

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 X

Nr. 2

iulie–decembrie 2018

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. gr. III dr. Victor Emanuel GICA

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

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

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

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

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul X, Nr. 2, iulie–decembrie 2018

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

X. Jahrgang, Nr. 2, Juli–Dezember, 2018

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul X

iulie–decembrie 2018

Nr. 2

SUMAR

ANIVERSARE 100 DE ANI DE LA MAREA UNIRE – 1918–2018 –

ALEXANDRU SURDU, Filosofia românească și Marea Unire 9

STUDII ȘI CERCETĂRI

HANS LENK, Ancient Chinese and Modern Practical Ethics of Humanity. Concrete Humanity from Mencius to Schweitzer	13
CONSTANTIN STROE, O concepție filosofică despre imposibilitatea moralei	29
DRAGOȘ POPESCU, În jurul conceptului de utilitate, dintr-o perspectivă hegeliană	49
SORIN ARDELEANU, Raportul dintre drepturile individuale și cele colective la Hegel ..	61
ALEXANDRU SURDU, Tactiloterapia psihosomatică	69
MARIUS DOBRE, Conceptul de manipulare în abordare psihologică	75
VIOREL IULIAN TĂNASE, RUXANDRA VICTORIA PARASCHIV, Digitizare, digitalizare și transformare digitală	85
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Perspective metodologice actuale în formarea continuă a resurselor umane	93
GABRIELA DUMITRIU, Fenomenul divorțialității în România. Problematici psiho-sociale specifice	111
ȘERBAN ION BUBENEK-TURCONI, DANA TOMESCU, GABRIELA DROC, ELENA MARINESCU, STELIAN ATILA BĂLAN, ELISABETA NIȚĂ, O evaluare preliminară a sindromului burnout în secțiile de anestezie și terapie intensivă	119
BARBARA CRĂCIUN, Modalități de evaluare în tulburările cefaleice	125
SIMONA REGHINTOVSCI, Contratransferul lui Freud în analiza Dorei	135
ȘTEFAN BĂRZU, Isteria – între Diavol și diagnostic. O reexaminare a <i>Proceselor Vrăjitoarelor din Salem</i>	147
ILINCA BĂLAȘ, Răni ale masculinității: mitul lui Parsifal	159

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Noica” la Râmnicu Vâlcea (*Andrei Carpeneanu*)169

Cercetări filosofico-psihologice, anul X, nr. 2, București, 2018, 182 p.

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, <i>Monumente pentru Eroii Culturii Române</i> , ed. I, Editura Ardealul, 2018; ed. a II-a, Editura Contemporanul, 2018 (<i>Marian Nencescu</i>)	173
Florica Gh. Ceapoiu, Florian Chelu Mudeva, <i>Din laboratorul lui Mihai Eminescu. Sonetul</i> , Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2018, 536 p. (<i>Alexandru Surdu</i>)	179

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 10

July–December 2018

Nr. 2

CONTENTS

ANNIVERSARY 100 YEARS SINCE THE GREAT UNION – 1918–2018 –

ALEXANDRU SURDU, Romanian Philosophy and the Great Union 9

STUDIES AND RESEARCHES

HANS LENK, Ancient Chinese and Modern Practical Ethics of Humanity. Concrete Humanity from Mencius to Schweitzer	13
CONSTANTIN STROE, A Philosophical Conception Regarding the Impossibility of Morality	29
DRAGOȘ POPESCU, On the Concept of Utility from a Hegelian Perspective	49
SORIN ARDELEANU, The Relationship between Individual Rights and Collective Rights in Hegel	61
ALEXANDRU SURDU, Psychosomatic Tactile Therapy	69
MARIUS DOBRE, A Psychological Approach of the Concept of Manipulation	75
VIORTEL IULIAN TĂNASE, RUXANDRA VICTORIA PARASCHIV, Digitization, Digitalization, and Digital Transformation	85
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Current Methodological Perspectives in the Continuous Training of Human Resources	93
GABRIELA DUMITRIU, Divorce Phenomenon in Romania. Specific Psycho-social Aspects	111
ȘERBAN ION BUBENEK-TURCONI, DANA TOMESCU, GABRIELA DROC, ELENA MARINESCU, STELIAN ATILA BĂLAN, ELISABETA NIȚĂ, A Preliminary Assessment of Burnout Syndrom în Anesthesia and Intensive Care Units	119
BARBARA CRĂCIUN, Evaluation Methods in Cefalitic Disorders	125
SIMONA REGHINTOVSCI, Freud's Countertransference in Dora Case	135
ȘTEFAN BÂRZU, Hysteria – Between the Devil and Diagnosis. A Reexamination of the <i>Salem Witch Trials</i>	147
ILINCA BĂLAȘ, Wounds of Masculinity: Parsifal's Myth	159

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium „Constantin Noica” in Râmnicu Vâlcea (*Andrei Carpeneanu*)169

READING NOTES

Alexandru Surdu, *Monumente pentru Eroii Culturii Române* (Monuments to the Heroes of Romanian Culture), ed. I, Editura Ardealul, 2018; ed. a II-a, Editura Contemporanul, 2018 (*Marian Nencescu*)173

Florica Gh. Ceapoiu, Florian Chelu Mudeva, *Din laboratorul lui Mihai Eminescu. Sonetul* (From Mihai Eminescu's Laboratory. The Sonnet), Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2018, 536 p. (*Alexandru Surdu*)179

ANIVERSARE
100 DE ANI DE LA MAREA UNIRE
– 1918–2018 –

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ ȘI MAREA UNIRE

ALEXANDRU SURDU

La împlinirea celor 100 de ani de la Marea Unire (1918) a românilor din Transilvania, Banat, Bucovina și Basarabia cu România, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române a răspuns la inițiativa Domnului Acad. Victor Spinei, Vicepreședinte al Academiei Române, cu elaborarea unui *Compendiolum*, cum îi zicea Dimitrie Cantemir, al filosofiei românești. Aceasta, în momentele actuale, când filosofia românească, mai ales după Marea Unire, a fost deja sistematizată în câteva volume monumentale, referitoare unele la subdiviziuni ale acesteia, de exemplu, un volum de peste 700 de pagini referitoare numai la logica românească, precedat de o sinteză cuprinzătoare, și două volume de estetică românească. La acestea se adaugă numeroasele contribuții din celelalte domenii filosofice, care se tot adaugă la cele două volume de *Istoria filosofiei românești*. Numai lucrările menționate totalizează peste 3.200 de pagini. Amintim acest lucru pentru a evidenția dificultatea acestei întreprinderi rezumative, dar și pentru a scoate din discuție, fără alte comentarii, teza după care n-ar exista nicio filosofie românească.

Chiar și în formă rezumativă, o astfel de lucrare are menirea de a justifica apariția și dezvoltarea filosofiei românești, cu etapele sale de avânt sau de regres în funcție de condițiile istorice favorabile sau nu.

Există, de bună seamă, și țări sau populații lipsite de filosofie proprie, care au sau nu vreuna de import. Nu este cazul, firește, să ne referim la populațiile înapoiate care n-au cunoscut încă nici scrisul, ci la unele dintre cele mai civilizate țări ale lumii. Altfel spus, nu există o necesitate obiectivă, universală de apariție a filosofiei oriunde și oricând. Pe de altă parte, acolo unde apare, datorită unor condiții speciale, poate să și dispară, datorită altor condiții, cum poate să dispară, de altfel, și populația care i-a dat naștere.

Existența unei filosofii naționale presupune, după Mircea Vulcănescu, unul dintre primii exegeți ai filosofiei românești, 1) o activitate autentică de filosofare, 2) un mediu adecvat de difuzare și 3) o problematică (orientare) specifică. Or, aceste condiții erau îndeplinite cu prisosință în România după Marea Unire. Existau trei universități: la București, la Cluj și la Iași, la care predau filosofia cadre didactice

bine pregătite. Existau numeroase publicații: cărți, reviste, cursuri, manuale, căci disciplinele filosofice se predau și la nivel gimnazial și liceal. Adică existau și mijloace de difuzare și un „mediu” adecvat de receptare. În plus, majoritatea lucrărilor publicate erau de interes național, referitoare la trecutul și la istoria românilor, la menirea și la destinul acestui popor. Ele fiind de interes și pentru populațiile învecinate și chiar pentru cele occidentale. Datorită relațiilor extinse cu țările occidentale, cadrele didactice aveau posibilitatea de a studia filosofia și de a-și perfecționa studiile în cele mai importante centre culturale europene, din Austria, Germania și Franța, și de a reuși astfel *sincronizarea* filosofiei românești cu cea occidentală și, în anumite cazuri, chiar de a obține performanțe.

O istorie a filosofiei românești are însă și menirea de a oferi cititorului interesat și premisele care au făcut cu puțință aceste performanțe, unele dintre ele fiind remarcate și chiar recunoscute în literatura de specialitate încă de la începuturile filosofiei occidentale, căci apariția unei filosofii naționale, ca și a filosofiei în genere, necesită și ea anumite condiții.

Diogenes Laertios, unul dintre cei mai calificați istorici ai filosofiei antice grecești, în ciuda mândriei, justificată pe deplin, a grecilor față de toate celelalte popoare antice, recunoaște că au existat și „Unii autori care afirmă că studiul filosofiei a început la popoarele străine”. Printre înțelepții dintre care au fost selecționați apoi pe diferite liste cei mai cunoscuți se numără și patru traco-geți: Salmoxis, Orfeus, Pittacos și Anacharsis. Despre toți patru deținem date multiple și, în contextul primilor înțelepți, cu certitudine „străini” față de greci, adică raportați la egipteni sau babilonieni, de exemplu, putem conchide că reprezentau populații numeroase, sedentare și civilizate, care aveau o anumită cultură materială și spirituală; o limbă aparte în care puteau să exprime sentințe memorabile traductibile în limba greacă, prin care au și fost menționați alături de ceilalți înțelepți.

În legătură cu Salmoxis și Orfeus se cunosc relatări remarcabile psihico-medicale (chiar și la Platon) care îndreptățesc considerarea lor ca întemeietori, dacă nu de școli filosofice, cel puțin de secte (salmoxismul și orfismul) cu inițieri specifice și ritualuri adoptate și de greci, comparabile, chiar de către autorii antici, cu cele pitagoreice.

Există date arheologice și istorice care dovedesc faptul că în zonele acestea au existat primele încercări de scriere cu mult înainte de cea sumeriană, că populația traco-getă avea așezări de tip rural, cetăți, centre comerciale și erau pricepuți în ignotehnică, în tehnica extragerii și prelucrării mineralelor; că micenienii în sud și scandinavii în Nord aveau spade (rapiere) cu semnul spiralei, simbolul faurilor traco-geți din Transilvania.

Cei patru înțelepți, pe care i-au cunoscut grecii, au fost numai o mică parte dintre cei mulți care erau la conducerea acestor populații din zona boreală, inaccesibilă și necunoscută grecilor și nici romanilor până la colonizarea Daciei Pontica.

Populația daco-romană dinaintea năvălirilor barbare din secolul al VI-lea al erei noastre a fost continuatoarea celei traco-gete și s-a menținut până în zilele noastre în ciuda condițiilor extrem de grele prin care a trecut. Din marele teritoriu al

traco-geților, despre care vorbește Herodot, adică din Nordul Mării Negre până la Marea Adriatică și din Nordul Munților Carpați până în Peloponez și în Anatolia (Asia Mică), astăzi a rămas doar România, restul latinității orientale fiind exterminat sau asimilat cu pierderea identității naționale, a limbii, a obiceiurilor și a tradițiilor.

O istorie a filosofiei românești trebuie să meargă pe filonul istoriei până la primele începuturi, căci numai astfel poate fi explicată amploarea filosofiei românești din ultimele secole, nu ca un miracol născut din nimic, ci, dimpotrivă, ca rezultatul unui proces îndelungat de mare amploare, făcut de urmașii celui mai numeros popor din istoria Europei, cum o spune Herodot, care se făcuse vestit prin înțelepții săi chiar înainte de apariția filosofiei grecești.

Străromânii daco-romani s-au făcut însă vestiți și pe vremea primelor scrieri teologico-filosofice din secolele III-VI d.Hr., care s-au păstrat în limba latină pe care o vorbeau aceștia la Dunărea de Jos. Scrierile lor au fost, pentru Occidentul care începea să fie creștinat, o călăuză spre viața monahală a dreptei credințe și a legăturii permanente cu Divinitatea, pe care n-au reușit niciodată s-o realizeze, cum au făcut-o și o mai fac, până în zilele noastre, isihăștii ortodocși.

Dominația slavonă, grea și îndelungată, a pus la încercare tăria daco-romană aproape un mileniu. Mulți dintre noi au pierit sau li s-a pierdut urma. Dar unii au încercat și au reușit să răzbată în veșmintele unei limbi străine să-și facă auzite „învățăturile”, cum a făcut-o marele voievod Neagoe Basarab și toată preoțimea românească obligată să scrie în limba slavonă.

Cu timpul au păstrat numai scrierea chirilică pentru cele mai curate vorbe *den betrani*.

Dar vremurile s-au întors, ca și noii stăpânitori ai Țărilor Române, și ne-am trezit din nou sub dominația grecească, din 1640 și până în 1821. Și marii noștri cărturari au început să scrie din nou în greacă și latină, cum o făcuseră străromânii. Cel puțin unul dintre aceștia, Dimitrie Cantemir, a fost ales, în 1714, ca membru al Academiei din Berlin. Dar vremurile grele au rămas, căci în același an, la Istanbul, un pașă sângeeros l-a ucis, prin tăierea capului, pe cel mai credincios, mai drept și mai cinstit dintre români, pe Domnitorul Țării Românești Constantin Brâncoveanu, pe cel care apucase să ridice, la Sâmbăta de Sus, Cetatea lui Dumnezeu (*civitas dei*, despre care scrisese, în același an, filosoful german G.W. Leibniz).

În 1877 românii scăpară și de turci, dar au fost (în 1917) la un pas de a pieri pentru totdeauna de mânia tuturor vecinilor (germani, austrieci, unguri, bulgari și turci). Dar Bunul Dumnezeu le-a ajutat. Cu multe jertfe au realizat Marea Unire și firul istoriei noastre a început să fie țesut pe îndelete, în limba noastră românească, de care marii noștri filosofi, ale căror nume au intrat în legendă încă de pe când trăiau.

Dar fericirea n-a fost de lungă durată, ci numai de trei decenii. Veniră apoi vecinii de la Răsărit, la fel de răi și de păgâni. Mulți filosofi au fost persecutați, arestați și chiar uciși în pușcăriile comuniste. Mânia comuniștilor a durat aproape o jumătate de secol. Abia din 1990 am început să ne refacem rândurile. Mulți n-au mai răspuns la apel, iar alții ne-au trădat. Au mai rămas însă destui filosofi adevărați printre români, conștienți de trecutul și de tradițiile lor, care sunt capabili să

ducă mai departe năzuințele metafizice milenare ale latinității orientale, care este, din păcate, pe cale de dispariție.

Filosofia românească nu este însă altceva decât, vorba lui Hegel, rezultatul propriei sale istorii; o istorie frumoasă în felul ei, cu începutul pierdut în negura mitologiei, cu numeroase lupte, cu înfrângeri și victorii, dar mereu cu speranțe. O istorie, să nu uităm, stropită cu lacrimi și sânge, ca și istoria acestui popor care i-a dat naștere. O istorie care, cu voia Bunului Dumnezeu, nu s-a sfârșit încă.

STUDII ȘI CERCETĂRI

ANCIENT AND MODERN PRACTICAL ETHICS OF HUMANITY: CONCRETE HUMANITY FROM MENCIOUS TO SCHWEITZER

HANS LENK

Abstract. Ancient Chinese philosophy already developed a philosophy of humanitarianism in the general sense. The concept of *Ren/Jen* was indeed a main idea already in Confucianism. It was Mencius who was the most explicit, if not even the first, philosopher of what may be called “concrete humanity”. The paper takes up Albert Schweitzer’s discussion of MengZi’s philosophical humanitarianism and relates it to some modern ideas of Schweitzer’s philosophy of reverence for life and humanity. In addition, some traits of what concrete humanity means are listed and discussed, including the special idea of a moral or ethical claim towards human dignity. Thus, it seems that the ancient philosophers of China have already developed a moral theory of human rights – a fact which had been forgotten for a long time.

Key words: concrete humanity; humanitarianism; human rights; Mencius (MengZi); Albert Schweitzer

The general idea of being humane towards other humans, the ideal of an all-encompassing humanity was developed much earlier in ancient Chinese philosophy than in the middle stoic tradition (Panaitios) in the West. “Ren” (“humanity” or “humanitarianism”) was indeed the main idea in Confucianism already (KongZi: *Lun Yu* XII, 22), though KongZi (Confucius) himself did rather favour particularly the component of righteousness, rightness or justice in applying this ideal of humanity, relying basically on the well known *Golden Rule* (*Lun Yu* V, 12; XII, 2; XV, 24), i.e. the negative formulation of that formal principle of reciprocity¹. MoZi (Micius) had

¹ *Don't act towards others in a way that you don't want to be done unto yourself!* – Interestingly enough, KongZi had the positive version of the *Golden Rule*, also (e.g., *Lun Yu* VI, 30; XII, 2). He even went beyond the formal reciprocity. Unger (1995) finished his interesting article by epitomizing that “Confucianism ... discovered and developed the Golden Rule, analysed its implications and considered its consequences – it would not be Confucianism without the Golden Rule”.

extended the reciprocal idea of treating other compatriots in a humane way to all humans, including so-called “barbarians” (i.e. non-Chinese people); all of them were considered addressees of the universalised and generalised “jian ai” (universal love).

It was however MengZi who argued for the virtue, dignity (MengZi VI A, 17), and value of humanity and human love on a more down-to-earth level, dispensing with the over-emphasis on the rather abstract ideas of “yi”² and “li” (righteousness, or rightness, and hierarchy, or decency, respectively). He already went beyond any utilitarian justification in a modern sense³. Schweitzer (2002, 127) emphasized that human love in MengZi would “spring purely from the necessitation originating in compassion. It belongs to being human”. Thus, although certainly relying on KongZi’s vision of the “holy kings” or sages of antiquity and their high ethics as reflected in KongZi’s work, MengZi mitigated or moderated the respective rigour(ism) and emphasis on right-(eous)ness without denying this normative idea as a partial component of the ideal of humanity. Indeed, as MengZi repeatedly stressed (e.g., I A, 1): “All that matters is that there should be benevolence and rightness”, i.e. “humanity” (or “benevolence”) and “righteousness” (Legge). These would be the “only topics” and “themes”: “Benevolence is the heart of man and (VI A, 6, Legge). “Benevolence” or “humanity”, i.e. the idea of being humane to others, compassionate to all human beings, not only to compatriots, is certainly a less rigorous and formal idea than the rather abstract universal content of, e.g., the so-called Golden Rule. MengZi epitomized his own doctrine in a rather classical Chinese style:

“...whoever is devoid of the heart of compassion is not human, whoever is devoid of the heart of shame is not human, whoever is devoid of the heart of courtesy and modesty is not human, and whoever is devoid of the heart of right and wrong is not human. *The heart of compassion is the germ of benevolence; the heart of shame, of dutifulness; the heart of courtesy and modesty, of observance of the rites; the heart of right and wrong, of wisdom.* Man has these four germs just as he has four limbs.” (II A, 6, my italics)

MengZi even goes beyond KongZi: this can be seen not only by the fact that he talks much more and more warmly of humanity, but also in that he grounded it more deeply (Schweitzer 2002, 127). In KongZi, it still has a twofold root: It is rather derived from the principle of reciprocity and at the same time also looked upon as something directly given in the essence of humans. In MengZi, the utilitarian provenance (as

² But even “yi” (often just translated by “justice” or “the fulfilling of duties”) would cover much more than the Western concept of, say, compensatory justice. At least, it comprises distribution (distributive justice after Aristotle) and mutually useful or even “caring” behaviour in concrete “life situations”, indeed “humane behaviour” (Moritz 1990, 79). *Yi* is rather the *practice* of co-humanity (*Mitmenschlichkeit*) (*ren*), albeit somewhat more down to earth and pragmatically oriented than the all-encompassing “universal love” (*jian ai*) in MoZi. Whereas KongZi stressed that *li* was connected with *ren/jen*, MengZi would, by contrast, “emphasize within the relationship of *ren-yi-li* the two norms mentioned first in comparison to the latter one” (Moritz, *ibid.* 137).

³ Albert Schweitzer erroneously found utilitarianism prevalent in KongZi.

emphasized in MoZi⁴) is no longer found. Human love derives directly from empathy/compassion. It belongs to “the truly being human” (Schweitzer). MengZi explicitly even differentiates between “good” and “the profitable” or “useful”⁵ (VI B, 4). It would be essential for the ethical human being “to give full realisation to his heart” which “is for him to understand his own nature”, and “a human being who knows his own nature will know Heaven” (VII A, 1). “Mencius said, ‘From the feelings proper to it (i.e. nature, *H.L.*), it is constituted for the practice of what is good. This is what I mean in saying that the nature is good” (including the human nature) (VI A, 6).

Thus, human (caring and empathetic) love in MengZi would flow directly from compassion and co-sensitivity and be found in almost all humans. “The feeling of commiseration *is/implies the principle* of benevolence” (II A, 6; VI A, 6, italics by Legge). Accordingly, sympathy, empathy and compassion or commiseration are the basis of an ethics of human love, anchored in the nature of the human being itself⁶. Benevolence and righteousness both naturally belong to man (MengZi II A, 6). MengZi however tries to be more down to earth – regarding what Schweitzer (2001, 52) calls “the logic of the circumstances” – in order to develop some specific strategies and exhortation regarding the treatment even of *unloved* humans who are not relatives or friends (VII B, 1). However, as Schweitzer (2002, 129) also stresses, the “idea of ‘love thy *enemy*’⁷ remains still out of his scope” although MengZi forbids a hostile or inimical mentality. In general, everybody has to “look into” his own basic benevolence, goodness, and humanity, even wisdom (IV A, 4). It is the concreteness and practicality which characterizes MengZi’s approach in comparison to MoZi’s overall general humanitarianism of universal love.

Thus, Schweitzer (2002, 130) thinks that these optimistic and activist affirmative ethics went not only beyond KongZi’s social formalism and the traditional scope of common morals in terms of compatriots and reciprocity by including, as KongZi also did, non-compatriots, but also beyond MoZi’s universalism and all-encompassing “*jian ai*”.

MengZi seems to be the first “wise thinker” who really brought the idea of humanity down to earth in the *concrete* idea of being humane *in practice*, i.e., he is

⁴ Although MengZi in a way takes up the universal and general idea of human love as particularly emphasized in MoZi, he clearly criticizes the abstractness and all too comprehensive generality of MoZi’s encompassing ideal of human love.

⁵ Usefulness is – like *yi* in general – secondary to benevolence/humanity (I A, 1; see also VI A, 18). According to KongZi (after MengZi VI A, 5, Legge) “we *therein* (i.e. in exercising righteousness, *H.L.*) act out of our feeling of respect” which “is said to be internal”. It seems to be a rather deontological argument against any utilitarian foundation. Indeed, MengZi was according to Schweitzer (2002, 128) almost some sort of “a predecessor” of Kant’s universal *a priori* foundation of ethics relying essentially on the inner motivation of “the good will” (Kant).

⁶ This is true even of human *dignity*: “All men have in themselves that which is *truly* honourable” (VI A, 17).

⁷ Swidler (2003, 19) would even include love of “one’s enemies” in the treatment of the “unloved” ones.

the first humanist author to develop what can be called a *practical* or *concrete humanity*, as I would like to stress. In the Western tradition that would be attributed only to the middle stoic thinker Panaitios⁸. Generally, in the West, the idea of “humanity” (being human and/or humane in the treatment of other people) is accorded to these ancient stoic philosophers – most notably to Cicero.

Yet, the Chinese forerunners had already the same encompassing idea together with the attributes of practicality and concreteness some 200 years earlier. In particular it was MengZi who fought against the abstractness of ethics on the one hand, and its formalism or formalization on the other, by arguing for *concrete embeddings in situations and social settings* and nevertheless not sticking to utilitarianism or just egoistic interests.

MengZi even extended compassion and ethical treatment beyond the realm of humans to include benevolence towards and commiseration with animals, thus deviating from KongZi’s solely anthropocentric ethics. MengZi in fact tried to differentiate between “ai”, treating with care, as pertinent to animals (they are not loved in the human sense) and “ren” for human beings (even for foreigners or “barbarians”), whereas love in the full sense would be reserved to close relatives (VII A, 45)^{9,10}.

In general, Schweitzer’s assessment of MengZi’s contribution to humanitarian ethics is as follows:

“The ideal of the noble man, in which Kung-tse’s ethics climaxes is changed in Meng-tse to that one of man who has reached perfect humanity. 200 years before the ideal of humanity gains form for the first time in the history of European thought in the stoic Panaitios (ca. 180–100 B.C.), it is found in Meng-tse more vivid and deeper than in him (Panaitios, *H.L.*)” (2002, 133)¹¹

⁸ Or to his disciples such as Poseidonios, whose student Cicero “invented” or dubbed and proclaimed the “homo humanus” idea.

⁹ However, according to Schweitzer, this differentiation cannot be carried through fully: “All kinds of love would spring from the same source and flow together in the same riverbed. They cannot be separated. According to its essence, love is the same, towards whom ever it may be directed” (Schweitzer 2002, 133).

¹⁰ According to Roetz (2003, 119), in MengZi “the ‘naturally given’ social relations are complemented by a new relation into which one enters spontaneously – the relationship between friends, which is acknowledged by MengZi as one of the basic human relationships. It is this relationship that brings China on the way toward unconditional ‘universal love’” – as Roetz interprets Schweitzer: “Thus, Schweitzer, unlike most interpreters of Chinese ethics, had a feeling for the explosive power of MengZi’s fifth relationship. The potential of MengZi’s ethics unfolds in his ethics of ‘universal compassion’, which, for Schweitzer, was the climax of Chinese ethics.”

¹¹ Schweitzer goes on to state that only in MengZi is the ethical affirmation of life and world so vivid and deep that the idea of a civilized state (“Kulturstaat”) takes on an ethical character. “The objective of Meng-tse’s civilized state is an ethical humankind”. This ideal of a civilized state is certainly not MengZi’s creation. “Already long before, it has been developing in Chinese thought, determined by ethical affirmation of life and world. Meng-tse however renders the building complete” (*ibid.* 134)

Therefore, we can agree that MengZi's ethics was the climax of Chinese ethical thinking in antiquity, combining the enlargement of the scope of ethics to all humans (including even "barbarians") and even animals, with the rejection of utilitarianism and of an empirical a posteriori based ethics, nevertheless not dismissing, but stressing concreteness and practicality.

However, MengZi, according to Schweitzer, did not support the later Christian idea of "loving" (Legge: "care for") even one's enemies, though unloved humans are also to be treated like loved humans! (Legge: "proceed to what they do not care for") (VII B, 1). Unlike MoZi, who only made a general plea for love, MengZi also takes into account the idea of righteousness, rightness (*yi*) and duties to somehow "formalize" the respective relationships, although the "inner principle of action" would still be human love¹².

In short: Without denying the universally encompassing scope of the ethical as regards any human being and in fact any living being whatsoever, MengZi argues in a concrete and practice-oriented manner, not denying formal obligations, righteousness and justice as well as organisational necessities in rendering ethical intentions practicable¹³.

In a word, MengZi is the first great thinker to really combine the universal scope of the ethical and the idea of humanity (an ethics of being humane) with the need to be concrete and practical in one's thought, norms and actions. Thus, he is *the discoverer and father of concrete humanity, of the ethics of practical humanity*, the combination which Schweitzer himself particularly emphasized (see Lenk 2000).

Thus, MengZi, as Schweitzer's well appreciated ancient forerunner, highlighted the ideas and ideals of *concrete* humanity, of thinking and acting humanely in a manner that is at the same time rather general, if not universal, in scope, and practice-oriented or down-to-earth in the conditions and situations of real life¹⁴.

What now is the idea of *concrete humanity* in short (see Lenk 1998 and, as regards Schweitzer, Lenk 2000)?

