sens strict psihologic, prin personalitate se înțelege modul specific de organizare a trăsăturilor și însușirilor psihofizice și psihosociale ale persoanei; este o structură dinamică de natură bio-psiho-socială care, la un anumit individ, asigură adaptarea originală la mediul natural și social. Personalitatea are caracterul unei structuri vectorizată axiologic și teleologic, trinomul valori-atitudini-idealuri fiind principalul nucleu funcțional care mediază elaborarea conduitei sociale (Cristea, 2007, 92). Este important ca într-o organizație să se țină cont de un ansamblu de variabile (interne sau externe) care țin fie de latura intrinsecă a personalității individuale, fie de latura extrinsecă, sensibilă la caracteristicile mediului organizațional. Studiarea motivației în organizații a survenit în urma necesității de înțelegere și utilizare a factorilor subiectivi care explică fluctuațiile de randament. Munca își diversifică formele sale sociale de exprimare, se corelează cu noi domenii ale vieții indivizilor, fiind necesar să răspundă solicitărilor valorico-normative prezente ale societății (Craiovan, 2008, 34). În definitiv se poate spune că munca reprezintă o construcție de grup și, pentru ca organizația să înregistreze performanțe ridicate, este necesară o profundă motivare a angajaților prin conștientizarea apartenenței acestora la echipe consistente și satisfăcătoare pentru fiecare dintre ei. Din perspectiva psihologiei muncii, motivația este definită ca fiind o sumă a energiilor interne și externe ce inițiază, dirijează și susțin un efort orientat spre un obiectiv al organizației, care va satisface simultan și trebuințele individuale (Tabachiu, 2003, 112).

Din perspectivă organizațională, motivația este reprezentată de măsura în care un efort persistent este dirijat spre realizarea unui scop. Primul aspect al motivației este forța comportamentului legal de muncă sau cantitatea de efort pe care persoana o depune în procesul muncii. A doua caracteristică a motivației este perseverența de care dau dovadă indivizii în realizarea sarcinilor de muncă. Atât efortul, cât și perseverența se referă la cantitatea de muncă depusă de individ. Cea de a treia caracteristică a motivației este direcția comportamentului legat de muncă. În ultimă instanță orice comportament motivat are anumite scopuri sau obiective spre care este dirijat.

Un aspect foarte important care trebuie menționat se referă la diferența dintre două concepte aparent asemănătoare, dar care, în realitate, sunt absolut diferite. Astfel, conceptul de motivație nu este sinonim cu cel de motivare. Primul face referire la nivelul dezvoltării personale, la concepția despre sine sau la nivelul și orientarea autoevaluării, fie la contextul social în care este integrată persoana, la cadrul structural în care aceasta își desfășoară activitatea sau la conștiința valorilor dominante într-o comunitate sau grup. În cea de-a doua categorie sunt incluse solicitările și finalitățile concrete ale unei activități. Rolul motivației nu este numai acela de a declanșa, întreține și stimula participarea la o anumită activitate, ci și de a conduce la anumite performanțe. Motivația este „o formă specifică de reflectare prin care se semnaleză mecanismelor de comandă-control ale sistemului personalității o oscilație de la starea inițială de echilibru, un deficit energetic-informațional sau o necesitate ce trebuie satisfăcută.” (Golu, 2005, 571).

Teoria performanțelor așteptate, dezvoltată de V.H. Vroom, are ca idee de bază convingerea că motivația este determinată de rezultatele pe care oamenii le așteaptă să apară ca efect al activității la locul de muncă, aceștia fiind motivați să lucreze în acele activități pe care le evaluează ca fiind atractive, având sentimentul că le pot realiza (Johns, 1998, 160). Motivația este o formă de „contract psihologic” bazat pe așteptările pe care respectivele părți le au și extinderea acelor care sunt realizabile, deoarece oamenii sunt receptivi la o varietate de strategii manageriale (Constantinescu, 2004, 198).

Conform A. Maslow, indivizii sunt motivați de nevoile de rang inferior până în momentul în care acestea sunt satisfăcute, după care acestea încetează să mai motiveze și începe să se manifeste tendința spre nevoile de rang superior. Satisfacerea relativă a unei nevoi, care se întâmplă pentru cei mai mulți indivizi, transferă o anumită doză de insatisfacție nivelului superior, următor de nevoi. Abraham Maslow introduce în științele comportamentului termenul de ierarhia nevoilor și prezintă nevoile de bază ale individului, ierarhizate în ordinea crescândă a importanței. Există mai multe tipuri de nevoi, pe care Maslow le clasifică astfel (Blythe, 1998, 27): - nevoi fiziologice, legate direct de supraviețuirea individului: hrană, îmbrăcăminte, adăpost; - nevoi de securitate, ilustrate de dorința de stabilitate, de protecție, de securitate psihologică și materială: siguranța muncii, ordine, lipsă de amenințare; - nevoi sociale de afiliere (acceptare) – ființa umană caută ajutor, afecțiune, este animată de dorința de a se simți acceptată de un grup: apartenența la grup, stabilitatea de relații umane, afecțiune; - nevoi de stimă – odată acceptată de un grup, ființa umană are nevoie să fie recunoscută, să se bucure de prestigiu, să-și arate dependența și încrederea în ea însăși; - nevoi de autorealizare – autodezvoltare, maximizarea potențialului propriu, realizare personală.

Ierarhia nevoilor după Maslow¹

Conform principiului piramidei lui Maslow, nu se poate trece de la un nivel la altul decât dacă nevoile aferente nivelurilor precedente au fost satisfăcute. Maslow arată că diferitele nevoi coexistă și că ele depind de indivizi. Motivarea performanței superioare necesită acțiuni pozitive și evitarea sancțiunilor negative. Gradul de motivație va fi reflectat în calitatea muncii oamenilor, iar calitatea muncii lor se va reflecta asupra managerului și asupra fiecărui membru al companiei sale. Motivația nu trebuie considerată ca un fiind un scop, datorită faptului că ea generează și stimulează participarea în muncă, influențând totodată rezultatele și performanțele muncii. Pe lângă funcția de energizare, motivația îndeplinește și funcția de orientare a activității în raport cu scopurile preexistente, motiv pentru care, este important ca indivizii să dispună de capacitatea de a-și instrui și controla propria motivație. Controlul rațional poate crește performanțele productive și umane ale muncii, însă acest lucru este condiționat de relația dintre scopurile individuale și cele organizaționale.

Există mai multe forme de descriere a motivației, în funcție de obiectul la care ne raportăm. În cazul în care ne raportăm la proveniența sursei ce generează motivația, aceasta poate fi de mai multe feluri. Motivația *intrinsecă* (directă) este generată, fie de sursele interne ale subiectului motivației (de nevoile și trebuințele sale), fie de sursele provenite din activitatea desfășurată. Caracteristica acestei motivații constă în obținerea satisfacției prin îndeplinirea unei acțiuni adecvate ei. Motivația *extrinsecă* (indirectă) este generată de surse exterioare subiectului sau naturii activității lui. Ea poate fi sugerată sau impusă de alte persoane sau de concursuri de împrejurări favorabile sau nu. În organizație, motivația extrinsecă se întâlnește în cazul promovării pe un post considerat doar ca sursă de venituri. Motivația *cognitivă* este legată de nevoia de a ști, de a cunoaște, de a fi stimulat senzorial. Se manifestă sub forma curiozității față de nou, de inedit, de complexitate, ca și prin toleranța ridicată față de risc. Denumirea de *cognitivă* este dată de preponderența proceselor de cunoaștere, înțelegere. Prin mecanismele percepției, gândirii, memoriei și imaginației au loc, progresiv: explorarea, reproducerea, înțelegerea anumitor fenomene și dorința de a crea ceva nou. În organizație, motivația afectivă poate apare sub forma acceptării unor sarcini și posturi din dorința de a nu fi considerat incapabil sau rău intenționat (www.fwd.aiasec.ro).

¹ Sursă: Blythe, J., 1998, *Comportamentul consumatorului*.

Motivația este o verigă foarte importantă datorită faptului că individul, pentru a fi motivat la locul de muncă, trebuie să aibă certitudinea că, prestând o anumită activitate, aceasta îi va satisface și propriile trebuințe. În momentul în care individul nu are astfel de certitudini, va surveni lipsa de motivare și implicit, o performanță scăzută în realizarea sarcinilor profesionale.

Studiul experimental

1. Obiective

Obiectivele cercetărilor vizând rolul imaginii de sine în dezvoltarea motivației profesionale în societatea românească actuală sunt diverse, cercetarea de față propunându-și următoarele obiective privind problematica studiată: **a)** identificarea rolului/influenței unor dimensiuni de personalitate în dezvoltarea motivației de tip profesional; **b)** implicarea corelației imagine de sine – motivație profesională în comportamentul organizațional al angajaților din diverse departamente de pe paliere diferite ale organizației.

1.1. Obiective secundare: **a)** evaluarea imaginii de sine a angajaților din organizație, în funcție de departamentul analizat; **b)** evaluarea motivației angajaților din organizație în funcție de departamentul analizat; **c)** identificarea surselor motivaționale specifice fiecărui departament studiat; **d)** identificarea rolului imaginii de sine în dinamica motivațională prezentă în fiecare dintre departamentele studiate.

2. Ipoteze

Fixarea obiectivelor conduce la formularea ipotezelor care urmează a fi testate. Conform obiectivelor formulate și prezentare anterior, ipotezele sunt: **a)** dacă constatăm diferențe în structura și dinamica imaginii de sine a angajaților, atunci vom identifica și diferențe ale intensității motivației profesionale; **b)** în funcție de nivelul organizațional la care se află departamentul de lucru al angajatului, imaginea de sine poate fi structurată și adaptată influențând motivația profesională.

3. Eșantionul

În cercetarea de față, eșantionul cercetării este reprezentat de 105 subiecți, atât de sex feminin cât și de sex masculin, cu vârsta cuprinsă între 25 ani și 31 de ani, angajați ai companiei „X”. Aceștia au fost selectați din trei departamente ale companiei precizate anterior astfel: 35 de subiecți fac parte din departamentul de Vânzări, 35 din departamentul de Finance&IT și 35 de subiecți din departamentul de Resurse Umane. Participarea acestor persoane s-a făcut benevol, neexistând nici un fel de motivare din partea cercetătorului.

4. Prezentarea probelor

Cercetarea de față a pornit de la faptul că la nivel organizațional, motivația este un element cheie. Astfel, s-au urmărit două variabile, respectiv imagine de sine și motivație, încercând să se observe și relația dintre cele două. Metodele folosite au fost Scala Rosenberg pentru evaluarea imaginii de sine, chestionarul „Motivație profesională” pentru reliefaarea diferențelor între departamente în ceea ce privește categoria de motivație care predomină pentru fiecare grup în parte și interviul semistructurat.

4.1. Scala M. Rosenberg

Imaginea de sine a fost evaluată cu ajutorul Scalei Rosenberg (Imagini de Sine). Aceasta vizează imaginea de sine, stima de sine, încrederea în forțele proprii și cuprinde 10 itemi concretizați în afirmații față de care persoana își exprimă acordul sau dezacordul pe o scala de la 1 la 4. Însumarea punctelor, în final, va da scorul total al probei măsurate. Scorurile pot varia între 0 și 40 puncte. Scorurile până la 20 de puncte semnifică o imagine de sine scăzută, probleme cu stima de sine, lipsa încrederii în forțele proprii, o identitate slab conturată. Scorurile medii (21-30 puncte) exprimă o imagine de sine pertinentă, o identitate bine conturată, o încredere bună în forțele proprii. Scorurile peste 30 de puncte exprimă o imagine de sine exacerbată, o încredere oarbă în forțele proprii, o supraevaluare a forțelor personale.

4.2. Chestionarul “Motivație profesională”

În elaborarea chestionarului s-a utilizat procedeul structurat de prezentare a întrebărilor și s-a ținut cont de principiile generale ale întocmirii unui astfel de instrument de culegere a informațiilor. Chestionarul cuprinde douăzeci de itemi, nefiind incluse indicativele personale ale respondenților. Astfel, urmând firul logic, am început cu întrebări generale continuând cu întrebările particulare, specifice studiului de față. Scopul acestui chestionar este de a evalua sursele de motivare și satisfacție la locul de muncă, precum și nivelul motivației.

4.3. Interviu semistructurat

O parte dintre elementele care au fost urmărite în conceperea acestui instrument au fost poziția în cadrul companiei – dacă subiecții dețin sau nu o funcție de conducere, vechimea în cadrul companiei, nivelul studiilor și ierarhizarea surselor de motivare.

Analiza rezultatelor

1. Interpretarea datelor obținute cu ajutorul Scalei Rosenberg

În urma aplicării Scalei Rosenberg s-au obținut date conform cărora s-au constatat diferențe semnificative între departamente. Astfel, departamentele Finance&IT (31,2) și Resurse Umane(31,37) ating cote mari și relativ apropiate, de unde rezultă o imagine de sine ridicată a angajaților care fac parte din cele două departamente prezentate anterior, comparativ cu departamentul de Vânzări, unde valoarea este mai scăzută, respectiv 26,77 constatând prezența unei imagini de sine medii. Se poate spune că se observă diferențe valorice semnificative între departamentele specializate, în interiorul cărora lucrează oameni pregătiți pentru domeniul în care își desfășoară activitatea. În cadrul departamentului de Vânzări media de vârstă a angajaților este mai mică, în componența sa existând atât persoane cu studii superioare finalizate, cât și cu studii superioare în curs de desfășurare. Celelalte două departamente au în componența lor persoane cu vechime în lucru, fapt ce conduce la creșterea imaginii de sine.

În urma analizei răspunsurilor oferite de către subiecți nu s-au constatat discrepanțe majore între răspunsurile acestora, iar scorurile obținute sunt dispersate în jurul tendinței centrale. Valoarea cea mai des întâlnită arată că cea mai mare parte a subiecților atinge sau chiar depășește pragul unei imagini de sine medie.

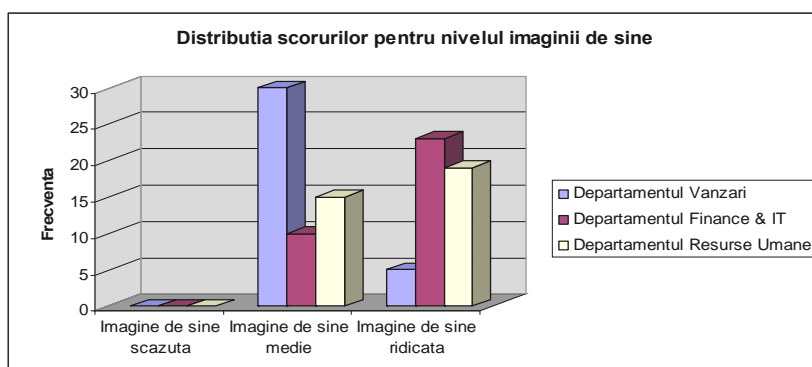


Fig. 1. Distribuția scorurilor pentru nivelul imaginii de sine

Analizând graficul distribuției scorurilor obținute de subiecți la Scala Rosenberg în funcție de departamentul de proveniență (Fig.1.) am constatat faptul că scorurile medii predomină în cazul departamentului de Vânzări. De asemenea, se observă că nu sunt prezente scoruri care să denote o imagine de sine scăzută la nici unul dintre cele trei departamentele analizate, scorurile medii predominând în cazul departamentului de Vânzări. Mai mult decât atât, departamentul Finance&IT se situează pe prima poziție cu o prezență ridicată a scorurilor care să denote o imagine de sine ridicată. Și în cadrul departamentului de Resurse Umane s-au înregistrat scoruri mari, însă incidența este mai mică decât în cazul departamentului Finance&IT.

Referitor la omogenitatea grupurilor s-a constatat că cel mai omogen grup este reprezentat de departamentul Finance&IT (4,03), urmat de departamentul de Vânzări (4,17) și apoi de departamentul de Resurse Umane (4,36). Este important de menționat că diferențele între cele trei departamente nu sunt foarte mari.

La nivelul departamentelor studiate, în cadrul cărora lucrează persoane pregătite pentru domeniul în care își desfășoară activitatea, se observă prezența omogenității grupului, diferențele dintre ele existând, atât în privința nivelului imaginii de sine, cât și a nivelului motivației, dar acestea nefiind semnificative. Explicația ar putea fi reprezentată de tipologia funcțională similară la nivelul companiei, prin asta, exprimând ideea că angajații celor două departamente care au înregistrat scoruri mari (Finance&IT și Resurse Umane) au o vechime la locul de muncă mai mare, au lucrat pe mai multe poziții în cadrul aceleiași organizației și s-au specializat înainte și după angajare pe un anumit domeniu. De asemenea, grupul este mai restrâns, coeziunea e mai mare, gradul de interacționare cu colegii este ridicat, fapt ce conferă anumite satisfacții subiecților. Mai mult decât atât, cele două departamente își desfășoară activitatea preponderent la sediul central. Spre deosebire de departamentul de Vânzări care cuprinde foarte mulți angajați ce își desfășoară activitatea în afara birourilor, intrând în contact direct cu firmele colaboratoare, fluctuația de personal este mai mare decât în celelalte două departamente și mulți dintre angajați sunt la începutul carierei, fapt ce generează diferențe în comparație cu celelalte două departamente analizate.