¹² Schweitzer thinks (2001, 52) that MengZi like "hardly anyone else was gifted to have delved into the question of ethics in everyday life and still remain always deep (i.e. in his thinking and attitude, *H.L.*). For his depths it transpires as a sort of witnessing that he, being a practical moralist, sees utilitarianism as the great danger for ethics ... With the same seriousness as Kant, he defends the direct, absolute necessity of the ethical and protests against reducing it to the profitable, if even in the best intention".

¹³ MengZi even goes farther than Schweitzer himself who in his *Civilization and Ethics* (1923, 350) denigrates "the ethics of society" in contradistinction to the individualistic "personal ethics", which would be the "only true ethics" in the first place (*ibid.* 312 f, 325, 349, 352).

¹⁴ Schweitzer only added that MengZi had not stressed the "love even thy enemies" as Jesus would have done. Yet, MengZi required the loving treatment of the un(bel)loved ones. In a sense, Jesus with his all-encompassing ideal of caring love for everybody seems to be much closer to MoZi and his all-encompassing idea of "jian ai" than to Mengzi.

Schweitzer's ethics, like Mengzi's, is a universal, encompassing ethics in scope, and has an a priori rationalistic foundation of the ethical independent of utilitarian sources. At the same time it is an ethics of concreteness and responsibility in practical life. The idea of humanity would and should lead us through "the jungle of life" like a compass: Schweitzer only adds the general label of "reverence for life" ("Ehrfurcht vor dem Leben"). Indeed, both are outstanding ethicists of concrete humanitarianism.

Let us now deal with the question: What is the ethics of concrete humanity today and in the future?

In the Western tradition, Socrates was the first philosopher to emphasize the specific value of the individual person and thus the idea and virtue of the human being in philosophical and practical life. As mentioned already, the middle stoics like Panaitios and later Cicero developed the idea of the "homo humanus". It comprises in an emphatic sense the idea of a humanity cultivated by education and a refined moral and intellectual development, morality, noblesse and dignity, elegance, taste, solidarity, cosmopolitanism, kindness, goodness, hospitality, magnanimity, etc.

Jumping to the era of classical modern Western philosophy we have to emphasize: "Humaneness" (according to Vauvenargues the *highest* virtue) is considered by Johann Gottfried Herder to be a special ethical or moral virtue and basic idea. Herder developed an *ethical* theory of humaneness or humanity ("Humanität") including also practical humanity, i.e. situation-oriented, and thus (practically realized humanity in everyday life, transcending abstract general rules in the sense of a concrete sympathetic solidarity by practice-oriented ethical reasons¹⁵). Whereas the traditional ancient idea of *homo humanus* was rather static and educational, Herder conceived of it as an *anthropological* and *ethical* fundamental

¹⁵ Indeed, as early as 1793–5 Herder (1953) emphasized the peacefulness, sociability or community orientation (conviviality, being companionable), the participatory and empathetic aspect as well as sympathy, human dignity and human love and charity ("love for humanity"), justice and human duties (on a par with and combined with human rights), the supererogatory idea of going beyond formal duties and obligations. He also explicitly mentioned tolerance as the respect and acknowledgement of other opinions, attitudes and valuations of other people(s) and individual persons. Tolerance was not separable from humaneness, in particular practical humanity in the mentioned sense and vice versa. Tolerance is, so to speak, a basic value of a character, of an attitude, and of a way of liberal and pluralistic thinking and valuation. This value of tolerance as an attitudinal value closely combined with the respect of individuals and other persons in specific situations and in general, was one modern cardinal virtue according to Herder which should be instilled by education. Next to co-humaneness and the ideas of human solidarity and charity, it is tolerance, the respect for other individuals' opinions, beliefs, "Lebensanschauungen", i.e. views of life, and the other's civilization including his or her religion, that characterizes an important trait of philanthropy, including a way of practising co-humaneness in the form of mutuality of respect, sympathy, empathy, co-emotionality etc. Consequently, Herder launched a quest and a plea for the "unity of a true and potent immaculate moral character" (die "Einheit eines wahren wirksamen rein moralischen Charakters").

concept. He might also be seen as an intellectual opponent of Kant's moral rigorism which relied too much on *lawlikeness* in ethics and morality. The idea of practical humaneness and co-humaneness in concrete situations and practical contexts may even be expressed by an apparently paradoxical formula: *Do not rely always and strictly on abstract moral rules and commands, but exercise a more humane, individual- and situation-oriented way of life* (cf. Lenk 1998, 132ff)¹⁶. This approach implies that super-regulatory and supererogatory aspects of humaneness are particularly relevant in the field of practical humanity, admitting of exceptions and special considerations according to the general leading idea of a co-humaneness or participatory and mutually respectful humanity.

It is the idea of a theory of *practical or concrete* humaneness (“*konkrete Humanität*”, see Lenk 1998) dating indeed back to Mengzi's and Herder's idea of a practical humanity, for which, starting from discussing Schweitzer, I coined the slogan, “*In dubio pro humanitate concreta sive practica*” (In cases of doubt, plead – and act – always for concrete or practical humanity”).

An outstanding or even *the most prominent modern proponent* of this principle was indeed Albert Schweitzer himself¹⁷ (1960, 352, see also 348 f.) who considered ethically valid “only that which is compatible with humanity”, and with a truly human practical responsibility in concrete everyday situations. Schweitzer¹⁸ also said that humaneness or “practical humanity” even literally *consists* in the belief that a human being should never be sacrificed on the altar of any aim or objective whatsoever (*ibid.* 313)¹⁹. “Abstraction is the demise of ethics: for ethics is a living relationship with real life” (*ibid.* 325)²⁰. We can safely expand this to mean also “Abstraction is the demise of practical humanity”, of an ethical humanism *in concreto*.

¹⁶ Not the strict enforcement of rules and commands *per se* like any “*Fiat iustitia, pereat mundus*” should be the guiding idea in morality – nor should there be a general rule like “*Fiat moralitas, pereat mundus*”, but the respective consideration of humane perspectives and moral values as well as generosity beyond pure and strict legal or moral norms, in a sense which Christian ethics called the “works of supererogation” (capacity and readiness for supererogatory deeds and words, to do the *not* demanded good).

¹⁷ Schweitzer, surprisingly, did not base his ethical humanitarianism on Herder's but rather on Goethe's humanist classicism as well as – to be sure – on the Christian doctrine of caring love.

¹⁸ As mentioned, Schweitzer, like Mencius, even expanded the idea of a practical humanity to a “humane” treatment of animals (1960, 349; 1961; 1994).

¹⁹ The idea and theory of practical humaneness and co-humaneness implies some approach like Fletcher's “situation ethics” (1966). It cannot however be restricted to situation-oriented action, but is generally regulated by a *universal* principle of taking into consideration co-humaneness, solidarity, a typically humane morality, whereas situation ethics only brings to the fore the particular aspects of special circumstances.

²⁰ However, both of these statements are abstract ones; they are not really operative or operational by themselves to render situation-oriented concreteness and practicality. We need values, virtues, and *viable* norms to render and engender “concrete” humanitarianism.

Schweitzer's humanism is certainly not just an abstract idea, but rather *practical* humanity *in concreto*, a sort of practical or as it were "concrete humanity" or "concrete humaneness".

Schweitzer was a moral genius of humanitarianism *in concreto* – both in his practice *and* in his thinking. In his ethical practice, he was not embarrassed or misled by any theoretical ambiguities, vicissitudes or difficulties. In his ethical practice he pursued his own way steadfastly, with determination and unperturbed, really being a kind of "moral genius" of humanistic and humanitarian *praxis*. Here, he was unwavering, though he could not succeed in the comprehensive rationalistic foundation of ethical theory in general (see Lenk 1990 and 2000). In matters of ethical practice, he remains not only a paragon of ethical mentality and impressive versatility, but also an important critic of traditional ethicists and a theoretician of ethics, though here certainly not of such originality as in his practical ethics and regarding his idea of concrete humanity. He was in our times one of the most outstanding practitioners and also theoreticians of what we may call "concrete humanitarianism" or "concrete humanity" (in the sense of always being humane towards any human and even to other living beings).

We might, as mentioned, coin a slogan to summarize his humanistic conception by saying "In dubio pro humanitate concreta!" (In doubtful cases of decisions and actions as well as conscience, always give first priority to practical and concrete humanity – even against abstract principles of humanism and, at times, traditional or law-abiding values.)

Indeed, ethics is not just, or primarily, a matter of ethical laws or rigorous universal prescriptions, absolute norms, or casuistic typologies. Rather, ethics is mainly a matter of practical decisions pertaining to and transpiring within life *in concreto*, regarding decisions of our conscience under the overall idea of humane behaviour with respect to any other humans as well as all other living beings coming into the scope and realm of one's reach of responsibility and actions – maybe on a face-to-face basis or on other "secondary" interactions, at times even including rather remote (today including some intercontinental) dependencies.

Concerning the idea of "concrete humanity", we may state that all the attitudes, virtues and moral values of the concrete humanitarian approach as embraced by MengZi, Panaitios, Herder, and Schweitzer also draw heavily on the super-erogatory character of truly ethical considerations or really moral motivations in the narrower sense; they transcend and at times even transgress strictly enforceable rules from the perspective of an extended practical humanity. In particular, *the noble idea and practice of forgiveness or condoning is virtually a climax of humanitarianism and genuine humaneness*. (Regarding practical humanity, a widely known paragon example of this is the Good Samaritan of the Christian Bible. Practical humanity is definitely *not* pharisaical. We find parallel examples in the Koran, in Buddhism and – as outlined above – in Confucianism as well, in particular in MengZi.)

Practical humanity highlights not only adequate and person-oriented ways of coining, instilling and transmitting attitudes and valuations, assessments, etc., but also leaves open a realm of formally guaranteed liberty in which to develop and

cultivate oneself – an essential idea in KongZi as well as in MengZi. It concentrates on a holistic view of persons as against segmentation and division into roles and partial functions. Concrete humanity and substantial tolerance are in that sense person-oriented and holistic, although always in a practical setting.

They also exercise justice as fairness in accordance with Rawls and a certain kind of fair behaviour in everyday life. Practical humanity emphasizes co-humaneness in groups, irrespective of valuations, feelings, and aspirations and in day-to-day life. It stresses co-humaneness – like *ren* which explicitly includes the *social* component – not only as a way of knowledge, but also philanthropy as characterizing empathetic, communicative, sympathetic, and feeling, compassionate beings. Personal responsibility with respect to partners in concrete social and day-to-day situations and with regard to social systems and ecosystems are new aspects of the humane handling of environmental and social challenges. Even the practically humane treatment of non-human creatures is part and parcel of practical humanity in this sense; this is, as was emphasized, stressed by Schweitzer – even more pointedly than by MengZi.

What are the traits of concrete humanity today? These traits can be listed as follows:

Concrete humanity / Practical humaneness

1. Always respect the human dimension. Self-imposed (“wise”) moderation.
2. Take into account conditions and constraints in practical situations but always from a logical perspective (consistency).
3. Do not segment humans into partial roles and functions, but treat other persons from a holistic point of view.
4. Argue as far as possible with fairness to the individuals – including their attitudes, valuations, personal assessments.
5. Justice as fairness (Rawls): Be fair in daily life – not only in sport.
6. Allow unto others open space for actions, opinions and decisions.
7. Cultivate this liberty for yourself also.
8. Respect humanity and exercise humaneness in and in front of groups.
9. Treat others with tolerance.
10. Take personal responsibility in your own practical realm of action.
11. Show charity to the needy in your realm of responsibility.
12. Treat all humans as empathetic, compassionate and communicative beings.
13. Forgiveness and condonation are the true epitome or hallmark of humaneness.
14. Treat other creatures with humaneness, too, e.g., domestic animals and primates.
15. Have and exercise a general “reverence for life” and affirm and honour the “will to live” (after Schweitzer).
16. Act and contribute to an environment worth living in and with a decent quality of life for humans, higher animals and even representative plants and the necessary sustainable functioning of important eco-systems.
17. Feel respect and prepare for providential caring responsibility for acceptable living conditions (including freedom of decision and life-style) of human generations to come.
18. Act always in a way conducive to safeguard the “indefinite continuation” of the existence and decent life of humankind (after Jonas).

19. Have self-respect and take responsibility for your own person.
20. Pursue self-cultivation in the form of aesthetic refinement of taste, personal experience (including a really humane and partner-oriented sexuality).
21. Refine and watch the formation of your own and societal values abiding by the quasi “categorical imperative” of representativeness (after Kant): Act representatively!
22. Always try to exercise caring “love” and humaneness in concreto: *In dubio pro humanitate practica/concreta!*

In the age of all-encompassing globalization, situation-dependence and action orientations as well as responsibilities have changed quite drastically: Through world-wide communication and economic interdependency most of the less fortunate people who were hitherto deemed very remote from us are now our “functional neighbours“, as regards survival chances (food, medical care, economic conditions, etc.) and a minimum of well-being depending on responsible help from the privileged parts of the world. Even if the problems of famine, undersupply of food and inadequate healthcare are not easily solved by existing political, legal or economic measures, the situation necessitates new ethical responsibilities and certainly redefines the concepts of “dependence”, (functional) “neighbourhood” and “concreteness” or even “situation-orientation” in terms of interdependencies and worldwide interactions: If not (only) from a legalistic perspective, we certainly need to find new ways to extend applied ethical approaches that highlight the new worldwide functional adjacencies, interdependencies and interactions. We need a new understanding of humanitarianism in the sense of concrete humanity, given the greater situation-dependence, by defining and applying new concepts of the “concreteness” of social “situations”, interactions, interdependence, etc. in a functionality-based sense. Ethically speaking, this drastically changed situation on our finite planet Earth, with its ever more limited resources, overpopulation and undersupply as well as distribution problems, really calls for a revolution in our ethical thinking and notably in our ethical and humanitarian practice.

Certainly, the idea of a general practical humanity or co-humaneness (practical human solidarity) also implies and involves aspects of a formal *and* substantive tolerance and fairness with respect to opinions, rules, communication and conflict regulation. Therefore, it contains subordinate ideas and procedural norms and rules for social communication, action systems, and strategic situations (in particular rules for procedures of conflict regulation that are consistent with ideas of basic fairness and tolerance)²¹.

²¹ The motto “In dubio pro humanitate concreta” may be extended to the slogan “In dubio pro humanitate concreta atque tolerantia practica”. Practical humanity or co-humaneness and tolerance are concepts and norms or values which mutually depend on one another. This is especially true of horizontal tolerance and humanistic (individual-oriented) tolerance, but it also has major implications for procedural, legal, and public strategies of the constitutional state. Tolerance as a moral ideal is a pervading, rather functional (mainly, but not only procedural) way of respect for differing or even opposing opinions and for regulating conflicts in a

We can also trace a specifically educational road from the legal conception of human rights towards an ethical interpretation of human dignity claims and a proposal for a human right to creativity and creative activity which seems to be basically Confucian (“Learn and exercise all the time!”) and Mencian in its idea and contents as well as in its mental and conceptual character and motivation.

To come to some closing remarks: if we turn to the topic of general *human rights*, we can find the following historical development: Literally speaking, the tradition of human rights discussions and conceptions as well as declarations – including the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948 – constructs human rights as legal *protection rights against* encroachments by the state or ruler, i.e. human rights were conceived of as prevention rights for the protection of individuals. These rights and legitimate moral claims of the individual vis-à-vis the state and other holders of power in a legally codified version. However, starting some decades ago, protective human rights have been *widened*, so to speak, to include positive self-determinative and *participatory* rights for the individual to choose his or her own lifestyle as well as self-determination (including in recent jurisdiction as, e.g., by the ruling of the German Constitutional Court, informational self-determination). We have also seen the development of participatory rights for the individual to the guaranteeing of a certain living standard and *social participation* in order to make possible a life consistent with human dignity: There has been noticeable progress from the interpretation of human rights as protection rights vis-à-vis the state or ruler towards the rights of active participation in social life and partaking in guaranteed social opportunities etc. as well as towards the inclusion of sometimes so-called *collective human rights* of groups, minorities, etc., guaranteeing them equal treatment. In other words, there has been a remarkable development from the interpretation of legally codified protection rights towards *participatory social opportunity rights* and guaranteed life-improving maintenance (at least in principle). The latter human rights can be called *social human rights* or *positive beneficiary rights*, as I have stated elsewhere (2001). Indeed, there is, historically speaking, a characteristic extension of the original meaning of negative protection rights (against non-encroachments) towards positive participatory and beneficiary social rights as well as the guaranteeing of opportunities and chances.

If this is true of the legal interpretation of codified human rights, it is all the more true of the ethical interpretation of regarding legitimate moral claims to enjoy the

pluralistic society on the intellectual level, according to the principles of fairness and procedural reason under the auspices of basic egalitarian conceptions of humankind bestowing equal worth on all human beings. Tolerance is part of the essentially humanitarian tradition of the human rights movement which is, e.g., highlighted by the *Declaration of Principles on Tolerance* of the UNESCO of 1995. Tolerance has to be spelled out according to the above-mentioned types and functional differentiations to render more substantial and effective some rather formal insights into specific variants of the general humanitarian approach. There is no true humaneness and co-humanity without general legal and moral as well as situation-oriented tolerance. *In dubio pro humanitate concreta sive practica atque tolerantia formale et substantiale!*

privilege of being treated according to the principles of human dignity. Instead of just speaking of moral human rights, I prefer now (Lenk 2001) terminologically to speak of legitimate moral or ethical *claims to human dignity* (“Menschenwürde-anrechte” or “Menschenwürdigkeitsanrechte”) instead of my earlier (Lenk 1997) references to the apparently all too much legally shaped moral “rights” in a narrower sense²². I shall not go into the details of these differences and the historical development here.

I would like to add here another moral human “quasi-right” of human dignity or an ethically legitimate participatory claim regarding freely chosen, non-alienated authentic creative activity (*Eigenactivity*) or – to play on words: “creativity”, i.e. “Eigentätigkeit” or “Eigenleistung” (see my 1983, 1985–6, 1994, 2001). Like the above-mentioned reflexive programmatic, legally not enforceable human right to a job and a corresponding standard of living etc., this would also be proposed as a human right to be educated, to indulge in non-alienated free creative activity (including at times recreation), to enjoy and perform meaningful *eigenactivity*, i.e. productive activity being part and parcel of authentic and free self-determination and self-development. Voluntary proper *Eigenactivity* and *Eigenachievement*²³ would be considered a legitimate ethical claim to human dignity and even proposed as a human right of a participatory social provenance (like the “reflexive” right to have or get a job). The state would have to ensure that the conditions and opportunities for such creative free activity of the individual, in short, for *Eigenactivity* and *Eigenachievement* and creative performance have to be fostered, if not guaranteed, at least in the sense of providing free scope for such activities. This would also include a reorientation and revaluation of voluntary activities in social realms.

Such a new positive cultivation of freely chosen, personally engaging non-alienated meaningful activities should be developed and fostered in the framework of a human right (or ethical claim) to social and meaningful *Eigenactivity* and creative personal actions as well as recreation. This may be understood as an extension of or in agreement with some of the UN declarations of human rights of 1948 and 1966. This particular variant of a participatory positive ethical human right is certainly a special interpretation of the very basic human right to education and has certainly to be realized in education. Indeed, education towards the abundance by and through such human right is part and parcel of such an extension of an activist positive interpretation

²² In fact, the latter development would also include the general legally not enforceable human rights as, e.g., the general collective human right to jobs and other so-called “reflexive” “programme statements” within the *General Declaration* as well as in the *European Social Charter* of 1961 (II, art. 1) stating just general guarantees, no legally enforceable rights or claims of the individual. The same is true of human rights to education (*ibid.* art. 26) and participation in cultural life (art. 27); also in the UN Human Rights *Convention on Economic, Social and Cultural Rights* of 1966 (III, art. 6).

²³ KongZi already emphasized (*Lun Yu* XV, 20) that the noble man would hate the idea of leaving the world without having achieved something worthy of continuous acknowledgement. Time and again in his counselling statements, he comes back to the necessity, and value, of “learning, learning, learning!” (*Lun Yu* I, 1+4, I, 14, II, 15, V, 15, V, 28, XV, 31, XIX, 5f).

of many of the thus far codified human rights and of the principles underlying them. To note, the emphasis on recognizing the duty to educate oneself by active permanent learning and by authentic *Eigenactivity* and even the need for lifelong learning was repeated time and again by KongZi (*Lun Yu, passim*) and MengZi (IV B, 14; VII B, 5; VI A, 11; VI A, 20).

Whereas we have first of all to teach human rights in the strict and basic sense of protective and participatory rights – particularly in situational settings taking into account concrete (practical) humanity – we should see to it that the ethical human right or legitimate moral claim to meaningful *eigenactivities* and authentic creative endeavours is guaranteed and included in the general discussion on human rights and human dignity. Humans are creative and free beings: Not only ideally speaking, but in practical settings, too, education should foster this objective and emphasize the positive activist connotations of the thus extended ideas of human rights.

References

- Bauer, J.R.; Bell, D.A.: (Eds.): The East Asian Challenge for Human Rights. Cambridge/UK: UP 1999.
- Bernasconi, R.: Cosmopolitanism, Globalisation, and Ethical Responsibility. In: Rev. Internat. de Philos. Moderne 20 (Tokyo 2002), 67–80.
- De Bary, W. Th.; Tu Wei-ming (Eds.): Confucianism and Human Rights. New York: Columbia UP 1998.
- Fletcher, J.: Situation Ethics. Philadelphia: Westminster (1966).
- Hall, D.L.; Ames, R.T.: Thinking through Confucius. Albany. State University of New York Press 1987.
- Herder, J.G.: Briefe zur Beförderung der Humanität. (Selection) In: Herder, J.G.: Werke in zwei Bänden. Vol. II. Munich: Hanser 1953, 458ff.
- Leffingwell, A.: An Ethical Basis of Humanity to Animals. In: Arena 10 (1894), 474–482.
- Lenk, H.: (The Situation of) Youth, Creativity, and Achievement Orientation. Plenary address at the 23rd Session of the UNESCO General Conference, Sofia, in the 26th Plenary Meeting, Oct. 23, 1985, see 23 C/vr/ 26, p. 46-48.). The long version was published in International Journal of Applied Philosophy 3 (1986), no. 2, 69–78.
- Lenk, H.: Eigenleistung. Osnabrück – Zürich: Interfrom 1983.
- Lenk, H.: Value Changes and the Achieving Society. In: OECD (Ed.): OECD Societies in Transition. The Future of Work and Leisure. Paris: OECD 1994, 81–94.
- Lenk, H.: Menschenrechte oder Menschlichkeitsrechte? In: Paul, G., Robertson-Wensauer, C. (Eds.): Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage. Baden-Baden: Nomos 1997 (1999²); 25–36.
- Lenk, H.: Konkrete Humanität. Frankfurt /M.: Suhrkamp 1998.
- Lenk, H.: Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität. Münster: LIT 2000.
- Lenk, H.: Some Remarks Concerning Practical Humanity and the Concept of Tolerance. In: Philosophica 66 (2000) No. 2, 33–40.
- Lenk, H.: Values as Standardized Interpretative Constructs. In: McBride, W.L.: (Ed.): The Idea of Values. Charlottesville, VI: Philosophical Documentation Center 2003, 85–125.
- Lenk, H.: Tagebuch einer Rückreise (Lambarene) (including articles about Schweitzer's unpublished ethical works). Stuttgart: Radius 1990.

- Lenk, H.: *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität (Ethics as Concrete Humanity)*. Münster: LIT 2000.
- Lenk, H.: Ein Menschenwürdeanrecht auf sinnvolle Eigentätigkeit. In: Paul; Göller; Lenk; Rappe (Eds.) 2001, 394–415.
- Lenk, H.; Maring, M.: Responsibility and Globalization. In: Sandhan (*Journal of the Centre for Studies in Civilizations, New Delhi*) 1, no. 2, 2001, 113–150.
- Lenk, H.; Paul, G. (Eds.): *Epistemological issues in classical Chinese philosophy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press 1993.
- Locke, J.: Letter Concerning Toleration, 1689.
- Mencius (Mengzi): *The works of Mencius (Translated and with critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes by James Legge)* New York: Dover 1970 (orig. 1894). (Quoted as 'Legge').
- Mencius (translated with an introduction by D.C. Lau): London: Penguin 1970.
- Moritz, R.: *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1990.
- Konfuzius (Kongzi): Lun Yu (quoted from the German edition, transl. Moritz. Stuttgart: Reclam 1982).
- Paul, G.: *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*. Munich: Iustitium 1987.
- Paul, G.: *Aspects of Confucianism*. Frankfurt/M: Lang 1990.
- Paul, G.: *Konfuzius*. Freiburg i. Br. 2001.
- Paul, G.; Göller, Th.; Lenk, H.; Rappe, G. (Eds.): *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*. Frankfurt/M: Lang 2001.
- Roetz, H.: Albert Schweitzer and Chinese Thought in Confucian Ethics. In *Journal of Ecumenical Studies* 15 (2003): 1–2, (Philadelphia: Temple), 111–119.
- Roetz, H.: *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany, NY: SUNY 1993.
- Roetz, H.: *Konfuzius*. Munich: Beck 1995, 2nd ed. 1998.
- Schleichert, H.: *Klassische Chinesische Philosophie*. Frankfurt/M: Klostermann 1980.
- Schweitzer, A.: *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. Munich: Beck 1923.
- Schweitzer, A.: *Civilization and Ethics* (orig.: *Kultur und Ethik*, Munich: Beck 1923). Engl. in Schweitzer, A.: *The Philosophy of Civilization* (Transl.: Campion). New York: Macmillan 1949.
- Schweitzer, A.: *Aus meinem Leben und Denken*. Leipzig: Meiner 1931. (Engl.: *Out of My Life and Thought: an autobiography*. New York: Holt 1990.)
- Schweitzer, A.: *The Teaching of Reverence for Life*. (Transl.: R.&C. Winston). New York : Holt, Rinehart and Winston 1965.
- Schweitzer, A.: *Gesammelte Werke in fünf Bänden* (Ed.: R. Grabs). Munich: Beck , no year (1971–4).
- Schweitzer, A.: *Über Humanität*. In: Schweitzer, A.: *Wie wir überleben*. (Ed. Schützeichel): Herder 1994.
- Schweitzer, A.: *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben: Kultur-philosophie III*. Part I & II 1999, Part III & IV 2000 (Eds. Günzler, C.; Zürcher, J.).
- Schweitzer, A.: *Geschichte des chinesischen Denkens*. München: Beck 2002.
- Schweitzer, A.: *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze*. München: Beck 2003.
- Swidler, L.: *For All Life. Toward a Universal Declaration of a Global Ethic as Interreligious Dialogue*. Ashland, OR: White Cloud 1999.
- Swidler, L.: Confucianism for Modern Persons in Dialogue with Christianity and Modernity. In: *Journal of Ecumenical Studies* 15 (2003): 1–2, (Philadelphia: Temple), 12–25.
- Tomuschat, C. (Ed.): *Menschenrechte*. Bonn (UNO) 1992.
- Tu, Weiming: *The Significance of Concrete Humanity*. New Delhi Center for Studies in Civilizations and Munshiram Manoharlal Publishers.

- UNESCO Commission/Germany (Ed.): Menschenrechte. Internationale Dokumente. Bonn-Paris: UNESCO 1981.
- UNESCO (Ed.): Declaration of Principles on Tolerance. Paris: UNESCO 1995.
- Unger, U.: Goldene Regel und Konfuzianismus. In: Sinologische Rundbriefe Nr. 55. Münster, 20.12.1995.
- United Nations (Office of Public Information) (Ed.): The International Bill of Human Rights. International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights. International Covenant on Civil and Political Rights. And Optional Protocol. New York: UN 1978.
- United Nations (Office of Public Information) (Ed.): The United Nations and Human Rights. New York: UN 1978.
- Van Norden, B.W.: MengZi and Virtue Ethics. In: Journal of Ecumenical Studies 15 (2003): 1–2, (Philadelphia: Temple), 120–136.

O CONCEPȚIE FILOSOFICĂ DESPRE IMPOSIBILITATEA MORALEI

CONSTANTIN STROE

A Philosophical Conception Regarding the Impossibility of Morality. In a nutshell, Socrate Georgescu's philosophical view of morality is based on two central claims: human nature is deeply egoistic (and egoism is incompatible with morality), and altruism is harmful for the altruist (annihilating his individuality). Georgescu's conclusion is that morality cannot exist, and even if it could, it would be short-lived, because a morality based on altruism would go against the survival instinct, an expression of human basic egoism, which is the origin and the sustainer of individual human life.

Key words: altruism; egoism; instinct; moral conscience

Pentru a descifra sensul discursului lui Socrate Georgescu¹ despre morală este necesar să-i vedem, după cum propune chiar el, „oare cari considerațiuni asupra moralei”². Așa aflăm că „de obicei, *definițiunea moralei* se enunță astfel: regula, conduita ce trebuie să urmeze cineva spre a face bine și a evita răul”³ (s.n. – C.S.). În perspectiva acestei definiții se *califică ca moral* „ceia ce se conformă regulilor care dirijează activitatea liberă a omului”, iar imoral „ceia ce e contrar acestor reguli”. Iar *condiția moralității* cere ca „neapărat să distingem, dacă regula, conduita ce urmează omul în relațiunile sale cu ceilalți, e conformă cu spiritul moralii din propria rezoluțiune lăuntrică a individului sau dacă această conduită e determinată de existența motivelor exterioare coercitive, care sub formă de legi punizabile, dirijează instinctul volitiv”⁴.

Complexitatea vieții umane impune o mulțime mare și diversă de acțiuni. Ca să-i dăm fiecărei acțiuni calificativul potrivit este necesară o reflecție profundă în direcția dacă ea corespunde cerințelor moralei. Acțiune morală autentică, act moral pur sunt doar acelea care sunt săvârșite „numai în cazul când voința obiectivată într’o ființă oarecare, se afirmă liberă într-un sens moral, nedeterminată de vreun motiv coercitiv, nici de considerațiuni preconcepse în vederea unui interes personal, numai atunci

¹ Despre care, în afară de prenumele predestinat pentru filosofie, știu doar, cu aproximație, că ar fi fost scriitor; un semn lăsat de el fiind o prefață la volumul *Proză și versuri* al jurnalistului băcăuan Eugen Vaian, apărut la București, în 1899.

² Socrate Georgescu, *Concepțiunea filozofică a moralei*, București, 1908 (Tipografia M. Iliescu & Comp., Roșiorii de Vede), p. 7.

³ *Ibidem*, p. 21.

⁴ *Ibidem*, p. 22.

putem conchide că acel ins este moral”⁵. Om moral este acela care face binele sau o faptă bună fără „un profit bănesc, sau orice bun pământesc menit să mulțumească instinctul său egoist de câștig”⁶. În cazul aceluia care îl ajută pe semenul său, dar urmărind prin aceasta ceva anume: bani, laude, onoruri, satisfacerea orgoliului ș.a., deși actul său în aparență pare a fi moral, în realitate însă, în ceea ce privește valoarea sa esențială, e cu desăvârșire imoral⁷. Actele făcute pentru „a mulțumi înclinațiunile de căpetenie ale instinctului volitiv într’un sens pur egoist”, chiar dacă sunt făcute în numele moralei, ele pot să aibă un efect tangent moralei, „dar nu o valoare morală intrinsecă, nu valoarea intrinsecă a unui act de proveniență pur morală, nu seninătatea unui act care emană din forul lăuntric al unui caracter imutabil pur moral”⁸.

Pentru a vedea „mult mai limpede cestiunea moralei”, cum zice el, este necesar studiul vieții în toată complexitatea manifestărilor ei, a omului, a conștiinței sale etc. Socrate Georgescu abordează viața în genere, nu numai pe aceea a omului, deoarece, crede el, „existența materiei nu are alt sens de cât acela de a trăi”, principiul vital căutând orice prilej de a se întrupa într-un fenomen care să propage viața⁹. „Viața este hărăzită substanței, după cum lumina e hărăzită soarelui”, asertează el. De aceea, ea nu încetează, fie că e vorba de „materie organizată sau nu”¹⁰. În acest sens Socrate Georgescu vorbește de o lege a naturii care vizează principiul constitutiv unificator al (care dă unitate) existenței. „Unitatea transcendențială a vieții, indestructibilitatea principiului constitutiv al existenței, trebuie considerată ca o lege empirică a naturii întru cât nu se poate nega proprietățile de stabilitate permanentă a materiei – mișcarea, forța conservatoare a elementelor din Univers; nici raportul real ce există între fragment și totul înconjurător. Nimic nu există în noi care să nu facă parte din natură, și tot ce există în natură, prin combinațiuni care scapă facultăților noastre, trebuie să existe și în noi”¹¹.

Desigur, forma cea mai perfectă de viață este omul, dar el nu este rupt de celelalte elemente ale Universului. În acesta din urmă, „noi apărem ca un fragment insignifiabil, ca un atom înlănțuit de necesitatea existenței lumii întregi”¹². „Omul nu poate trăi fără ceia ce există, căci ceia ce există, există necesar ca și dânsul, destinațiunea fiecărui element în Univers fiind hotărâtă mai dinnainte, și toate transformățiunile intervenite în diferitele forme ale substanței mărginindu-se într’o desfășurare constantă a energiei permanente din Univers”¹³. Și „totuși ființa omenească face o deosebire esențială între viața ce deține dânsa și viața ce se răsfrânge din desfășurarea existenței celolalte ființe și corpuri aflătoare pe pământ”¹⁴.

⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁶ *Ibidem*, p. 24-25.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁹ *Ibidem*, p. 43.

¹⁰ *Ibidem*, p. 44.

¹¹ *Ibidem*, p. 61.

¹² *Ibidem*, p. 45.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

Elementul care ne diferențiază radical este existența noastră conștientă. Omul are „însușirea de a cunoaște mai presus de ori și care ființă, într'un mod mai desăvârșit”¹⁵. Această formă distinctivă, „cunoscută sub numele de conștiință, inteligență, forța de a percepe și a strânge într'un mănunchiu de reprezentări abstracte nemărginitul intuitiv al vieții, forța de a transforma impresiunile venite din afară în senzațiuni, percepțiuni, emoțiuni, sentimente, dorințe, idei etc., e calitatea care ridică pe om temporar deasupra celorlalte ființe din natură, asigurându-i o pozițiune distinsă în Universul fenomenal: calitate care îl ridică și'n acelaș timp îl și coboară”¹⁶.

Studiul amănunțit asupra fenomenului complex al vieții, cerut de soluția „cestiunii morale” dezvăluie viața și cu „bune” și cu „rele”, ce pot fi resimțite de cei care o trăiesc în experiența lor empirică „mai acut sau mai slab”, după capacitatea afectivă și cognitivă a fiecăruia, afirmă Socrate Georgescu. Omul este supus acțiunilor vexatorii venite din afara lui și la fel ca orice viețuitoare reacționează senzorial-afectiv (prin gemete, urlete, mugete etc.) în „virtutea instinctului său egoist preponderent, egoism care dă fiecărei ființe o asemenea conștiință de sine însăși ca să creadă riguros că existența lumii rezidă în ființa sa”¹⁷.

O asemenea trăire egoistă nu este intersubiectiv comunicabilă, deoarece va fi greu „foarte greu, imposibil chiar să recunoască și celorlalte ființe, aceleași năzuinți. Experiența ne arată că o nenorocire care ne-a lovit pe noi, o îndurăm numai noi; ea nu atinge câtuși de puțin pe alții care s'ar interesa numai din curiozitate – bine înțeles dacă acești «alții» nu fac parte din sânul unei aceleiași familii unde instinctul de conservare al speciei vorbește decisiv”¹⁸. Iar pentru alții, în virtutea aceluiași egoism, nenorocirea unora este prilej de desfătare, de mulțumire și de „ușurare lăuntrică”.

Socrate Georgescu este de părere că ființa omenească, prin egoismul său înăscut, este responsabilă de dezlănțuirea tuturor acțiunilor care îi periclitizează însuși fundamentul său natural – instinctul de conservare, temei al egoismului, pentru că tocmai egoismul este cel care animă orice ființă omenească „pentru a și-l menține mai la adăpost de orgia altora”¹⁹. Căci, precizează el, „una din cele mai principale condițiuni pentru conservarea fenomenului viețuitor, și prin aceasta a tuturor formelor existente în prezent, e ca fiecare 'n parte, de la animalul cel mai infim și până la om să găsească cu orice chip o îndestulare complectă a instinctului lor natural de-a trăi”²⁰ (desigur că acest instinct, variază ca intensitate de la individ la individ). De aici, el desprinde și un principiu (precept cu valoare generală): „sentimentul egoist de conservare care animă fiecare individualitate trebuie cu orice chip satisfăcut ca să se poată menține inalterabil ordinea lucrurilor existente – viața noastră, și rațiunea care e atașată direct fenomenului ca diriguitor al acestei necesități, în multe împrejurări critice ale vieții, o vedem sbătându-se într'o desnădăjduită situațiune, în care trebuie neapărat să învingă

¹⁵ *Ibidem*, p. 46.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ *Ibidem*, p. 12-13.

¹⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹ *Ibidem*, p. 16.

²⁰ *Ibidem*, p. 71.

sau să piară²¹. Dacă factorul conștiință este cel care diferențiază omul de celelalte purtătoare de viață, atunci se impune, arată Socrate Georgescu, „să cercetăm ce este această conștiință, cum se afirmă, cum se menține această conștiință prin care omul se înalță în mod temporar dar trufaș deasupra tuturilor celorlalte creațiuni din Univers²²”.

Mai întâi, spune el, trebuie afirmat de la început: conștiința este „o însușire distinctivă”, un atribut al ființei omenești. În al doilea rând, conștiința cunoaște o evoluție în cadrul căreia distingem mai multe faze, care sunt derivate (deduse) din perioadele vieții organice individuale: letargică, care ține nouă luni, adolescenței sau idealistă, pubertății, maturității, regresivității. „Toate aceste faze prin care trece conștiința alimentând principiul de individualitate sub diferitele lui aspecte, se succed astfel în cât cineva poate să și dea seama de modificările ivite în orizontul vieții, dar numai de la încetarea perioadei letargice, adică de atunci de când fenomenul (aici, dar și în alte locuri, cu sensul de om, individ uman – n.n. C.S.) devine în contact cu lumea din afară²³”. Factorul germinativ al conștiinței este voința, spune Socrate Georgescu, pe care o găsim încă din etapa conceperii, când celula masculină „înzestrată cu senzație și voință” (spermatozoidul) „caută cu nesațiu pe cea feminină, de sens contrar” (ovulul). Cu alte cuvinte, „plăsmuirea fenomenului conștiinței ca personificare a unei individualități” este un fenomen unic, singular pentru fiecare om, care are loc încă din perioada intra-uterină și cu o mare capacitate de evoluție.

Conform principiului din biologie, după care ontogenia repetă pe scurt filogenia, tot astfel, spune S. Georgescu, că „prin originea sa, *omul fiind legat de toate celelalte ființe în ordin progresiv*, urmează că la baza tuturilor acestor forme mișcătoare să existe germenul conștiinței ca principiu nepieritor, și forța care prin om îl pune în evidență să fie *condiționată de existența rudimentară a acestei conștiinți*. Aceleași considerațiuni le putem aplica tuturilor celorlalte corpuri din natură, căci după cum am arătat nu se poate închipui un organism cât de complicat fără participarea corpurilor neorganizate. Această participare și deci uniformitate de *conștiință întregită în om*, conștiință care numai prin om se poate afirma, se explică prin faptul combinațiunii complexe a elementelor materiei reprezentate prin noi, complexitate care constituie până în prezent forma ce mai perfectă a existenței în general²⁴ (s.n. – C.S.). Pe scurt, „conștiința (...) are o proveniență umilă, afirmată în evidența fiecărei forme existente, și reprezentată prin calitatea nepieritoare «de a fi» ce deține fiecare element constitutiv al existenței lumesti²⁵”.

La Socrate Georgescu găsim afirmată ideea, care se ivise și se înfiripase nu de mult, că, în calitatea sa de „principiu de rațiune”, conștiința (implicit limbajul, ca atribut prin excelență al ființei omenești) este dependentă de „complexul lumii exterioare care se prezintă ca un producător al capacității eului nostru cugetător²⁶”, și,

²¹ *Ibidem*, p. 77.

²² *Ibidem*, p. 46.

²³ *Ibidem*, p. 49.

²⁴ *Ibidem*, p. 53.

²⁵ *Ibidem*, p. 55.

²⁶ *Ibidem*, p. 54.

în special, de „contactul” cu ceilalți în cadrul vieții sociale. El își susține argumentarea prin invocarea exemplelor de copii sau chiar adulți care au fost siliți să trăiască fără lumea omenească (de pildă, într-o pădure, la un loc cu animalele sau în locuri de reclusiune izolate).

În mod intuitiv conștiința se prezintă în dublă ipostază: individuală, căci se afirmă prin fiecare dintre noi, și, extratemporală, pentru că se transmite prin noi, din generație în generație (în succesiunea generațiilor). „Calitatea conștiinței de a fi extratemporală se manifestă atât prin dependența procreatoare ce leagă fenomen de fenomen (om de om – n.n. C.S.), cât și prin modul cum ne așternem cursul vieții, fie această viață cât de agitată sau cât de liniștită”²⁷. Conștiința este forul interior, care se constituie ca „regizor al faptelor noastre” în acțiunea de împlinire a binelui, de către ființele cu caracter pur moral. Ea cauționează „rezoluțiunea” omului „în însăși actul binelui” care dă orizontului vieții sale „un calm sublim”²⁸.

Rezumând, putem spune că Socrate Georgescu a intuit corect rolul protector de apărător și sfătuitor al conștiinței în realizarea actului moral: individul care deține un „caracter pur moral” în orice circumstanțe critice și dificultuoase s-ar găsi se supune „unui tribunal lăuntric omnipotent (conștiința – n.n. C.S.), care-l constrânge să se afirme totdeauna într’un sens moral”²⁹. Factorul care îi dă un astfel de atu este conștiința morală. Ea are rostul de a determina pe un individ „să depue și pentru altul aceea ce găsește disponibil în ființa sa”, fără a fi recompensat altfel decât prin „reflexul conștiinței înseninate care constituie singura răsplătă neîntinată de vre’un sentiment egoist”³⁰. Mențiunea că această conștiință, ca unica recompensă a caracterului pur moral, nu e aceea conștiință vulgară intervenită în relațiile convenționale dintre oameni, făcută de Socrate Georgescu, este mai mult decât necesară pentru că numai astfel putem înțelege de ce el distinge două feluri de conștiință: conștiința improvizată, care are ca bază o interpunere de motive cu efect ambivalent: moral sau imoral, și care constituie până la un punct un regulator al acțiunilor omenești, și conștiința veritabilă, care are ca bază un caracter pur moral – integru și consecvent. Prima formă de conștiință având cauze exterioare individului, dintre care cele mai puternice sunt opinia publică și dogmele religioase, se compune din „prejudecăți, tradițiuni, moravuri, intimidări religioase, rușine de ceilalți, considerațiuni de vanitate etc.”³¹. Cealaltă – veritabila conștiință, nu e influențată de nicio împrejurare exterioară venită din contactul cu lumea, „ci numai de necesitatea implacabilă ce manifestă eul său volitiv de a se afirma în sens moral”³².

Cu o atare conștiință poate fi dăruit și avea parte, atât un „individ cu intelectul mărginit”, cât și unul „care reprezintă cea mai desăvârșită expresiune a inteligenței

²⁷ *Ibidem*, p. 57.

²⁸ *Ibidem*, p. 221.

²⁹ *Ibidem*, p. 220.

³⁰ *Ibidem*, p. 231.

³¹ *Ibidem*, p. 232.

³² *Ibidem*.

omenești”³³, opinează Georgescu. Situațiile de mai sus, arată el, sunt posibile datorită imboldului „unei voinți necunoscute” care își revarsă darul divin în mod echitabil asupra tuturor individualităților. Numai că, de regulă, întruparea are loc sub forma principiului de individualitate exclusiv egoist, deci imoral, și numai în mod accidental și aleatoriu sub forma principiului de individualitate altruist, deci pur moral. Altruismul devine un „miracol pământesc”, cu adevărat sublim, o virtute supraomenească, pentru că dejoacă și contrazice necesitatea implacabilă ce manifestă voința în direcția egoismului natural obișnuit. „În adevăr, acolo unde individualitatea se afirmă împodobită de existența caracterului pur moral, evidența sa nu e favorizată ca celelalte de vigilența solitudinea a naturii, căci caracterul pur moral e expus prin situațiunea imanantă (sic!, poate imanentă – n.n. C.S.) a psihicului său altruist să consacre propria sa ființă pentru binele celorlalți, și prin suferința cu care se întreține un asemenea psihic altruist, să cauzeze o mai grabnică destrucțiune fenomenului său”³⁴.

Socrate Georgescu este de părere că tocmai egoismul care animă orice ființă omenească este acela care o împinge pe aceasta să consimtă să cultive dreptul la viață al altora ca pe al său propriu...³⁵. Aici, crede el, că e treaba Statului civilizat, ca expresia desăvârșită a dreptului pozitiv, să intervină și să oblige pe fiecare individ uman să intre într’un echilibru mutual al propriului egoism rațional cu egoismul celorlalți. Ființa Statului se menține prin legi și coduri, apărute ca urmare a pătrunderii, cu scopul temperării de către „principiul de rațiune” a instinctului distructiv al egoismului. Cum ar fi, de exemplu, faptul că Statul asigură asistență familiei prin „părintele de familie” care dirijează și unde e cazul corijează „deslănțuirea unor înclinațiuni rele”³⁶. „Dar de la înjgheberea dreptului pozitiv și până la înjgheberea dreptului moral, e o distanță impracticabilă, improprie chiar și pentru genul omenească, căci ca să existe un drept moral, trebuie mai întâi să căutăm a vedea dacă omul are calitatea de a fi moral, înțelegând prin această calitate înclinațiunea aceea nu venită prin constrângere în fața unui motiv coercitiv, după cum se desfășoară existența tipului civilizat sub auspiciile dreptului pozitiv, ci tendința irezistibilă, necugetată de a fi moral, nesupusă vreunei reflexiuni, numai îndemnul unui caracter nobil și imutabil al ființei omenești”³⁷.

Dreptul pozitiv maschează („ascunde”) caracterul veritabil al acțiunii moralizatoare în raporturile interumane, spune S. Georgescu. Căci, contractul social („aranjamentul social”) intervenit între oameni face ca individul să se afirme în sens moral doar „forțat”; ordinea morală la care el aderă e cerută nu de el, ci de interesele tuturor, „interese exprimate prin spiritul legilor diriguitoare care au facultatea de a constrânge și de a supune, vorbind în numele colectivității rezultată din acordul mutual al fiecărei unități”³⁸. Un exemplu: o împrejurare oarecare, ca beția, de pildă, care suspendă sau chiar suprimă „cursul normal al funcțiilor intelectuale” care îi oferea individului

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 233.

³⁵ *Ibidem*, p. 16.

³⁶ *Ibidem*, p. 17.

³⁷ *Ibidem*, p. 17-18.

³⁸ *Ibidem*, p. 19.

posibilitatea de a analiza rațional motivele acțiunilor potrivnice lui, îi dă acestuia îndrăznețea de a comite „cele mai oribile atrocități”³⁹.

Ca urmare, Socrate Georgescu e de părere că, acolo unde la nivelul individului se petrec derapaje morale, adică el „ese din cercul de fer al motivelor care îl determină să lucreze într'un sens moral, spre a servi propriul său interes”⁴⁰, trebuie să intervină Statul, prin acțiuni în numele moralei („povești scrise, cuvântări sau orice altă propagandă”), cu scopul de a evita dezlănțuirea viciilor. Cu sprijinul Statului, individul trebuie să-și formeze o cultură rațională care să-l ajute „să se săvârșească în așa mod, ca printr'un timp cât de restrâns, munca sa să dea roade alese și din belșug”⁴¹, adică să devină apt „pentru procurarea existenței sale”. Cu titlu general Socrate Georgescu aserțează că „pe terenul intelectual însă se pot face unele inovațiuni a căror isbândă se poate prevedea mai dinainte, avându-se în vedere fondul modifiabil al facultății cunoscătoare și rezultatele practice ce dobândește omul de pe urma unei întinse educațiuni”⁴². Însă el este sceptic, fiind de părere că „nici prin aranjamentele cu titlu de legi, vizând interesele tuturilor, nici prin grija încordată de a da maselor omenesci o cât de extensivă existență intelectuală, nu se poate modifica nimic din înclinațiunile sale adânci, decisive, de a fi apucător, cuceritor, hrăpitor, destructor, invidios, orgolios, răutăcios, sentimente cotropitoare care se afirmă tot așa de necesar ca și existența sa”⁴³. Și atunci, trebuie căutat un alt factor important care să înrăurească viața omului în sens moral, pe care crede că l-a și găsit în doctrina religioasă, oricare ar fi sistemul său dogmatic, întrucât aceasta are un atu: „ea nu se adresează unei forme superioare de rațiune”, la care nu toți oamenii au acces sau pot ajunge, din cauza stadiului în care se află intelectul lor (primitiv, puțin dezvoltat, civilizată). Căci iată ce perora el în legătură cu misiunea unei doctrine religioase oarecare în influențarea morală a ființei omenești: „În rezumat, o doctrină religioasă, ori cât de sârbăd ar fi efectul concepțiunilor ei înjghebate într'un scop moralizator, – ca și aplicarea riguroasă a principiilor morale în numele cărora guvernă dreptul pozitiv, vor putea să contribuie mult pentru binele omenirii, ținând în frâu fiecare la timpul oportun, dezlănțuirea înclinațiunilor funeste proprii unei individualități; nu vor putea însă să preschimbe, în substanța sa caracterul unei ființe omenești”⁴⁴.

Dacă la început asocierea dintre oameni avea ca factor de agregare, „spiritul militar”, adică puterea fizică care impunea respect, chiar adorație, ceva mai târziu și până astăzi, locul acestuia (acesteia) l-au luat intelectul și inteligența. Acestea au stimulat „sentimentul de solidaritate născut din necesități reciproce” de a „strânge la un loc cu mai multă vivacitate interesele tuturor”⁴⁵. Această trecere e văzută de S. Georgescu ca o „iluzie asupra imenselor progrese făcute de om în decursul celor 5000

³⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁴¹ *Ibidem*, p. 29.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 79.

de ani”⁴⁶. Explicația oferită de el este că omul și-a folosit „spiritul inventiv” în a perfecționa opera de distugere a ceea ce „geniul creator” a refăcut în mai multe dăți⁴⁷.

Cu toate calitățile specifice „principiului său viețuitor” de ființă superioară – virtute, fală, onoare, glorie – , omul „rămâne atașat voinței de-a trăi, a aspira, a cuceri și târât în șuvoiul patimilor bănești”⁴⁸. „Astfel se prezintă sentimentul egoist și inteligența nu poate să modifice nimic din principalele aspirațiuni ale acestui sentiment”⁴⁹. Ceea ce vrea Socrate Georgescu să ne arate este această atotputernicie a sentimentului egoist, care chiar și atunci când este în concurență cu palierul superior lui – inteligența, tot el este acela care domină. Pentru un astfel de motiv, Georgescu dezaprobă egoismul uman în termeni duri, căci dacă este înțelegător și ușor tolerant cu formele de egoism îndreptate de om către „ființe inferioare forme omenești”, respectiv, plante și animale, el nu se împacă în niciun fel cu egoismul care „se afirmă între om și om sub o formă mai complicată, dupe starea evolutivă a tipului omenesc prin intermediul inteligenței care servă de instrument acestui instinct”⁵⁰. Căci „tocmai în asociațiunile omenești unde e mai multă nevoie de o dragoste nefățarnică, de un sincer devotament” întâlnim frecvent manifestări (atitudini) „prin care egoismul omenesc își revarsă veninul său”, sub formă de ambiție, invidie, orgoliu, gelozie, perfidie, mânie⁵¹.

De observat că Socrate Georgescu este înconștient, deoarece el afirmă că egoismul este o atitudine morală de care omul își „dă seama sau nu”, deci pe care e posibil să nu o conștientizeze, ceea ce, în opinia mea, contrariază, din vreme ce morala presupune întotdeauna deliberare în cunoștință de cauză, adică, conduita morală, ca sumă a atitudinilor și acțiunilor ei, este conștientă. La fel se pronunță și în legătură cu faptul că „geniul creator ca să creeze are nevoie să distrugă”⁵², ceea ce la el explică caracterul contradictoriu al progresului.

Și are dreptate: cel care inovează desțelenește terenul vechi, dărâmă și distruge formele vechi, pentru a pune în locul lor pe cele noi. Pentru că, așa cum spune el, mai întâi omul trebuie să se scufunde în abisurile egoismului „nesățios, feroce”, ca mai apoi, de acolo, să se înalțe „cu toată perspicacitatea inteligenței”, ca „o consecință imediată a forții intelectuale superioare cu care e dotat”⁵³. În perspectiva a ceea ce este cunoscut „sub numele de legea evoluției fenomenale” – „prin calitatea ce posedă de a concepe și-a raționa, prinde, subjugă efectele combinațiunilor forțelor misterioase ale naturii și face din ele o pavază pentru individualitatea sa – , (...) omul guvernă toate celelalte manifestațiuni ale principiului viețuitor și dirijează în profitul său existența altor creaturi”⁵⁴. Socrate Georgescu pledează pentru consolidarea tezei că purtarea

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 82-83.

⁵² *Ibidem*, p. 85.

⁵³ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁴ *Ibidem*.

morală și idealul moral nu sunt pendinte de condițiile materiale de existență ale indivizilor umani. Că inegalitatea acestor condiții în lupta pentru existență nu determină „disproporțiunea calităților sufletești, a patimilor legate de viața omenească care afectează major „realizarea unei existențe cu caracter moral”⁵⁵. „ (...) căci după cum am spus – reiterează Socrate Georgescu – și oricine se poate convinge în mod experimental, situațiunea materială a omului nu corespunde cu calitățile sau defectele sale spirituale și sufletești, și mizeria nu alege, dacă prin situațiunea ce inflige fiecăruia, înăbușește germenul cugetării unui geniu sau al unui om de rând”⁵⁶. Pentru a-și susține teza, el își întemeiază argumentarea pe deosebirea dintre omul primitiv – cu cerințe minime de viață”⁵⁷, căruia nu i se poate infiltra nici un principiu, fiind impropriu pentru orice morală și omul civilizat, care are necesități multiple și diverse care îi impun o anumită conduită în activitatea de satisfacere a lor (fie morală, fie imorală), însă supusă „principiului de rațiune” care-i impune o anumită responsabilitate.

Socrate Georgescu este un pesimist din vreme ce asertează că „ e adevărat că viața în orice condițiuni de existență s’ar desfișura are un caracter lamentabil, dezastuos”⁵⁸. Și „chiar dacă omul ar fi scutit printr’o situațiune materială favorabilă de nenumăratele vicisitudini aduse de un trai neîndestulat, nu poate fi scutit însă de celelalte contrarietăți inerente lumii fenomenale în năzuința sa de a exista, și care prin presiunea ce exercită asupra unor anumite înclinațiuni ale fenomenului (individului uman – n.n. C.S.), îi cauzează multe și inevitabile amărăciuni”⁵⁹. Mai mult de atât, chiar în condiții ideale create de organizația statală, existente în societate, individul are de suportat „dezagrame” provocate de consecințele inegalității condițiilor de viață. Căci exclamă el: „La ce poate să servească unora din elementele sociale, libertatea individuală, libertatea muncii, libertatea industrială, și toate celelalte prerogative conferite de asistența Statului într’o înjghebare socială, dacă cei obișnuiți în lupta vieții, sunt totdeauna liberi, și când găsesc să utilizeze aptitudinile lor fizice și intelectuale, tot timpul disponibil îl consumă pentru alții, nici odată pentru ei!”⁶⁰.