2. Interpretarea datelor chestionarului „Motivație profesională”

În graficul prezentat mai jos (Fig. 2.) se face o comparație între pregnanța cu care apar anumite scoruri și departamentul de proveniență al subiecților. Referitor la frecvența cu care apar anumite scoruri la chestionarul de evaluare a motivației se poate face o comparație între cele trei departamente analizate, în vederea evidențierii unor caracteristici specifice. Astfel, se poate observa că nu au fost înregistrate scoruri mici în cadrul departamentelor analizate și că există un singur subiect cu un nivel al motivației sub medie, acesta fiind un angajat al departamentului de Vânzări. Celelalte răspunsuri oferite de subiecții chestionați denotă o motivație medie sau peste medie. De menționat este faptul că scorurile foarte mari sunt obținute de departamentul Finance&IT, caz în care scorurile medii sunt mai restrânse, comparativ cu departamentul de Resurse Umane, unde predomină valorile peste medie.

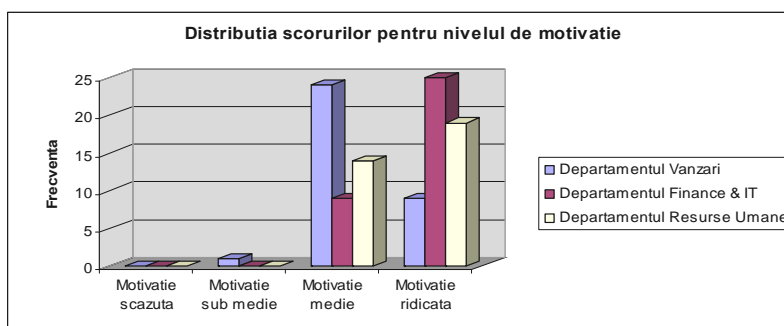


Fig.2. Distribuția scorurilor pentru nivelul motivației

Rezultatele obținute în urma analizei răspunsurilor oferite de către subiecți conduc la confirmarea ipotezei conform căreia imaginea de sine este un factor important în ceea ce privește motivația la locul de muncă, rezultând astfel, că în momentul în care se constată diferențe în structura și dinamica imaginii de sine a angajaților, atunci cu siguranță, vor exista și vor fi identificate și diferențe ale intensității motivației profesionale. Se poate spune că imaginea de sine este în strânsă legătură cu nivelul de motivare al angajatului, imaginea de sine fiind considerată a fi un puternic susținător al eforturilor de menținere a unui nivel optim de motivare.

De asemenea, s-a dovedit că există diferențe în ceea ce privește sistemul motivațional de referință, sursele care generează motivație și satisfacție la locul de muncă configurându-se după aceeași specificitate a grupului de proveniență. Dacă pentru departamentul de Vânzări unde foarte mulți angajați sunt la începutul carierei profesionale, contează câștigul economic și posibilitatea de promovare, pentru aceia dintre angajați care au vechime în muncă și un grad înalt de specializare, sursele principale sunt autorealizarea și stima persoanelor care îi înconjoară și cu care interacționează.

3. Interpretarea interviului semistrukturat

Rolul interviului semistrukturat a fost acela de a urmări și distribuția preponderenței surselor motivaționale în funcție de departamentul de proveniență. Astfel, conform interviului realizat, s-au obținut datele prezentate în figura de mai jos.

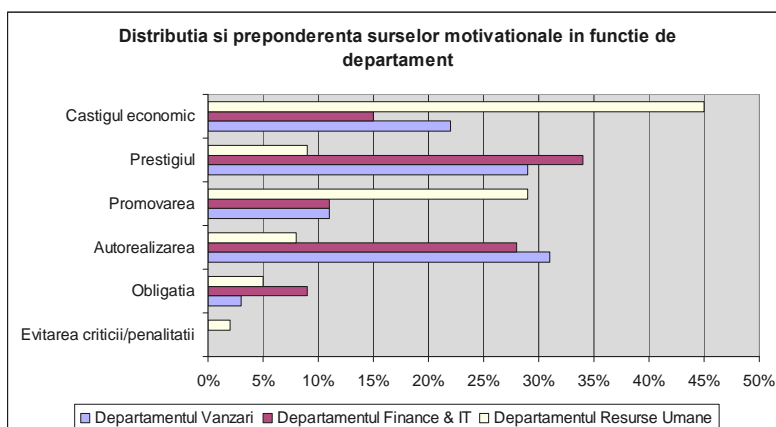


Fig.3. Distribuția surselor motivaționale conform interviului, în funcție de departamentul de proveniență

După cum se poate observa din figura anterioară, există diferențe în ceea ce privește distribuția stimulentele motivaționale în funcție de departamentul de proveniență. Se pot observa diferențele mai mari de perspectivă între departamentul de Vânzări și celelalte două departamente studiate. Dacă departamentul de Vânzări este format mai mult din persoane care sunt la începutul carierei urmărind câștigul financiar și promovarea la nivelul organizației, pentru angajații cu experiență și, implicit, cu o remunerare pe măsură, acest aspect nu mai este la fel de important. La aceste două departamente, respectiv Finance&IT și Resurse Umane, predomină, ca stimulente motivaționale, autorealizarea și prestigiul celorlați, deși nu se poate spune că elementul pecuniar nu reprezintă un factor important, ci doar că nu se mai ridică la cotele înalte înregistrate de subiecții din cadrul departamentului de Vânzări. De asemenea, se înregistrează valori foarte mici pentru stimulentele extrinseci, respectiv, obligația pentru familie și față de companie și evitarea criticii/penalității, lucru favorabil organizației, datorită faptului că sunt preferate sursele de motivație intrinsecă.

Deși există diferențe între angajații celor trei departamente studiate, toate au obținut scoruri medii sau peste medie, lucru care este favorabil atât organizației cât și individului în drumul său către succesul profesional. De asemenea, există diferențe semnificative în ceea ce privește nivelul celor două variabile, respectiv imagine de sine și motivație profesională, dar și preponderența anumitor surse de motivare în funcție de media de vârstă, dar și de specificul grupului din care fac parte subiecții.

Concluzii

Fiecare grup are un profil specific în ceea ce privește atât variabilele imagine de sine și motivație, cât și relația dintre acestea două, un aspect important fiind faptul că diferențele nu sunt foarte mari, cele mai mari dintre acestea înregistrându-se între departamentul de Vânzări și celelalte două, respectiv departamentul Finance&IT și departamentul de Resurse Umane. Deși există diferențe între cele trei grupuri participante la cercetare, toate au obținut scoruri medii sau peste medie.

Imaginea de sine, în funcție de nivelul de structurare la care a ajuns, favorizează o anumită dinamică motivațională manifestată în comportamentul organizațional.

Astfel, se poate afirma că, atunci când imaginea de sine este mai structurată, respectiv este concretizată în experiență, perfecționare, ocuparea unei poziții de conducere în organizație, atunci dinamica motivațională este mai intensă. Acest fapt este reliefat în cazul departamentelor Finance & IT și Resurse Umane, în cadrul cărora personalul se bucură de mulți ani de activitate, situându-se la un nivel ridicat în ceea ce privește gradul de specializare. Spre deosebire de situația prezentată anterior, atunci când imaginea de sine este mai slab structurată, adică prezintă un grad de imaturitate, dinamica motivațională este mai slabă. Această situație este prezentă în interiorul departamentului de Vânzări, care este format din persoane aflate la începutul carierei și care sunt interesate atât de câștigul financiar cât și de promovarea la nivelul organizației.

Există diferențe în ceea ce privește sistemul motivațional de referință, sursele care generează motivație și satisfacție la locul de muncă configurându-se după aceeași specificitate a grupului de proveniență. Dacă pentru departamentul de Vânzări, unde se regăsesc foarte mulți angajați aflați la începutul carierei profesionale, contează câștigul economic și posibilitatea de promovare, pentru cei cu o vechime în muncă, cu un grad mai înalt de specializare, sursele principale sunt autorealizarea și stima celor din jur.

Rezultatele obținute pot servi îmbunătățirii fiecărui departament, în funcție de propria lui tipologie, în funcție de angajații din fiecare departament. S-a dovedit că pentru fiecare departament se poate vorbi despre un profil psiho-socio-profesional. În consecință această problematică trebuie ținută sub control pentru bunul mers al companiei. Este important să se țină cont de aceste diferențe dintre departamente pentru a asigura o bună funcționare și un randament optim în cadrul fiecărei componente a întregului.

Bibliografie

- Bogatu, N., 2002, *Conduita de rol, sine si personalitate*, Granada, București;
- Constantinescu, M., 2004, *Competența socială și competența profesională*, Editura Economică, București;
- Craiovan, M.P., 2008, *Psihologia muncii și a resurselor umane*, Editura Renaissance, București;
- Cristea, D., 2007, *Tratat de psihologie socială*, Editura ProTransilvania, București;
- Golu, M., 2005, *Bazele psihologiei generale*, Editura Universitară, București;
- Johns, G., 1998, *Comportament organizațional*, Editura Economică, București;
- Neveanu, P.P., 1978, *Dicționar de psihologie*, Editura Albatros, București;
- Tabachiu, A., 2003, *Psihologie ocupațională*, Editura Universității Titu Maiorescu, București;
- www.fwd.aiesec.ro, site consultat la data de 22.09.2009;
- Zlate, M., 1998, *Psihologie organizațională*, Editura Universității Titu Maiorescu, București.

HIPNOTERAPIA ERICKSONIANĂ – O PREZENȚĂ ACTIVĂ ÎN PROCESUL TERAPEUTIC

IRINA HOLDEVICI, BARBARA CRĂCIUN

Ericksonian Hypnotherapy – an Active Presence in the Therapeutic Process. This article presents a lot of techniques and principles involved in Ericksonian hypnotherapy. Those techniques are based on the general approach of problem solving. After Erickson, the symptom is a manifestation that can maintain psychic equilibrium of the patient. So symptom removal will require a deep restructuring of the patient's psyche.

Key words: Ericksonian hypnotherapy, hypnosis, metaphors, personality, relaxation.

Strategia hipnoterapeutică a lui Milton Erickson se adresa înlăturării simptomului și implementării unor expectații pozitive referitoare la vindecare, pentru pacientul din cabinetul de psihoterapie (Erickson și Rossi, 1981). În acest mod autorii menționați subliniau că hipnoza favorizează reducerea disonanței cognitive și permite ca stărea de sănătate a pacientului să fie ameliorată. Erickson este de părere că teoriile asupra personalității îngredesc posibilitatea psihoterapeutului de a conceptualiza mecanismele psihopatologice puse în acțiune de către un pacient. De aceea, Erickson elaborează o nouă teorie asupra personalității pentru fiecare din pacienții săi. Această nouă teorie ține seama de identitatea, starea psihică, nevoile, dorințele, tendințele și forțele psihice ale pacientului (Erickson și Havens, 1992).

Hipnoterapeutul lucrează cu pacientul lui atât la nivel conștient, cât și inconștient, una dintre sarcinile celui dintâi fiind de a aduna informații, de la ambele niveluri și de a le sintetiza. Terapeutul trebuie să îl persuadeze pe pacient astfel încât modificările suferite de acesta să fie egosintonice și să producă schimbări pozitive sub aspect interacțional (Holdevici, 2010). Hipnoterapeutul are menirea de a utiliza forțele latente de natură subconștientă care nu se rezumă doar un depozit de emoții, impulsuri, tendințe refulate și experiențe negative, ci și la o sursă de energie și forță rezultată din experiența cu care vine pacientul în contact. După Erickson inconștientul are capacitatea de a crea modele de comportament și cognitive care depășesc expectațiile obișnuite ale pacientului (Erickson, 1980).

Același autor subliniază că simptomul are rolul de a menține echilibrul psihic al pacientului, iar înlăturarea lui presupune o restructurare profundă a psihicului acestuia. În trasa hipnotică, hipnoterapeutul trebuie să țină seama de faptul că subiectul nu va încorpora sugestii cu caracter ofensiv și distonic. De asemenea, este necesar ca terapeutul să ia în considerare modul în care s-a format simptomul, scopul căruia îi servește acesta, motivațiile, stilul cognitiv și sistemul fundamental de reprezentare cu care operează pacientul (Erickson și Gilligan, 2002).

În hipnoză are loc un proces de învățare de natură inconștientă, în cadrul căreia ego-ul critic este estompat. Atenția pacientului trebuie ghidată spre realitățile interioare, urmărindu-se modificarea unor modele habituale de control ale psihismului acestuia. Așadar, este vizată pe fond schimbarea modului în care pacientul își acceptă fluxul propriilor asociații interne (O'Hanlon, 1987).

Transa hipnotică reprezintă un mod de funcționare mentală care poate fi întâlnit frecvent și în viața cotidiană. Este vorba de acele momente în care atenția se abate de la stimulii din mediul înconjurător și, în același timp, se produce o activare a mecanismelor psihice de natură inconștientă.

Erickson numea acest fenomen „transa comună cotidiană” (Erickson și Rossi, 1979). Mulți oameni aflați pe peronul gărilor, în metrou, în autobuz sau într-un bar, par întrucâtva absenți, cufundați în gândurile lor și, dacă cineva i-ar întreba la ce se gândesc, le-ar fi greu să răspundă. Într-o stare hipnotică se află și o persoană care urmărește un film într-o sală de cinematograful. Un film este cu adevărat bun dacă spectatorul a uitat de sine și nu mai simte nici scaunul pe care stă (Holdevici, 2010).

Starea de transă naturală reprezintă un moment de intuiție creatoare, în care o soluție la o problemă se impune dintr-o dată subiectului ca și cum acesta ar simți o iluminare bruscă. În cultura occidentală raționalistă s-a crezut multă vreme că ideile originale sunt rodul demersului conștient al gândirii discursive (Ikemi și Ishikawa, 1979).

Observațiile empirice, psihanaliza și experiența preluată de la culturile orientale au demonstrat faptul că analiza logică reprezintă doar o parte a activității de prelucrare a informațiilor care, după ce au fost procesate la nivel conștient, sunt transferate inconștientului, care le supune unor mecanisme de prelucrare diferite de cele ale gândirii discursive. Inconștientul revaluează experiențele trecute ale unei persoane, le stochează în memorie, le supune unei analize de tip analogic și oferă soluții planului conștient, moment în care subiectul își conturează rezultatul printr-o idee.

Din punct de vedere fiziologic, starea hipnotică modifică activitatea sistemului nervos vegetativ în sensul dezactivării sistemului simpatic, responsabil de contactele cu realitatea exterioară și al activării celui parasimpatic, care produce modificări cardiorespiratorii specifice transei și chiar apariția lacrimilor fără ca acestea să aibă neapărat o semnificație emoțională (Kirsch, 2001).

Se produc, de asemenea, modificări ale traseului muscular, în sensul relaxării, dar și al apariției unor modificări de tipul catalepsiei unui braț, care putea rămâne suspendat mult timp, fără ca subiectul să obosească (Benson, Arns și Hoffman, 1981). Este ca și cum musculatura agonistă și antagonistă a brațului și-a modificat modul de a se contracta pentru a rezista forței gravitaționale fără ca persoana hipnotizată să depună vreun efort, în timp ce aceeași poziție, menținută în mod voluntar conduce foarte rapid la instalarea stării de oboseală.

Observațiile clinice au confirmat faptul că în timpul inducției hipnotice spontane sau provocate se produce un fel de saturație la nivelul gândirii logice, moment în care subiectul se deconectează, alunecând la alte niveluri de procesare psihică. Această ipoteză ar putea explica de ce tehnicile de inducție hipnotică bazată pe confuzie sunt atât de eficiente (Meyer, 1992). Acestea constau în administrarea unor mesaje

imposibil de prelucrat în mod rațional, fapt ce conduce la deconectarea mecanismelor conștiente și la intrarea în funcțiune a celor de natură inconștientă (Meggle, 1988).

Rossi, un discipol al lui Milton Erickson, a lansat o ipoteză cu caracter complementar, anume aceea a unor cicluri biologice care au loc în timpul zilei. Astfel, organismul uman este reglat de o serie de cicluri fie lunare, fie zilnice, precum și de unele mai scurte care rulează între 90 și 100 de minute, cicluri oarecum asemănătoare cu cele din timpul somnului.

Rossi este de părere că la fiecare 90 de minute, individul uman traversează faze de hipnoză diurnă care ar reprezenta un fel de echivalent al fazelor de somn (Erickson și Rossi, 1979). Aceste faze hipnotice ar servi integrării experiențelor acumulate în perioadele în care subiectul este activ și centrat asupra realității externe (Erickson și Rossi, 1979).

În aceste momente de „veghe paradoxală” (Meggle, 1998), activitatea mentală se orientează spre interior pentru a corobora cele învățate cu experiențele trecute. Aceste conexiuni nu se realizează conform unor mecanisme logice raționale, ci în baza unor asociații de tip analogic. Pornind de la această teorie, Rossi consideră că sănătatea psihică a subiectului constă în cooperarea cu propriile cicluri biologice din timpul unei zile (Erickson și Rossi, 1976). Astfel, subiectul nu mai trebuie să considere o stare de slăbiciune nevoia sa de a se deconecta în timpul zilei, ci, dimpotrivă, ca o forță creatoare care presupune prelucrarea informațiilor de către instanțe de natură inconștientă.

Această teorie ar putea explica și motivul pentru care Erickson nu se grăbea să inducă pacienților săi tranșa, el așteptând apariția transei spontane pe care o utiliza în scopuri terapeutice.

În practică, inducția hipnotică de tip ericksonian constă în favorizarea declanșării fenomenelor de tranșă naturală. Terapeutul care induce tranșa procedează în așa fel încât aceasta să se producă de la sine, fără vreun efort special din partea sa (Erickson și Rossi, 1980).

Pentru apariția transei spontane, terapeutul va realiza un cadru adecvat, utilizând un limbaj specific care se adresează inconștientului și în felul acesta, persoana își modifică în mod spontan tipul de procesare mentală. Trebuie menționat faptul că experiența transei variază de la o persoană la alta și chiar în cazul aceleiași persoane de la o ședință de hipnoză la alta, sau de la un moment la altul în cursul unei ședințe. Pot să apară, de asemenea, oscilații ale profunzimii transei.

Terapeutul urmărește indicatorii externi ai stării de tranșă și îi comentează pentru a-l ghida pe pacient pe drumul procesului terapeutic, prin intermediul unor feedback-uri repetate.

Terapeuții de orientare ericksoniană sunt de părere că orice hipnoză nu este altceva decât o autohipnoză. În inducția hipnotică ericksoniană terapeutul utilizează tot ce aduce cu sine pacientul, de la comportament la simptomele sale, de la preferințele acestuia până la concepția despre lume.

Fiecare subiect fiind unic în felul său astfel că și inducția hipnotică aplicată acestuia trebuie să fie unică. Dacă terapeutul identifică interesele pacientului și vine în întâmpinarea acestora, între cei doi se stabilește o relație de strânsă cooperare, în cadrul

căreia pacientul manifestă disponibilitatea de a reacționa în acord cu sugestiile terapeutului și în felul acesta hipnoza devine posibilă. Agentul care produce vindecarea nu este psihoterapeutul, ci inconștientul pacientului (Erickson și Rossi, 1981). Terapeutul nu face decât să-l ajute pe pacient să renunțe la eforturile sale conștiente și să lase inconștientul să lucreze. Psihoterapeutul comunică doar anumiți stimuli meniți să activeze disponibilitățile inconștiente ale pacientului (Erickson și Havens, 1992).

Starea hipnotică reprezintă, așadar, un proces caracterizat printr-o intensă activitate psihică, cu caracter dinamic și evolutiv și care are la bază strânsa colaborare între terapeut și pacient (Holdevici, 2009). Psihoterapia ericksoniană nu consideră inconștientul drept un depozit de conflicte și tendințe inacceptabile refulate, ci una dintre modalitățile fundamentale în care funcționează psihicul uman. Conținutul acestuia îl reprezintă experiențele subiective semnificative stocate sub forma unor senzații corporale, gânduri, emoții, sentimente și comportamente.

Memoria umană include informații și modalități de rezolvare a unor probleme mult mai ample și mai interesante decât cele care sunt soluționate prin intermediul mecanismelor conștiente, hipnoza reprezentând modalitatea cea mai eficientă de a le pune în acțiune (Erickson și Rossi, 1980).

Disocierea de stimulii exteriori și reorientarea activității psihice spre interior reprezintă axa fenomenului hipnotic. Situația poate fi privită și în sens invers, concentrarea atenției spre interior conducând la detașarea de stimulii ambianței pentru o persoană. În cursul acestei focalizări a atenției spre interior subiectul trăiește experiențele, în loc să le analizeze, suspendând funcțiile logic-discursive ale gândirii (Zeig, 2013).

Milton Erickson și discipolii săi sunt de părere că starea de transă profundă este antrenabilă. De cele mai multe ori însă, în scopuri terapeutice, se utilizează transa ușoară spre medie pe care Meggle (1998) o denumește „hipnoză simplificată” și în cadrul căreia pot fi aplicate o serie de metode terapeutice de comunicare hipnotică.

Aflată într-o astfel de stare, o persoană poate trăi foarte autentic un episod din trecutul său, cu imagini foarte vii, în timp ce o parte a ființei sale rămâne ancorată în prezent, ea dându-și seama, la nivel conștient, că scenele respective aparțin trecutului. În hipnoza profundă însă, singura realitate trăită o reprezintă experiențele anterioare.

Dintr-o altă perspectivă, în timpul hipnoterapiei ericksoniene, se utilizează o serie de modalități de comunicare de tip hipnotic, care pot începe cu o conversație banală, și pot continua cu povestiri, metafore sau sugestii indirecte.

Arta de a induce hipnoza constă în observarea celor mai discrete modificări fizice ale subiectului, semnalarea lor, fiind vorba despre evidențe pe care acesta nu le poate nega și conectarea lor cu sugestiile de intrare în hipnoză.

Pacientul va accepta un lucru evident („pleoapele tale coboară din ce în ce mai mult”), ceea ce facilitează acceptarea sugestiilor transmise de terapeut care vor apărea dintr-o dată ca fiind evidente („...pentru că te pregătești să intri în hipnoză”).

Acesta reprezintă modelul cel mai simplu de sugestii indirecte de tip ericksonian, respectiv sugestii compuse după formula truism – sugestie (Holdevici, 2009). Funcționarea acestui gen de sugestii se bazează pe fenomenul uman comun conform căruia dacă cineva a început prin a spune da, va avea tendința de a continua cu răspunsurile afirmative.

Milton Erickson susținea că orice pacient care intra în cabinetul său aducea cu sine un „dar” care va putea fi folosit în procesul terapiei. Marea majoritate a acestor „daruri” nu sunt utilizate de către terapeuți, care le etichetează în mod artificial ca simptome și consideră că sarcina lor este să-l elibereze pe pacient de ele, fără să întrevadă posibilitatea folosirii simptomelor în cursul procesului terapeutic (Erickson și Rossi, 1980).

Grinder și Bandler (1981) au postulat principiul flexibilității strategiei psihoterapeutice potrivit căruia terapeutul trebuie să lucreze cu pacientul cum crede că este mai bine, dar rămânând cu toate canalele senzoriale deschise. Un terapeut flexibil va reuși mai repede și mai bine să-l facă pe pacient să se schimbe și nu va întâlni în practica sa mulți pacienți rezistenți.

Hipnoza permite crearea unor noi sisteme de referință pe baza cărora persoana își poate examina comportamentul și situația, contribuind la depășirea rezistențelor.

Din acest punct de vedere terapeuții de orientare ericksoniană sunt de părere că transa hipnotică îndeplinește o serie de funcții precum ar fi cea referitoare la suspendarea controlului critic al rațiunii; o altă funcție a transei include procesele fiziologice ale organismului ce vor fi încetinite. Acest fapt va contribui la o mai bună concentrare a atenției subiectului asupra sarcinii terapeutice și înțelegerea problemei-simptom într-un mod diferit; în fine o altă funcție a transei hipnotice este cea care favorizează instalarea și menținerea unei relații terapeut-client eficiente.

În acest context Milton Erickson vorbea și despre sugestiile cu conținut metaforic ce sunt deosebit de utile și în autohipnoză, când subiectului i se poate indica să lucreze asupra lui prin intermediul tehnicii imaginației dirijate. Astfel, i se poate sugera pacientului să coboare în camera interioară și să se întâlnească cu sfătuitorul interior (Erickson și Rossi, 1976).

Margolis, Fass, și Brown (1990) subliniază faptul că studiul strategiilor terapeutice bazate pe utilizarea metaforelor a fost relativ greu acceptat de oamenii de știință, din cauza prejudecăților pe care le-au nutrit multă vreme psihologii occidentali față de fenomenele imaginative și emoționale, considerate cumva inferioare celor cognitive.

Recurgerea la metafore reprezintă un proces terapeutic activ, direcționat spre scop, necesar atunci când este nevoie să se atingă noi semnificații (McCurry și Hayes, 1992). Acest fenomen este evident mai ales atunci când două persoane aflate față în față comunică folosind cuvinte ale căror sensuri noi sunt înțelese numai de ei. Utilizarea metaforei în hipnoză se întâlnește pentru prima dată în lucrările lui Erickson (Zeig, 1980). În tratamentul pacienților săi, autorul recurgea la povestiri metaforice, anecdote, intervenții strategice, ritualuri pe care le integra în mod flexibil în cadrul transei hipnotice, situațiile respective fiind analoage cu cele specifice vieții cotidiene.

Principiile utilizării metodelor metaforice în clinică și hipnoterapie se referă la o serie de aspecte (Brann, Owens, și Williamson, 2015) precum ar fi realizarea contextului terapeutic, prin prezentarea problemei utilizând chiar cuvintele pacientului și găsirea unei metafore terapeutice care să se potrivească cu metaforele propuse și realizate de pacient.

În momentul conținutului scenariului se poate face o conectare a metaforei personale a subiectului cu inducția și sugestiile terapeutice. În continuare rezolvarea

problemelor este susținută de metaforele ce se combină cu schemele existente ale subiectului, în acest sens fiind utilizate sugestiile post-hipnotice.

Metafora inițială este construită de terapeut în colaborare cu pacientul pe baza combinării descrierii inițiale a problemei cu elemente ce țin de contextul terapeutic. Bine aleasă, această metaforă va contribui la întărirea raportului terapeutic și va favoriza construirea unei structuri cognitive care ajută la generarea unor soluții posibile ale problemei.

Metaforele care au ca scop construirea contextului terapeutic sunt prezente în momente diferite ale terapiei (Witztum, Van der Hart și Friedman, 1988). În cadrul hipnoterapiei tradiționale, acestea sunt introduse după ce s-a instalat transa și au rolul de aprofunda starea și de a conferi mai multă naturalețe procesului; metaforele pot să preceadă inducția propriu-zisă, să orienteze și să influențeze modul în care subiectul va trăi starea de transă, metaforele acționând ca „sugestii prehipnotice”.

Metaforele pentru crearea contextului nu se limitează la ceea ce îi spune terapeutul pacientului, ci se extind la ceea ce acesta își spune lui însuși, la formularea diagnosticului, la elaborarea studiului de caz și la proiectarea demersului terapeutic, reprezentând, la rândul lor, demersuri metaforice.

Burns (2007) menționa faptul că metaforele cu puternică semnificație personală se referă la grijile subiectului, la emoții puternice, la imagini concrete, precum și la procesări psihologice de tip creativ. Din acest motiv, limbajul metaforic utilizat de pacient în descrierea problemei sale poate fi folosit pentru a-i ajuta să se autocunoască mai bine.

Metaforele reprezintă și un element al unei abordări terapeutice permissive și naturale, pacienții având libertatea să reacționeze în modul și în ritmul lor propriu (Erickson, Rossi 1976). Relația psihoterapeutică asigură un mediu securizat în cadrul căruia, pacientul poate exersa noi modalități de relaționare, strategii alternative de a face față cerințelor vieții sau răspunsuri mai flexibile la diverși stimuli.

Observațiile clinice au evidențiat faptul că utilizarea metaforelor poate mări eficiența sugestiilor posthipnotice (Zeig și Lankton, 2013) și astfel, noile modele de comportament elaborate în timpul hipnoterapiei pot fi implementate în viața reală. Conectarea metaforei cu sugestiile posthipnotice permite crearea unui context în cadrul căruia câștigurile din timpul terapiei pot fi consolidate și extinse dincolo de situațiile imediate.

Relația hipnoterapeutică ericksoniană s-a bazat în același timp pe încredere reciprocă și acceptare necondiționată (Zeig și Lankton, 2013).

Hipnoza reprezintă poate instrumentul cel mai adecvat atunci când terapia are drept obiectiv focalizarea asupra unor aspecte ce țin de dezvoltarea și maturizarea individului uman, pentru că oferă un acces mai rapid și direct la zonele inconștiente, ameliorând astfel disfuncționalitățile și permițând subiecților o traiectorie spre echilibru și stare de bine.

Bibliografie

- Benson, H., Arns, P.A., & Hoffman, J.W. (1981). The relaxation response and hypnosis. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 29(3), 259-270.
- Brann, L., Owens, J., & Williamson, A. (Eds.). (2015). *The handbook of contemporary clinical hypnosis: Theory and practice*. John Wiley & Sons.
- Burns, G. W. (Ed.). (2007). *Healing with stories: Your casebook collection for using therapeutic metaphors*. John Wiley & Sons.
- Erickson, M. H., & Havens, R. A. (1992). *The wisdom of Milton H. Erickson: Hypnosis and hypnotherapy* (Vol. 2). Ardent Media.
- Erickson, M. H. (1959). Further clinical techniques of hypnosis: Utilization techniques. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 2(1), 3-21.
- Erickson, M. H., & Cooper, L. F. (1959). *Time distortion in hypnosis*. Williams it Wilkins, Baltimore, Ref. 3.
- Erickson, M. H. (1980). *The nature of hypnosis and suggestion* (Vol. 1). Halsted Press.
- Erickson, M. H., & Gilligan, S. G. (2002). *The legacy of Milton H. Erickson: selected papers of Stephen Gilligan*. Zeig Tucker & Theisen Publishers.
- Erickson, M. H., & Rossi, E. L. (1979). *Hypnotherapy, an exploratory casebook*. Irvington Publishers.
- Erickson, M. H., & Rossi, E. L. (1980). The indirect forms of suggestion. *The collected papers of Milton H. Erickson on hypnosis*, 1, 452-477.
- Erickson, M. H., & Rossi, E. L. (1981). *Experiencing hypnosis: Therapeutic approaches to altered states*. Irvington Publishers.
- Erickson, M. H., & Rossi, E. L. (1976). Two level communication and the microdynamics of trance and suggestion. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 18(3), 153-171.
- Grinder, J., & Bandler, R. (1981). *Trance-formations*. Neurylinguistic Programming and the Structure of Hypnosis.
- Holdevici, I. (2009). *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală*. Editura Trei.
- Holdevici, I. (2010). *Hipnoza clinică*. Editura Trei, București.
- Ikemi, Y., & Ishikawa, H. (1979). Integration of occidental and oriental psychosomatic treatments. *Psychotherapy and psychosomatics*, 31(1-4), 324-333.
- Kirsch, I. (2001). The response set theory of hypnosis: Expectancy and physiology. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 44(1), 69-73.
- Margolis, C. G., Fass, Margot L. & Brown, D. (Eds.) (1990). *Creative Mastery in Hypnosis and Hypnoanalysis: A Festschrift for Erika Fromm*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, xiv, pp. 342. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 36(4), 295-297.
- McCurry, S. M., & Hayes, S. C. (1992). Clinical and experimental perspectives on metaphorical talk. *Clinical Psychology Review*, 12(7), 763-785.
- O'Hanlon, W. H. (1987). *Taproots: Underlying principles of Milton Erickson's therapy and hypnosis*. WW Norton & Co.

- Lynn, S. J., Laurence, J. R., & Kirsch, I. (2015). Hypnosis, suggestion, and suggestibility: An integrative model. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 57(3), 314-329.
- Meggle, D. (1988, April). [Erickson's hypnosis]. In *Annales medico-psychologiques* (Vol. 146, No. 4, pp. 311-324).
- Meyer, R. G. (1992). *Practical clinical hypnosis: Techniques and applications*. Jossey-Bass.
- Witztum, E., Van der Hart, O., & Friedman, B. (1988). The use of metaphors in psychotherapy. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 18(4), 270-290.
- Zeig, J. K. (2013). *Ericksonian methods: The essence of the story*. Routledge.
- Zeig, J. K., & Lankton, S. R. (2013). *Developing Ericksonian Therapy: A State Of The Art*. Routledge.