În acest punct, Socrate Georgescu sesizează „conflictul mai grav și mai acut între impulsivitatea decisivă a instinctului de conservare și frământările deșarte ale principiului de rațiune, fidel acestui instinct”, care nu este altceva decât o consecință a unei desincronizări între „deplina spendoare a cuceririlor științifice, a înfloririi artelor, literilor, a industriei, când lupta se pretinde a se da numai pe terenul intelectual” și „deplorabile convulsii sociale, care deși sfârșesc totdeauna cu îngenunchierea celor slabi, ele sunt justificate de inegalitatea condițiilor de existență în raport cu instinctul legitim de conservare, și disproporțiunea acestor condițiuni în raport cu conformațiunea psihică și fizică ce deține fenomenul (individul) în manifestarea

⁵⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 113.

⁵⁷ *Ibidem*, vezi pe larg p. 103 și urm.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 115.

voinței de-a trăi”⁶¹. În ceea ce privește prognosticul el se înscrie în viziunea sa pesimistă, de vreme ce subliniază că „nu putem preciza care va fi caracterul social al agregățiunilor omenești într’un viitor mai depărtat, nici emite previziuni asupra vr’unui sistem regenerator de alcătuire socială, care aplicat cu timpul să dea o repartizare mai echitabilă muncii generale și rodului ei”⁶². O speranță, crede el, ar putea veni de pe teritoriul speculației filosofice când „departe de vălmășagul luptelor meschine ale vieții, eul nostru devine pur cugetător – și’n fața șuvoiului de patimi veșnic neîndestulate care dirijează masele omenirii – ca o luntre pradă valurilor înfuriate, se desprinde clar un singur liman: regenerarea complectă a omenirii numai atunci s’ar putea realiza, când omul prin calitățile conformațiunii sale psihice, ar depăși caracterul egoist al fenomenelor viețuitoare, și scăpat de sub suzeranitatea exclusivă a principiului său de individualitate dus până la exces, ar deveni o imagine pură a moralei înălțătoare ce răsfrânge origina și destinul comun al formelor lumesti”⁶³.

Cum am arătat deja, Socrate Georgescu s-a pronunțat clar că omul, deși este „considerat, datorită facultăților sale de cunoaștere tipul cel mai progresist al formelor lumesti”, această teză trebuie luată cu rețineră, pentru că el „e departe de-a întrupa întrînsul un ideal de perfectitudine omenească”⁶⁴. Explicația poate fi dată de faptul că indivizii umani sunt extrem de diferiți între ei, mai întâi, prin aptitudinile spirituale și calitățile sufletești și, în al doilea rând, prin impulsivitatea și acțiunile ce derivă din ele, prin calitatea acestor acțiuni, apreciate după rezultatele dobândite. „Un contrast isbitor se desprinde din conformațiunea totală a fiecărei forme omenești față cu structura celorlalte și care ne relevează cum natura cu toată solitudinea ei trece brusc de la un extrem la altul...”; urmare a aceste realități fiind, în postularea lui Socrate Georgescu, că „inteligenta nu vine totdeauna însoțită de un caracter sublim ca să dea omului calitatea de a fi desăvârșit. Rareori fenomenul (vezi infra) le posedă și pe una și pe alta”⁶⁵. Deci, este un fapt care se constată cotidian că există o ruptură între inteligență și caracter, care contrariază atât în cazul indivizilor ce fac parte din elita intelectuală a societății omenești, cât și în cazul oamenilor din popor, al căror intelect e afectat (propriu) orizontului mărginit al vieții lor. După cum contrariază și reciproca: o inteligență vastă, dar minată de înclinațiuni perfide, de impulsivitate veninoasă – „foarte rar, aproape accidental, o inteligență vastă va alimenta un fizic desăvârșit, înăuntru căruia să vegheze un caracter sublim” – și un intelect mărginit al unui individ luat din mulțime dublat de „o adevărată comoară de sentimente altruiste, o bunătate de inimă care-l distinge printre ceilalți”⁶⁶.

Din evantaiul de idiosincrazii ivite între inteligență și caracter, sau după cum se exprimă Socrate Georgescu, „că în existența socială a omenirii, unde inteligența, caracterul, și situațiunea materială a unităților componente (indivizilor constituenți ai

⁶¹ *Ibidem*, p. 117-118.

⁶² *Ibidem*, p. 118.

⁶³ *Ibidem*, p. 118-119.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 155.

diferitelor structuri sociale – n.n. C.S.) sunt așa de disproporționate”, rezultă o distorsionare gravă a relațiilor firești dintre om și om și o pervertire a conduitei indivizilor la care această disproporție se manifestă ca evidentă⁶⁷. Căci din cauza acestor imense contrarietăți între inteligență și caracter ia naștere „concertul patimilor omenești”⁶⁸ care include: egoismul cotropitor, vanitatea, invidia, atitudinea provocatoare, disprețul și batjocorirea celor cu diformități fizice și psihice și „alte viții nenumărate și mult mai dezastruoase”.

De interes sunt și aserțiunile sale referitoare la ceea ce el numește „viața convențională”, care ar avea rolul de a atenua asperitățile dintre oameni și, în felul acesta, de a realiza „acordul general al socialității”⁶⁹. De pildă, el exemplifică cu împrejurări care reclamă manifestarea în diferite forme a „venerațiunii nefățarnice” și a respectului față de: personalitatea geniilor seculare (filantrop, literat, muzicant, filosof, om politic de valoare etc.), față de bogatul care și-a făcut averea în mod corect și cinstit și care nutrește sentimente de echitate și de sinceră solidaritate cu ceilalți, față de înaltul demnitar care își îndeplinește conștiincios misiunea în slujba patriei ș. a. m. d. Pe scurt, față de „omul [care] prin calitatea conformațiunii sale psihice, poate să-și dea seama mai înțelepțește de caracterul fundamental al vieții, de rostul lucrurilor lumești”⁷⁰.

După cum am mai avut prilejul să arătăm, Socrate Georgescu face o apologie vieții, considerând-o, pe bună dreptate, valoarea supremă, „tot ce poate fi mai scump omului pe pământ”⁷¹. De aceea, „a o conserva cu oricâte sacrificii, e grija de căpetenie a ființei”⁷². Această grijă „servește de mobil acțiunilor precipitate ale omului în cazul unui dezastru, unui pericol neașteptat” (de ex.: foc, boală contagioasă, infirmitate, avariție abandonată în situații limită când viața avarului poate fi salvată tocmai prin pierderea agonisiei etc.).

Dar, se pronunță apodictic Socrate Georgescu: nu orice viață e de dorit! O viață searbădă fără nicio satisfacție, scurgându-se liniar și uniform „sub impresia unei plictiseli de-a mai trăi” nu este dezirabilă. „Din contra o plăcere de viață îndemnătoare de-a trăi” resimte acela care sădește în sine o speranță, o iluzie care să-i „întreție într’o evidență pipăibilă năzuința de-a trăi”⁷³. „Același efect îl au și bucuriile asupra psihicului nostru cu o singură condiție ca speranțele și iluziile care dețin în perspectiva lor de realizare germenul unei bucurii, odată realizată, să se împrăspăteze neîncetat”⁷⁴. Tot el precizează că „deși suferința ca și bucuria sunt neapărat trebuincioase capacității noastre de volițiune spre a da o evidență pipăibilă năzuinței de a trăi, nu însă ambele au calitatea să dea vieți și plăcerea de-a trăi”⁷⁵. În traducere liberă, desigur, în viață se

⁶⁷ *Ibidem*, vezi exemplificările de la p. 162.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 157.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 162.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 160.

⁷¹ *Ibidem*, p. 188.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 191.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 192.

întâmplă și nenorociri care produc suferință și lucruri bune care aduc bucurie, dar totuși o viață fericită, cum o dorește fiecare, presupune mai multe bucurii și dacă se poate deloc suferință. Motivația de a trăi este să te bucuri și nu să suferi în viață.

În legătură cu complexul de motive, pentru care merită să trăim, existente în virtutea unei legi imanente, Socrate Georgescu arată că ele pot fi disjuncte în: motive „condiționate de evidența principiului nostru de individualitate”, care presupun o voință puternică ce induce o „forță mai intensivă” dorinței de a trăi, în funcție de gradul de dezvoltare al facultăților afective, de starea evolutivă a fiecărui individ, care și ea „oscilează de la rasă la rasă ca și de la om la om” și motive care nu depind de starea evolutivă a individului, nici de schimbările succesive care intervin în dezvoltarea organismului individual, ci influențează deopotrivă asupra ori cărei categorii de indivizi, pentru că ele provin prin reprezentarea naturii umane, prin însuși faptul existenței individualității noastre. Pe scurt, concluzionează S. Georgescu, merită să trăim pentru fericire, ideal sublim, chiar dacă acestea presupun și sunt constituite din bucurii însoțite de amărăciuni. Dar să nu ne facem iluzii că suntem autorii autonomi și independenți ai propriei noastre vieți fericite sau nefericite. Pentru că, explică el, este de domeniul evidenței că orice existență din lumea noastră „nu depășește o ordine nestrămutată a lucrurilor” dictată de „legi de ordin divin”. „La om această expresiune a unei legi de ordin divin, se îndeplinește tot așa de nestrămutat (ca la orice „formă pământescă oarecare” – n.n. C.S.), și ființa, ori care i’ar fi conformațiunea a psihică, e chemată să execute cu strictete acea ce constituie forma existenței lumești”⁷⁶. Deci nimic care să nu fie logic și inechitabil (adică conform cu natura) în tot acest proces infinit. „În consecință va trebui să admitem că tot ceea ce există în prezent, așa cum le vedem, există perfect, desăvârșit, cu toate considerațiunile unui calificativ de ordin moral”. Până la acest prezent moral „umanizat”, toate acțiunile îndreptate „într’un sens egoist de instinctul oricărei individualități, sub orice formă s’ar reprezenta această individualitate” sunt făcute în virtutea acestui instinct natural „conform naturii sale și deci premergător oricărui calificativ omenesc”⁷⁷.

Dar, observă Socrate Georgescu, „rațiunea omului superior, care e legată de cele mai desăvârșite facultăți afective”, nu se împacă cu „acest soi de pantheism”, ce presupune în chip necesar „acest aranjament venit din ordin divin. Chiar dacă acceptă că „ființa e opera unui aranjament divin”, inteligența, prin principiul său de rațiune, refuză să admită că ea ar corespunde unui ideal moral. „...omul înzestrat cu cele mai desăvârșite calități, ca și omul plecat spiritului răutății, al destrucțiunii culminante, neputând fi niciodată o ființă care să se afirme în afară de principiul individualității lumești”⁷⁸. Și aceasta pentru că omul este „tipul progresist – care prin faptul capacității sale distinctive în perceperea motivelor exterioare, primește printr’o suferință îndoită aceea ce se opune la realizarea instinctului său volitiv”⁷⁹. „Această situațiune în care e

⁷⁶ *Ibidem*, p. 199.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 200.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 201.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 204.

vârât omul cu toată perspicacitatea cunoștinții sale, și tocmai din cauza acestei perspicacități, răpește vieții farmecul divin”⁸⁰, concluzionează Socrate Georgescu.

Dar i-l poate da pe cel pământesc cu „toate acele atribute funeste hărăzite lumii fenomenale (umane) ivindu-se cimentate în contrastul situațiunii intelectuale, materiale și morale, ce înfățișează privescerea asociațiunii omenești”⁸¹; căci „omul, de orice condiție socială ar fi el, are de realizat veșnic un ideal al existenței sale, fiecare în felul inteligenței, al capacității volitive, și al caracterului empiric de care e animat”⁸². Numai că „chiar dacă civilizațiunea dă posibilitatea omului de a’și apropria cu mai multă înlesnire tot ce reclamă cerințele imediate ale evidenței fenomenale (umane – n.n. C.S.), situațiunea e aceeași; o ameliorare exterioară a dispozițiunilor de care se lovește fenomenul (omul) în desfășurarea aspirațiunilor sale, nu modifică fondul volitiv al naturii sale fenomenale (umane) care e insașiabilă pentru oricâte categorii de satisfacțiuni”⁸³. Ca urmare, sub orice formă socială și-ar desfășura existența, situația omului este aceeași, din cauza a o serie de factori care nu-i lasă posibilitatea să se bucure „în toată splendoarea de beatitudinea sublimă a conștiinței de sine, de ființa sa”: maladii, goana după acapararea mijloacelor de existență, circumstanțe fortuite care-i produc decepții (pierderea cuiva drag, dragoste neîmpărtășită), privațiuni ce privesc condițiile elementare de viață (hrana, îmbrăcămintea, adăpostul), frustrarea sexuală și multe altele.

Pornind de aici Socrate Georgescu postulează că trăirea morală autentică și fericirea la care năzuiește ființa omenească, ea le află doar despovărată de „sbuciumul existenței de mâine” și departe de „lumea ne-bună” în care trăiește, și translatarea „într-un colț de natură sălbatic și tăcut, în mijlocul florilor, al pajiștilor înverzite, al singurătății, desăvârșite”, aspirând la absorbirea individualității sale „într’un eu pur contemplativ”⁸⁴. Dar chiar și atunci „când un om cu sufletul deschis la simfonia vieții contemplative, ducând pe umerii săi o povară trebuincioasă zilei de mâine (...) ar trece prin aceleași regiuni solitare, cu toată poezia din jurul său, nu va resimți decât greutatea care-l apasă neînduplecat; căci acea povară, prin felul destinațiunii sale, atașează ființa omenească individualității sale agitate ca fenomen viețuitor în mijlocul multiplicității lumești”⁸⁵.

Într-un ultim capitol al cărții sale intitulat *Concepțiunea noastră asupra moralei*, Socrate Georgescu face un bilanț sintetic rezumativ al ideilor avansate de-a lungul lucrării sale:

1. Deși de netăgăduit că omul este forma superioară a existenței lumești și „deși prin caracterul sociabil al vieții sale, trăiește sub scutul unui aranjament de ordin moral”, totuși, prin constituția sa și prin „calitatea naturii sale fenomenale, el deține irevocabil germeul unui caracter pur egoist”⁸⁶; Egoismul, statuează el, este „cel mai

⁸⁰ *Ibidem*, p. 205.

⁸¹ *Ibidem*, p. 206-207.

⁸² *Ibidem*, p. 208.

⁸³ *Ibidem*, p. 206.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 209.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 210.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 237.

încarnat sentiment, atributul de căpetenie al lumii fenomenale⁸⁷ (omenești). Pe această idee-pivot își construiește Socrate Georgescu întreaga arhitectonică a viziunii sale asupra vieții oamenilor și a purtării lor în societate.

2. Experiența aduce dovezi „că rareori o acțiune săvârșită de o individualitate oarecare într'un sens altruist, e desbrăcată de orice considerațiune de ordin egoist, adică nu e provocată de un calcul cu tendințe de profit personal”⁸⁸;

3. Ființa omenească „se abține de la o faptă rea sau de a săvârși o faptă bună care să se răsfrângă și asupra celorlalți” determinată de următoarele motive: severitatea legilor implacabile, reacția opiniei publice, vanitatea, orgoliul, temeritatea religioasă. Dacă acestea ar lipsi, ar dispărea cu desăvârșire din viața socială și acele puține „licăriri de caractere ocazionale care brăzdează din când în când, cu acte de generozitate mediată, caracterul egoist al vieții omenești”⁸⁹. Căci, subliniază Socrate Georgescu, la un caracter obișnuit, așa cum îl prezintă majoritatea oamenilor, un act de generozitate, o afirmare în sens altruist care să poată fi calificate ca acțiuni cu valoare morală, nu se pot întâlni decât „în proporțiune de una la 10.000”⁹⁰. Și aceasta doar „atunci când are siguranță că actul generozității sale va fi adus universalmente la cunoștința celorlalți”; altfel „rămâne nepăsător când știe cu precizie că acțiunea sa va rămâne închisă în forul lăuntric al conștiinței sale”⁹¹. El dă o serie de exemple menite să-i susțină teza: organizarea de loterii, jocuri de noroc (ruletă, cărți), apel la caritate, aventurarea bogățiilor în afaceri problematice cu mare risc etc. Toate acestea promit perspectiva unui profit înzecit în schimbul sacrificiului făcut, în timp ce dacă ar contribui cu o părticică din avutul său în scopul unui act altruist, ușurând astfel suferința unui semen, conform caracterului de neschimbat al individualității sale egoiste, ar considera-o pierdută. „Se întâmplă deși foarte rar că indivizi cari dispun de avuții considerabile adunate printr'o avariție cumplită în tot decursul vieții lor, să manifeste către sfârșitul vieții dispozițiuni de altruism, de acte de renunțare volitivă față de ceilalți. În aparență s'ar crede inexplicabil un asemenea fenomen, inexplicabil penru că aici omul ni se prezintă inconsecinte cu caracterul imutabil al formei sale”⁹²;

4. Socrate Georgescu emite ipoteza că de la naștere omul are conștiința existenței sale „ca un ce real și nesfârșit” care „persistă cât mai mult în desăvârșirea operei către care aspiră instinctul său neadormit, adică de-a strânge cu efuziune tot ceia ce poate să satisfacă fondul său volitiv”⁹³. Însă pe traiectul satisfacerii acestui instinct primordial intervin unele momente „când intră în perioada dezintegrării sale succesive, când principiul de rațiune supune cu desăvârșire șubredul său fond volitiv”⁹⁴ și atunci se produce un declin, urmat de o renunțare la toate visurile sale. De regulă, astfel de

⁸⁷ *Ibidem*, p. 174.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 237.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 238.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 239.

⁹² *Ibidem*, p. 241.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 242.

momente coincid, fie cu o boală grea, care acaparându-i forțele fizice „îi deturneză complet sau parțial dispozițiunile sale dirijate într-un sens egoist”⁹⁵, fie cu „clișeele premergătoare morții”, care au darul, prin prevestirile pe care i le sugerează, să-l facă atent asupra realității și să-l smulgă din ghiara patimilor și zădărniciilor lumești. „Se poate astfel cu înlesnire explica pentru ce omul în fața morții e blând și ertător, pentru ce ființa într-o atitudine de inerție nu mai deșteaptă nici o patimă neînduplecată, ci din contra ne smulge o indulgență sublimă de a erta toate nemulțumirile ce ni s’ar fi cauzat”⁹⁶. Cu alte cuvinte, doar boala și moartea reușesc să-l facă uman și moral.

5. „Caracteristica existenței lumești” este, în viziunea lui Socrate Georgescu, o năzuință insașiabilă ce nu depășește „caracterul unui egoism cotropitor chiar acolo unde individualitatea e dirijată de un principiu de rațiune distinctiv”⁹⁷. Ca urmare, desigur „că o evidență individuală care să se afirme în sens moral ca o consecință naturală a existenței fenomenale (umane) nu se poate închipui, cât timp omul e destinat să rămâe atașat în mod exclusiv principiului propriei sale individualități”⁹⁸. Cu toate acestea, amendându-și ideea, el consideră că omul are „perspectiva ca pe tema unui motiv neînduplecat, capabil să dejoace sentimentele sale pur egoiste, capabil să provoace în om deciziuni cu efect moral, să se realizeze o existență de ordin moral a speciei omenești”⁹⁹. Însă la o astfel de stare se poate ajunge doar prin ademenire, mituire și șantajare din partea, fie a unor doctrine filosofico-morale, fie a statului: doctrinele filosofico-morale au capacitatea „de a promite perspectiva unor recompense ulterioare ultra-pământești” în schimbul unei purtări morale pământești, iar Statul, prin „aranjamente de ordin moral cu titlu de stat”, poate da până la un punct o direcție morală naturii dezordonate a ființei omenești. „Dar oricât de prodigioase ar fi aceste improvizări pentru genul uman, nu le putem recunoaște de cât o existență vremelnică, calitatea de a înjgheba forțat și’n mod efemer, o afirmare în sens moral a vieții omenești”¹⁰⁰. Ceea ce înseamnă că niciodată legile pe care le dă Statul nu pot reprezenta un motiv plauzibil pentru toți ca să-i poată dirija uniform într-un sens moral; după cum nici „asistența doctrinelor religioase”¹⁰¹ nu oferă omului motive care să aibă ca finalitate să-l determine să se abată de la „deslănțuirea patimilor lumești” și adoptarea unei existențe de ordin moral. În aceste circumstanțe propunerea lui Socrate Georgescu vizează – ca o compensare pentru cei care s-au smuls de sub influența

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 243.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 243-244.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 244.

¹⁰¹ „Același efect relativ exercită asupra omului asistența doctrinelor religioase, căci omul evoluând neconținut, psihicul său se smulge treptat de sub înrâurirea unor motive așa de puțin plauzibile faței sale de evoluțiune, și atunci efectul unor asemenea revelațiuni deși vizând necesitatea metafizică a omului, și oricât de subtil reprezentate, nu’și poate atinge scopul, fiind zădărnice pe deplin” (*Ibidem*, p. 245).

improvizațiilor –, să le fie stimulată și cultivată vanitatea pentru ca astfel conduita lor să intre pe un făgaș moral prin forme ca: exemplul unora a căror viață s-a afirmat doar într-un sens moral; monumente comemorative ridicate în piețele publice pentru a le eterniza memoria; comemorarea numelui în denumirea de străzi, locuri publice, instituții publice; decorarea cu ordine și medalii ș.a.m.d.

6. Întregul demers etic al lui Socrate Georgescu urmărește clarificarea tezei „dacă o ființă care prin felul plămădirii sale e un egoism cotropitor, poate să-și atribue în mod distinctiv pentru sine calitatea de a fi un fenomen moral”¹⁰²? Altfel spus este posibilă o morală a individului, și dacă da, cum arată ea?

Premisele anunțate par a fi de bun augur, cuvântul moral semnificând și la el faptul că acțiune morală este doar acea acțiune pe care omul „o săvârșește într-un sens moral nu din constrângere, nici din interes, ci dintr’o rezoluțiune subită, nereflectată a caracterului său specific”¹⁰³. Or, problema care îl contrariază este aceea că „sensul indestructibil al vieții fiind permanența principiului de individualitate manifestat ca un principiu nepieritor în evidența multiplicității lumești”¹⁰⁴, iar omul „prin felul plămădirii sale fiind un egoism individualizat”, desigur că obiectivarea voinței sale se va opune unei acțiuni de proveniență morală. Căci, explică el, printr-o afirmare morală omul (individul) dezvăluind o tentativă de reconciliere a formei conduitei sale „cu substratul său constitutiv s’ar contrazice cu legile empirice ale naturei care indică că rostul existenței unei individualități e obiectivarea unor tendințe egoiste realizabile în ordin progresiv”¹⁰⁵. Or, dacă conform „egoismului cotropitor” dat de natură, o individualitate umană se evidențiază în „multiplicitatea lumescă” prin distrugerea altor individualități, acest lucru nu se petrece datorită unui „atribut exclusiv al omului: distincțiunea de-a fi un animal moral”¹⁰⁶. „Dar însuși considerațiunea că omul ca orișicare altă ființă din natură trebuie să-și dispute evidența printr’o violentă acaparare, ridică magnificentei creaturi omenești, sacral atribut de-a fi un fenomen moral”¹⁰⁷.

7. Socrate Georgescu susține că un rol de seamă în funcționarea atributului sacru al omului de a putea fi un caracter moral îl are „instituțiunea unui Stat în asociațiunile omenești”¹⁰⁸. Pentru că, în opinia lui, Statul este acela „care atunci [când] izbucnesc niște asemenea conflicte între egoisme, în cât facultatea diriguitoare nu le mai poate înăbuși” intervine „pentru a da o direcțiune morală pasiunilor dezordonate ale instincțelor oarbe ale naturii”¹⁰⁹. „Prin asistența Statului se realizează deși nu pe deplin grija de căpetenie a permanenței speciei, dar nu se poate înlătura aceea ce e inalterabil lumii fenomenale – caracterul empiric al fenomenului (omului, individului – n.n. C.S.) cu toate contrastele și contrarietățile lui; în acest caracter rezidă toate imperfectitudinile

¹⁰² *Ibidem*, p. 213.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 215.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 216.

unui aranjament social”¹¹⁰. El constată o neputință a Statului de a asigura această asistență, în sensul că aranjamentul social dorit este greu de realizat din cauza lipsei de echitate („justețe”) între „binele propriu” și „binele altuia”, adică între egoism și altruism. „Căci dacă însușirea de căpetenie a unei acțiuni morale e binele altuia și binele său, Statul e departe de-a corespunde acestei sublime virtuți”¹¹¹.

E de la sine înțeles că „acela care deține prin firea nestrămutată a conformațiunii sale un caracter pur moral” are nevoie de o mai puțină și mai slabă asistență din partea Statului decât acela care, având un caracter empiric, este „dotat cu înclinațiuni imorale” și, ca urmare, ar putea fi prin constrângere „nevoit să se afirme într’un sens moral”¹¹². De aceea, pe drept cuvânt Socrate Georgescu postulează că „nici într’un caz nu vom putea atribui o calitate morală existenței orișicărui individ dintr’un agregat compact” (o colectivitate – n.n. C.S.), ci doar aceluia sau aceluia care dovedesc caracter moral, cu consecvență, în toate împrejurările vieții: și în viața publică și în cea intimă, personală.

8. În concepția lui Socrate Georgescu existența moralei și soarta ei se decid pe terenul disputei (înfruntării) între egoism și altruism. Problema nu era nouă și nici străină epocii. Să ne amintim că în 1904, renumitul sociolog și, în egală măsură, etician Dimitrie Gusti își publică teza de doctorat cu titlul *Egoismus und Altruismus. Zur soziologischen Motivation des praktischen Wollens (Egoism și altruism. Despre motivația sociologică a voinței practice)*, realizată sub îndrumarea unor mari spirite de la răscrucea veacurilor XIX și XX (W. Wundt, Fr. Paulsen, W. Sombart).

Socrate Georgescu pornește de la ideea că instinctul egoist e însuși principiul constitutiv al acestei lumi și ajunge la concluzia că nu poate fi admisă o „doctrină a evoluțiunii moralei”. Acceptarea unei asemenea doctrine nu poate fi admisă, întrucât ea „ar fi lipsită de un fundament empiric în concepțiunea existenței lumești”¹¹³, din vreme ce „o evidență individuală care să se afirme în sens moral ca o consecință naturală a existenței fenomenale (umane – n.n. C.S.) nu se poate închipui, cât timp omul e destinat să rămâne atașat în mod exclusiv principiului propriei sale individualități. Așadar deschiderea către altul este anulată din start. Căci cum să acceptăm că ar fi posibil să atingem vreodată „perfectitudinea aceluia fantastic ideal moral, pe care fiecare îl visează” din moment ce fiecare i se inculcă că viața prezintă însușirea indestructibilă „de-a inflige fiecărei individualități o conștiință implacabilă de existența sa, un sentiment covârșitor de necesitatea evidenței sale, cu destinațiunea de a se opune oricăror alte individualități”¹¹⁴.

Pentru unii, desăvârșirea calității ființei omenești de a evolua neconținut într-un sens moral reprezintă o formă de progres, pentru alții, dimpotrivă, ea înseamnă o involuție spre o stare naturală rudimentară mult mai aproape de cea prezentă „cu irupțiunea de patimi tot mai acute, cu deslănțuirea tuturor sentimentelor de invidie, de

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 216-217.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 216.

¹¹² *Ibidem*, p. 217.

¹¹³ *Ibidem*, p. 247.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 247-248.

egoism disputător, cu tot contrastul situațiilor umile și trufașe, cu disproporția plăcerilor și a durerilor încercate, cu izbucnirea tuturor acelor măceluri sângeroase și inevitabile care la intervale mai lungi sau mai scurte se deslănțue (...)”¹¹⁵ și de cea care este menținută în acest *statu quo* de însăși natura genului uman. Omul, prin însăși firea sa egoistă, nu este un fenomen moral, deoarece „nu se poate crea un drept moral care să rânduiască astfel existența ca să convie tuturor”¹¹⁶.