TULBURAREA BIPOLARĂ CU CICLICITATE RAPIDĂ – PREZENTARE DE CAZ

MONICA CLAUDIA BOER, ADELA CIOBANU,
LAURA GHERMAN, IRINA GHINEA

Rapid-Cycling Bipolar Disorder – A Case Study. According to DSM IV, the prevalence rate of Bipolar Affective Disorder is 0.5–1.2% (a chronic mental illness characterised by numerous episodes and a high suicide risk). There are two types of Bipolar Disorder: Bipolar I Disorder with one or more Manic Episodes that can be preceded or followed by one or more Major Depressive Episodes; Bipolar II Disorder with one or more Major Depressive Episodes that can be followed or preceded by one or more Hypomanic Episodes. In the following article we shall present a case report of Rapid-Cycling Bipolar I Disorder (the occurrence of a minimum of 4 mood episodes – Manic, Hypomanic or Major Depressive Episode during the previous 12 months). This pattern is a predictor of a more severe prognosis in the long term. We emphasize on the treatment resistance and the worsening course of the Manic Episodes during hospitalization.

Key words: rapid-cycling bipolar disorder, case report, manic episode, depressive episode.

Potrivit DSM-IV¹, specificantul cu ciclare rapidă poate fi aplicat tulburării bipolare I sau tulburării bipolare II. Ciclarea rapidă este caracterizată prin apariția a patru sau mai multe episoade afective în ultimele 12 luni. Episoadele din cadrul ciclării rapide sunt aceleași cu cele din cadrul tulburării bipolare fără pattern de ciclare rapidă. Boala este mai frecventă la femei decât la bărbați. La ora actuală, depresia bipolară cu ciclare rapidă are o prevalență pe perioada vieții de 5-15% din persoanele cu tulburare bipolară².

Prezentare de caz

Pacienta S.T. în vârstă de 43 ani a fost adusă de ambulanță la Camera de garda a Spitalului Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Alexandru Obregia”, prezentând: irascibilitate, iritabilitate marcată, dispoziție disforică, comportament expansiv.

Pacienta afirmă că: „m-a luat Poliția de la aeroport, am vrut să plec din țară, m-am certat cu părinții, mi-am adunat toate lucrurile și am plecat”.

Ca antecedente heredocolaterale se poate observa o posibilă etiologie cu transmitere genetică: o verișoară diagnosticată cu tulburare afectivă bipolară. În antece-

¹ DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.

² Sadock, B.J., Sadock, V.A., *Kaplan & Sadock's Concise Textbook of Clinical Psychiatry*, Lippincott Williams & Wilkins, 2008.

dente, pacienta a suferit un traumatism cranio-cerebral la vârstă de 10 ani cu intervenție neurochirurgicală.

Condiții de viață și muncă: pensionată medical, a lucrat ca asistentă medicală până în august 2011, a urmat Facultatea de Management, a absolvit Școala postliceală sanitară. Locuiește în mediul urban, la bloc, într-un apartament cu 3 camere cu părinții; relațiile familiale sunt echilibrate. Este divorțată, a fost căsătorită timp de 5 ani.

Istoricul îndepărtat al bolii

Boala a debutat la vârstă de 18 ani, în 1990, când a avut loc și prima internare în Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Alexandru Obregia” cu diagnosticul de „Psihoză Afectivă Expansivă”. Motivele internării au fost: agitație psihomotorie, logoree, euforie, ideatie de grandoare, hipermnemie, ideatie autolitică. Tratamentul urmat a fost unul specific, în combinație de mai multe clase de medicamente și în doze variabile. Ulterior, pacienta a avut multiple internări în perioada 1991-2006 (13 internări), cu aproximativ aceleași simptome care au necesitat modificarea schemei și a dozelor de tratament; pacienta a prezentat atât episoade maniacale, cât și depresive. Ultimele 4 episoade s-au desfășurat pe o perioadă de 12 luni.

În toamna anului 2014, pacienta a prezentat comportament psihotic, halucinații auditive, tulburări de comportament, irascibilitate, discurs spontan dezorganizat, ironic, interpretativitate, suspiciozitate, ideatie delirantă de persecuție și grandoare afirmând că: „aici eu sunt purtător de cuvânt”, „sunt soția Contelui de Manciuira”, „o să vă arăt eu ce vă fac”, „aici eu comand”.

După aproximativ 50 zile de spitalizare, starea pacientei s-a ameliorat și a fost externată. Pacienta a revenit la control periodic, fiind aderentă la tratamentul prescris, prezentând o evoluție favorabilă cu o remisiune completă.

În primăvara anului 2015, pacienta a venit singură la spital pentru: dispoziție depresivă, labilitate emoțională, tulburări mnemico-prosexice, iritabilitate, irascibilitate, anxietate, tulburări hipnice. Pacienta afirmă: „uit de la mână până la gură ce trebuie să fac”, „plâng foarte ușor”, „mă simt foarte tristă”. Înainte de internare, pacienta s-a prezentat cu regularitate la consultații pentru reevaluarea clinică și a schemei de tratament, fiind aderentă la tratamentul psihiatric recomandat.

Examenul psihiatric a evidențiat o pacientă liniștită, conștientă, cooperantă. Ținută și vestimentație în acord cu dispoziția, mimica și gestică hipomobile, contact psihic, vizual și verbal posibil. Nu se decelează tulburări psihice de intensitate psihotică la momentul examinării, pacienta orientată temporo-spațial auto și allopsihic, hipoprosexie spontană și voluntară, hipomnemie de fixare și evocare ușoară, ritm și flux ideoverbal încetinit. Discurs spontan coerent centrat pe problemele de sănătate, lamentativ. Asociații logice posibile, dispoziție depresivă. Stare de anxietate, plâns facil, somn cu intermitențe, insight prezent.

Evoluție și tratament

Se menține tratamentul recomandat. Pacienta prezintă o evoluție favorabilă cu dispoziție eutimică și ușoară logoree. După aproximativ 2 săptămâni, dispoziția pacientei devine ușor expansivă cu logoree și comportament ușor dezinhibat. Se hotărăște creșterea dozei de antidepressiv. În doar câteva zile pacienta devine neliniștită, cu

dispoziție expansivă, euforică, cu ritm și flux ideoverbal accelerat, ideă de persecuție și stare de anxietate. Se oprește antidepresivul.

Starea psihică a pacientei se agravează prezentând agitație psihomotorie, ideă de persecuție, ideă delirantă cu caracter erotoman centrată pe tema violului, ideă delirantă de grandoare, tangențialitate, confabulații, comportament sexual dezinhibat, insight absent. Atitudinea pacientei devine revendicativă, recalcitrantă, prezintă hetero-agresivitate fizică și verbală.

În urma tratamentului cu antipsihotice și timostabilizatoare, la o lună de la internare, pacienta devine liniștită, cooperantă, dispoziție eutimică, mimică și gestică în limite normale. Nu se mai decelează tulburări de intensitate psihotică. Discursul este spontan, coerent, centrat pe problemele de sănătate. Insightul este prezent. Evoluția pacientei este favorabilă. Pacienta intră în remisiune parțială.

Particularitatea episodului

Particularitatea acestei internări a fost prezența celor 2 episoade succesive, la internare pacienta având un tablou de *Episod Depresiv* iar la aproximativ o săptămână trecând în *Episod Maniacal cu Elemente Psihotice*. Tratamentul antidepresiv a fost inițiat cu câteva luni înainte de această internare datorită dispoziției depresive a pacientei. Chiar și sub acest tratament pacienta a prezentat o stare afectivă care a oscilat între depresie și eutimie, timp de câteva luni. Se poate lua în discuție dacă episodul maniacal ar fi fost declanșat de prezența antidepresivului în doză de inițiere sau dacă oricum ar fi survenit în mod natural. De asemenea ar fi de discutat ce altă abordare terapeutică ar fi putut fi aleasă pentru tratamentul depresiei pacientei.

Studiile clinice care au comparat tulburarea bipolară cu ciclare rapidă cu tulburarea bipolară fără ciclare rapidă au arătat că există o prevalență a ciclării rapide de 16,3%, acesta fiind asociată semnificativ cu sexul feminin și tulburarea bipolară tip II.

Ultimul episod, episodul actual, s-a declanșat în vara anului 2015. Motivele internării au fost irascibilitate, iritabilitate marcată, dispoziție disforică, comportament expansiv. Examenul psihiatric a evidențiat o pacientă liniștită, conștientă, cooperantă. Ținută și vestimentație îngrijite, în acord cu dispoziția, mimica și gestica mobile, pacienta orientată temporo-spațial auto- și allopsihic. Nu s-au decelat tulburări psihice de intensitate psihotică la momentul examinării. Hiperprosexie spontană și hipoprosexie voluntară, hipomnezie de fixare și evocare. Ritm și flux ideoverbal ușor accelerat, logoree, discurs spontan coerent centrat pe problemele de sănătate, asociații logice posibile. Dispoziție expansivă, instabilitate emoțională. Somn cu intermitențe, insight prezent.

Evoluție și tratament

Pe parcursul internării pacienta a necesitat modificarea schemei de tratament de mai multe ori, cu administrarea a diferite antipsihotice.

Pacienta prezintă o evoluție favorabilă sub tratament fără recăderi până în momentul de față. Diagnosticul diferențial se face cu:

- Tulburări afective datorate unei condiții medicale generale – istoricul pacientei, date de laborator și examenul somatic au exclus această posibilitate;

- Tulburare afectivă indusă de o substanță – istoricul pacientei și anamneza acesteia exclud consumul de substanțe (drog de abuz, expunerea la un toxic, alte tratamente în afară de cele psihiatrice urmate de pacientă);
- Tulburare bipolară II – pacienta a prezentat numeroase episoade maniacale și mixte ce au necesitat internare;
- Tulburarea depresivă majoră – pacienta a prezentat numeroase episoade maniacale și mixte ce au necesitat internare;
- Tulburarea distimică - pacienta a prezentat numeroase episoade maniacale și mixte ce au necesitat internare;
- Tulburarea ciclotimică – pacienta a prezentat atât episoade depresive majore cât și episoade maniacale;
- Tulburările psihotice (de ex. tulburarea schizoafectivă, schizofrenia și tulburarea delirantă) – elementele psihotice au fost congruente cu dispoziția și au apărut în cadrul episoadelor depresive sau maniacale. Nu au existat perioade de simptome psihotice în absența simptomelor afective. De asemenea, pacienta a prezentat evoluții cu remisiune totală;
- Episodul hipomaniacal – simptomatologia a fost extrem de severă necesitând internare;
- Episodul mixt – nu sunt satisfăcute criteriile pentru episodul depresiv major;
- Episodul depresiv major cu dispoziție iritabilă notabilă – simptomele maniacale sunt în mod evident prezente;
- Tulburarea hiperactivitate / deficit de atenție – debutul patologiei este la 18 ani, evoluția este episodică.

Diagnosticul pozitiv:

Axa I: Tulburare Afectivă Bipolară Tip 1, cel mai recent episod maniacal sever cu elemente psihotice cu pattern de Ciclare Rapidă.

Axa II: personalitate fără accentuări de intensitate psihopatologică.

Susținerea diagnosticului:

Pacienta îndeplinește criteriile DSM pentru tulburare afectivă bipolară tip 1, cel mai recent episod maniacal. Pacienta a prezentat în istoric numeroase episoade depresive majore, episoade maniacale și mixte. Episodul prezent îndeplinește criteriile DSM IV pentru *Episod Maniacal*, pacienta având o perioadă discintă de dispoziție crescută, expansivă sau iritabilă anormală și persistentă, durând cel puțin o săptămână și fiind necesară și spitalizarea. În timpul acestei perioade au persistat mai mult de 3 simptome dintre cele necesare pentru a satisface criteriul pentru episodul maniacal: stimă de sine exagerată sau grandoare, scăderea necesității de somn, fugă de idei, distractibilitate, pacienta mai loquace decât în mod uzual, agitație psihomotorie. Patternul cu ciclare rapidă a fost introdus deoarece pacienta a prezentat 4 episoade de perturbare afectivă în 12 luni – episodul maniacal din toamna remis complet, episodul depresiv din iarnă – primăvară care în timpul spitalizării s-a comutat la polul opus devenind un episod maniacal și episodul maniacal din vară.

Examenul psihologic relevă o personalitate bazală ce poate fi caracterizată prin: prag scăzut de reactivitate emoțională, sociabilitate, entuziasmare facilă, tendința de a

se pune într-o lumină favorabilă, impresionabilitate, rezonanță emoțională bogată, conștiinciozitate, extroversie. Se constată nevoia de a fi valorizată, nevoia de afecțiune și suport.

Factori de prognostic. Particularitatea cazului

Particularitatea cazului este dată de apariția patternului de ciclare rapidă care determină un prognostic mai sever pe termen lung. Trebuie observată rezistența la tratament a episoadelor maniacale în timpul spitalizării și agravarea acestora în timpul spitalizării. Pacienta s-a internat de multe ori cu insight prezent; în timpul spitalizării, sub tratament psihiatric adecvat, starea acesteia s-a înrăutățit cu apariția elementelor psihotice, pacienta pierzându-și critica asupra bolii. De asemenea, trebuie luat în considerare și faptul că pacienta a fost aderentă la tratamentul prescris la domiciliu iar recăderile au debutat în ciuda acestei compliance. O altă particularitate este dată de necesitatea instituirii tratamentului antidepresiv pentru a trata episodul depresiv major și virarea bruscă la câteva luni după inițierea antidepresivului, în timpul spitalizării, în episod maniacal. Totodată trebuie observat că, de cele mai multe ori, pacienta a intrat în remisiune completă, având o evoluție foarte bună între episoade.

Bibliografie

- DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- 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. Alexandru Obregia” din București (Programul de cercetare nr. 2 „Sănătate mentală și stare de bine: implicații și modalități de intervenție moderne”, Departamentul de Psihologie).

TULBURAREA BIPOLARĂ REZISTENTĂ LA MEDICAȚIE – PREZENTARE DE CAZ

MONICA CLAUDIA BOER, ADELA MAGDALENA CIOBANU,
RALUCA LUPAȘCU, BOGDAN IONESCU

Medication-Resistant Bipolar Disorder – A Case Study. At the present, bipolar affective disorder represents one of the biggest challenges of modern psychiatry. There are diagnosed as having such a disorder persons recording extreme mood changes. This affects their daily, family, social and professional functioning from severe depressive episodes to manic episodes. In this article we present a case of bipolar disorder treatment resistance.

Key words: bipolar disorder, treatment resistance, social impairment, clinical case.

Tulburarea depresivă și cea bipolară fac parte din marele grup al tulburărilor afective (DSM-IV). Elementul esențial al acestui grup de tulburări este „o perturbare de dispoziție acompaniată de un sindrom maniacal sau depresiv, complet sau parțial”; „dispoziția se referă la o emoție prelungită care colorează întreaga viață psihică, ea implică în general fie depresie, fie manie”.

Potrivit DSM-IV¹, între 0,5 și 1,2% din populație suferă de tulburare bipolară (o maladie episodică, manifestată pe termen lung, cu un risc crescut de suicid). Există două tulburări bipolare: *tulburarea bipolară cu unul sau mai multe episoade maniacale* și, de regulă, cu unul sau mai multe episoade depresive majore și *ciclotimia*, cu numeroase episoade hipomaniacale și numeroase perioade cu simptome depresive.

La ora actuală, depresia bipolară reprezintă una dintre cele mai mari provocări ale psihiatriei moderne². Sunt diagnosticate ca având o tulburare afectivă bipolară persoanele care înregistrează schimbări extreme de dispoziție, care le afectează funcționarea zilnică, familială, socială și profesională, trecând de la depresii severe la episoade maniacale³.

Prezentare de caz

Pacienta D.M, în vârstă de 41 ani, a absolvit un liceu cu profil economic și doi ani de facultate. A lucrat 20 de ani ca vânzătoare și casieră. În prezent este pensionată

¹ DSM-IV. *Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.

² Sadock, B.J., Sadock, V.A., *Kaplan & Sadock's Concise Textbook of Clinical Psychiatry*, Lippincott Williams & Wilkins, 2008.

³ C. Popa, A.M. Ciobanu, *Tulburarea depresivă – elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz* (vol. II), Editura Academiei Române, București, 2014.

medical cu gradul II. A divorțat acum 10 ani, după 4 ani de căsătorie; în prezent locuiește singură.

Episodul actual

Pacienta este adusă la Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al Obregia” de Ambulanță. Este internată în urgență, nonvoluntar, pentru următoarele motive: neliniște psihomotorie, heteroagresivitate fizică și verbală față de familie, crize clastice, tulburări hipnice, simptomatologie accentuată în contextul neaderenței la tratament.

Istoricul cazului

Pacienta are multiple internări la psihiatrie (27 de internări), prima având loc în 1997, la vârsta de 22 de ani. La vremea respectivă, boala a debutat brusc, cu euforie, logoree și agitație psiho-motorie; heteroagresivitate, fugă de idei. Tratamentul a fost unul specific, în combinații și doze variabile de la episod la episod, ținându-se cont că tratamentul cel mai eficient în tulburarea bipolară rezistentă constă în diverse combinații terapeutice.

Examenul psihic actual

Pacienta, în ținută de spital, este îngrijită (igiena păstrată), cooperantă, coerentă, conștientă, orientată temporo-spațial, auto și allopsihic. Mimica și gestică ei sunt hipermobile. Contactul vizual și psihic s-a realizat cu ușurință. A negat tulburările calitative și cantitative în sfera perceptuală. Au mai fost remarcate: o hiperprosexie spontană cu hipoprosexie voluntară și o hipomnezie de fixare și de evocare.

În sfera gândirii s-au constatat: un ritm și un flux ideoverbal accentuate, un discurs spontan narativ, prezența asociațiilor logice, existența capacității de generalizare și de abstractizare.

Ideația de persecuție și de prejudiciu a fost raportată la familie: „*Au chei și îmi furau banii din casă*”. Ideația de grandoare s-a asociat cu limbajul dezinhibat: „*Eu am vaginul nobil! Poate să fie de la asta boala mea? Sau de la ovalectomie? Sau de la faptul că nu am avut o viață sexuală cum trebuie?*”; „*M-am tuns pentru că este un obicei hindus să alungi relele*”. Pacienta a negat ideația autolitică.

În sfera voinței, examenul psihic a relevat o abulie iar în ceea ce privește afectivitatea pacienta s-a caracterizat prin dispoziție ușor expansivă, iritabilitate și toleranță scăzută la frustrare.

În sfera activității s-au notat: randamentul util mult diminuat și izolarea socială, iar în ceea ce privește viața instinctuală au fost remarcate apetitul alimentar crescut și relațiile sexuale cu parteneri multipli.

Examinarea ritmului nictemeral a relevat un necesar redus de somn. Pacienta a mai prezentat un comportament dezinhibat, heteroagresivitate verbală, coprolalie, ideație delirantă de persecuție, de grandoare, de filiație și de graviditate. Sub tratament, toată această simptomatologie i s-a remis parțial.

Diagnosticul pozitiv

Pe axa I: Tulburare bipolară. Episod actual maniacal sever.

Pe axa II: Tulburare de personalitate paranoidă.

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

- A. O perioadă distinctă de dispoziție crescută, expansivă sau iritabilă anormală și persistentă, durând cel puțin o săptămână;
- B. În timpul perioadei de perturbare a dispoziției mai mult de trei dintre următoarele simptome au persistat și au fost prezente într-un grad semnificativ: stimă de sine exagerată sau grandoare, scăderea necesității de somn (se simte refăcută după numai trei ore de somn), mai lovace decât în mod uzual sau se simte presată să vorbească continuu, distractibilitate, agitație psihomotorie, implicare excesivă în activități plăcute, dar cu un înalt potențial de consecințe nedorite;
- C. Simptomele prezentate nu au satisfăcut criteriile pentru un episod mixt;
- D. Perturbarea de dispoziție este suficient de severă pentru a cauza o deteriorare semnificativă în funcționarea profesională sau în activitățile sociale uzuale și în relațiile cu ceilalți;
- E. Simptomele nu se datorează efectelor fiziologice directe ale unei substanțe.

Diagnosticul diferențial

Acesta s-a făcut cu: *tulburarea afectivă datorată unei condiții medicale generale* (istoricul, datele de laborator și examenul somatic nu au indicat faptul că simptomatologia pacientei ar fi consecința fiziologică directă a unei condiții medicale generale cum ar fi scleroza multiplă, maladia Huntington, ictusul, maladia Parkinson, hipoparatiroidismul, hipertirodismul, hiper- și hipoadrenocorticismul, demențele subcorticale, sindromul de lob frontal, deficiența de vitamina B12, infecțiile virale sau de altă natură, hepatita, HIV, mononucleoza infecțioasă, cancerul pancreatic, lupusul eritematos sistemic); *tulburarea afectivă indusă de o substanță* (istoricul pacientei și anamneza acesteia au exclus consumul de substanțe); *episodul hipomaniacal* (simptomatologia acestui caz a fost extrem de severă, necesitând internare); *episodul mixt* (nu sunt satisfăcute criteriile pentru episodul depresiv major); *episodul depresiv major cu dispoziție iritabilă notabilă* (în cazul nostru simptomele maniacale au fost în mod evident prezente); *tulburarea bipolară II*; *tulburarea distimică* și *tulburarea depresivă majoră* (pacienta a prezentat numeroase episoade maniacale și mixte ce au necesitat internare); *tulburarea ciclotimică* (pacienta a prezentat episoade maniacale și mixte de-a lungul tuturor celor 27 de internări); *tulburările psihotice* (schizofrenie, tulburare schizoafectivă, tulburare delirantă, dat fiind că acestea sunt caracterizate prin perioade de simptome psihotice în absența unor simptome afective proeminente).

Tratamentul episodului actual

Schemele terapeutice au fost ajustate/modificate din cauza persistenței agitației psihomotorii și a heteroagresivității, fiind un caz cunoscut de tulburare bipolară rezistentă la medicație. Pe parcursul fiecărei internări pacienta a necesitat modificarea schemei de tratament de mai multe ori, cu administrarea a diferite antipsihotice, episoadele de agitație psihomotorie și heteroagresivitate cedând foarte greu sub tratament.

Tratamentul psihologic a constat în terapie cognitiv-comportamentală, terapie suportivă, terapie de grup, terapie de familie și terapie ocupațională.

S-a apreciat că prognosticul acestui caz este unul nefavorabil. Tulburarea a avut o evoluție cronică, cu numeroase recăderi atât din cauza rezistenței, cât și a necomplianței la tratament.

Bibliografie

- DSM-IV. Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- Popa, C., Ciobanu, A.M., Tulburarea depresivă – elemente de psihodiagnostic, terapii moderne și studii de caz (vol. II), Editura Academiei Române, București, 2014.
- 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).

NOTE ȘI REFLECȚII

NOTE DESPRE SINTEZĂ

DRAGOȘ POPESCU

Notes on Synthesis. The article presents an explanatory model for the Hegelian notion of synthesis, based on the triadic categorial model from *Wissenschaft der Logik*. This model can be compared with the Kantian model, and also with the post-Hegelian interpretation of the triad thesis–antithesis–synthesis.

Keywords: synthesis, category, categorial system, *Science of Logic*, transcendental idealism.

Ideea de sinteză provine din filosofie. De aici și-a făcut apariția și în alte domenii ale cunoașterii științifice sau artistice, unde este și azi utilizată curent, fără a da naștere la nedumeriri: se vorbește despre sinteză în chimie, istorie sau studiul literaturii, ca să evocăm, fără a ne referi la ele, numai trei.

În filosofie, după o perioadă de folosire intensă și, deseori, necritică, ideea de sinteză a început să fie privită cu neîncredere și chiar cu ostilitate, ca un gen de explicație artificial, care forțează faptele să i se conformeze, în loc de a se conforma faptelor. Se pot găsi, desigur, exemple care să dovedească abuzul de sinteză, mai ales în scrierile filosofice ale secolului trecut, în special cele aflate în descendența gândirii hegeliene. Căci lui Hegel i se datorează mult din prestigiul de care s-a bucurat sinteza. Deși ne-am putea întreba, în chip legitim: *cât* de hegeliene sunt asemenea scrieri?, un răspuns ar deplasa cercetarea noastră pe terenul istoriei filosofiei, care s-a practicat, deopotrivă, în exces, în trecutul nu prea îndepărtat. Scopul nostru este de a rămâne în cel al filosofiei propriu-zise.

Vom începe prin a propune un model pentru sinteză, considerată ca noțiune, deci mai curând din perspectiva științei logicii. Poziționarea este firească, întrucât cariera filosofică a sintezei a debutat, prin Kant, de la această disciplină filosofică.

Așadar, fie A și B două noțiuni.

Notele lui A sunt simbolizate de șirul: a_1, a_2, \dots, a_n .

De asemenea, notele lui B sunt: b_1, b_2, \dots, b_n .

Să presupunem că suma notelor noțiunii A și a notelor noțiunii B este echivalentă cu șirul notelor noțiunii C. În acest caz, să considerăm că C este sinteza lui A și B. Tradițional, totuși, sinteza n-a fost considerată ca o simplă însumare: $C = A + B$.

Proprietățile produsului sintezei (C) nu se obțin prin adăugarea mecanică a proprietăților componentelor sale (în cazul nostru, a notelor lui A și B). Un bun exemplu în acest sens este dat chiar de Kant, în *Critica rațiunii pure*. În cazul Totalității (T), sinteză a Multiplicității (M) și Unității (U), avem de-a face cu Multiplicitatea privită *ca* Unitate, nu cu Multiplicitatea *plus* o unitate. În locul Totalității ca adunare a Multiplicității cu Unitatea, adică:

$$T = M + U,$$

am avea de-a face, în cazul din urmă, doar cu o simplă adunare, și încă cea mai simplă dintre adunări, adiția unității:

$$T = M + 1.$$

De fapt, Totalitatea era, în sensul pe care ni-l propune Kant, Unitatea alcătuită din multipli, unificarea Multiplicității (multiplii reduși la elemente ale unui întreg). Mai potrivit ar fi să notăm astfel această sinteză:

$$T(U) = M,$$

deși, în cazul în care vedem Totalitatea ca Unitate în Multiplicitate (unitatea multiplilor, nu doar unificarea lor), putem s-o notăm:

$$T(M) = U.$$

Reanalizând modelul nostru pentru sinteza lui A și B prin prisma posibilității de a interpreta diferit raportul sintetic relevat la Kant, în cazul Totalității, în scopul de a evita problema apărută, putem introduce o restricție: *în cazul sintezei, spre deosebire de simpla sumă, șirurile notelor lui A și B alcătuiesc, fiecare în parte, o anumită ordine preexistentă sintezei. Sinteza (C), la rândul ei, reprezintă o nouă ordine, rezultat al contopirii unor ordini distincte*. În cazul în care însumarea celor două șiruri ar fi fost întâmplătoare, în C notele lui A și B s-ar fi regăsit într-un nou șir al șirurilor lui A și B:

$$C = a_1, a_2, \dots, a_n, b_1, b_2, \dots, b_n, \quad (1)$$

sau:

$$C = b_1, b_2, \dots, b_n, a_1, a_2, \dots, a_n, \quad (2)$$

sau, amestecând componentele lui A și B:

$$C = a_1, b_1, b_2, b_3, a_2, b_n, \dots, a_n, \quad (3)$$

sau oricare altă combinație aleatorie.

Dar, considerând restricția pe care am introdus-o, o primă remarcă este că, pentru a putea vorbi despre sinteză, logica clasică a noțiunii are nevoie de unele completări. O a doua remarcă este că procesul sintetic este ireversibil. Să discutăm mai amănunțit cele două remarci.

Nota 1. În teoria clasică a noțiunii nu întâlnim cerința explicită ca notele unei noțiuni să alcătuiască o listă completă și ordonată. Mai degrabă, o asemenea listă este prezumată ca realizabilă în teorie, nu în practică. O noțiune, în sens clasic, se obține prin definiție, iar cerința clasică a definirii este de a se identifica genul proxim și

diferența specifică. Nu dispunem de nici o noțiune care să întrunească toate notele și, mai mult, este problematic dacă *putem* dispune de o asemenea noțiune.

Pe de altă parte, în cazul lui Kant, nu avem de-a face cu noțiuni în sens comun. Totalitatea, Unitatea și Multiplicitatea sunt *categorii*, nu noțiuni comune. Ca atare, ele nu au un gen proxim; cu toate acestea, Totalitatea este mai cuprinzătoare decât Unitatea și Multiplicitatea, luate fiecare separat. Și, mai mult, atributul „mai cuprinzător” pe care l-am folosit, nu are un sens pur cantitativ, ci dă un înțeles nou atât Unității (care include Multiplicitatea), cât și Multiplicității (care include și Unitatea), ceea ce nu se întâmpla cu Unitatea și Multiplicitatea luate separat.

Nota 2. Odată constituită noțiunea sintetică, ea se bucură de proprietățile unei noțiuni autentice: ca atare, este indestructibilă, nu mai poate fi desfăcută în componentele care au alcătuit-o. De asemenea, și acestea rămân în continuare noțiuni. Multiplicitatea și Unitatea nu sunt anulate prin constituirea Totalității. Prin urmare, sinteza este un procedeu de îmbogățire a fondului de noțiuni, nu unul prin care noțiunile se reduc din punct de vedere numeric.

Dacă respectăm restricția, sinteza dintre A și B are o configurație precisă, din care se poate recupera regula reunirii celor două noțiuni anterioare. De exemplu:

$$C = a_1, b_1; a_2, b_2; \dots a_n, b_n, \quad (4)$$

sau:

$$C = a_1, b_2; a_2, b_1; \dots a_n, b_{n-1}, \quad (5)$$

sau:

$$C = a_1, a_2, b_1, b_2; \dots a_{n-1}, a_n, b_{n-1}, b_n \quad (6)$$

ș.a.m.d.

Fiecare configurație de mai sus este o sinteză aparte, nereductibilă la alta. Ea este dată de însăși regula reunirii, în C, a notelor lui A și B. Din imensul număr de combinații posibile, probabil că foarte puține îndeplinesc condițiile logice pentru a fi recunoscute ca noțiuni. *De drept* însă, sau formal, fiecare combinație se poate considera sinteză întrucât i se poate indica regula de constituire. Tot formal privind chestiunea, îmbogățirea prin sinteză a fondului de noțiuni, semnalată de **Nota 2**, devine acum o adevărată proliferare necontrolată, cu atât mai mult cu cât, *de fapt*, evenimentul sintezei ne apare ca unul mai curând rar.

Posibilitatea de a constitui arbitrar listele de note, precum și o regulă de asamblare a notelor lui A și B în sinteza C explică, probabil, existența nenumăratelor încercări de sinteză decelabile în istoria filosofiei, dintre care multe s-au dovedit puțin rezistente la analize mai serioase. Cu cât lista notelor unei noțiuni este mai incompletă, cu atât enunțarea unei reguli de constituire a eventualei sinteze este mai expusă infirmării. În orice caz, modelul pe care-l propunem prilejuiește următoarea observație:

Nota 3. În cazul în care o noțiune intră în procesul sintezei, este necesar să se indice cu precizie toate notele care o compun. În caz contrar, regula de constituire a produsului sintetic nu este completă și, de fapt, sinteza nu se realizează.

Recombinarea notelor lui A și B în C ne obligă să notăm și altceva:

Nota 4. Noua structură în care se regăsesc componentele lui A și B le conferă acestora o funcție nouă, diferită de cea pe care elementul respectiv o îndeplinea originar. Astfel, funcția lui a_n în A este diferită de funcția lui a_n în C, iar funcția lui b_n în B diferită de funcția lui b_n în C.

Într-adevăr, dacă în cadrul lui A și B, a_n , respectiv b_n îndeplinesc funcția de membri ai șirurilor a_1, a_2, \dots, a_n , respectiv b_1, b_2, \dots, b_n , în cadrul lui C situația se schimbă.

Astfel, în cazul în care luăm ca referință (4), elementul $[a_n, b_n]$ reprezintă o unitate a șirului; în cazul (5) elementul $[a_n, b_{n-1}]$, iar în cazul (6) avem ca element $[a_{n-1}, a_n, b_{n-1}, b_n]$, mai complex decât în cazurile anterioare. Sinteza antrenează, așadar, o redefinire a componentelor elementare ale noțiunilor care intră în sinteză. Din perspectiva noțiunii C, notele care alcătuiesc A și B nu mai sunt elemente. Dar, într-o perspectivă pur aritmetică, suma notelor lui A și B coincide cu suma notelor lui C.

II.

Așa cum am menționat mai sus, în cazul categoriilor Cantității ale lui Kant nu aveam de-a face cu noțiuni comune. Categoriile, în sensul lor clasic, sunt predicate, adică se afirmă despre noțiuni, determinându-le. Ca atare, ele nu au note, ci abia prin predicare conferă note noțiunilor despre care se predică. De aceea, s-ar putea afirma, din perspectiva modelului nostru, că nici Multiplicitatea, nici Unitatea nu erau categorii în sensul deplin al cuvântului, ci abia Totalitatea este categorie, atunci când se predică despre Unitate, respectiv Multiplicitate. Constatate valabilă și pentru celelalte categorii kantiene, din listele Calității, Relației și Modalității. O categorie este, așadar, în prealabil, un produs sintetic, pentru a se putea afirma despre, determinând noțiunea comună.