Societatea, în multiplicitatea indivizilor ce o compun dă sens unității (fiecăruia dintre ei), ceea ce ne conduce la ideea că cel care „deține un principiu de rațiune distinctiv în raport cu celelalte individualități”¹¹⁷(unități), poate conștientiza și „poate astfel să-și dea seama mai înțelepțește de rostul lucrurilor lumești” în direcția desăvârșirii aceluia „echilibru de ordin moral necesitat de interesele tuturor”¹¹⁸. Ca urmare, Socrate Georgescu e de părere că „e dureros, în adevăr, să vezi în această luptă desnădăjduită ce întreprinde fiecare individ sub auspiciile societății din care face parte”, să-i vezi pe toți animați de un instinct de viață uniform – lăsând de-o parte orice considerațiune de inteligență, de caracter, de conformație fizică –, deși criteriul ar trebui să fie „într’o justă măsură echivalentul valorii ce reprezintă în acordul social”, „unii triumfând, alții căzând, după voia unui hazard îngrozitor”¹¹⁹.

Astfel devine comprehensibilă teza lui că un caracter pur moral, prin imutabilitatea caracterului său empiric, nu va avea niciodată motive de a renunța și de a-și abandona starea normală. Nu același lucru se poate spune despre acela care este readus în starea normală, în urma remușcărilor, întrucât la el oricând motivele inițiale sau asemănătoare acestora, de același gen cu ele, l-ar putea determina să revină la un comportament imoral. De aceea, Socrate Georgescu e de părere că un astfel de om pur moral „obiectivează prin evidența principiului său de individualitate o dispozițiune contrară caracterului egoist al celorlalte individualități, o virtute care prin măreția sa se ridică deasupra tuturor celorlalte însușiri calitative ale speciei omenești”¹²⁰. Căci el pune semnul egalității între omul cu caracter pur moral și omul altruist, pentru că acesta „simte în aceeași măsură vexațiunile care se abat peste ceilalți și se fere ca pentru sine de nenorocirea celorlalți, sau cu alte vorbe se identifică cu durerea celorlalți”¹²¹. Prin altruism un individ uman își pune în evidență superioritatea morală și progresul înregistrat ca ființă omenească. Și aceasta, în condițiile în care „omul fiind prin însăși firea sa dispus cu întreaga ființă într’un sens agresiv”, egoismul manifestându-se ca esențialul absolut în structura fundamentală a individualității sale. Prin aceasta, „S. Georgescu a anticipat, în 1908, problema egoismului psihologic, temă în vogă în filosofia occidentală după cel de-al doilea război mondial”¹²².

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 248.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 252.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 253

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 221.

¹²¹ *Ibidem*, p. 224.

¹²² Vasile Popescu, *Formulări și re-formulări de istorie a eticii și filosofiei românești*, I, Studii critice și ipoteze, Editura Arvin Press, 2004, p. 50.

Translația de la egoismul cotropitor feroce la sentimentul de solidaritate nefățarnic, neforțat și dezinteresat nu numai pentru sine, ci și pentru ceilalți se produce (petrece) în momentul în care individul asistă *la*, și nu mai acceptă în mod pasiv, „o uzurpare gravă a intereselor de legitimă conservare individuală”¹²³, precizează Socrate Georgescu. Atunci la nivelul lui se declanșează, în forul său lăuntric, „o revoltă nestăpânită” și o „aversiune sălbatică contra factorului uzurpator”, conștientizând că un astfel de act îi afectează egoismul propriei individualități. „Individul care păstrează atitudinea prescrisă de legăturile sociale vede prin reprezentare în această acțiune exterminativă vătămătoare intereselor altuia, uzurparea propriului său interes așa cum i-l zugrăvește irupțiunea instinctului său personal, fiind capabil în primul moment să aplice cu propria sa mână aceea ce i dictează irupțiunea instinctului său. Spre ex.: Linșarea negrilor în unele posesiuni europene”¹²⁴.

Scepticismul moral al lui Socrate Georgescu este așa de adânc, încât el consideră un miracol pământesc faptul ca o ființă omenească să fie capabilă să manifeste „în orice împrejurări s’ar afla” însușiri ca: „să fie bun, mărinimos, caritabil până la sublim”, să aibă sentimentul dreptății și al echității, indulgență, generozitate etc., pentru că aceste virtuți „ies, în opinia lui, din cadreur obișnuit al însușirilor calitative ale speciei omenești”¹²⁵. „Individul făcându-și aparițiunea în lume sub forma principiului de individualitate exclusiv egoist, trăește și suferă pentru el; iar dacă se întâmplă ca acel eu volitiv întrupat sub forma principiului de individualitate să trăiască în mod excepțional și pentru alți, să facă din aflicțiunea altora motivul propriei sale aflicțiuni, *acest fenomen e cu adevărat un miracol pământesc*”¹²⁶. Cu alte cuvinte, cel care „se afirmă contrar celorlalți”, adică altfel decât cei care își exhibă egoismul și „principiul de individualitate”, este o personalitate care ne stârnește admirație și venerație, „iar disproporțiunea sa din concertul fenomenal (citește „comunitatea social-umană” – n.n. C.S.) lasă un gol profund și-o amintire care licărește’n nesfârșit”¹²⁷.

În această perspectivă, o problemă apreciată ca importantă de Socrate Georgescu este cea referitoare la „o acțiune omenească de ordin moral care în mod obișnuit este provocată de caracterul ocazional al sociabilității omenești” și „considerată ca având efect moral în acordul social dintre om și om”¹²⁸. Exemplele date de el sunt concludente din punctul de vedere al probatoriului privind rezultatul moral obținut: a da din prisos unor oameni valizi, încurajând astfel trândăvia; cerșitul de meserie care exploatează sentimentele altruiste, la fel, încurajând trândăvia; acestea nu pot avea un efect și un caracter moral. Altele însă, ca, de pildă, asistența dată unui infirm care e în imposibilitate de a-și asigura existența; asistența dată unui copil orfan sau unei văduve cu mulți copii; asistența gratuită dată de un medic sau de un preot, fără ono-

¹²³ Socrate Georgescu, *Concepțiunea filozofică a moralei*, ed. cit., p. 225.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 225-226.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 229.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 230.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 231.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 249.

rarii, unei ființe care se află în neputință, toate acestea întrunesc calitatea de a fi morale, contribuind astfel la reabilitarea morală a ființei umane și, implicit la prosperitatea societății omenеști.

În final, rezum viziunea filosofică a lui Socrate Georgescu asupra moralei astfel: întrucât egoismul este funciar sădit în firea omului, dictându-i întreaga purtare, el este incompatibil cu morala; altruismul, deși este compatibil cu morala, chiar identificându-se cu ea, este de nedorit deoarece degradează până la anulare individualitatea și tendința ei nativă de afirmare, și, ca urmare, conduita în baza lui este imorală, și, implicit, îl face incompatibil cu morala. Pe scurt, fiind un fenomen foarte rar, altruismul este văzut ca un miracol pământesc, și, ca urmare, de neglijat în configurarea moralei. Și astfel concluzia este aceeași: morala nu poate exista, iar dacă ar exista nu ar avea niciun viitor, căci ar fi o morală a altruismului care vine în contradicție cu instinctul de conservare, ca expresie a egoismului, generator și susținător al vieții individuale a omului. Astfel, din unghiul de vedere filosofic asupra moralei exprimat de Socrate Georgescu, s-ar putea spune că egoismul și altruismul dăunează grav moralei, făcând-o chiar imposibilă.

ÎN JURUL CONCEPTULUI DE UTILITATE, DINTR-O PERSPECTIVĂ HEGELIANĂ

DRAGOȘ POPESCU

On the Concept of Utility from a Hegelian Perspective. The article deals with the notion of utility, which appears in Hegel's Phenomenology of Spirit. From a phenomenological perspective, utility is – in the above mentioned work – connected to Enlightenment as a religious and scientific movement. This is the „moment” of alienated spirit conscience which culminates in a conflict between faith and knowledge. The faith (which is, in historical context, the Christian faith) is the victim of that conflict. The winner of the conflict will replace the defeated faith with a new form of faith, in which utility plays a new role: to support the development of the rising capitalism.

Key words: Hegel; Zeitgeist; phenomenology of spirit; Enlightenment; capitalism

Zeitgeist

Înainte de iniția o teorie a cunoașterii, întreprindere riguroasă și de mare importanță pentru orice angajament filosofic (și științific), nu este lipsit de interes să aruncăm o rapidă privire de jur-împrejurul problemei. Ea nu are pretenția de a fi mai mult decât o evaluare sumară a ceea ce ar urma să fie supus ulterior cercetării și elaborării teoretice. Dar este, totodată, și o fixare a situației celui care va cerceta și va elabora teoria. Ambele aspecte reies simultan: orice evaluare a unei probleme, oricât de sumară, îl poziționează față de ea pe cel care evaluează. Reciproc, orice poziționare, față de orice problemă, implică și o atitudine de evaluare.

Nu produce prea multă uimire, așadar, afirmația că fiecare dintre noi este purtătorul a două forme de cunoaștere, cu origine și scopuri diferite: 1. Cunoașterea exterioară, adică acea cunoaștere pe care o avem *despre* ceva (*Cunoaștere₀*) și 2. Cunoașterea interioară, adică raportarea cunoașterii *despre* ceva la dorințele, interesele, acțiunile și credințele noastre (*Cunoaștere₁*).

Ambele tipuri de cunoaștere sunt raportări. Dar, în timp ce *Cunoaștere₀* este un raport între subiect și obiect, *Cunoaștere₁* este un raport între subiect și *Cunoaștere₀*, adică un raport în care este implicat un alt raport.

Dacă ar fi să definim cunoașterea ca întreg, de o manieră cât mai limpede și ținând cont de distincția de mai sus, am putea s-o facem recurgând la însumarea celor două aspecte:

$$Cunoașterea = Cunoașterea_0 + Cunoașterea_1.$$

O altă denumire, prin care exprimăm faptul că această însumare a fost operată, realizată, transpusă în fapt, este cea de „spirit”. Spiritul reunește, așadar, aspectele ce țin de $Cunoașterea_0$ și $Cunoașterea_1$ într-unul și același întreg viu. Spiritul este totodată cunoaștere și cunoaștere de sine. De asemenea, este echilibrul celor două forme ale cunoașterii, care se exprimă permanent în dezvoltarea universului, cu inepuizabila lui bogăție, ca și în dorințele, acțiunile și credințele celui față de care universul se dezvoltă.

După cum se poate vedea, prin „spirit” nu se înțelege ceva misterios, la care recurgem ilicit, pentru a explica inexplicabilul. Dimpotrivă, apare destul de clar: termenul nostru desemnează o structură complexă de raporturi, dar și substanța acestor raporturi, conținutul lor: cunoștințe, aptitudini, atitudini și așa mai departe. Este clar că „substanța” spirituală nu este de aceeași natură cu „substanța” unei unelte oarecare, un ciocan de fier, ca să dăm un exemplu. Dar este la fel de clar și că, în fiecare individ, cunoștințele, aptitudinile, atitudinile și așa mai departe sunt la fel de substanțiale precum sunt oasele, sângele și carnea respectivului, ba poate chiar mai substanțiale, căci, în unele cazuri, ele și-au dovedit trăinicia, în timp ce substanțele corporale, nu: bunăoară, substanța corporală a lui Sofocle a pierit de tot, cu mult timp în urmă, dar cunoștințele, aptitudinile etc. sale s-au conservat parțial în cele șapte tragedii care au ajuns până la noi și în celelalte relatări despre el.

Un ciocan de fier pare mai solid, din punct de vedere substanțial, decât Sofocle. Substanța lui este densă, impenetrabilă. Alcătuiește o individualitate fizico-chimică stabilă, deși nu indestructibilă. Soliditatea ciocanului (în fapt, aparentă) este și mai accentuată dacă ne gândim că individul spiritual este perisabil încă din timpul vieții: Sofocle obosește, se îmbolnăvește, uită, îmbătrânește etc., pe când ciocanul rămâne la fel de solid.

Cu toate acestea, din perspectiva spiritului, Sofocle recuperează pe loc handicapul în care, substanțial, se găsea față cu ciocanul. Individualitatea omenească a lui Sofocle este, *pentru noi*, infinit mai demnă de interes decât individualitatea fizico-chimică a ciocanului.

Pentru noi, expresia pe care-am subliniat-o, este deosebit de importantă. Cu ea se constituie un nou raport, un raport caracteristic, de data aceasta, numai spiritului. Față de acest *pentru noi*, ecuația cunoașterii, așa cum am formulat-o mai sus, este doar *în sine*. Putem chiar să-i trecem termenii de aceeași parte a egalității, iar rezultatul este *zero*:

$$Cunoașterea - (Cunoașterea_0 + Cunoașterea_1) = 0.$$

Este exact ceea ce ne spune filosofia despre orice cunoaștere a *în sine* lui. Numai că, din punctul de vedere al spiritului, această operație nu este permisă. Spiritul nu îngăduie reducerea cunoașterii la zero, fiindcă spiritul este *pentru noi*, iar termenii acestei egalități nu pot fi trecuți, cu semn schimbat, dintr-o parte în cealaltă a semnului „egal”. Între două ciocane de fier se pot accepta asemenea operațiuni, dar între Sofocle și Eu (a se înțelege: *oricare* Eu) ele sunt restricționate. Două sau mai multe unelte sunt *interschimbabile* (echivalente), doi sau mai mulți *Eu este Noi*. Spiritul ne dă, așadar, o *altă* ecuație decât ecuațiile matematicii, față

de care ecuația *în sinelui* este la fel de diferită pe cât este ciocanul de fier de Sofocle:

$$\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + \dots + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_n.$$

Cunoașterea, așadar, *pentru noi*, nu se reduce niciodată la zero. Ea devine o serie ireversibilă:

1. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1$
2. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_2$
3. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_2 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_3$
- ...
- n. $\text{Cunoașterea} = (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_1 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_2 + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_3 + \dots + (\text{Cunoașterea}_0 + \text{Cunoașterea}_1)_n.$

Dezvoltarea progresivă a cunoașterii ($1 \rightarrow n$), din perspectiva spiritului, dacă o considerăm ca *sumă*, se numește *cunoaștere absolută*. Putem înțelege noțiunea de cunoaștere absolută, tot așa cum, recurgând la calcul, putem determina mărimi infinitezimale. Dar capacitatea noastră de a *efectua* în mod real acest calcul este, cum cititorul își poate da seama, foarte scăzută.

Pe de altă parte, seria noastră de mai sus este alcătuită din momente succesive, întreguri (pe care le transcriem cu caractere bold, simbolizând astfel fiecare conținut din paranteze):

$$\text{Cunoașterea}_0 \rightarrow \text{Cunoașterea}_1 \rightarrow \text{Cunoașterea}_2 \rightarrow \dots \rightarrow \text{Cunoașterea}_n$$

Fiecare dintre aceste momente, privite separat, este ceea ce se numește *Zeitgeist*. Sau, dacă vrem, fiecare moment este *capacitatea spiritului de a se cunoaște pe sine în fiecare moment al dezvoltării sale*. Între cunoașterea absolută și cunoașterea din fiecare moment al seriei către ea există, desigur, o diferență. Diferența tinde către zero, cu cât membrii seriei sunt mai numeroși, fără să atingă însă această valoare aritmetică. Aritmetic privind chestiunea, am putea să considerăm, convențional, valoarea zero ca deja atinsă; însă spiritul se opune acestei convenții, este, cum am văzut, refractar față de abordarea aritmetică a problematicei sale.

Der Zeitgeist sau *spiritul timpului* nu se înțelege, cum s-a văzut, în funcție de cronologie. De altfel, ca și sub aspect gramatical, înțelegerea lui exclude pluralul: nu avem *spirite ale timpului*, tot așa cum Sofocle nu alcătuește o mulțime, deși a fost efeb în tinerețe, strateg la maturitate, tragediograf cam toată viața și fiecare moment al vieții sale ar putea fi studiat aparte.

Der Geist ist Zeit (sau, ca să redăm cu exactitate cuvintele lui Hegel: „Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, die nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewusstsein an dem Bewusstsein hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Ansich, – die Form, in der die Substanz im Bewusstsein ist, – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das Innerliche genommen, das was erst innerlich ist, zu realisieren und zu

offenbaren, – d.h. es der Gewissheit seiner selbst zu vindizieren”)¹ nu înseamnă că spiritul este echivalent cu intuiția pură a priori kantiană corespunzătoare, ci că *der Geist* și *die Zeit* alcătuiesc un întreg în devenire, precum Sofocle, în care nu considerăm separat mâinile, urechile, acțiunile domestice și politice, operele literare. *Der Zeitgeist* nu este închis într-un anumit orizont temporal, convențional delimitat, tot așa cum Sofocle ne este accesibil și nouă, nu numai contemporanilor săi atenieni. Evenimentele, din perspectiva spiritului, nu sunt închise în containere spațio-temporale, așa cum se petrece în studiul istoriei, unde, ca să putem înțelege un fapt istoric, precum Războiul peloponesiac, îl includem în Antichitatea clasică greacă, în secolul al IV-lea înainte de Hristos, în estul bazinului mediteranean ș.a.m.d. Spiritul timpului este relativ independent de evenimentele istorice. Cartea lui Tucidide, care relatează evenimentul istoric al Războiului peloponesiac, poate fi citită, înțeleasă, și poate chiar influența evenimente istorice ulterioare, mult îndepărtate de cel relatat, tocmai fiindcă spiritul timpului nu rămâne închis în orizontul evenimentului istoric.

Structura fenomenologică a utilității

Dezvoltării spiritului, pusă în evidență mai sus, ar trebui, potrivit lui Hegel, să-i corespundă o știință: știința experienței conștiinței, sau, în alte cuvinte: *fenomenologia spiritului*. Știința experienței conștiinței are ca obiect raporturi de cunoaștere, structuri.

Este o greșeală de metodă să transformăm aceste raporturi și structurile rezultate din ele în lucruri (ceea ce am și făcut mai sus, recurând, din necesități momentane de explicație, la ciocanul de fier și Sofocle).

De asemenea, este o greșeală să clasificăm raporturile și structurile, așa cum procedăm în cazul unor științe particulare, a căror bază este dată tocmai de includerea lucrurilor în specii, genuri, regnuri etc.

Știința experienței conștiinței are ca obiect fenomene, adică experiențe pe care conștiința le acumulează în cunoaștere. Conștiința însăși este fenomen. Știința experienței conștiinței este o știință care se studiază pe sine însăși.

Conștiința a cărei experiență a ajuns la noțiunea de „utilitate” este o conștiință cu o experiență destul de bogată și variată. Desigur că, indiferent față de dezvoltarea fenomenologică, noțiunea de „utilitate” poate fi aplicată de oameni politici, de știință, artiști etc. la obiectele lor de interes, potrivit nevoilor de argumentare cu care au de-a face. Dar, în acest caz, noțiunea trebuie *definită*, pentru a se înțelege locul ei în contextul argumentării. De exemplu „utilitatea” este definită din punct de vedere economic ca măsura satisfacției obținute prin obținerea/consumarea unui bun sau serviciu. În politică sau artă, „utilitatea” poate fi definită altfel.

Pe de altă parte, utilitatea poate fi înțeleasă și fără nici o definire prealabilă. Oamenii utilizează curent lucruri fără a le defini. Chiar și animalele sunt capabile

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsieppen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, p. 525.

de-a utiliza lucruri. Nu restrângem totuși la utilizarea inconștientă (umană și animală) pe cea înțeleasă într-un anumit fel.

În cazul „utilității” considerate din perspectiva științei experienței conștiinței (ca, de altfel, în cazul oricărei „noțiuni” abordate fenomenologic), definiția nu lipsește; de asemenea definiția nu variază, ci însăși *definirea* capătă un sens deosebit. Ea se raportează la experiența conștiinței, care dă o necesitate totală a considerării chestiunii, nu se mărginește la necesitatea locală de a demonstra sau la utilizare în absența definirii prealabile.

Conștiința care experimentează „utilitatea” este, fenomenologic privind problema, *conștiința spiritului înstrăinat de sine*. Înstrăinarea de sine a spiritului am surprins-o deja, mai sus, când am pomenit diferența dintre *evenimentul* Războiului peloponesiac și *relatarea* sa de către Tucidide. Să revenim puțin asupra acestei diferențe.

Tucidide și-a exprimat direct intenția de a turna în relatarea sa evenimentul care i-a determinat întreaga viață. Prin lucrarea începută chiar atunci când evenimentul se afla în desfășurare, el a sperat să-l conserve și să-l consolideze într-o operă *pentru vecie*, fiindcă știa că toate evenimentele cad repede pradă uitării, oricât de copleșitoare ar părea în clipa producerii lor. O speranță asemănătoare alimentează eforturile lui Proust de a finaliza *În căutarea timpului pierdut*. Spiritul timpului nu mai are nevoie aici de o desfășurare de forțe de anvergura Războiului peloponesiac: viața unei familii de la sfârșitul secolului al XIX-lea e suficientă.

Între intenția lui Tucidide și cea a lui Proust găsim asemănări și deosebiri. În măsura în care accentuăm deosebirile, accentul cade pe *Zeit* și, o dată cu el, pe *definiție*. În măsura în care accentuăm asemănările, accentul cade pe *Geist* și, simultan, pe *definire*.

Cu acest model al înțelegerii noțiunii de „eveniment” putem explora și noțiunea „utilității”. *Zeitlich* privind problema, „utilitatea” s-a afirmat în ceea ce noi denumim azi *Iluminism*. Aidoma Războiului peloponesiac și a *belle époque* de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, Iluminismul poate fi istoric delimitat cu precizie. Din punct de vedere al spiritului contează însă mai mult semnificația *pentru vecie* a chestiunii. Asupra ei vom insista în continuare.

Iluminismul, văzut ca o configurație spirituală, este determinat de raportul dintre *credință* și *intelecția pură*. Raportul nu a apărut o dată cu Iluminismul, deoarece credința și intelectia pură nu sunt invențiile Iluminismului, iar raportul lor a existat și înainte, și după ce Iluminismul, ca eveniment istoric, s-a încheiat. Ceea ce dă iluminismului specificul său este caracterul *determinant* al acestui raport. Față de alte epoci, tocmai acest raport intră în prim-planul dezvoltării spiritului.

Intrarea raportului *credință–intelecție* în prim-planul dezvoltării spiritului își are propria justificare. Credința, în forma religiei creștine din Occident, instituționalizată de frământările Reformei și Contrareformei, și intelectia, instituționalizată la rândul ei prin inventarea noilor științe moderne, dau specificul Iluminismului. Atitudini anti-religioase și, respectiv, anti-intelectuale au mai existat, și înainte și

după evenimentul Iluminismului. El a pus *în centru* acest raport, l-a transformat în raportul *esențial* al spiritului. *Adevărul* spiritului stă, din punctul de vedere al Iluminismului, în raportul dintre credință și inteliecția pură.

Raportarea credinței și inteliecției pure văzută ca esență a Iluminismului ne ajută să evităm o eroare de înțelegere a *fenomenului*. Iluminismul nu este un fapt al credinței (ceea ce s-a susținut mai rar), dar nici un fapt al inteliecției pure (ceea ce s-a susținut destul de des). Din determinarea fenomenului ca raport reiese complexitatea sa, care s-a exprimat ca *luptă cu superstiția* și, totodată, ca *combateră de sine*. Iluminismul luptă contra superstiției exact în măsura în care se combate pe sine însuși. Mai concret exprimând situația: cu cât superstiția este mai puternic combătută de Iluminism, cu atât se transformă raportarea intelectuală la credință în sentiment, trăire personală, incomunicabilă².

Dacă spiritul este cunoaștere de sine (cum am văzut mai sus), atunci scindarea credinței și inteliecției în Iluminism ne revelează un *sine* scindat. De o parte se așează, în acest *sine*, *realul*, adevărul, de cealaltă, iluzia, *superstiția*. Este ca și cum, ca să menținem exemplul lui Tucidide, între relatarea lui despre Războiul peloponesiac și evenimentul ca atare al Războiului s-ar declara un conflict. Ca și cum, după încheierea ciclului *În căutarea timpului pierdut*, între romanele care-l compun și faptele relatate orice relație de comunicare s-ar întrerupe, declanșându-se ostilitățile.

Am ales intenționat aceste două exemple, tocmai pentru că ele *nu* se înscriu în structura spirituală iluministă, ceea ce ne ușurează nouă sesizarea *înstrăinării* în care s-ar găsi cele două aspecte. În cazul unor autori iluminiști, precum Voltaire, Diderot, Rousseau, înstrăinarea nu este o ficțiune, precum cea propusă de noi, ea este ascunsă sub atitudinea lor favorabilă față de unul dintre aspecte. Înstrăinarea dintre credință și inteliecție, deși greu recognoscibilă la prima vedere, se regăsește și în filosofia kantiană. *Religia în limitele simplei rațiuni* a lui Kant ne propune, aparent, o soluție a problemei; de fapt, soluția lui nu face decât să afirme și mai puternic insolubilul problemei.

Însă, scindarea dintre cele două aspecte – inseparabile în fond – are consecințe teribile. Raportul calm dintre credință și inteliecție asigurase conștiinței medievale un echilibru care, de acum, este definitiv pierdut. Conflictul dintre credință și inteliecție nu exista pentru această formă de conștiință, întrucât ambele aveau realul așezat laolaltă, neexcluzându-se reciproc. În *credo ut intelligam*, iluzia era plasată în exteriorul conștiinței care, prin credință și inteliecție, se ținea la distanță de ea, asigurându-și deopotrivă credința și înțelegerea. Adevărul credinței și înțelegerii era unic.

În Iluminism, o dată cu scindarea credinței și inteliecției, iluzia (superstiția) pătrunde *în conștiința însăși*, nemaiputând fi eliminată din ea. Lupta cu superstiția agravează scindarea conștiinței, în loc s-o aplaneze. Căci, dacă adevărul inteliecției

² A se vedea și L. Siep, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 198.

este afirmat ca adevăr, atunci conștiința, întrucât crede, se afirmă ca neadevărată. Dimpotrivă, dacă adevărul credinței este afirmat ca adevăr, conștiința afirmă neadevărul înțelegerii. Lupta este, în ambele cazuri, o luptă a conștiinței cu sine însăși.

Victima acestui război civil al conștiinței este credința. Rolul ei de victimă îi este predestinat, fiindcă ea era recunoscută deja și ca o formă de cunoaștere, căreia i se va cere de-acum înainte, în mod imperativ, să-și declare și să-și susțină resursele. Încercând să se conformeze acestui imperativ, pe care ea însăși, în calitatea ei de credință, nu-l poate înțelege, credința se scufundă în contradicții. Dimpotrivă, inteliecția, renegându-și componenta credinței din ea, devine agresor al credinței³. Inteliecția îi atacă, rând pe rând, credinței cei trei piloni de susținere: dogma, morala, cultul. Credința însăși, nerenegându-și componenta intelectuală, contribuie la propria-i depreciere. Constrânsă s-o renege mai târziu, după ce pagubele au fost produse, credința suferă o depreciere suplimentară.

Victoria inteliecției este o victorie tristă. Ea creează o stafie a credinței pe care-a distrus-o:

- în locul dogmei se instaurează *gândirea pură*,
- în locul moralei, o *contramorală*, cu aceleași maxime ca ale credinței, plus cerința ca niciuna să nu-i fie atribuită Esenței Absolute (adică lui Dumnezeu),
- în locul cultului, ridiculizat mai întâi, apoi interzis și în final persecutat, un *pseudocult* (pe care îl ilustrează mai întâi cultul Ființei Supreme din vremea Revoluției de la 1789, apoi alte forme, de atunci și până în zilele noastre).

Prin inteliecția pură s-a încercat, așadar, eliminarea credinței din conștiință. Scopul pentru care s-a încercat acest lucru este depășirea înstrăinării spiritului de sine însuși. Iar rezultatul este constituirea unui surogat al credinței, în care vom regăsi conceptul utilității, care face obiectul acestor rânduri.

Așadar, structura fenomenologică în care se încadrează conceptul de utilitate este structura spirituală a Iluminismului. Aici, raportul dintre credință și inteliecție este soluționat prin reconfigurarea credinței de către inteliecție. O nouă formă a credinței își face apariția și, o dată cu ea, înstrăinarea spiritului față de sine dispăre. Prețul este însă credința autentică.

Capitalismul – pe care fenomenologia hegeliană nu l-a supus examinării, deoarece abia ieșea pe atunci din faza sa incipientă – se va dezvolta având la bază această structură spirituală.