Kant ocolește dificultățile pe care le prilejuiește această constatare, postulând o sinteză pură *a priori*. Ea efectuează operația prealabilă de constituire a categoriilor și, pentru a nu conduce la un reproș privitor la o posibilă definiție *idem per idem*, este plasată pe domeniul imaginației. Prin urmare, sinteza originară ar fi un produs al imaginației, nu al gândirii. Categoriile devin instrumente ale facultății noastre de cunoaștere, nefiind interzis ca sinteza să aibă loc și între entități de origine diferită: inteligibilă, respectiv sensibilă. Dimpotrivă, cu excepția constituirii categoriilor însele (văzute drept concepte pure ale intelectului), toate noțiunile sunt produse sintetice ale gândirii și sensibilității (chiar și noțiunile fundamentale ale matematicii și fizicii, întrucât spațiul și timpul sunt forme ideale ale sensibilității). Ideile nu sunt noțiuni în adevăratul sens al cuvântului tocmai pentru că ele nu au nici un fel de componentă sensibilă.

Pentru Kant, domeniul transcendențial (al noțiunilor fundamentale din matematică și fizică) devine de importanță vitală, luând locul transcendenței tradiționale, în care sintezele se efectuau exclusiv pe planul gândirii, fără referință la sensibilitate. Ideile au, în conformitate cu doctrina kantiană, doar o funcție regulativă, ceea ce înseamnă că sintezele efectuate la acest nivel sunt doar orientative pentru cunoaștere, fără să fie propriu-zis cunoaștere.

Modelul nostru de sinteză nu se află în concordanță cu cel kantian. Noi am luat în considerare doar noțiuni considerate din punct de vedere logic, nu am făcut apel la imaginație, nici la sensibilitate. Principalul reproș pe care idealismul transcendențial

kantian i l-ar putea aduce în acest context este că în el nu se găsește nici un fel de indicație cu privire la operatorul sintezei. Ce anume organizează reconfigurarea șirurilor prezentate mai sus sau, cu alte cuvinte, cum se constituie regula de reconfigurare? Dacă răspunsul este că gândirea efectuează operațiile, atunci orice produs sintetic este strict ideal și nu avem de-a face cu nici o cunoaștere, ci numai cu o combinatorică de concepte, care nu ne spune nimic cu privire la realitate.

Obiecția este corectă din punct de vedere kantian. Dar să examinăm problema și dintr-o altă perspectivă. Să acceptăm că rezultatul sintetic este strict ideal. Succesiunea sintezelor alcătuiește treptat un sistem. Dacă noțiunile puse în joc sunt categorii, atunci rezultatul este un sistem categorial, mai exact unul fără un corespondent extra-ideal. Nimic nu interzice însă ipoteza că ar putea exista o corespondență între el și real. Deocamdată nu discutăm această ipoteză, ci doar reconstituim sistemul categorial. Însă vom reveni asupra ei. Desigur, notațiile noastre convenționale (A, B, C, a_n, b_n etc.) corespund unor categorii și determinații categoriale, ale căror echivalente nu le reproducem aici. Să trecem la lucru!

III.

Sistemul categorial pe care-l vom reconstitui aici este, bineînțeles, cel hegelian. El figurează în celebra *Știința a logicii* și reprezintă replica dată de Hegel idealismului transcendențial al lui Kant. Sistemul categorial al lui Hegel este triadic, adică operează cu trei categorii fundamentale. Dar, totodată, la Hegel avem de-a face cu două liste a câte trei categorii, corespunzătoare Ființei, respectiv Esenței. Raporturile dintre ele dau conținutul Logicii obiective. Iată listele juxtapuse:

FIINȚA (A)	ESENȚA (B)
Calitatea (A_1)	Esența ca reflectare în ea însăși (B_1)
Cantitatea (A_2)	Fenomenul (B_2)
Măsura (A_3)	Realitatea (B_3)

Sintezele, cum ne putem da seama, vor apărea între aceste categorii. Fiindcă nu ne interesează, pentru moment, semnificația general-filosofică a sistemului, ci numai modul de realizare a sintezelor, vom nota categoriile din lista ființei cu A_1, A_2, A_3 și pe cele din grupul Esenței cu B_1, B_2, B_3 . Determinațiile celor șase categorii (de asemenea câte trei) sunt, respectiv,

pentru A_1 : a_1, a_2, a_3 ;

pentru A_2 : a_{11}, a_{12}, a_{13} ;

pentru A_3 : a_{21}, a_{22}, a_{23} ;

iar pentru B_1 : b_1, b_2, b_3 ;

pentru B_2 : b_{11}, b_{12}, b_{13} ;

pentru B_3 : b_{21}, b_{22}, b_{23} ,

iar combinațiile, pentru $A_1 - B_1$: $[a_1 b_1]; [a_2, b_2]; [a_3, b_3]$;

pentru $A_2 - B_2$: $[a_{11} b_{11}]; [a_{12}, b_{12}]; [a_{13}, b_{13}];$

pentru $A_3 - B_3$: $[a_{21} b_{21}]; [a_{22}, b_{22}]; [a_{23}, b_{23}].$

Regula după care se realizează cele nouă elemente ale celui de-al treilea grup (sinteze) este asocierea determinațiilor care corespund primelor două grupuri. Pentru Hegel, Esența este adevărul Ființei – aceasta fiind formula pe baza căreia se petrece asocierea. În conformitate cu această formulă, determinațiile categoriilor Ființei sunt afirmate (adică considerate ca *fiind*), iar cele ale Esenței le determină (adică considerate ca *adevărate*).

În fapt, asocierea pe care am realizat-o mai sus reprezintă doar parțial o suită de sinteze. Fiindcă ea este mai mult o enumerare a unor combinații de determinații, fără evidențierea mai exactă a raporturilor dintre elemente. Or, raporturile dintre elemente se precizează numai indicând care dintre categorii determină și care este determinată. Progresia în determinare este urmărită de Hegel în Logica subiectivă, iar etapele ei se numesc Concept, Judecată, Silogism.

Conceptul

Rezultatul procesului care se desfășoară în Concept este constituirea Particularității, Individualității și Universalității, în funcție de determinarea elementelor unele de către altele. Pentru a face vizibil procesul, notăm categoria determinantă, împreună cu elementele ei, cu bold:

$$\begin{aligned} A_1 - \mathbf{B}_1: [\mathbf{a}_1, \mathbf{b}_1]; [\mathbf{a}_2, \mathbf{b}_2]; [\mathbf{a}_3, \mathbf{b}_3] &= \text{procesul constituirii } \textit{Particularității}; \\ A_2 - \mathbf{B}_2: [\mathbf{a}_{11}, \mathbf{b}_{11}]; [\mathbf{a}_{12}, \mathbf{b}_{12}]; [\mathbf{a}_{13}, \mathbf{b}_{13}] &= \text{procesul constituirii } \textit{Individualității}; \\ A_3 - \mathbf{B}_3: [\mathbf{a}_{21}, \mathbf{b}_{21}]; [\mathbf{a}_{22}, \mathbf{b}_{22}]; [\mathbf{a}_{23}, \mathbf{b}_{23}] &= \text{procesul constituirii } \textit{Universalității}. \end{aligned}$$

Judecata

Există nouă tipuri de judecată. Fiecare dintre ele reprezintă o determinare suplimentară a elementelor. Predicatele judecăților sunt determinantele din procesul anterior, al Conceptului. Evidențiem progresia determinărilor cu bold. Avem:

$$\begin{aligned} A_1 - \mathbf{B}_1: [\mathbf{a}_1, \mathbf{b}_1]; [\mathbf{a}_2, \mathbf{b}_2]; [\mathbf{a}_3, \mathbf{b}_3] &= \text{judecata pozitivă}; \\ A_1 - \mathbf{B}_1: [\mathbf{a}_1, \mathbf{b}_1]; [\mathbf{a}_2, \mathbf{b}_2]; [\mathbf{a}_3, \mathbf{b}_3] &= \text{judecata negativă}; \\ A_1 - \mathbf{B}_1: [\mathbf{a}_1, \mathbf{b}_1]; [\mathbf{a}_2, \mathbf{b}_2]; [\mathbf{a}_3, \mathbf{b}_3] &= \text{judecata infinită}; \\ A_2 - \mathbf{B}_2: [\mathbf{a}_{11}, \mathbf{b}_{11}]; [\mathbf{a}_{12}, \mathbf{b}_{12}]; [\mathbf{a}_{13}, \mathbf{b}_{13}] &= \text{judecata singulară}; \\ A_2 - \mathbf{B}_2: [\mathbf{a}_{11}, \mathbf{b}_{11}]; [\mathbf{a}_{12}, \mathbf{b}_{12}]; [\mathbf{a}_{13}, \mathbf{b}_{13}] &= \text{judecata particulară}; \\ A_2 - \mathbf{B}_2: [\mathbf{a}_{11}, \mathbf{b}_{11}]; [\mathbf{a}_{12}, \mathbf{b}_{12}]; [\mathbf{a}_{13}, \mathbf{b}_{13}] &= \text{judecata universală}; \\ A_3 - \mathbf{B}_3: [\mathbf{a}_{21}, \mathbf{b}_{21}]; [\mathbf{a}_{22}, \mathbf{b}_{22}]; [\mathbf{a}_{23}, \mathbf{b}_{23}] &= \text{judecata categorică}; \\ A_3 - \mathbf{B}_3: [\mathbf{a}_{21}, \mathbf{b}_{21}]; [\mathbf{a}_{22}, \mathbf{b}_{22}]; [\mathbf{a}_{23}, \mathbf{b}_{23}] &= \text{judecata ipotetică}; \\ A_3 - \mathbf{B}_3: [\mathbf{a}_{21}, \mathbf{b}_{21}]; [\mathbf{a}_{22}, \mathbf{b}_{22}]; [\mathbf{a}_{23}, \mathbf{b}_{23}] &= \text{judecata disjunctivă}. \end{aligned}$$

La finalul procesului judecății, se remarcă faptul că toate elementele constitutive ale categoriilor au fost progresiv determinate. Judecățile infinită, singulară și disjunctivă au ambele categorii complet determinate, în sensul că au primit, ca predicate, toate determinațiile deja determinate. Aceste trei judecăți încheie, fiecare în parte, procesul de determinare la care sunt supuse elementele categoriilor în sistemul hegelian. Cu toate acestea, procesul nu se încheie, ci continuă cu silogismul.

Silogismul

În silogismul Logicii subiective se petrece un eveniment neașteptat. $[A_1 - B_1]$, $[A_2 - B_2]$, $[A_3 - B_3]$ reproduc, la rândul lor, procesul pe care l-am întâlnit deja în Concept. De-abia acum avem de-a face cu categoriile la adevărata lor putere de cuprindere. Determinarea lor reciprocă exprimă constituirea integrală a unei lumi, pe care Hegel o numește Obiectivitate.

Sunt trei perspective categoriale asupra Obiectivității, echivalate de Hegel cu cele trei figuri silogistice: Mecanismul, Chimismul, Teleologia. Marcăm, spre deosebire de pașii anteriori, elementul determinant (denumit de Hegel *termen mediu*) tot prin bold, dar printr-un font diferit, deoarece toate componentele procesului au fost deja determinate. De acum, ne aflăm pe un alt plan, în care categoriile Logicii obiective, complet determinate, funcționează ca întreguri pentru un nou proces de sinteză:

Mecanismul: $[A_1 - B_1]$, $[A_2 - B_2]$, $[A_3 - B_3]$

Chimismul: $[A_1 - B_1]$, $[A_2 - B_2]$, $[A_3 - B_3]$

Teleologia: $[A_1 - B_1]$, $[A_2 - B_2]$, $[A_3 - B_3]$.

Întreaga dezvoltare de mai sus face clar faptul că $[A_1 - B_1]$, $[A_2 - B_2]$ și $[A_3 - B_3]$ sunt structuri categoriale distincte și că, văzute ca întreguri, pot să joace în continuare rolul de determinate și determinatoare, întrucât nu sunt structuri identice (singura situație în care a determina și a fi determinat este același lucru în fond, iar procesul sintezei devine redundant, o simplă repetiție a aceluiași).

IV.

Sistemul hegelian a fost interpretat tradițional ca produsul succesiunii teză – antiteză – sinteză. Acest model este, desigur, o simplificare a procesului pe care l-am parcurs mai sus. Mai mult, în afară de faptul că simplifică procesul, el conține și o eroare: categoriile care intră în sinteză fac parte din liste diferite (Ființă și Esență), nu din aceeași listă, cum s-a presupus. Dacă facem abstracție de eroarea de interpretare, nu renunțăm să punem, totuși, întrebarea: cum se pot regăsi tezele și antitezele în acest sistem?

La nivel categorial nu putem vorbi despre teze și antiteze între categoriile aceleiași liste (Ființa, respectiv Esența) sau celor două liste (Ființa și Esența). Calitatea și Cantitatea, bunăoară, ori Esența ca reflectare în sine însăși și Fenomenul nu sunt enunțuri, astfel încât să se poată contrazice. Pe de altă parte, chiar relaxând sensul contradicției, nu structura Calității diferă de cea a Cantității (ambele au câte trei elemente), ci diferă numai listele de determinatii ale fiecăreia. Din punct de vedere formal, Cantitatea și Calitatea nu sunt în contradicție. În schimb, componentele Cantității și Esenței ca reflectare în ea însăși nu numai că diferă, dar cele din urmă sunt afirmate ca adevărul celor dintâi. Or, contradicția este acel raport de opoziție în care, dacă un membru este afirmat ca adevărat, celălalt este obligatoriu fals.

Revenind la notația noastră simbolică, contradicția se exprimă în modelul pe care l-am propus la nivelul *enuunțurilor* de tipul:

$$\begin{array}{lll} A_1 \text{ este } A_1 - B_1, & \text{și respectiv,} & B_1 \text{ este } A_1 - B_1, \\ A_2 \text{ este } A_2 - B_2, & \text{și respectiv,} & B_2 \text{ este } A_2 - B_2, \\ A_3 \text{ este } A_3 - B_3, & \text{și respectiv,} & B_3 \text{ este } A_3 - B_3, \end{array}$$

și, mai departe:

$$\begin{array}{lll} A_1 - B_1 \text{ este } A_1 - B_1 & \text{și, respectiv,} & A_1 - B_1 \text{ este } A_1 - B_1, \\ A_2 - B_2 \text{ este } A_2 - B_2 & \text{și, respectiv,} & A_2 - B_2 \text{ este } A_2 - B_2, \end{array}$$

ș.a.m.d., ceea ce ne prilejuiește următoarea observație:

Nota 5. În modelul propus, contradicția se exprimă la nivelul enunțurilor despre structuri categoriale, nu la nivelul structurilor categoriale însele, care se află în proces continuu de transformare. Pentru a obține contradicția, este necesar să întrerupem procesul și să afirmăm un moment al lui. Afirmarea momentului este contrazisă de momentul următor, întrucât îl afirmăm. Astfel, contradicția apare între diferite enunțuri cu privire la starea sistemului în diferite momente. Contradicția nu este dată de structura sistemului, ci de interpretarea lui.

Ar fi interesant de aplicat această observație la antinomiile kantiene; din păcate nu dispunem de spațiul necesar pentru a o face aici.

V.

Sistemul nostru nu are, așa cum arătam, nici un fel de corespondență extra-ideală. Între procesele descrise și ceva exterior sistemului nu sunt presupuse nici un fel de raporturi.

Cu toate acestea, ne putem întreba: ce reprezintă sistemul nostru de categorii care se determină treptat unele pe altele drept Concept, Judecată, Silogism?

În primul caz, componentele B determină componentele A. Acestea din urmă sunt, așadar, potrivit statutului lor, subiectul.

În cazul al doilea, componentele determinate ale subiectului stau, succesiv, ca determinatoare pentru subiectul însuși, iar în cazul al treilea subiectul se determină integral ca subiect.

Admițând că modelul exprimă procesul gândirii, fiecare caz reprezintă una dintre modalitățile posibile de raportare a gândirii la sine însăși: **1.** ca fiind determinată de ceva exterior (obiectul), adică pur receptivă; **2.** ca determinându-se pe sine însăși drept obiect și, în final: **3.** ca determinând obiectul. Nu este necesară postularea unei sinteze pure *a priori*, care să efectueze sintezele. Este necesară, în schimb, lista completă de categorii și determinații categoriale.

Fiecare dintre cele trei modalități (sau momente, etape, faze) are proprietățile sale și finalitățile sale, dacă le privim ca întreguri. Subiectul etapei întâi tinde către obținerea determinațiilor categoriale, cel al etapei a doua către obținerea regulii (legii) de obținere a determinațiilor, iar cel de-al treilea către obținerea totalității structurate a determinațiilor.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU” EDIȚIA I

(Tîrgu Mureș, 20-23 octombrie 2016)

FILOSOFIE, PSIHLOGIE ȘI CULTURĂ ÎN ORIZONTUL *PERSONALISMULUI ENERGETIC*

ALEXANDRU BOBOC

1. Ediția I a Simpozionului Național „Constantin Rădulescu-Motru” a avut loc în perioada 20-23 octombrie 2016 la Târgu-Mureș, fiind organizată de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, și Institutul de Cercetări socio-umane „Gheorghe Șincai” Tg. Mureș, cu sprijinul Primăriei Municipiului Târgu-Mureș, al Societății Scriitorilor Mureșeni, Editura Ardealul și Universitatea „Petru Maior”, Facultatea de Științe și Litere Tîrgu-Mureș.

Cu o participare impresionantă atât prin amploarea și diversitatea comunicărilor, cât și prin aportul specialiștilor, cercetători și cadre didactice, și a unui public larg (studenți și cadre didactice din localitate) *prima ediție* a Simpozionului Național „Constantin Rădulescu-Motru” a constituit cadrul adecvat, prielnic unei dezbateri teoretico-metodologice privind opera și viața marelui psiholog, filosof, om de cultură, care, prin scrieri și publicații, prin înființarea de reviste și asociații de cultură, a avut rolul principal în afirmarea modernității în cultura română de la finele secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea.

Gânditor cu formație enciclopedică, savant și remarcabil dascăl și promotor al noului în învățământ și educație, *Constantin Rădulescu-Motru* (n. 2.02.1968 – m. 6.03.1957) rămâne una dintre personalitățile de prim rang în istoria României moderne. Continuând opera marilor noștri cărturari spre promovarea și afirmarea valorilor culturii naționale, autorul „Personalismului energetic” (scrierea care centreează întreaga gândire constructivă a lui Rădulescu-Motru) ajunge la o împlinire teoretică ce prețuiește totodată faptul pozitiv și exigențele rațiunii, continuând îndemnul criticismului kantian spre echilibru și armonizare a domeniilor creației umane, cu scop de a da un fundament dezvoltărilor teoretice și practicii științifice,

Cercetări filosofico-psiologice, anul VIII, nr. 2, p. 215-220, București, 2016

care să constituie în același timp calea unei concepții activiste, finalizată într-o teorie a vocației, „cu rol hotărâtor în cultura popoarelor”.

În acest sens pledează înseși scrierile sale, dintre care amintim: *Problemele psihologiei* (1898); *Rolul social al filosofiei* (1899); *Știință și energie* (1902); *Cultura română și politicianismul* (1904); *Puterea sufletească* (1908); *Elemente de metafizică* (1912); *Curs de psihologie* (1923); *Țărănismul. Un suflet și o politică* (1924); *Personalismul energetic* (1927); *Elemente de metafizică, pe baza filosofiei kantiene* (1928); *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1923); *Elemente de psihologie* (Leccióni pentru școlile secundare, 1935); *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități* (1936); *Psihologia poporului român* (1937); *Timp și destin* (1940); *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin* (1942); *Lecții de logică. Logica genetică* (1943); *Rolul educativ al filosofiei* (1944); *Morala personalismului energetic* (1946); *Materialismul și personalismul în filosofie* (1947); *I.P. Pavlov și problema metodei experimentale în psihologie* (1956)*.

2. Conceput ca o primă manifestare în cadrul unui program mai larg, menit studierii și valorificării operei lui Rădulescu-Motru și, totodată, preluării și integrării în reconstrucția filosofică modernă și în cercetarea științifică din zilele noastre, simpozionul a prilejuit un efectiv schimb de experiență în cercetarea operei teoretice și practice a ilustrului psiholog și om de cultură, relevând contribuțiile sale în domeniul fundamentale ale creației teoretice și ale cercetării, ale instrucției și educației. Programul simpozionului s-a desfășurat în trei zile (prima fiind cea a sosirii participanților), debutând, în a doua zi cu alocuțiunile de deschidere ale gazdelor și cu comunicările: *Opera lui C. Rădulescu-Motru, stadiul actual al cercetării și proiectul cercetărilor viitoare* (acad. Alexandru Surdu); *Psihologie și filosofie în opera lui Rădulescu-Motru* (acad. Alexandru Boboc). În continuare a fost lansată ediția definitivă a scrierii *Personalismul energetic* (sub îngrijirea acad. Gheorghe Vlăduțescu și Eugeniu Nistor), după care au urmat comunicări și discuții (moderator acad. Alexandru Surdu).

Pentru relevarea problematicii și a demersurilor de abordare menționăm titlurile: *Structura sistematică a personalismului energetic* (acad. Alexandru Surdu); *Politicianismul la români sau despre actualitatea gândirii lui C. Rădulescu-Motru* (Florea Lucaci); *Ideea de sistem filosofic în gândirea românească. Cu privire specială la C. Rădulescu-Motru* (Vasile Muscă); *Manipularea între convingerea logică și propagandă culturală la C. Rădulescu-Motru* (Gheorghe Clitan); *Despre metafora conștiinței-oglină* (Mona Mamulea); *Mihail Eminescu, românul absolut necunoscut* (Ion Filipciuc); *Despre moralitatea poporului român în viziunea lui C. Rădulescu-Motru* (Claudiu Baciuc); *Construcții identitare ale tinerilor în spațiul transilvănean* (Ruxandra Gherghinescu și Constantin Edmond Cracsner); *Psihologie și energie*

* Editate și în reluare (în timpul vieții autorului și după aceea – a se vedea: C. Rădulescu-Motru, *Bibliografie*, volum întocmit de M. Diaconu, 2000; C. Rădulescu-Motru, *Filosofia în România Veche*, ed. A. Michiduță, 2008), scrierile capătă unele clarificări (chiar întregiri) prin volumele sub titlul „Revizuirii și Adăugiri” (1943-1952).

spirituală în Personalismul energetic (Mihai Popa); *Profilurile psihologice ale lui C. Rădulescu-Motru* (Dragoș Popescu); *Premise metafizice ale psihologiei poporului român* (Ștefan-Dominic Georgescu); *Este posibilă o psihologie a poporului român?* (Marius Dobre); *Logica genetică a lui C-tin Rădulescu-Motru* (Victor Emanuel Gica), *Conceptul de axiomă în ... Analitica transcendențială* (Marius Drăghici).

În jurul problemelor abordate în referate s-au purtat largi dezbateri, în cadrul cărora s-a remarcat preocuparea pentru a înțelege fondul fiecărui domeniu în care gânditorul a înscris contribuții, cât și modul în care se poate releva, în studiu comparat, valoarea acestor contribuții. De o mai atentă abordare s-a bucurat problematica metodologică, concret aici subliniindu-se necesitatea de a cerceta lucrările în funcție de contextul istoric în care au fost gândite și publicate, căci Rădulescu-Motru a fost un om activ publicistic și politic, punând în prim plan interesul cultural.

Ziua a treia a fost dominată de interesul participanților pentru psihologie (atât teoretică, cât și aplicată) și totodată de interacțiunea cu problemele sociale. Raportarea acestora la viața lui Rădulescu-Motru și epoca lui a prilejuit precizări din partea acad. Alexandru Surdu, în multe incursiuni în tradițiile gândirii românești și universale, precum și în sfera unor tendințe actuale discutabile, ale cercetării și ale atitudinii în viața culturală de la noi.

Comunicările (și discuțiile aproape după fiecare comunicare) s-au referit la următoarele teme: *C. Rădulescu-Motru și W. Wundt despre sinteza creatoare în viața psihică* (acad. Alexandru Boboc); *Despre psihologia poporului român. Dezbateri vechi și noi* (Ioan Biriș); *Sufletul românesc și metanoia universului* (Mihai D. Vasile); *Metoda aferezei în schizanaliză* (Oana Vasilescu); *Nedesăvârșire culturală și politicianism* (Henrieta Anișoara Șerban); *Psihologia și studiul originii operațiilor logice* (Titus Lateș); *Vocația individuală și destinul comunitar. Elemente de etnopsihologie în opera lui C. Rădulescu-Motru* (Daniel Cojanu); *Conservatorismul ca element de susținere a românismului lui C. Rădulescu-Motru* (Adrian Mircea Dobre); *Natura, cultura și comportamentul uman* (Sergiu Bălan); *Personalism, energetism, vocație* (Eugeniu Nistor); *C. Rădulescu-Motru – promotor al abordărilor sincrone în primul curs autohton de psihologie* (dr. Mihai Ardelean).

Această din urmă comunicare a prilejuit o largă dezbateră despre raporturile dintre psihologia individuală și psihologia socială, pe baza lucrărilor lui W. Wundt și C. Rădulescu-Motru precizându-se în ce sens trebuie să înțelegem celebra „Völkerpsychologie” pentru a evita căderea într-o caracterologie generală negativă și tendențioasă a „sufletului poporului”.

O largă dezbateră s-a axat pe acest *Curs de psihologie*, în care autorul se dovedește în plină actualitate (a vremii), ca informație și ca mod de tratare. S-au făcut comparații cu psihologia lui Wundt și s-a vorbit despre laboratorul de psihologie experimentală de la Universitatea din București, laborator întemeiat de Rădulescu-Motru și continuat de urmași (îndeosebi prof. Gh. Zapan), în perioada în care domina orientare pavlovistă, subliniindu-se și latura pozitivă (Pavlov a fost totuși, un mare psiholog) și locul psihologiei aplicate (industrială, pedagogică, psihologia muncii), preluată și experimentată de buni specialiști.

3. În acest cadru s-a vorbit și de rolul profesorului Mihai Ralea, care a predat psihologie în spiritul vremii, ilustrând însă constructiv și nuanțat domenii ca estetica, antropologia, filosofia culturii. Cu referiri la viața și soarta marelui om de cultură după 1944 (din documente și relatări ale unor personalități din epocă) s-a convenit să dăm publicității integral Cuvântul acad. Mihai Ralea la înmormântarea lui C. Rădulescu-Motru la 8 martie 1957 (publicat în „Contemporanul” nr. 10 (544), vineri 8 martie 1957, p. 7):

C. Rădulescu-Motru

A plecat dintre noi, la o vârstă înaintată, profesorul nostru, al generației mele, C. Rădulescu-Motru. Se apropia de al nouălea deceniu, conștient, nealterat de povara anilor, cititor asiduu și plin de curiozitate pentru ultimele achiziții ale științei. Aceasta a fost, poate, însușirea lui primordială: gustul pentru noutate, contactul permanent cu cele mai recente producții ale spiritului uman.

În lunga sa carieră de profesor și publicist, el a deschis o largă comprehensiune pentru curentele noi ale psihologiei și filosofiei, a manifestat o largă înțelegere pentru inedit, ținându-și la curent pînă la urmă elevii și cititorii săi cu un spirit mereu modern. Rădulescu-Motru s-a așezat de partea descoperirilor proaspete pe care și le-a însușit și pe care le-a difuzat. La cursurile sale, studenții nu puteau ignora nimic din ceea ce se producea fecund și interesant în câmpul disciplinei pe care o reprezenta. Spiritul său era nobil și în perpetuă frământare. Astfel, el a fost printre primii care, încă de acum 30-40 de ani, au făcut cunoscute în țara noastră descoperirile geniale ale lui Pavlov. Acum, în ultimii ani, el a publicat în „Revista de Psihologie” un articol plin de înțelegere închinat învătăturii pavloviene. Până la adânci bătrânețe, n-a încetat să cugete și să-și pună probleme, să se adapteze spiritual, pe cât îi permitea vârsta, tendințelor epocii contemporane. Celor care îl mai vizitau în ultimii ani le-a împărtășit adesea adâncirea textelor din Hegel, prin care năzuise să ajungă la Karl Marx.

L-am văzut alaltăieri: intrase aproape în agonie. Printre ultimele cuvinte, pe care mi le-a spus și mie și lui Tudor Vianu au fost acestea: „Să spuneți că n-am fost niciodată spiritualist. Am fost un scientist, și prin urmare un materialist”.

Aceasta dovedește substanța intelectuală a omului care aproape intrat în comă, în vecinătatea morții, putea fi încă preocupat de probleme exclusiv filosofice. Deși în fața morții, se frământa încă de sensul care trebuia să-i lămurească atitudinea lui în concepția de viață.

C. Rădulescu-Motru a trăit prin și pentru intelectualitate. Nu l-am auzit în ultimii ani, deși sărac și slăbit de bătrânețe, plângându-se de insuficiențele sale biologice. Conversația cu el era orientată și întreținută numai de problemele de conștiință și rațiune care se pun adevăraților cărturari.

O a doua caracteristică a fostului nostru profesor a fost marea lui omenie și bunătate.

A ajutat material și moral pe oricine i-a bătut la ușă.

A figurat ca martor binevoitor în procesele intentate comuniștilor, a scris prefete și recomandări ale tipăriturilor acestora. Studenții săraci, fără excepție, au primit de la acest om modest și patern totdeauna ajutorul său direct, intervenția sa la autorități, sfaturile și îndemnul său. Și-a donat biblioteca sa, strânsă cu grijă și nevoi, Seminarului de psihologie.

Labilitatea lui sufletească l-a făcut, desigur, să îmbrățișeze adesea în sistemul său filosofic poziții eclectică sau idealiste. Filosofia sa într-o anumită măsură e legată de individualismul kantian. Multe din argumentațiile sale apar azi confuze ori dezorientate.

Trebuie desprinse însă două aspecte pozitive ale operei sale. În primul rând, preocuparea tipologică a personalității pe care, în ultimul timp, el o asimila „stereotipului dinamic” pavlovian și preocupărilor de stabilire a diferitelor tipuri ale activității nervoase superioare fundamentate de marele fiziolog rus.

Fără îndoială însă că speculațiile sale din perioada de tinerețe asupra „vocației”, asupra „personalismului”, considerat după Ostwald ca „energetic”, o serie de considerente psihologico-etice, puteau chiar, fără voia lui, să devieze în naționalism și șovinism.

Când se va scrie asupra valorii activității lui științifice, se vor putea preciza abaterile lui ideologice și filosofice.

C. Rădulescu-Motru rămâne însă primul inițiator al „psihologiei experimentale”, al primului laborator de cercetări științifice în domeniul psihologiei în țara noastră. Manualul său de Psihologie, plin uneori de ezitări și abateri idealiste, e orientat în linii largi pe o bază științifică. A fost, până la urmă, cum îi plăcea să sublinieze, un scientist, un admirator al disciplinelor exacte.

După 1944, bătrân și obosit el n-a mai putut da un ajutor substanțial tendințelor noastre de construire a socialismului. Dar nici nu se poate spune că a fost un „rezervat”, în nici un caz ostil, absurd ori neînțelegător. Apreciind toate acestea, regimul nostru i-a oferit o îndulcire a mizeriilor trupului, legate de vârsta sa înaintată, oferindu-i o pensie de merit personal. „Institutul de Psihologie” l-a avut printre colaboratorii săi, ascultându-i adeseori părerile.

Coboară astfel în neființă un exemplar original al intelectualilor de tip vechi, care în epoca ultimilor ani s-a comportat loial, deschis la transformări și doritor de a ajuta opera cea mare care se înfiripă sub ochii noștri, cu ce mai putea el să dea.

Noi, foștii săi elevi, îi vom păstra o demnă și înduioșată amintire.

Interesant că, în raport cu unele aprecieri din Necrolog, comunicatul *Agerpres* (apărut în „Scânteia”, 9 martie 1957, p. 3) este mai nuanțat, mai obiectiv:

Prof. C. Rădulescu-Motru

La 6 martie a. c. a încetat din viață C. Rădulescu-Motru, fost profesor de psihologie al Universității din București, fost membru și președinte al Academiei Române și una din personalitățile culturale de seamă ale țării noastre.

C. Rădulescu-Motru s-a născut la 2 februarie 1868 în comuna Butoiești, din județul Mehedinți. Tatăl său Radu Popescu a fost secretarul primului profesor de filosofie în școlile românești, cunoscutul cărturar Eufrosin Poteca. Bunicul său după tată era originar din Cărbunești (Gorj) și ca tânăr a făcut parte din oastea lui Tudor Vladimirescu, pe care l-a însoțit în marșul său spre București.

C. Rădulescu a făcut clasele primare în satul natal. Liceul îl urmează la Craiova și universitatea la București, obținând licența în filosofie și licența în drept. În 1889 își continuă studiile la Paris, iar în 1890 pleacă în Germania, la Leipzig, unde studiază trei ani în Institutul de psihologie al lui W. Wundt, obținând doctoratul în 1893.