Utilitatea și capitalismul

Pentru credința autentică, utilitatea este înțeleasă cu totul diferit decât o înțelege Iluminismul. Dogma, morala și cultul creștine modelează acel concept al utilității. Utilitatea, în măsura în care avem de-a face cu așa ceva, se raporta la aceste elemente ale credinței, dezvoltate în veacurile patristicii, apoi ale marilor

³ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 364.

dispute teologice și ajunsă într-un punct de relativă stabilitate (sau de relativă scleroză) în epoca scolasticii.

În schimb, în Iluminism, utilitatea este înțeleasă în funcție de credința gândirii pure, a contramoralei și pseudocultului despre care am vorbit mai sus. Pentru Iluminismul însuși, adică din perspectiva spirituală care-i aparține lui însuși, nu din cea în care *noi* am văzut că se încadrează, credința autentică este exact cea a intellecției pure, contramoralei și pseudocultului. Conceptul utilității care ar aparține credinței creștine era, din punct de vedere iluminist, neautentic. Iluminismului îi apare ca superstiție, dogmatism, conspirație a despotismului și clericalismului în vederea menținerii omului în obscurantism.

Pe noi ne interesează însă tocmai conceptul utilității *așa cum îl vede Iluminismul*. Utilitatea este modelată de:

- raționalitatea, care ia locul dogmei,
- acțiunea morală a cărei finalitate este realitatea, care înlocuiește acțiunea morală a cărei finalitate era suprarealitatea vizată de creștin (mântuirea), și
- pseudocultul rațiunii, care înlocuiește cultul creștin al Esenței Absolute.

La începutul secolului al XX-lea, Max Weber a abordat problema „spiritului capitalismului” în celebra sa lucrare, al cărei titlu, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, pune în relație spiritul capitalismului cu protestantismul, nu cu Iluminismul. Termenul „spirit” este folosit de autor cu precauție, tocmai pentru a nu fi echivalat cu cel hegelian. Dar, deși nu poate fi vorba despre echivalențe, unele similarități pot fi sesizate. Nu în legătură cu spiritul în general, ci în legătură cu cel al capitalismului. Pentru a lămuri sensul expresiei „spiritul capitalismului”, Weber evocă tocmai ideea de „util”. Din materialul documentar bogat care ilustrează ideile lui Weber desprindem doar o frază: „alcătuirea și organizarea extraordinar de practice ale acestui cosmos care, *potrivit revelației biblice*, și tot astfel, *potrivit înțelegerii naturale*, este evident croit astfel încât să fie *util* speciei umane, face ca munca în slujba acestei utilități sociale impersonale să apară ca fiind promotoare a gloriei lui Dumnezeu și deci voită de acesta”⁴. Ea nu face decât să confirme explicit rezultatul acțiunii iluministe de reconfigurare a revelației cu înțelegerea (rezultat care este pus însă pe seama *protestantismului*, adică menținut formal în sfera religioasă, pentru a nu da ocazia unor obiecții cu privire la amestecul raționalității într-un teritoriu străin). Acest rezultat este *utilitatea*, care este conferită întregii realități asupra căreia persoana acționează impersonal (la nivelul speciei, nu al individului). Ceea ce este inutil, din perspectiva aceasta, contravine nu numai înțelegerii naturale, ci și revelației biblice, credinței, ba chiar voinței lui Dumnezeu.

Utilitatea trebuie, așadar, nu doar acceptată din punct de vedere etic (ceea ce, la limită, credința expulzată ar fi consimțit inițial; mai târziu, criteriul utilității a devenit și pentru vestigiile acestei vechi forme a credinței o compensație a deficitului de utilitate în care se găsea, la rigoare, un fel de scuză neconvingătoare, prin care se

⁴ M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Postfață de Ioan Mihăilescu, Editura Humanitas, București, 2003, p. 128 (sublinierile ne aparțin).

justifică perfecționarea morală a credinciosului și comunității religioase), ci urmărită cu consecvență, pentru a se respecta prin ea voința lui Dumnezeu. Utilitatea devine un criteriu rațional prin care sunt judecate atât credința, cât și inteliecția. Cum raționalitatea înlocuiește dogma, criteriul utilității capătă o semnificație cvasi-dogmatică.

Consecințele interpretării propuse de Weber ne trimit către *Cunoașterea*₀ a discuției noastre despre *Zeitgeist*. Viziunea complementară asupra fenomenului, reversul care ne redă aspectul de *Cunoaștere*₁, ne este oferit de Georges Bataille, în studiul său dedicat noțiunii de suveranitate. Potrivit lui Bataille, această noțiune a suferit unele transformări care se datorează tocmai restructurării raportului său cu utilitatea. Pentru omul arhaic (care nu cunoaște scindarea între credință și inteliecție apărută cu Iluminismul), suveranitatea bloca afirmarea utilului: „Niciodată nimic suveran nu trebuia să se aservească utilului”⁵. În urma scindării își face apariția „un dispreț fundamental pentru lumea suveranității”⁶. Nu este vorba, așadar, numai despre o cunoaștere despre credință și inteliecție în concepția modernă asupra utilității, ci și despre raportarea acestei cunoașteri la dorințele, interesele, acțiunile și credințele noastre. Din această raportare nu doar omul arhaic este exilat, ci și întreaga sa creație spirituală (pe care fenomenologia spiritului o dezvăluie ca lume a culturii, opusă realului frust, lipsit de determinații spirituale, realul în care, menținut, omul nu este decât o viețuitoare care supraviețuiește cu greu și întotdeauna precar). Râsul, lacrimile, poezia, tragedia și comedia, divinul și diabolicul îl însoțesc pe omul arhaic în exilul în care este trimis de utilitate. Fastul și sărbătoarea, atât de caracteristice omului arhaic, sunt repudiate. Ca și foamea și tristețea, într-o măsură mai redusă totuși. Ca și bogăția și sărăcia extreme⁷. Lipsit de aderență față de aceste elemente, spiritul capitalismului descoperă că omul arhaic avea un caracter enigmatic și, de asemenea, că el însuși este enigmatic, întrucât se afirmă împotriva a ceva deja enigmatic.

Spiritul capitalismului pornește, în procesul său de cunoaștere și autocunoaștere, de la acest caracter enigmatic al fenomenului. Relațiile și forțele care acționează în sine sunt, deci, supuse unei analize raționale, care este proiectată înapoi, reconfigurând încă o dată conceptul utilității.

Utilitatea sub aspect logico-speculativ

Studiul științific al forțelor și relațiilor de producție este rezultatul acestei noi reconfigurări. Conceptele economiei și economiei politice în general, ca și cel al utilității în speță, se raportează la această configurație. Dogma și raționalitatea,

⁵ G. Bataille, *Suveranitatea*, traducere și postfață de Ciprian Mihali, traducerea notelor de Ciprian Mihali și Radu Diaconescu, Editura Paralela 45, Pitești, 2004, p. 38.

⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷ *Ibidem*, p. 42. Protestantismul „ascetic”, așa cum este el prezentat de Max Weber, corespunde repudierii de către capitalism a valorilor enumerate.

morala și contramorala, cultul și pseudocultul reapar în discuție în acest context numai ca derivate ale problemei principale, care este cea a raporturilor și forțelor de producție. La fel și raportul dintre credință și inteliecție. Ceea ce indicam mai sus drept *Zeitgeist* nu este, de fapt, decât modalitatea în care se înțeleg la un moment dat aceste raporturi, în funcție de criterii neesențiale specifice momentului, și nu de dezvoltarea forțelor și raporturilor de producție. Dincolo de *Zeitgeist* zac însă, inflexibile, legile ce guvernează procesul economic.

Această nouă structură a gândirii se afirmă puternic la Marx. Din punctul lui de vedere, religia, arta, filosofia nu fac decât să exprime raporturile și forțele de producție ale epocii. Ele pot fi convertite explicativ în dimensiune economică, se reduc la această dimensiune a activității omenești.

Cu toate acestea, Marx îi reproșează lui Hegel de a fi transformat logica speculativă în „banul spiritului”. Sensul expresiei lui Marx merită câteva rânduri.

Mai întâi, trebuie notat că *logica speculativă* nu este același lucru cu *fenomenologia spiritului*. Logica speculativă, ca orice logică, se ocupă de concepte, operații, scheme, metode etc., deși nu independent de gândirea care produce concepte, operații, scheme, metode etc., precum alte forme de logică. Fenomenologia spiritului (știința experienței conștiinței) are de-a face cu experiența și cu conștiința. Expresia „banul spiritului” desemnează transformarea experienței conștiinței în logică, care este echivalentă cu transformarea unei mărfi anumite (aurul, d. ex.) într-un etalon pentru toate celelalte mărfuri, înlocuind mărfurile respective și putând în orice moment să fie schimbată în oricare din ele. Ca urmare, logica speculativă devine „complet indiferentă față de orice determinație reală și, de aceea, nereală – *gândirea alienată*, care ca atare face abstracție de natură și de omul real; *gândirea abstractă*”⁸.

Dacă aplicăm constatările lui Marx la expunerea noastră de mai sus, vom porni, desigur de la gândirea alienată (= înstrăinată). Am observat că, la Hegel, înstrăinarea era consecința separării realului de superstiție, realizare a Iluminismului (vezi *supra*). Dar această separare a gândirii era tocmai purificarea gândirii de credință, ceea ce, privind dezvoltarea ca întreg, este o alienare. Gândirea alienată este inteliecția pură, iar Marx și-a exprimat adesea preferința față de *această* formă a gândirii și împotrivirea față de mistica gândirii nealienate (neînstrăinate), denunțată și de Iluminism ca superstiție. Este curios că ceea ce, pentru Marx însuși este corect ca poziție epistemică, lui Hegel îi este imputat ca un neajuns. Cu atât mai mult cu cât, de fapt, la Hegel nu aveam de-a face cu o poziție epistemică, ci cu una fenomenologică, adică cu *descrierea* unui fenomen în relație cu conștiința, nu cu valorizarea acestuia. Poziția epistemică hegeliană, descrisă la începutul paginilor de față, dă o atenție deosebită evitării gândirii abstracte. Preocuparea marxistă de a-i denunța înstrăinarea încadrează această orientare în succesiunea Iluminismului.

⁸ K. Marx, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, trad. V. Dem. Zamfirescu, Editura Politică, București, 1987, p. 128.

Totuși, superstiția denunțată de Iluminism și marxism a supraviețuit combaterii ei vreme de mai bine de un secol. Sacrul, redescoperit de pe la începutul secolului trecut și abordat chiar în termeni morfo-fenomenologici, chiar în inima civilizației capitalist-tehnologice (de Mircea Eliade, ca să evocăm un nume), a reafirmat cu putere un mesaj pe care Hegel, în epoca napoleoniană, îl afirmase deja: acela că Spiritul este întregul, și că poate fi înțeles cum se cuvine numai ca întreg.

RAPORTUL DINTRE DREPTURILE INDIVIDUALE ȘI CELE COLECTIVE LA HEGEL

SORIN ARDELEANU

The Relationship between Individual Rights and Collective Rights in Hegel.

This study aims to analyze, through a short history of human rights, the main meanings of the concepts of individual and collective rights. It also discusses their new meanings as they appear in Kant and Hegel's works.

Key words: Hegel; individual rights; Kant; law

1. Scurt istoric al drepturilor omului

Germeii ideilor filosofice asupra drepturilor omului apar încă din antichitate, Aristotel exprimând, în cunoscuta sa lucrare *Politica*, teoria legalității și egalității naturale a oamenilor: „numai prin lege devine cineva sclav sau liber, după natură, însă, oamenii nu se deosebesc cu nimic”. În acest sens, filosofii stoici susțineau că oamenii se nasc egali și au drepturi egale de a cultiva înțelepciunea și virtutea, ca expresii ale unui drept natural și universal, legea umană neavând valoare decât în situația în care corespunde legii universale.

Din perspectiva enunțată și creștinismul, prin doctrina sa, propovăduiește egalitatea oamenilor în fața lui Dumnezeu și a drepturilor naturale ale acestora, ideile de egalitate naturală a oamenilor având, însă, mai mult un caracter teoretic, abstract, ele neregăsindu-se în plan economic, social, politic sau cultural; putem observa, așadar, că nici stoicismul nici creștinismul nu au impus concepțiile proprii asupra drepturilor omului ca baze ale organizării sociale și politice.

La nivel teoretic, Platon exprimă în opera sa o serie de principii morale înalte, ideea de justiție regăsindu-se, în opinia acestuia, atât în individ cât și în organizarea cetății, în timp ce filosoful Protagoras raportează toate fenomenele naturale și sociale la om, privit ca „măsura tuturor lucrurilor”. Sintetizând în plan juridic înaltele idei umaniste, jurisconsultul roman Ulpian a arătat că, în esență, principiile dreptului ar trebui să conștă în „a duce o viață onestă, a nu vătăma ceea ce aparține altuia și a atribui fiecăruia ce este al său”. În context, trebuie reliefat faptul că, în condițiile extinderii Imperiului Roman, intervenția statului în sfera juridică a individului a fost mult atenuată și diluată, dreptul evoluând spre cel creat de jurisconșulți, având omul în centrul atenției.

Pe acest fond, Ulpian a emis și o definiție a dreptului natural – *quod natura omnia docet* – realizând, totodată, importante distincții între *jus gentium*, *jus civile* și *jus naturae*.

După decăderea Imperiului Roman, Justinian, împărat al Imperiului Roman de răsărit, recuperează opera legislativă anterioară și o codifică într-o adevărată culegere de drept civil, în patru părți: Digestele, Institutele, Codul, Novelele.

După prăbușirea Imperiului Roman și până în secolul al XVIII-lea a urmat o etapă caracterizată prin studii fie profund religioase, fie politice, propice, însă, în ansamblu, dezvoltării individualității umane. Creștinismul a statuat o altă sursă a dreptului decât legea edictată de stat, afirmând că omul, natura acestuia, constituie sursa dreptului, însă, după dobândirea puterii absolute de către Biserică, ideea drepturilor individuale a fost neglijată și uitată treptat, sursa dreptului fiind considerată a se regăsi în Dumnezeu, statul devenind, în noua accepție, nelimitat, asemenea Dumnezeirii.

Existența unei legi eterne, rațiunea divină, care guvernează lumea este promovată, în această perioadă, de o serie de gânditori iluștri, precum Sfântul Augustin, Sfântul Toma din Aquino, William Occam sau John Duns Scot. Pentru Sfântul Toma din Aquino, spre exemplu, statul este un produs natural, al cărui scop îl constituie binele comun și siguranța oamenilor, fără a pune, însă, în valoare drepturile individuale.

În urma unor lupte sângeroase, statul și-a cucerit independența față de Biserică, după secolul al XV-lea, putându-se observa o delimitare a puterilor celor două autorități, civilă și ecleziastică, asupra oamenilor.

Din acest moment asistăm și la recunoașterea unor drepturi individuale și a sursei jusnaturaliste a acestora, omul ajungând centrul societății civile.

Odată cu Renașterea se recunoaște că omul constituie sursa puterii statului, legile fiind generate pentru protecția fiecărei persoane.

Gânditori precum Jean Bodin, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf elaborează o serie de concepții privind dreptul natural și importanța individului, ale cărui drepturi fundamentale ar trebui protejate de către stat. Ulterior, Thomas Hobbes și John Locke dezvoltă ideile referitoare la dreptul natural și drepturile fundamentale ale omului, formulând teorii legate de apariția statului și rolul acestuia în raport cu individul, cu omul.

Ideile acestor filosofi au fost adoptate de Revoluția franceză, care le-a consacrat în Declarația drepturilor omului și cetățeanului, document care afirmă că scopul oricărei asocieri politice este apărarea drepturilor naturale ale omului.

Pe aceste coordonate de gândire, Montesquieu și Jean-Jacques Rousseau au preluat și dezvoltat ideile jusnaturaliste și ale existenței drepturilor fundamentale ale omului, concluzionând că fiecare popor are legi proprii, izvorâte din specificul acestuia, societatea – organizată în stat – trebuind să apere drepturile și proprietatea persoanei/individului/omului. O realizare importantă a Renașterii a reprezentat-o recunoașterea libertății persoanei, orice acțiune/convenție prin care s-ar încerca o renunțare sau o limitare a acesteia fiind nulă absolut. S-a statuat, totodată, principiul egalității între oameni, drepturile acestora fiind apărate de către stat fără discriminare, aceste idei fiind preluate, mai târziu, în doctrinele moderne ale protecției drepturilor fundamentale ale omului.

2. Sensurile principale ale drepturilor omului

Drepturile omului sunt definite, literal, ca drepturile pe care le are o persoană, în calitatea acesteia de ființă omenească. De-a lungul timpului, filosofii, logicienii, specialiștii în drept au încercat o multitudine de abordări ale problematicii relațiilor dintre drepturile individuale, drepturile colective și statutul acestora, în cadrul diferitelor forme de organizare socio-umană.

Din această perspectivă, ne propunem să prezentăm, pe scurt, evoluția definițiilor, accepțiunilor și analizelor asupra subiectului, insistând asupra preocupărilor lui Hegel în legătură cu aspectele amintite. Pornind de la sensurile morale și politice principale ale cuvântului „drept“ în mai multe limbi, majoritatea analiștilor s-au oprit asupra celor de rectitudine și îndreptățire.

Referindu-se la rectitudine, aceștia au vorbit, la modul general, despre ceva ca fiind drept, ajungând, în acest sens, să afirme despre o acțiune că este dreaptă.

Privitor la cel de-al doilea sens, de îndreptățire, aceeași valoroși oameni de știință au conchis despre cineva ca având un drept.

Pornind de la aceste aspecte, majoritatea gânditorilor au arătat că doar în cel de-al doilea sens se poate discuta, la modul propriu, despre drepturi. Așadar, drepturile omului sunt analizate și privite, în sensul foarte clar, strict și definitoriu, ca îndreptățiri pe care orice om le are, așa cum arătam și mai sus, în virtutea realității că este o ființă omenească.

3. O nouă concepție asupra drepturilor omului

Conform recunoașterii unanime a specialiștilor, în nici un domeniu al cunoașterii sociale, apogeul și înflorirea epocii moderne nu pot fi înțelese și aprofundate științific fără a face trimitere la operele titanilor culturii germane a timpului, Kant și Hegel.

Immanuel Kant și G.F. Hegel au dezvoltat și îmbogățit o nouă concepție asupra drepturilor omului, din perspectiva „dreptului rațional”, acești filosofi răsturnând sensurile raporturilor dintre om și societate. Astfel, în concepția lui Kant, nu libertatea este primul factor al constituirii societății ci ideea de datorie, sub necesitatea „imperativului categoric”.

Pe de altă parte, Hegel arată că libertatea nu este în contradicție cu constrângerea statului, statul însăși fiind apoteoza libertății, în timp ce, în starea naturală a omului, libertatea este spirit adormit și neîmplinire. Hegel face, astfel, distincție netă între libertatea interioară, proprie individului, ca sursă a moralității umane, și libertatea exterioară, ca sursă a dreptului, obiectivată și desăvârșită prin stat. În replică la teoriile contractualiste, Hegel afirmă: „Când statul este confundat cu societatea civilă și se reduce destinația lui la siguranța și apărarea proprietății și a libertății personale, atunci interesul indivizilor singulari, ca atare, este scopul suprem în vederea căruia ei sunt reuniți – și de aici rezultă, tot astfel, că a fi membru al statului este ceea ce atârnă de bunul lor plac – statul stă, însă, în cu totul alt raport cu individul: în timp ce el este spirit obiectiv, individul însuși nu are obiectivitate, adevăr și caracter etic decât fiindcă este membru al statului.”

Conform viziunii hegeliene, Rousseau a pus la baza statului „... un principiu care, nu numai potrivit formei sale, ci și potrivit conținutului, este gând, mai exact gândirea însăși, anume voința“. Hegel arăta, astfel, că statul, în accepțiunea lui Rousseau, este numai rezultatul unei sume de voințe determinate, individuale, la dispoziția bunului plac al fiecăruia, în timp ce, în concepția sa, statul este rezultatul unei voințe obiective, situată deasupra individului, „ideea absolută“.

Totodată, spre deosebire de filosofia kantiană, definită ca fiind prin excelență morală și vizând interioritatea, filosofia hegeliană vizează exterioritatea și obiectivitatea. Iată de ce, în opera lui Hegel, considerat un *reprezentant de marcă al curentului raționalist în drept*, în prim plan regăsim spiritul obiectiv, întruchipat ca realitate a dreptului și a statului.

La Hegel, dreptul este absolut, reprezentând raționalitatea care culminează cu ideea de stat. Individul nu mai este considerat ca ființă care se bucură de certitudinea absolută de sine ci ca ființă care își caută împlinirea în afara sa. Omul, ca ființă rațională, își conștientizează limitele, dreptul fiind unica posibilitate pentru depășirea acestora. În opera hegeliană, omul își pierde locul central, fiind substituit de societate. Individul uman, ca persoană, este înlocuit cu subiectul de drept, a cărui realitate este determinată de norma juridică.

Spre deosebire de Kant, la Hegel omul devine un simplu element într-un angrenaj pe care îl consideră absolut străin și dominator¹.

În concepția lui Hegel, dreptul este legitim, atunci când asigură libertatea indivizilor, libertate care presupune, însă, înțelegerea necesității statului. Dreptul realizează o abstractizare a existenței individuale, singura realitate fiind relația dintre subiecții de drept: „Statul – arăta Hegel – ca realitate, reprezintă o voință substanțială pe care el o posedă în conștiința de sine particulară, înălțată la universalitatea sa; este raționalul în și pentru sine”² chiar dacă se încearcă de către unii gânditori și analiști să se acrediteze ideea că Hegel a conceput un raport echilibrat între drepturile individuale și interesul general al statului, alți autori³ consideră că Hegel a instituit între individ și stat o relație de tipul stat-individ etatic creând un dezechilibru în favoarea statului, filosofia acestuia îndepărtându-se de principiul proporționalității dintre stat, drept și drepturi, tocmai prin acest dezechilibru.

4. Raportul dintre individual și general în opera hegeliană

Considerat, după cum arătam mai sus, un reprezentant de marcă al curentului raționalist în drept, Hegel este și exponentul curentului historicismului filosofic sau al idealismului obiectiv.

În abordarea problemei dreptului, Hegel pornește de la *ideea centrală* a sistemului său filosofic: *ce este rațional este real și ce este real este rațional*. Această

¹ G.W.F Hegel, *Principiile filosofiei dreptului* (1831), Editura I.R.I., București, 1996, p. 22.

² *Ibidem*, p. 315.

³ Nicolae Popa, Ion Dogaru, Gheorghe Dănișor, Dan Claudiu Dănișor, *Filosofia dreptului. Marile curente*, Editura A.H. Black, București, 2002, p. 305.

idee stă, în concepția hegeliană, atât la baza spiritului universal cât și a naturii. Ansamblul dreptului, în opinia sa, îl constituie spiritul, în timp ce locul și punctul său cel mai apropiat sunt reprezentate de voința liberă, rezultând, astfel, că libertatea este atât substanța cât și determinația dreptului. Problematika voinței libere în privința dreptului formează esența acestuia. Dreptul, în concepția lui Hegel, este libertatea ca idee⁴. Etapele dezvoltării ideii voinței în sine și pentru sine libere, sunt, în opinia filosofului german, următoarele: *dreptul abstract*, *moralitatea* și *eticul*, elemente care, în raționalitatea lor, ne permit să concepem dreptul.

Voința fiind particulară, deosebită, pentru sine, de voința generală, dă naștere bunului plac și caracterului întâmplător al înțelegerii și al voinței, opusă dreptului care, ca fiind particular și, astfel, variat, în opoziție cu universalitatea sa, ia forma unei aparențe în parte, respectiv inexistent, ceea ce denotă existența unor diverse nedreptăți.

În concepția lui Hegel, omul, ca ființă vie, poate fi supus constrângerii, componenta sa fizică putând fi adusă sub puterea altora, în timp ce voința liberă nu poate, în sine și pentru sine, să fie forțată decât doar dacă ea nu se retrage chiar din exterioritatea în care este reținută sau din reprezentarea acestuia. Dreptul abstract este un drept de constrângere, nedreptatea comisă împotriva acestuia este o violență contra existenței în fapt a libertății umane într-un lucru exterior.

Următoarea treaptă a voinței, care se dorește a fi liberă, în realitate este moralitatea, ea înfățișând latura reală a conceptului libertății, iar binele, ca scop al omului, trebuie să se determine după această idee. Unitatea binelui, subiectiv și abstract, fiind în sine și pentru sine, o constituie eticul, ca idee a libertății, unde Binele viu își are propria realitate. În etic, Binele este substanță, adică împlinirea Binelui cu subiectivitatea. De-a lungul istoriei, eticul este/a fost reprezentant ca justiția veșnică în care agitația indivizilor rămâne doar un joc al valurilor. Substanța acestui etic este constituită din familie, societatea civilă și orânduirea de stat. Familia se desface, în mod natural, într-o multitudine de familii, eticul având aparența pierderii esenței sale, în cazul dat particularitatea desprinzându-se de universalitate.

În societatea civilă eticul își recapătă esența, particularitatea și universalitatea devenind pentru sine o condiționare reciprocă. Omul, promovându-și propriul scop, promovează universalul, iar acesta promovează din nou scopul său. Scopul nu poate fi atins de indivizi, decât în măsura în care ei înșiși determină voința, hotărârea și acțiunea lor în mod universal.

Următoarea realitate a ideii etice este statul. Ideea etică a statului presupune ca universalul să fie racordat la libertatea deplină a particularilor și cu propășirea indivizilor astfel încât interesul familiei și al societății civile să se reunească impunându-se statului, concomitent cu recunoașterea faptului că universalitatea scopului nu poate progresa fără știința și voința particularității, care trebuie să-și păstreze drepturile ei.

⁴ G.W.F Hegel, *op. cit.*, pp. 23-36.

Așadar, în accepțiunea lui Hegel, un stat poate fi considerat pe deplin articulat și cu adevărat organizat numai în măsura în care, în ambele momente, generalul și particularul își păstrează puterea⁵.

5. Marginalii hegeliene asupra statului și a dreptului

Pornind de la premisele prezentate mai înainte, Hegel construiește o adevărată știință a statului, încercând să îl înțeleagă ca rațional în sine și afirmând fără urmă de reținere că statul constituțional la care năzuiește este cu totul altfel decât cel absolutist în care trăiește. Este vorba, prin urmare, de statul modern, menit să desființeze abuzurile absolutismului. Însă, în definiția dată dreptului existent, Hegel consideră că acesta corespunde specificului național al fiecărui popor, justificând, astfel, situația specifică din Germania.

El se opune teoriilor egalitariste afirmate de J.J. Rousseau, dar recunoaște că „oamenii se poartă față de legi din teamă”. Din aceste mărturisiri ni se devoalează realitatea germană din timpul lui Hegel: voințele supușilor monarhului absolut realizează libertatea dar... din teamă. Dialecticii, continuă Hegel, îi revine sarcina să demonstreze cum libertatea evoluează de la prima treaptă a dreptului abstract spre adevărata moralitate (*Sittlichkeit*).

Dreptul abstract, arată Hegel, este dreptul persoanei și al lucrurilor. Sfera moralității, situată deasupra dreptului abstract, se ocupă de „dreptul voinței subiective în raport cu dreptul lumii”. Situată deasupra moralității, ca sinteză a ei și a dreptului absolut, moralitatea adevărată (*die Sittlichkeit*) este definită ca „Idea în existența ei în sine și pentru sine”. Statul apare, deci, ca treaptă supremă a moralității, ca formă supremă de spirit etic, asemănător divinului. Pentru aceasta, însă, statul trebuie să parcurgă anterior un proces evolutiv istoric pentru a-și dezvolta ideea și a conferi materialitate rațiunii divine pe pământ.

În fundamentarea teoriei sale, Hegel pornește de la faptul că statul trebuie înțeles principial ca o realitate conștientă a libertății, realul nefiind raționalul ca atare, ci raționalul relativ la stadiul dezvoltării istorice. Ca „realitate în fapt a ideii morale obiective”, statul rațional marchează finalizarea procesului care dă sens istoriei omenești: devenirea concretă a libertății. Forma acestui stat este, în concepția lui Hegel, monarhia constituțională. Statul rațional permite depășirea opoziției aparente între libertățile particulare și supunerea necesară față de autoritatea statului.

Prin stat se pune, astfel, capăt alienării politice a oamenilor. Hegel elogiază statul fiindcă „libertatea ajunge la dreptul ei suprem”⁶ în cadrul acestuia afirmând și că „statul constituie însuși mersul lui Dumnezeu prin lume”.

De altfel, în concepția lui Hegel, statul constituie apogeul sistemului de drept pe care l-a consacrat în *Principiile filosofiei dreptului*⁷.

⁵ Igor Ursan, *Principalele școli și curente de drept în gândirea juridică*, Chișinău, 1998, pp. 34-40.

⁶ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia dreptului*, traducere de V. Bogdan și Constantin Floru, București, Editura Academiei, 1969.

⁷ *Ibidem*, pp. 257-330.

În vederea împlinirii depline a libertății, este foarte important și necesar ca indivizii să aparțină instituțiilor etice și să fie buni cetățeni ai statului rațional. Astfel, ordinea socială, conectată cu libertatea, va fi stabilă și se va reproduce singură doar dacă indivizii sunt orientați către datorii și virtuți particulare, culminând cu virtuțile bunului cetățean.

Realizând care sunt virtuțile bunului cetățean, individul va acționa/lucra pentru a proteja și conserva cadrul social și politic necesar pentru ca propria sa libertatea să fie posibilă. El își va dori propria sa libertate și, în această direcție, se va bucura atât de libertatea obiectivă, cât și de libertatea subiectivă.

În cadrul statului hegelian, nu vor exista, astfel, diferențe între libertățile interioare și cele exterioare, nici separări între libertățile individuale și colective (momentul istoric al reconcilierii). Rațiunea este înțeleasă ca libertate efectivă atunci când interesele cetățeanului coincid cu imperatiile statului. Conflictul dintre libertatea individuală și stat trebuie depășit, istoria reprezentând realizarea acestui scop și atestând, totodată, faptul că rațiunea progresează prin depășirea conflictelor.

În timp, distanța dintre libertatea și realitatea ei este redusă, scopul Istoriei constituindu-l momentul în care universalul este realizat, respectiv momentul în care libertatea tuturor oamenilor devine obiectivă, garantată de instituții. Instituții care sunt privite cu încredere deoarece urmăresc interesul universal, nu să abuzeze de puterea și autoritatea lor pentru a-și promova propriile interese, particulare.

Bibliografie

- Coca, George N., *Interesul general și drepturile fundamentale ale omului*, ediția a II-a, Editura Universul Juridic, București, 2011;
- Codoban, Aurel, *Introducere în filosofie*, ediția a III-a, revăzută și adăugită, dar nepublicată;
- Copilaș, Emanuel, *Libertate și necesitate la Kant, Hegel și Marx*, în „Timpul”, Nr. 228/martie 2018/Nr. 227/Nr. 226;
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965;
- Hegel, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (traducere J. Gebelin), Vrin, 1963
- Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofie a istoriei* (traducere de P. Drăghici și R. Stoichiță), Editura Academiei, București, 1968;
- Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofia dreptului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei, București, 1969;
- Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofia dreptului*, tradcere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Iri, București, 1996;
- Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin, 1956;
- Isac, Ionuț, *Aspecte ale istoriei filosofiei moderne și contemporane în viziunea lui Constantin Micu*, Institutul de Istorie „George Bariț”, Cluj Napoca;
- Papuc Ion, Schmitt, Carl, *Conceptele politice*, Editura Mica Valahie, București, 2013, p. 75-78;

-
- Pohoată, Gabriela, *Rațiunea în istorie și filosofia statului în viziunea hegeliană*, Cogito, vol. III, nr. 1/martie 2011.
- Russell, B., *Istoria filosofiei occidentale*, Editura Humanitas, București, 2005;
- Ursan, Igor, *Principalele școli și curente de drept în gândirea juridică*, Chișinău, 1998, Academia de Poliție „Ștefan cel Mare“, Asociația Tinerilor Juriști Cercetători.

TACTILOTERAPIA PSIHOSOMATICĂ

ALEXANDRU SURDU

Psychosomatic Tactile Therapy. The paper is composed of two parts. The first part reviews some of the most important types of complementary medicine, focusing on the holistic nature of many of them. The second part sets apart psychosomatic tactile therapy and gives it a more detailed description. Historical, anthropological and philosophical considerations provides the background of the discussion.

Key words: naturopathic medicine; tactile therapy; stress; pharmaceutical industry

Se știe că excesele de orice fel sunt adesea mai periculoase decât lipsurile. Mai mult, există specialiști în nutriție care susțin că uneori postul negru, adică lipsa alimentației, este chiar tămăduitoare. Pe piatra funerară a unui veteran din armata română scria: „A trăit până la 60 de ani și a fost sănătos, dar a murit, fiindcă a vrut să fie și mai sănătos”.

Ceva asemănător s-a petrecut și cu medicina clasică din zilele noastre. Bazată pe medicamente, ea a cunoscut, atâta timp cât au fost utilizate produsele naturale, adesea dificil de procurat, o dezvoltare liniară, în funcție de necesitățile de tratament ale populațiilor (mai ales urbane) în curs de înmulțire. Medicina chiar a contribuit la acest proces prin mijloacele sale, cu medicamentele de combatere a epidemiilor.

Odată însă cu dezvoltarea industriei farmaceutice și apariția medicamentelor sintetice s-a ajuns la excese, la utilizarea medicamentelor pentru orice afecțiuni, cu rezultate benefice imediate, dar cu multe neajunsuri ulterioare și chiar cu producerea altor afecțiuni, dependențe și malformațiuni congenitale la urmași. Au apărut curând și deficiențele de administrare și consecințele grave, uneori mortale, chiar în masă.

Medicamentele și excesele acestora sunt și cauza apariției unor maladii epidemice și a rezistenței la tratamente a unor afecțiuni în aparență eradicate. Industria farmaceutică, deosebit de rentabilă, este acuzată adesea, mai mult sau mai puțin îndreptățit, de producerea unor maladii grave, necunoscute anterior, de epidemii și chiar de genocide. Aceasta, în viziunea sumbră a celor care propagă teoria conspirației: reducerea drastică a populației globului, distrugerea voinței, handicaparea și degenerarea raselor prin metisaje, drogare cu substanțe psihedelice, etnobotanice etc., la care se adaugă vaccinările obligatorii cu consecințe uneori catastrofale. Din această cauză, s-a ajuns la situația, incredibilă anterior, ca majoritatea populației să refuze tratamentul medicamentos, preferând să îndure anumite boli epidemice sau nu, până și cu riscul vieții, decât să apeleze la substanțele farmaceutice.

Chiar înainte de apariția acestei situații, oarecum preventiv, au început să fie practicate tot felul de metode terapeutice diferite de cele medicamentale: metode

tradiționale mai ales la populațiile orientale, asiatice, unde n-a pătruns încă medicina modernă, sau altele, occidentale, abandonate după Primul Război Mondial, când a început dezvoltarea industriei farmaceutice.

Cea mai profitabilă a fost, la început, așa-numita „medicină naturistă”, care se baza pe înlocuirea substanțelor chimice artificiale cu produse naturale, vegetale sau animale (celebrele ceaiuri de plante medicinale și uleiurile de pește). Efectele erau însă destul de slabe, iar tratamentul rămânea același, adică bazat pe absorbția substanțelor în tractul digestiv, intestinal-organic. Principiul de bază era: *primum non nocere*, abandonat în industria farmaceutică, cu excepția așa-numitelor substanțe „placebo”.

Mult mai eficiente s-au dovedit metodele terapeutice care nu mai făceau apel la niciun fel de substanțe care să acționeze asupra compoziției sângelui și a celorlalte lichide angrenate în circuitul fiziologic. Principial, se renunța la celebrele „analize” care necesitau și ele o mulțime de substanțe chimice. „Analizele” moderne merg până la structurile celulare, ADN etc.

Este vorba de o revenire la conceperea corpului uman ca un întreg nefragmentabil, nici anatomic, nici fiziologic. Poziția este de tip holistic, dar nu total. Adică pot fi tratate și anumite părți ale corpului, care sunt afectate, fără să tratezi restul corpului, dacă acesta este sănătos. Evident că aici este vorba și despre caracterul afecțiunilor.

Pentru răni, fracturi, contuzii, arsuri etc., rămân substanțele farmaceutice, deosebit de eficiente, primejdia reprezentând-o ambianța spitalieră care necesită dezinfecții riguroase. Mai rămân și afecțiunile care presupun intervenții chirurgicale, mai ales la organele interne, sau trepanații craniene pentru care ar exista însă și așa-numitele „operații fără bisturiu” de extirpare manuală a tumorilor, în legătură cu care părerile sunt împărțite, majoritatea specialiștilor considerându-le trucuri.

Când este vorba însă de afecțiuni neinfecțioase, fără leziuni, malformații etc., tratamentul homeopatic este cel cunoscut încă din antichitate și practicat de medicii salmoxieni, traco-geți, după descrierea lui Platon din dialogul *Charmides*. Personajul Socrate povestește despre un fel de urmaș de-al lui Salmoxis, rege, zeu și taumaturg, care considera că nu poți vindeca o parte a trupului dacă restul este bolnav, ci, dimpotrivă, dacă întregul corp este sănătos se vindecă și o parte a lui. Dar nici corpul nu poate să fie sănătos dacă sufletul este bolnav. Vindecarea sufletului se numește astăzi psihoterapie și, pentru aceasta, terapeutul salmoxian recomanda descântecul (*epode*), care se realizează prin cuvinte frumoase. Adică prin sugestie verbală de tip hipnotic, pe care o practică și unii psihologi și psihiatri din zilele noastre. Acestea sunt mijloace terapeutice *auditive*, bazate pe voce.

Altele, mai ales pentru calmare și relaxare, se bazează pe sunete din natură: clipocitul apei de izvor, zgomotul pâraielor, al valurilor mării, al ploii, cântecul păsărilor, zumzetul insectelor, sunetul vântului, foșnetul frunzelor, torsul pisicilor ș.m.a. Mai nou, toate sunetele acestea pot fi înregistrate și ascultate fără deplasarea în mediul ambiant, deși acolo intervin și alți factori vizuali și olfactivi, de exemplu.

O ramură importantă a sonoterapiei este muzico-terapia, cunoscută și ea din antichitate. Orfeus, regele tracilor, putea, prin muzică, să îmblânzească animalele și să provoace somnul, iar corifeii, coriștii și muzicanții greci reușeau să producă sentimente purificatoare, de catharsis, de bucurie sau de tristețe. Există și sunete

artificiale și ultrasunete cu efecte terapeutice individuale sau colective. Unele pot fi utilizate și în scopuri antiumanitare.

Olfactivoterapia era utilizată de șamani (fumul haoma) pentru producerea stărilor benefice, halucinogene sau hipnotice. Ea era folosită și în magie (albă sau neagră). Inhalatiile cu aburi sau emanații minerale au efecte (malefice sau benefice) respiratorii, de reglare a ritmului cardiac sau a tensiunii arteriale, cum sunt mofetele cu care se captează bioxid de carbon.

Balneoterapia era bine cunoscută încă din epoca romană. Sunt și la noi terme (*Herculaneum*) din vremea aceea, dar și numeroase izvoare tămăduitoare, râuri și lacuri cu apă și nămol benefice pentru afecțiuni cutanate sau reumatismale, la care se adaugă și gustativo-digestivoterapia cu ape minerale.

Terapiile vizuale erau mai puțin cunoscute, cu toate că se știa că anumite culori au efecte benefice sau malefice. Culorile închise, ca și întunericul, predispun la somn; cele deschise și aprinse înviorează. Astăzi există o disciplină psihologică specială care se ocupă cu studiul culorilor benefice pentru executarea optimă a unor activități: industriale, sportive, terapeutice. Unele obiecte strălucitoare sau unele desene (*mandale*) au efecte hipnotice. Privirea acvariilor cu pești exotici are efecte relaxante, ca și peisajele cu păduri sau flori, jocul puilor de animale, unele filme cu desene animate. În genere, imaginile televizate captează atenția și devin obsedante.

Este evident că există mijloace terapeutice pentru toate simțurile, dintre care cele mai elevate se dovedesc *tactilo-terapiile*. Aceasta, și datorită acupuncturii și presopuncturii, care au fost studiate și aplicate pe larg în ultimele decenii. Secretul lor n-a fost încă descoperit, dar eficiența a fost dovedită cu prisosință. S-a dovedit însă altceva, că simțul tactil nu este destinat numai stimulilor exteriori, începând cu cei termici, dar că simțul pipăitului, ceea ce se știa de mult, este eficient pentru diagnosticarea diferitelor afecțiuni cutanate, musculare sau osoase și, de asemenea, că are și utilități terapeutice (degetele și palmele). Mângâiatul și masajul sunt cele mai cunoscute, ultimul ajungând chiar o profesie.

Mângâiatul are însă și el anumite utilități terapeutice specializate. Pasele sunt un fel de mângâieri care nu ating pielea, dar sunt foarte aproape de aceasta. Cea mai simplă este mângâierea frunții și îndepărtarea ușoară a palmei pentru a simți efectele, considerate biocurenți, ale paselor (numite și magnetice). Pasele au aplicații și în hipnoză (ceea ce a fost considerat ca argument în favoarea originii sale magnetice – magnetism animal).

Mângâiatul și pasele, combinate sau nu cu elemente de sugestie verbală sau hipnoză, au evidente utilități de diagnoză, terapeutul „simțind” locurile afectate, cutanate, subcutanate, organice sau osoase și procedând la vindecarea lor. În acest sens, se vorbește despre „puterea” sau „forța” terapeutului. În cazul sugestiei și al hipnozei se produce un efect sinergetic al mijloacelor terapeutice: vizuale, auditive și tactile. Altfel, prin simpla atingere, se consideră ca forță efectul termic (efectul Mudava), căldura pe care o poate emana palma sau numai degetele terapeutului. Dar se vorbește și despre „forța” de recepționare a terapeutului, despre sensibilitatea degetelor sau a palmei de recepționare a biocurenților emiși de pielea pacientului și, respectiv, de locurile cu afecțiuni.

S-a constatat că, de regulă, persoanele care au unele deficiențe senzoriale au și „forțe” sporite sau calități perceptibile performante la celelalte simțuri. Persoanele care nu aud bine au vederea mai bună, iar cele nevăzătoare au auzul mai bun și pipăitul, motiv pentru care practică, de exemplu masajul.

În continuare, ne vom referi la cazul unui tactiloterapeut nevăzător, specializat în diagnoză și tratament, care folosește și anumite mijloace suplimentare psihosomatiche. Ca și în celelalte cazuri de terapii senzoriale, sfera afecțiunilor, cu excepția celor din zona infecțiilor sau a leziunilor care necesită intervenții chirurgicale, este nelimitată: cutanate, musculare, organice, osoase.

Consultarea se face cu sau fără discuții prealabile cu pacienții, tactiloterapeutul făcând o examinare generală în toate cazurile și descoperind multe deficiențe de care pacientul nici nu era conștient. Consultarea și tratamentul se fac simultan, de regulă pe o masă-pat înaltă, prin palparea și apăsarea cu ambele mâini a fiecărei părți a învelișului dermatic al corpului, cu insistență firească pe regiunile în care au fost semnalate dureri sau anomalii.

Se pornește de la degetele picioarelor spre talpă și fața picioarelor unde se găsesc terminațiile periferice ale căilor nervoase cu leziuni multiple, pe care le evidențiază terapeutul prin presarea locurilor cu degetele și palmele.

Pe toată durata consultației, terapeutul descrie, în cuvinte simple, situația: „aici se simt leziuni..., inflamații..., aici doare..., ați pățit ceva aici...”. Sunt momentele în care se stabilește diagnosticul, apoi se spune și se face tratamentul: „Apăsăm aici..., doare puțin ..., scoatem umflătura..., nivelăm..., extindem...” etc. Între timp sunt enumerate și cauzele: „Ați făcut..., n-ați făcut..., nu trebuia să...”, și se fac și recomandările: „Ar trebui să..., dacă vreți să...”.

Pe parcursul consultației sunt anumite puncte, zone sau locuri asupra cărora terapeutul insistă: pe spate, la originea coloanei vertebrale, la partea de sus a coloanei spre zona craniană. Acestea sunt locuri dureroase, ca și orificiile de pătrundere spre craniu. În plus, sunt câteva mișcări, pentru „dezmoțirea oaselor” am zice. Picioarele sunt îndoit forțat de la genunchi, de la coapse, din poziția culcat pe spate sau invers. Unele dintre aceste mișcări sunt recomandate ca exerciții pe care să le facă pacientul.

La sfârșitul consultației, din poziția șezând, este îndoit gâtul pacientului cu capul spre umăr – mișcare dureroasă. După aceea, se recomandă câteva minute de relaxare, timp în care terapeutul comentează consultația, face recomandări și încurajează pacientul.

După terminarea consultației, pacientul se simte relaxat, ca după o ședință de hipnoză cu sugestii verbale benefice. Adesea dispar și durerile, în ciuda faptului că mai dor locurile care au fost presate cu oarecare forță.

Eficiența tratamentului prin tactiloterapie l-a făcut cunoscut pe terapeutul nevăzător Cristian Răchitan, originar din Gura Văii, de lângă Turnu Severin, în toată lumea. Dar, o mărturisește el însuși, în ciuda eficienței, mulți pacienți recidivează. Aceasta, deoarece nu reușesc să scape de cauzele ultime care produc durerea și boala. Pe linia terapiei salmoxiene, nu reușesc să-și vindece sufletul.

Este motivul pentru care Cristian Răchitan, în ultimii ani, ține conferințe pe tema prevenirii maladiilor corporale și spirituale.

Se consideră că principala cauză a bolii este stresul, adică o stare psihică nefavorabilă organismului. Ea este determinată de factori externi și interni.

Stresul este o maladie „modernă”, se consideră uneori, datorită vieții agitate la care sunt supuși oamenii în timpurile moderne: industriale, tehnologice și, în genere, urbane. Viața agitată, viteza cu care oamenii se deplasează sau trec de la o activitate la alta, marile aglomerații, suprasolicitarea corpului, reducerea timpului de odihnă, distracțiile zgomotoase și jocurile de lumini, supraalimentația etc. sunt, într-adevăr, factori stresanți ai modernității, la care se adaugă stările conflictuale interetnice, rasiale, religioase, politice, militare, cu milioane de victime, exterminările, foametea, nedreptatea instituționalizată, minciuna și manipularea prin mass-media. S-ar putea spune că sunt destule acestea, și chiar așa se face de regulă, dar psihoterapeutul nu uită nici de factorii interni, de când lumea, care intensifică și determină, ca să zicem așa, stresul clasic, numit, de regulă, neliniște sufletească, despre care vorbea și Socrate și pe care a descris-o magistral Shakespeare în dramele sale pasionale.

Este, firește, o diferență între factorii psihici stresanți interni sau personali și maladiile psihice pe care le determină. Ultimele nu mai sunt de resortul psihoterapiei, ci al psihiatriei, și pot fi distructive, ca atare, pentru sănătatea și viața omului, fără să mai conteze consecințele lor somatice. Shakespeare, după studiile mai recente ale lui Carl Leonhard, pornește de la trăsăturile de caracter accentuate ale unor persoane, cum ar fi: hiperexactitatea, nestăpânirea, hiperperseverența, caracterul demonstrativ sau emotiv care, în condiții nefavorabile determinate de factori psihici sau pasionali, cum ar fi: răzbunarea în drama *Hamlet*, gelozia în *Othello*, grandoarea în *Macbeth*, mândria în *Richard al III-lea* sau iubirea pasională în *Romeo și Julieta*, conduc personajele până la criză psihotică și la moarte.

Însă aceiași factori psihici, pasiuni sau „păcate de moarte” cum li se spune uneori (cele șapte păcate: lenea, invidia, mândria, mânia, zgârcenia, lăcomia și desfrânarea), ca și cei enumerați la Shakespeare, produc și la persoanele normale, fără trăsături de caracter accentuate, stări de stres cu consecințe somatice maladive. Ele fiind, în fond, exagerări ale „bucuriilor simple”, cum le zicea în tinerețe filosoful Constantin Noica. Odihna, de exemplu, este atât de necesară și benefică, cum zicea și Aristotel, că „somnia și odihna îl fac pe om înțelept”, adică îi oferă condiții prielnice pentru gândire și meditație. Dar odihna prelungită, trândăvia, produce o stagnare a proceselor fiziologice, iar lipsa de mișcare, amorțeala și crampele musculare. Mânia, de exemplu, produce efecte inverse, de accelerare a respirației și a pulsului.

În genere, stresul provocat de factorii psihici determină excese sau restricții funcționale care, găsind puncte slabe, organice, musculare, osoase sau circulatorii, produc inițial durerea și apoi leziunile care conduc la dereglări cu consecințe somatice grave sau mortale.

În fazele incipiente, afecțiunile somatice pot fi tratate cu mijloace tactiloterapeutice, chiar miraculoase în aparență, dar justificabile cu argumente anatomico-funcționale, însă, așa cum ne atrage atenția Cristian Răchitan, durerile revin dacă nu sunt înlăturate cauzele.

Lupta împotriva stresului este lupta împotriva cauzelor psihice care îl produc, și nu este o luptă ușoară. Descartes și Spinoza vorbeau despre înfrânarea

pasiunilor, despre evitarea exceselor, orientalii vorbesc despre asceză, occidentalii despre post și restricții alimentare, dar și despre sport și relaxare. Inzii au tehnici speciale respiratorii. Se recomandă chiar și claustrarea. „Cine se ascunde bine trăiește bine”, zicea și Spinoza.

Rugăciunea poate avea efecte deosebite, dacă este practică corect în cadrul unor contexte religioase elevate, cea mai evoluată fiind considerată credința creștină occidentală. Abandonarea acesteia fiind, după unii exegeți, un semnal pentru „declinul Occidentului”, nu numai cultural, dar și sanitar.

Cristian Răchitan vorbește și despre iertare ca un factor psihoterapeutic de mare importanță. Iertarea nu este în folosul infractorului sau al dușmanului, ci al păgubitului, al celui lezat, care se apără în felul acesta de consecințele extrem de grave psihosomatic ale urii și ale sentimentului malefic al răzbunării. Ceea ce nu înseamnă, firește, toleranța pe plan moral, politico-social a nedreptății, a încălcării drepturilor fundamentale ale omului.

S-ar putea considera că mijloacele acestea de luptă împotriva stresului, care au ca obiectiv sănătatea personală psihosomatică, obținută, evident, pe cale nemedicamentară, ar stimula individualismul, nepăsarea pentru suferințele altora și ale umanității în genere. Aici mai intervine însă ceva, cărui trebuie să i se dea importanța cuvenită. Omul este o viețuitoare socială. El nu poate să trăiască singur și, chiar în sihăstrie fiind, nu se roagă numai pentru binele său, ci pentru întreaga comunitate. Dimpotrivă, se poate considera că individualismul este o manifestare a câtorva dintre păcatele de moarte: a egoismului, a dușmăniei, a invidiei și a zgârceniei. Mulțumirea sufletească nu se poate realiza decât în colectivitățile umane tradiționale, începând cu familia. Dragostea maternă este cel mai frumos și cel mai sănătos dintre sentimente, și nu este de mirare că și-a găsit în credința creștină imaginea sacră a Sfintei Maria cu Pruncul Iisus Hristos.

CONCEPTUL DE MANIPULARE ÎN ABORDARE PSIHOLAGICĂ*

MARIUS DOBRE

A Psychological Approach of the Concept of Manipulation. First of all, the article presents the biological, psychological, and sociological causes of manipulation and highlights the asymmetric relationship between the manipulator and his victim. Then I present a series of famous manipulation techniques. It follows a classification of the “thousands of ways of persuasion” in six basic categories. Finally, some opinions are highlighted, which urge us to accept this kind of communication as a part of our everyday life.

Key words: communication; manipulation techniques; basic categories of manipulation

1. Avertismente psihologice contra manipulării

Mai întâi, două definiții ale manipulării: „(...) O manevră mai mult sau mai puțin deliberată ce vizează să obțină o schimbare de judecată sau de comportament din partea persoanei manipulate fără ca aceasta să aibă conștiința acestei manevre”¹. Sau: „În termenii psihologiei sociale, putem vorbi de *manipulare* atunci când o anumită situație socială este creată premeditat pentru a influența reacțiile și comportamentul *manipulaților* în sensul dorit de *manipulator*”². Manipularea poate fi de două tipuri: *manipulare cognitivă* (care este o înșelătorie argumentativă) și *manipulare afectivă* (care este o „condiționare psihologică a relației dintre orator și auditoriu”) ³.

Cu toții putem fi subiecți ai manipulării, oricât de vigilenți ne pretindem în fața fenomenului; supunerea în fața unei autorități sau în fața vreunui manipulator oarecare se dovedește a fi universală, trecând granițe sau culturi⁴. Tot ce putem face este să devenim mai puternici din punct de vedere intelectual, să ne consolidăm spiritul critic, conștientizând amploarea fenomenului și cunoscând manevrele psihologice sau argumentative folosite de toți cei care vor ceva de la noi.

* Articolul este o variantă mult extinsă a subcapitolului cu același titlu din studiul *Despre convingere, adevăr și sofism în discursul publicitar*, în „Probleme de logică”, vol. XIX, Editura Academiei Române, București, 2016. Articolul de față este reluat și în cartea *Discurs publicitar, retorică, logică*, Editura Trei, București, 2017.

¹ Christophe Carré, *Manuel de manipulation à l'usage des gentils. L'art de l'élégance relationnelle*, Eyrolles, Paris, 2013, p. 28.

² Bogdan Ficeac, *Tehnici de manipulare*, Editura Nemira, București, 1997, p. 16.

³ Philippe Breton, *L'argumentation dans la communication*, 5ème édition, La Découverte, Paris, 2016, p. 114.

⁴ Nicolas Guéguen, *Psihologia manipulării și a supunerii*, Polirom, Iași, 2007, p. 22.

Dar *de ce* suntem manipulabili? Punctul de plecare ar fi biologic⁵: în calitate de mamifere, am avut nevoie, copii fiind, de protecția și ajutorul altor mamifere adulte. Rămâne amintirea acestor ființe adulte care ne hrăneau și ne protejau și, în anumite momente ale vieții noastre, simțim nevoia să regăsim protecția trăită în copilărie; căutăm deci la alții protecție sau dominare, refacem anumite raporturi de dependență. Deci, suntem obișnuiți a asculta de alții, a ne supune în fața altora.

Dar de ce unii sunt mai vulnerabili ca alții? Două motive psihologice: „lipsa încrederii în sine sau teama de a pierde dragostea cuiva (aceasta se întâmplă deseori cu părinți «indiferenți» sau, dimpotrivă, prea «iubitori»). Și unul sociologic: majoritatea marilor instituții sociale (familie, școală, serviciu, religie) ne încurajează să fim dependenți. Ele mizează pe dorința noastră biologică inițială (a fi bine hrăniți, a sta la căldură și în securitate) și ne promet bunăstarea cu prețul anumitor condiții. În fond, în ciuda tuturor diferențelor între un Dumnezeu atotputernic, o mamă, un profesor, un șef, un soț sau un grup de prieteni, discursul (mai mult sau mai puțin implicit) este mereu același: «Dacă faci asta (te supui, muncești bine, gândești, vorbești, consumi, fii la fel ca ceilalți), vei fi protejat». Formula variază mult în funcție de cultură, mediu social, dar ea este universală. Și, cum toți avem nevoie de dragoste, de a avea sentimentul apartenenței (la o familie, o comunitate, un grup...), e deseori preferabil (e mai ușor și mai liniștitor) să ne lăsăm manipulați (să ne supunem) decât să ne afirmăm voința. Căci, în caz contrar, riscăm să intrăm în conflicte, să ne vedem respinși și să ne regăsim singuri, fără partener, prieteni, serviciu, bani...”⁶

*

În fapt, în manipulare avem de a face cu o „relație asimetrică”, o „relație de opoziție”, o relație de neîncredere între cei doi (pe de o parte, vânzătorul, oratorul, agentul publicitar, propagandistul, pe de altă parte, clientul, auditoriul, publicul țintă), în care manipulatorul trebuie „să facă uitată această relație, ce declanșează mecanisme de reflecție critică și de apărare”⁷.