Întorcându-se în țară, este numit bibliotecar la Biblioteca Universității, post în care funcționează până în 1898. În această perioadă începe și activitatea sa științifică și filosofică, publicând „Problemele psihologiei”. „Rolul social al filosofiei”. În 1897 C. Rădulescu-Motru este numit conferențiar de istoria filosofiei antice și de estetică la Facultatea de litere din București și astfel începe activitatea sa didactică, care a durat aproape o jumătate de secol.

Ca profesor de psihologie C. Rădulescu-Motru întemeiază primul laborator de psihologie din țara noastră, îndrumând cercetările pe calea unei psihologii experimentale. El este autorul a numeroase lucrări de psihologie, de filosofie și logică, întemeietorul Noii Reviste Române, care a apărut timp de câteva decenii și al „studiilor filosofice”, transformată apoi în „Revista de filozofie”. C. Rădulescu-Motru a întemeiat în 1910 Societatea de Studii Filosofice devenită mai târziu Societatea Română de Filosofie.

În ultimul deceniu C. Rădulescu-Motru a început să prețuiască metoda reflexelor condiționate, învățătura lui I. P. Pavlov, pe care o considera o metodă valoroasă pentru construirea unei psihologii științifice. Ultimul său articol, publicat în „Revista de psihologie” (1956) tratează despre învățătura pavlovistă ca singură metodă științifică a cercetării psihologice.

Cu C. Rădulescu-Motru dispărea unul din colaboratorii de seamă ai Institutului de psihologie al Academiei R.P. Române, pasionat om de știință, care și-a pus toată erudiția în slujba dezvoltării științei psihologice în România.

Ceremonia funebră va avea loc la Cimitirul Bellu, vineri 8 martie la orele 16.

(Agerpres)

4. După toate acestea, cititorul poate să judece și să aprecieze, ceea ce se spunea *atunci* și ceea ce se încearcă și se intenționează *astăzi*, urmând nu numai exigențele timpului nostru, ci și mărturisirile (cu profil de testament, cumva) marelui om de cultură, care nu s-a resemnat sub vitregia vremurilor, păstrându-și speranța într-un viitor pe care l-a gândit mereu sub semnul valorilor și al vocației. „Peste 50 de ani, nu mai târziu – nota Rădulescu-Motru la 3 februarie 1946 – cele publicate sau crezute de mine și de oamenii din timpul meu vor deștepta din nou interesul publicului românesc... Și atunci, când publicul românesc va respira din nou, într-o dimineață senină, va răsări în el dorința de a continua acele începute de noi și mă va citi cu aceeași bunăvoință cu care am fost citit în cursul vieții mele, timp de 40 de ani. Atunci vocația mea pe pământ va fi îndeplinită”. Orice comentariu ar fi aici de prisos!

NOTE DE LECTURĂ

Alex Mihai Stoenescu, *Țiganii din Europa și din România. Studiu imagologic*, Editura RAO, București, 2014, 446 p.

Cartea lui Alex Mihai Stoenescu este un studiu imagologic ce se apleacă mai ales asupra cauzelor și funcționării proiecțiilor negative de imagine asociate unei etnii europene cu un statut ambiguu, în general, a-național, dar mozaicată în fragmente incluse și recunoscute fie ca minorități, fie datorită concentrării din punct de vedere teritorial (temporar sau recent pentru că nu putem vorbi de o atașare de teritoriu), administrativ și politic, în diverse naționalități.

Lucrarea se constituie într-o cercetare deosebit de serioasă, documentată exemplar, ce ne poartă printre imaginile diverse ale țiganilor așa cum se „văd” aceștia, din diverse perspective, prin diverse lentile: **1.** prin prisma propriilor eforturi de imagine, ca *romi* (deși cuvântul *rom* – din limba *romani* – conform dicționarului, înseamnă *bărbat*, un echivalent pentru termenul țigani din limba *romani* care, pe românește, se numește țigănească; **2.** prin intermediul documentelor românești din perioada pre- și post-aderare la Uniunea Europeană, ca minoritate integrată în mecanismele legale și instituționale ale țării și care se bucură în aceeași măsură de drepturi și oportunități ca și restul populației; **3.** din perspectiva documentelor europene care nu discriminează această populație politic, ci numai administrativ.

Problemele asociate acestei etnii sunt adesea puse pe seama comportamentului specific. Autorul observă: „(...) în trecut s-a manifestat un anumit comportament al țiganilor diferit de cel al românilor, perceput și reprezentat ca negativ, și care astăzi s-ar fi schimbat. Altfel spus, atunci când se face afirmația «te comporti ca un țigan» ar fi vorba de felul cum se comportau țiganii în trecut, adică necivilizat, dinaintea de civilizare (viața modernă), situație discriminatorie care teoretic este reală, deoarece afirmația funcționează astăzi ca stereotip și prejudecată față de întreaga etnie. Prin urmare, semnificația unei astfel de afirmații ar fi «se știe că țiganii se comportă astfel» sau «am aflat eu că țiganii sunt astfel», ceea ce implică generalizarea biologică și etnică. Aceasta nu poate fi admisă de normele vieții curente, de științele Sociologiei și Istoriei” (p. 10).

Cel puțin în Europa, indiferent că le spunem *romi* sau nu, țiganii au fost și sunt, în termenii realității concrete, ai istoriei și ai realității simbolice totodată, *străinul* absolut: de la aparența fizică, la limbă (exclusiv orală, acum ce se mai încearcă a o literaturizare a limbii, o scriere, o fonetică, în fine o sumă de elemente care să facă limba transmisibilă și mai ales inteligibilă în modul în care înțeleg inteligibilitatea și transmisibilitatea, creatorii europeni de legi pentru protejarea

limbilor pe cale de dispariție și finanțatorii proiectelor concrete), la neașurarea de teritoriu și nestatalitate, și până la raportarea la viață, la lume, și la *neraportarea* la normele și la regulile altora, printre care trăiesc. Dacă le spunem romi nu facem decât să sporim cumva încărcătura alterității, pentru mare majoritate a populației țigani fiind țigani. Iată niște oameni care cred că sunt născuți pentru libertate și care, atât în general, cât și în cazurile particulare se bucură cel mai puțin de libertate și libertăți.

Există o discriminare rasială și socială a țiganilor? Pentru a discuta această problemă centrală a lucrării autorul face distincții necesare între ceea ce presupune termenul „rasial” și ce presupune termenul „rasist”, ce presupune „discriminarea rasială” și ce presupune „rasismul”. Dificultățile întâmpinate în abordarea problemei țiganilor în Europa sunt generate de volumul mare și ambiguitatea legislației dedicate de UE problemei, o legislație în conflict cu realitățile, practicile, conveniențele și mentalitățile națiunilor care ar trebui să implementeze această legislație. (p. 17-18) Fenomenul imigrației țigănești este adesea însoțit de măsuri mascate de discriminare, care reușesc să speculeze în acest sens spiritul legislației europene. Alex Mihai Stoenescu remarcă perpetuarea imaginii medievale occidentale negative tipice despre țigani care distrag oamenii cu ghicitul sau giumbușlucuri de saltimbanci pentru a fura bani și mâncare. Autorul arată: „Există și un fond psihologic pe care trebuie abordată discrepanța dintre normă și mentalitate. În multe state membre ale UE din Est, inclusiv România, legislația europeană privind situația etniei țiganilor este privită ca o formă de impunere, care implică un compromis necesar pentru accesul la binefacerile organizației, acoperit de concepte precum «implementare», «integrare», «satisfacerea criteriilor». Această imagine se materializează, nu rămâne doar o simplă proiecție negativă, deoarece, în mecanismul sistemului democratic în care funcționează UE, atât reprezentanții aleși cât și instituțiile naționale sunt nevoite, în procesul vieții politice, să se conformeze voinței suverane a națiunilor lor («poporului») și principiului majorității. Altfel spus, acolo unde mentalitatea majorității în legătură cu minoritatea țigănească păstrează trăsăturile istorice ale cauzelor, un candidat politic este condiționat de acea mentalitate, de acea situație de fapt asupra căreia nu poate adopta decât două atitudini: se conformează sau o critică, încercând să facă educație europeană alegătorilor săi.” (p. 18) Dar realitățile românești indică faptul că bărbați și femei țigani sunt aleși primari sau parlamentari naționali și europeni, contrazicând ideea predominanței prejudecăților și a extremismului.

Manifestările extremiste sunt în România excepția. „Problema în sine nu este însă a elitelor țiganilor alese sau numite dintr-o națiune a UE, ci a etniei țigănești sărace din acea națiune despre care legislația UE afirmă că suportă forme de adresare sau de comportament discriminatorii în viața socială curentă și discriminări de acces la drepturile constituționale. Acesta este un subiect de controversă între legislația europeană și cercetarea istorică, pentru că efectele mentalității și raporturile majorității cu minoritatea etnică țigănească nu se modifică, în ciuda eforturilor făcute de UE, și trebuie să reamintim aici, luând din nou exemplul concret al României, că fenomenul a reapărut cu toate aspectele sale comportamentale după căderea regimului comunist, deși fusese «înghețat» timp de

patru decenii, iar sistemul politic comunist, întemeiat pe o ideologie strictă, funcționa mult mai eficient în problema combaterii discriminării rasiale, pe criterii etnice sau pe criterii economice.” (p. 22)

Legislația nu poate corecta totuși mentalitatea. Autorul arată: „«Strategia UE» la care ne referim aici (Rezoluția 92/2011) se ocupă de problematica integrării minorității țiganilor în majoritățile naționale din națiunile unde au aceștia cetățenia, precum și de integrarea țiganilor, ca minoritate etnică, în ceea ce sunt astăzi așa-numitele țări-gază și pot fi definite deocamdată teoretic prin expresia Comunitate europeană. Și facem această precizare din cauza unor situații concrete la care Strategia UE încearcă să răspundă, cum este, de exemplu, practica expulzării țiganilor de cetățenie română din Franța în România cu argumentul că expulzarea se face pe criterii juridice (ședere ilegală, staționare ilegală, ocuparea de spații publice sau private, infracțiuni), în timp ce condamnarea țiganilor în România pentru diferite infracțiuni și mediatizarea acestor cazuri sunt considerate discriminări rasiale sau sociale.” (p. 65) Mentalitatea discriminatorie proliferază în Occident, vezi, spre exemplu, obiceiul scandalos al stadioanelor din Occident de a striga jucătorilor români de fotbal: „Țiganii! Țiganii!” în timp ce afirmațiile identitare cum ar fi „Noi suntem români!” sau „Noi nu suntem țigani!” sunt considerate „naționaliste”, căci în Occident naționalismul este considerat xenofobie.

În această lucrare imaginea este o noțiune ce include reprezentarea vizuală (spre exemplu, fizionomie, port, atitudine), incluzând însă și percepția memorială, subiectiv-istorică clădită de incidente, folclor, sau socializare. În acest sens, *generalizările despre etnie se mențin în prim-planul imaginii țiganilor.*

La 22 decembrie 1989 scriitorul Corneliu Vadim Tudor relatează percepția țiganilor cum că Ceaușescu ar fi rom. Un ziarist comunist român de origine evreiască declara în aceeași seară la televiziune că Ceaușescu era de fapt tătar-țigan, nu român. „Societatea postcomunistă românească a fost proiectată de regimul instalat în seara de 22 decembrie 1989 pe ideologia fracturii politice, în care s-au definit fabulatoriu și diversionist luptători ai binelui (revoluționari, democrați, pro-europeni, pro-capitaliști etc.) și inamici ai democrației (neocomuniști, antieuropeni, anticapitaliști, securiști, «turnători» etc.), urmărindu-se un scop oportunist. Problema țiganilor din România nu poate fi înțeleasă decât în contextul social real al României, așa cum a fost el proiectat în decembrie 1989 și cum continuă și astăzi, cu mici amendamente ocazionale, ca imagine generală.” (p. 25)

Cercetarea de față demonstrează că imaginea țiganilor are o complexitate sporită: aceasta include eroismul țiganului care nu fură, deși i se prezintă oportunitatea, sau imaginea țiganului simpatic, așa cum era cea creată de Jean Constantin, un actor deosebit de popular, distribuit numai în roluri de țigan cu inimă mare, dar care recurge la furtișaguri mici (vezi filmele „Haiducii”, „Brigada diverse”, „Comisarul”), sau imaginea țiganului acceptat, privit cu înțelegere, deoarece țiganii „trebuie să trăiască și ei” și este necesară ridicarea tuturor împotriva xenofobiei și a discriminării sociale. Această imagine complexă se află în corelație cu imaginea toleranței operative a Poliției față de infracționalitatea minoră a țiganilor, sau cu cea a toleranței generate de

colaborarea tactică între lucrătorii de Poliție și infractorii mărunți, implicând tolerarea sau nesancționarea lor, cu scopul controlului și al asigurării unor surse directe și rapide de informații din mediul țiganilor, aceasta mai ales în cazurile de infracțiuni grave, care intră în sfera de interes a majorității, în situațiile în care nu este vorba pur și simplu de corupție, sau și de imaginea generalizată a autorităților române neputincioase.

Într-o perspectivă interpretativă interesantă, autorul subliniază o idee crucială: „Pentru a sintetiza și totodată pentru a înțelege evoluția «problemei țiganilor» din Europa în ultimele două decenii vom preciza că ideea formării unei Uniuni Europene nu a fost lansată în interiorul Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa (OSCE), prin definirea unor principii și criterii de constituire, ci separat, ca inițiativă a unui nucleu de state occidentale la care celelalte trebuie să adere. Ca urmare a acestei realități istorice, „problema țiganilor” a fost tratată ca aparținând statelor ce vor să adere, nu ca o problemă general-europeană pe care națiunile reunite trebuie s-o cunoască și s-o rezolve în comun. Ceea ce se întâmplă în momentul de față – recunoașterea caracterului general-european al problemei țiganilor – este o încercare de rezolvare post-factum prin revenirea la principiile și criteriile care trebuiau puse la baza constituirii Uniunii Europene din OSCE, nu separat. Ea tinde să excludă discrepanțele dintre principiile legislației europene și aplicarea lor aproximativă și anevoioasă în «problema țiganilor», fie sub forma abordării laxe în Est, fie sub forma abordării restrictive în Vest.” (p. 110)

Comuniunea umană propriu-zisă, nu doar calitatea comuniunii umane, depinde de ameliorarea prejudecăților privind rasele. UNESCO își manifesta în Declarația din 1978 îngrijorarea cu privire la rasism. „*Menționând cu o neliniște profundă* că rasismul, discriminarea rasială, colonialismul și apartheidul încă mai dăinuie în lume, luând diverse forme, ceea ce se manifestă atât în păstrarea principiilor legislative și a practicii aparatului de guvernământ și administrativ, care nu sunt compatibile cu principiile respectului drepturilor omului, cât și în păstrarea structurilor politice și sociale, a atitudinilor și a pozițiilor, marcate de pecetea nedreptății și a ignorării personalității umane și care creează izolare, înjosire și exploatare sau asimilare forțată a membrilor grupurilor ce se află într-o situație mai puțin favorabilă”, dar, în contextul dezmembrării imperiilor, arată Alex Mihai Stoenescu, dat fiind că Germania pierduse coloniile încă din 1920, Marea Britanie renunțase la imperiul colonial încă din 1949 (apare *Commonwealth*-ul), Franța renunțase la imperiul colonial (apare *Communauté française*), iar Italia pierduse orice control asupra fostei și ultimei sale colonii, Somalia, în 1960, Declarația a fost considerată un simplu act moral, fără consecințe juridice. Din păcate, această Declarație care definește corect termenii esențiali pentru problema țiganilor a fost ignorată de Tratatul UE și de legislația europeană referitoare la problema țiganilor.

Cercetarea istorică a identificat pilonii principali ai imaginii negative proiectate în continuare asupra etniei țiganilor, generând cazuri de discriminare rasială și socială, primul pilon fiind comportamentul antisocial și neconform cu ceea ce s-a desemnat prin „modul de viață european”, apărut astăzi de toți cetățenii europeni și de toate națiunile europene și, al doilea pilon fiind comportamentul specific, parte a conceptului de „mod de viață tradițional” al țiganilor, acel fond

cultural adus din India și conservat în elementele sale fundamentale, dar diferite de elementele definitorii ale civilizației europene (creștină și modernă). (p. 156) Aceste diferențieri dramatice ale „modului de viață tradițional” al țiganilor de „modul de viață european” indică o mare probabilitate a perpetuării problemei țiganilor și a imaginii negative a acestei etnii în viitor.

Henrieta Anișoara Șerban