Să luăm cazul vânzătorului: în ciuda unor riscuri mici, dar reale, ale vânzătorului (să aibă de a face cu un hoț, cu un client veșnic nemulțumit, cu un concurent neloial), clientul sau cumpărătorul este victima în „relația comercială”: „Produsul vândut poate să nu fie satisfăcător. Vânzătorul poate să-l înșele pe cumpărător cu privire la natura produsului, la utilitatea, prețul sau calitățile sale. De altfel, imaginea unui bun vânzător este cea a unei persoane care știe să manipuleze, să amăgească, să încânte, să arate doar partea bună a lucrurilor, într-un cuvânt – să înșele”⁸. În acest sens, în afara tehnicilor argumentative manipulative obișnuite, sunt indicate orice

⁵ Gilles Azzopardi, *Manuel de manipulation. Pour obtenir (presque) tout ce vous voulez!*, Éditions First, 2009, p. 9.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ Alex Mucchielli, *Arta de a influența. Analiza tehnicilor de manipulare*, Editura Polirom, Iași, 2015, p. 92.

⁸ *Ibidem*, p. 117, 118.

alte mijloace cu iz psihologic: „Să zâmbești, să fii vesel, să ai umor, să fii dezinvolt: iată câteva dintre sfaturile pe care orice manual le adresează vânzătorilor și seducătorilor de tot felul”⁹.

Psihologia scoate în evidență nenumărate alte tehnici de manipulare, prezente mai ales în mass-media, multe dintre ele fiind preluate și în teoria sofismelor din logică atunci când apar sub formă de argumente; redăm aici pe scurt câteva¹⁰:

– Expunerea repetată a unui produs creează o „opinie pozitivă” asupra acestuia (un politician care apare des în mass-media, fără a fi asociat cu evenimente negative, precum scandaluri de corupție, conflicte sociale etc., beneficiază de „efectul simplei expuneri”; devenim „familiari” cu anumite personaje politice, doar pentru că îi vedem tot timpul la TV sau în ziare, fără a urma o „înlănțuire rațională, dar efectul este la fel de puternic”).

– „Influența socială”: din momentul în care un produs este declarat ca apreciat de mulți oameni, el devine atractiv pentru tot mai mulți, conform tendinței de raliere la părerea celorlalți.

– „Prejudecata afirmativă”. Se poate induce, forma o opinie în rândul publicului doar aruncând o întrebare (pe pagina unui ziar, la televizor) de genul „Primarul a luat mită de la Compania X?” În cele mai multe cazuri, publicul rămâne cu impresia că primarul a luat mită, transformând o întrebare într-o afirmație, într-o certitudine, mai ales atunci când un titlu de tipul întrebare nu este desfășurat, detaliat corespunzător în articol.

– „Transferul simbolic”: asocierea unui produs cu un simbol popular (un politician care se îmbracă în tricoul echipei naționale de fotbal sau mănâncă un cârnat proletar își creează o imagine bună pe baza unei asocieri inconștiente în mintea celui manipulat).

– „Efectul de negativitate”. Ca și în cazul întrebării așa-zis retorice de mai sus, critica adversarului, atacul, crearea unui context negativ rămân mai bine în memoria publicului: „Opoziția n-a mai propus nimic concret de cinci ani”, „Adversarul meu nu a propus nici o măsură concretă pentru creșterea puterii de cumpărare” etc.

– „Congruența program-publicitate”: consumatorul va prefera, de pildă, marca de bere asociată cu serialul preferat; după un clip rutier cu accidente catastrofale menit prevenirii publicului să nu conducă cu viteză mare, apare o reclamă cu o mașină de gabarit mare – creierul nostru percepe mașina ca pe un mijloc de transport mai sigur.

– Antropomorfizarea unor produse: cunoscând înclinația unor oameni de a se atașa de obiecte (telefoane, automobile etc.), reclama va prezenta aparatele ca mașinării cu suflet sau ca mașinării ce se pot transforma în oameni.

– Stimularea atitudinii egocentrice, adică stimularea sentimentului „realizării de sine” și a geloziei sociale printre consumatori (vom găsi mereu oameni care doresc să aibă mai mult decât vecinul sau să îl depășească).

– Punerea în relație consecutivă a două reclame oarecum „contradictorii”, de pildă, după o reclamă la un regim de slăbit urmează una la ciocolată. Aparent, pare a

⁹ *Ibidem*, p. 93.

¹⁰ Sébastien Bohler, *150 de experimente pentru a înțelege manipularea mediatică. Psihologia consumatorului de mass-media*, Editura Polirom, Iași, p. 77-181.

fi un demers aiuritor, însă, din punct de vedere psihologic, cele două se consolidează reciproc: prima provoacă frustrarea, a doua aduce consolarea la această frustrare.

– Specularea momentelor zilei: produsele de alimentație vor beneficia de reclame mai ales la orele meselor principale.

– Specularea credulității copiilor direct sau indirect: multe reclame mizează pe atenția copiilor la televizor, astfel încât ei vor cere anumite produse atunci când ne însoțesc la cumpărături; și cum copiilor cu greu le refuzăm ceva...

– Prestigiul unor mărci: sunt prezentate produse ce poartă o marcă de prestigiu; marca va convinge auditoriul, indiferent de calitatea produsului.

– Asocierea unui produs cu o muzică plăcută sau cu o muzică la modă. Am putea adăuga: asocierea produsului cu o muzică de sezon, cum ar fi un colind de Crăciun, însoțit de imagini cu familia în jurul bradului sau la masa festivă de sărbătoare.

– Provocarea unor emoții puternice, chiar negative sau îndeosebi negative, pentru ca produsul din reclamă să penetreze puternic memoria. O celebră marcă de îmbrăcăminte scotea în evidență o fotografie a unor păsări de mare moarte într-o deversare de petrol – imaginea provoca reacții emoționale puternice, dar produsul rămânea și el în memoria publicului.

– Specularea amintirilor autobiografice; de pildă, o reclamă la bomboane poate face apel la momentele când bunicii veneau în vizită cu asemenea cadouri.

– Cadru propice pentru inocularea mesajului publicitar, anume un cadru care să-l facă disponibil pe consumator să îngurgiteze ușor mesajul – de pildă, emisiunile TV trebuie să-l destindă pe consumator, ele trebuie să constituie o „artă de a permeabiliza creierul uman” pentru a recepta conținutul reclamelor.

În contactul direct cu o persoană ce poate fi un eventual cumpărător sau o persoană de la care se cere pur și simplu ceva (o semnătură pentru o anumită cauză, un vot oarecare etc.), manipulatorul poate folosi și alte tehnici; de pildă¹¹:

– Tehnica „sunteți liber să...” (sau „Nu vreau să vă oblig”, „Faceți cum doriți”, „Nu vreau să vă forțez, dar...” etc.). Inducerea sentimentului libertății unui subiect crește probabilitatea de a-i fi influențat comportamentul.

– „Cum vă simțiți?": tehnica „piciorul în gură”. Folosirea unei fraze „ritualice” din viața obișnuită induce o stare subiectului „ce predispune la adoptarea ulterioară a unui comportament”.

– Tehnica „și asta nu e tot” (o tehnică pe care am văzut-o folosită mai ales în programele de teleshopping, dar care poate funcționa și în contactul direct). Pe lângă produsul afișat sau prezentat, vânzătorul îți oferă ceva în plus (la o prăjitură ți se mai dau doi biscuiți, de exemplu); se creează iluzia că oferta este mai avantajoasă decât este în realitate; de fapt, totul este inclus în preț, că doar vânzătorul nu o să iasă în pierdere.

– Etichetarea prealabilă. Eticheta pozitivă: expresii precum „Contăm pe generozitatea dumneavoastră”, „Știm că sunteți un om amabil”, rostite înainte de o cerere de donație, de pildă, poate deschide uși nebănuite. Eticheta negativă de genul „Nu ați făcut nimic pentru comunitate până acum” poate avea același efect.

¹¹ Nicolas Guéguen, *Psihologia manipulării și a supunerii*, p. 184-213.

– Reciprocitatea. Inducerea sentimentului că trebuie respectat principiul reciprocității în viața socială poate influența de asemenea subiectul: „Și dumneavoastră ați fost ajutat la un anumit moment dat, deci trebuie să ajutați la rândul dumneavoastră”, „Să dăm celor care ne dau”.

Mecanismul psihologic folosit în tehnicile de manipulare ar fi simplu și binecunoscut: „Este vorba de a include numele și reprezentarea produsului într-un mesaj extrem de seducător pentru auditoriu, care îl farmecă sau îl șochează pozitiv. Nu e necesar ca acest mesaj să fie în raport cu produsul, deoarece se joacă aici pe un mecanism tipic pavlovian, care constă în a transfera plăcerea resimțită prin mesajul fermecător pe imaginea produsului și a-l face astfel mai atractiv”¹².

*

Merită menționată în continuare și o altă abordare care rezumă „miile de modalități de persuasiune” la șase categorii de bază, fiecare „gubernată de un principiu psihologic fundamental care dictează comportamentul uman”: reciprocitatea, consecvența, verificarea, legătura, autoritatea și reținerea¹³.

*Reciprocitatea*¹⁴, menționată în treacăt și puțin mai sus, este „una dintre cele mai puternice arme” folosite în operațiunile de persuadare. Ea speculează regula reciprocității, o regulă prețuită și răspândită la nivel social, care spune că „trebuie, cu toată bunăvoința, să răsplătim ceea ce am primit de la o altă persoană”; este o regulă care, odată impusă în evoluția societății, a permis mecanisme de ajutorare, schimb, dăruire, apărare, toate cu „beneficii uriașe”.

Cum o speculează manipulatorii? De obicei, ne oferă ceva, un mic cadou, pentru a ne câștiga bunăvoința, după care ne cer altceva în schimb, dar schimbul va fi cu siguranță asimetric, bineînțeles în dauna noastră. Este binecunoscută practica sectei religioase Hare Krishna în SUA de a oferi o floare trecătorilor pentru ca ulterior să le ceară o donație; floarea era un simplu „dar” care obliga donatorul la un răspuns; așa de eficientă a fost strategia, încât secta a cunoscut o bogăție inimaginabilă după punerea ei în aplicare. Mostrele pe care le primim la supermarket nu sunt tocmai gratuite, căci, în calitate de cadouri, pot activa regula reciprocității, mulți dintre noi având jena să guste ceva fără a și cumpăra produsul după aceea.

În manipulare, regula reciprocității favorizează schimburi inechitabile, deși, la bază, ea pretindea ca schimbul să fie similar. Psihologic, disconfortul și rușinea de a nu răsplăti pe cineva după ce ne-a făcut „un cadou” ne obligă să dăm mai mult decât am primit.

O variantă a reciprocității este concesiia reciprocă, adică obligația de a face cuiva o concesiie, după ce acesta ne-a făcut la rândul său o concesiie. De exemplu, cineva vă oprește pe stradă propunându-vă bilete la un spectacol caritabil la prețul de

¹² Phillipe Breton, *Argumenter en situation difficile* (capitolul *Analyser les ressorts de la publicité*), Editions La Découverte, Paris, 2004, p. 85.

¹³ Robert B. Cialdini, *Psihologia manipulării*, EuroPress Group, București, 2015, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*, p. 38-82.

10 lei; refuzați, dar individul insistă și vă propune o ciocolată la prețul de 2 lei; în fine, acceptați măcar o ciocolată, că doar e vorba de un spectacol caritabil, deci merită să contribuiți și dumneavoastră cu ceva. Am făcut și noi o concesie, după ce el ne-a făcut „concesia” de a nu cumpăra biletul la spectacol, care era oricum mai scump decât ciocolata.

Folosirea concesiei conduce la altă o tehnică de compromis numită „respingere-repliere” sau tehnica „ușii în față”, în zilele noastre foarte cunoscută. Cineva vă prezintă un produs scump, pe care îl refuzați; apoi, vă prezintă un produs mai ieftin, de fapt, cel pe care avea de gând să vi-l vândă de la bun început. Manipulatorul folosește principiul contrastului perceptiv: în comparație cu primul produs, al doilea vi se pare ieftin, deși în categoria lui de obiecte poate fi la rândul lui scump; dar tehnica a funcționat: produsul e ieftin doar întrucât l-ați comparat cu un altul.

*Consecvența (angajamentul)*¹⁵ este o altă importantă armă în arsenalul influențatorilor: „Din momentul în care am optat pentru ceva sau am optat pentru o atitudine, vom avea de-a face cu diverse presiuni de ordin personal și interpersonal menite a ne determina să urmăm respectiva opțiune”. A fi consecvent înseamnă a merge pe linia convingerilor tale anterioare, astfel că în anumite situații, vom lua decizii conform unor norme morale sau dispoziții psihice pe care le avem înrădăcinate în noi. Specularea acestei tendințe de a fi consecvent este o altă oportunitate pentru manipulator.

Iar dacă ne-am angajat cumva printr-o promisiune prealabilă, el are toate condițiile de a ne convinge în legătură cu ceva. De exemplu, dacă un agent de vânzări a reușit să ne vândă un produs cât de mic și de ieftin, atunci suntem angajați cu o promisiune pentru el; nu mai suntem clienți potențiali, ci clienți în toată regula; pe baza principiului consecvenței, în viitor, vom putea cumpăra mult mai mult. Un anunț de ziar ne prezintă un concert atractiv, fără a preciza și prețul; vânzătorii și-au dat seama că, odată ajunși la casa de bilete, am luat un angajament și vom cumpăra bilete; chiar și un telefon la casierie ne angajează. Această tactică „de a începe cu o solicitare minoră pentru a obține conformarea la cereri ulterioare mai are un nume: «tehnica piciorului în prag»”.

„Șutul cu efect” este o tehnică specială care vine tot din consecvență, abia după ce manipulatorul ne vede „pe propriile picioare”, adică angajați într-un proces; odată ajunși în situația de a fi decizi, ni se retrage factorul de influență, el știind că de acum suntem pe propriile picioare. Să presupunem că am luat decizia de a cumpăra o mașină după ce ni s-a prezentat un preț atractiv, mult sub prețul concurenței; suntem încântați de ofertă, așa că mergem mai departe, semnăm anumite acte prealabile, facem chiar și o tură cu mașina, după care ni se spune că, din anumite motive (șeful s-a răzgândit, banca a modificat dobânda etc.), prețul s-a mărit brusc; ce să mai facem...?; ne-am angajat cumva...; să mai dăm înapoi?; asta e... mergem înainte...; cumpărăm mașina!; victorie pentru vânzător, din păcate! Ce s-a întâmplat? Ni s-a oferit un avantaj, am luat decizia pe baza acestui avantaj, apoi ni se retrage cu abili-

¹⁵ *Ibidem*, p. 86-146.

tate acest avantaj, chiar înainte de a semna actele, numai că noi am mers mai departe conform principiului consecvenței.

*Validarea publică*¹⁶ presupune că „determinăm corectitudinea unei acțiuni prin intermediul părerii altora”, mai precis, „într-o situație dată, considerăm corect acel comportament care prevalează la ceilalți”. De cele mai multe ori, ceea ce fac ceilalți oameni se dovedește a fi corect, însă sunt situații în care „profitorii” speculează comportamentul altora în interese meschine. Astfel, teledonurile afișează mii de donatori (unii inexistenți în realitate, desigur) pentru a sugera că este o acțiune de masă, chelnerii încarcă dimineața bolul de băcușuri cu câteva bancnote pentru a convinge clienții că aceasta este o practică răspândită, în publicitate se folosesc expresii precum „cel mai vândut”, „cel mai răspândit” sau se induce ideea că toți „oamenii obișnuiți” cumpără același lucru etc. Este speculată deci „tendința de a presupune că, dacă mulți oameni fac același lucru, probabil că ei știu mai bine decât noi despre ce e vorba”, mai ales în situațiile în care nu suntem siguri de ceva. Eroarea se poate produce astfel atunci când dorim o validare publică, când observăm și decidem pe baza a ceea ce cred sau fac ceilalți.

*A fi simpatic*¹⁷. Știm deja cu toții deja că un vânzător bun este unul care place. Dar dacă vânzătorul ne este și prieten, atunci îl plăcem cu atât mai mult. Este o strategie folosită de unele companii: diferite persoane (ce primesc un anume comision) organizează întâlniri, petreceri acasă, unde își conving și prietenii să cumpere anumite produse; uneori nici nu e nevoie de asemenea întâlniri, simpla menționare a numelui unui prieten vinde produsul. În aceste cazuri este exploataată „regula simpatiei”.

Dar această regulă poate fi folosită și altfel, de pildă prin angajarea la vânzare a unor persoane atrăgătoare fizic, căci persoanele atractive fizic domină de obicei prin prezența lor. Ne mai sunt simpatice și persoanele asemănătoare nouă: cei care se îmbracă la fel, cei care au aceleași opinii ca noi etc. Iar dacă nu există asemănare, profesioniștii influențării o pot inventa: vânzătorii de mașini, de exemplu, sunt instruiți să observe clientul și să creeze asemănări – dacă agentul de vânzări a observat că avem un rucsac de munte în portbagaj, va face o remarcă despre cât iubește muntele; dacă sunteți din provincie, veți auzi că și el s-a născut în același loc ca și dumneavoastră etc. Și cele mai mici asemănări pot influența un răspuns pozitiv la cererea lor.

De asemenea, manipulatorii ne fac complimente sau chiar ne laudă – devin astfel brusc simpatici pentru noi toți care suntem sensibili la flatare, este în natura umană. Apoi, se pot face asocieri cu lucruri care ne plac; am observat cu toții că alături de o mașină nouă la o expoziție de mașini se află o fată frumoasă sau două.

*Autoritatea*¹⁸. Societatea umană organizată ierarhic, bazată pe autoritate, nu este un rău în sine, dacă luăm în calcul alternativa, adică dezorganizarea, anarhia. Astfel, învățăm de copii că supunerea față de autoritatea legală sau față de autoritatea

¹⁶ *Ibidem*, p. 155-214.

¹⁷ *Ibidem*, p. 217-265.

¹⁸ *Ibidem*, p. 273-300.

competentă este o atitudine corectă ce poate aduce beneficii, încadrarea firească în societate. Simularea autorității de către maeștrii persuasiunii devine de fapt o problemă. De exemplu: falsa autoritate a doctorului din reclame (interpretat de un actor) care ne recomandă un anumit medicament; oameni îmbrăcați bine cu titluri importante (avocați, profesori, doctori) care ne cer donații pentru te miri ce.

*Limitarea*¹⁹. Principiul limitării spune că oportunitățile ne par mai valoroase decât par dacă sunt mai puțin disponibile; mai pe înțelesul nostru, al profanilor, dacă un produs ne interesează și aflăm că este disponibil într-un număr limitat, devenim foarte interesați. Culmea aici este că suntem mai preocupați de lucrurile pe care le-am putea pierde decât de cele pe care le-am putea câștiga.

„Profesioniștii persuasiunii”, cum îi numește autorul citat aici în nenumărate rânduri, nu ar fi putut rata exploatarea acestui principiu valoros, deci au inventat tehnica „numărului limitat”. Astfel, vom vedea reclame precum: „Mai avem doar două parcele de vânzare din acest lot”; „Doar cinci decapotabile cu acest tip de motor”. Sigur, uneori informația poate fi adevărată, dar intenția reală este de a convinge clientul de „raritatea” produsului.

Nu doar numărul produselor poate fi limitat, ci și timpul; clientul poate pierde ocazia de a cumpăra produsul, este un fel de „deadline”: „Doar până sâmbătă difuzăm acest film!” Tactica „deadline” presupune a convinge clientul că doar până la o anumită dată poate cumpăra produsul la un anumit preț sau chiar nu îl mai poate găsi deloc, deci trebuie să ia urgent o hotărâre.

Competiția cu alți eventuali cumpărători ne face să dorim bunul și mai tare, deci reclamele ne vor prezenta obiecte „mult cerute de populație”, așa că „trebuie să ne grăbim să cumpărăm”; vom vedea la TV mulțimi de oameni împingându-se la ușile unor magazine, ceea ce înseamnă și că produsul este dorit de mulți oameni, și faptul că suntem cu ei în competiție. Este același mecanism psihologic care ne face să devenim pasionați în amor (geloși) odată cu apariția unui rival, deși până atunci eram fie normali, fie indiferenți; un agent imobiliar ne poate anunța că mai are un client ce vrea să cumpere chiar a doua zi, fapt ce ne face subit dornici să punem stăpânire pe casă și să plătim imediat (tactica se numește „împingere”). Frenezia cumpărăturilor cu reducere de Crăciun sau „black friday” redă această tactică ce amintește de regnul animal în graba hrănirii, regn care este supus instinctului de a se hrăni acum și aici pentru că mâine nu se știe ce va mai fi.

2. În apărarea manipulării

În ciuda acestor avertismente directe, există specialiști în comunicare sau psihologie socială care susțin că trebuie făcută o diferență între *manipulare* și *influențare*, cu toate că un asemenea demers este destul de dificil, depinzând tot timpul de conjunctură, de fiecare caz în parte etc.²⁰; se vorbește chiar de distincția *manipulare pozitivă-manipulare negativă* (cea dintâi fiind cea manipulare efectuată în interesul

¹⁹ *Ibidem*, p. 303-344.

²⁰ Dominique Chalvin, *Du bon usage de la manipulation*, ESF éditeur, Issy-les-Moulineaux, 2001, p. 18-19.

persoanei manipulate)²¹. Nu ne dăm seama dacă asemenea concepte precum influențarea sau manipularea pozitivă sunt doar niște porți de scăpare pentru specialiștii în comunicare sau pentru specialiștii în publicitate (deși campania anti-fumat, cea în favoarea vaccinării copiilor sau cea pentru o alimentație sănătoasă par a confirma conceptele propuse), însă pot fi destul de periculoase atâta timp cât nu putem formula criterii clare de acceptare a acelor cazuri în care avem de a face cu aceste concepte sau atâta timp cât nu putem dovedi clar că și în spatele acestor campanii, la prima vedere inocente, stau alte interese obscure (de pildă, alte firme care câștigă din această publicitate sau firmele producătoare de vaccinuri, de alimente „bio” sau de produse necesare renunțării la fumat).

Mai există și opinia printre specialiștii în comunicare sau în publicitate că societatea noastră diabolizează cumva manipularea (societatea a fost manipulată de către adversarii manipulării să vadă ceva rău în manipulare, s-ar putea spune!). Este nejustificată astăzi teama de manipulare, de vreme ce a fost o practică care a însoțit toată istoria noastră, doar că nu a avut amploarea pe care o are acum. Am putea privi manipularea și ca pe o manevră a inteligenței strategice, tactice, or strategia și tactica însoțesc toate relațiile noastre sociale – profesionale, religioase, familiale etc.²².

Alții aruncă vina pe public, pe auditoriu, pentru felul cum comunică un mesaj oratorul, emițătorul unui mesaj. Calitatea mesajului, a argumentării, a comportamentului oratorului se stabilește în funcție de public; dacă publicul este, la rândul lui, de calitate, atunci și discursul oratorului va fi de calitate; dacă publicul nu este de calitate, este probabil ca oratorul să apeleze la mijloace argumentative slabe sau manipulative. În acest sens, în lupta sa contra demagogilor, Demostene cerea publicului să își îmbunătățească condiția intelectuală: „Niciodată oratorii nu vă vor face buni sau răi; voi sunteți cei care faceți din ei ceea ce vreți. Voi nu vă propuneți să vă conformați voinței lor, în timp ce ei se regleză după dorințele pe care vi le atribuie. Aveți deci voințele sănătoase și totul va fi bine. Căci, din două una: fie nimeni nu va spune nimic rău, fie, de va spune, nu va profita de răul spus (...)”²³.

Unii publicitari mai spun, împotriva ideii anterioare, că nu trebuie să considerăm publicul o masă pasivă, inertă intelectual, o „tabula rasa” căreia îi poți lejer inculca orice. Publicul are capacitatea de a judeca reclama, are capacitatea de „a refuza” mesajul, de a-l selecta. Și chiar dacă va cumpăra detergentul X, influențat de reclamă, în fond nu se va întâmpla nimic grav; de nu va fi satisfăcut de produs, va cumpăra data viitoare detergentul Y. Sigur, nu e foarte grav, s-ar putea răspunde, dar cumpărând detergentul X, sub influența reclamei, publicul a fost deja înșelat, chiar dacă își dă seama că nu este de calitate și va trece la detergentul Y; deci, aici nu este o porțiță de scăpare pentru publicitate. Cu toate acestea, ni se recomandă să „relativizăm orice

²¹ Christophe Carré, *La manipulation au quotidien. La repérer, la déjouer et en jouer*, Eyrolles, Paris, 2007, p. 208.

²² Fabrice d'Almeida, *La manipulation*, PUF, Paris, 2011, p. 4.

²³ Demostene, *Discursuri și pledoarii politice*, apud Chaïm Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 32.

abordare exclusiv moralizantă a argumentării publicitare. Dacă aceasta își implicitează cele mai puțin angajante faze, dacă idealizează aproape invariabil produsul, dacă anticipează stadiul consumării, aceasta nu se datorează cine știe cărei perversiuni intrinseci, ci unei necesități funcționale menite supraviețuirii ei: cea de a crea o diferență pozitivă în raport cu concurența²⁴. Sigur, putem accepta că nu e vorba de vreun fel de perversiune în interiorul fenomenului publicitar, dar nu putem exclude deloc problema morală de aici: prin „idealizarea” unui produs se poate ajunge la înșelarea publicului, așa că invocarea „necesității funcționale menite supraviețuirii” nu este suficientă pentru rezolvarea problemei morale; supraviețuirea domeniului publicitar nu poate legitima derapajele lui psihologice, morale sau logice.

Mai mult, cei ce acceptă manipularea ca fenomen firesc al epocii noastre sunt de părere că trebuie să învățăm cu toții să fim la rândul nostru manipulatori. În acest sens, există lucrări ce conțin sfaturi practice, manevre de tip psihologic de care trebuie ținut cont pentru a fi cât mai eficienți, mai convingători. Iată, de pildă, câteva direcții de discurs sau „cum să minți adevărat”²⁵: – să minți economic, doar când e nevoie, eventual prin omisiune; este inutil să fabulezi sau să construiești un roman pe o temă dată, te pierzi în amănunte pe care ulterior tu însuși poți să le uiți; – rămâi în limitele verosimilului, al posibilului, pentru ca informația ta să fie de neverificat; – prevede întrebările ce ți se pot pune, pregătește răspunsurile din timp; – nu intra în detalii; acestea te pot demasca în timpul unei discuții etc.

²⁴ Jean Michel Adam, Marc Bonhomme, *Argumentarea publicitară. Retorica elogiului și a persuasiunii*, Institutul European, Iași, 2005, p. 310.

²⁵ Gilles Azzopardi, *Manuel de manipulation. Pour obtenir (presque) tout ce que vous voulez!*, Éditions France Loisirs, Paris, 2008, p. 87-92.

DIGITIZARE, DIGITALIZARE ȘI TRANSFORMARE DIGITALĂ

VIOREL IULIAN TĂNASE,
RUXANDRA VICTORIA PARASCHIV

Digitization, Digitalization, and Digital Transformation. The Digitization process marks the beginning of the fourth industrial revolution with significant implications in industry, economy, science and society. A new philosophy comes with digitization, AI, and biotechnology that aims to orient the results for the good of the human being. The collaborative but competitive relationship between man and machine, but also between the machines, leads to important mutations on the labor market and the irrelevance of work in the next period.

Key words: digitization; information system; immersive experience; Blockchain concept; virtual reality; augmented reality; mixed reality

Introducere

Actuala etapă de dezvoltare tehnologică a conferit tehnologiei capacitatea de a genera schimbări la nivel comportamental, al mentalității și a proceselor fundamentale de funcționare a societății. Klaus Schwab, în lucrarea *The Fourth Industrial revolution* (2016) introduce conceptual de Industry 4.0, a patra revoluție industrială care integrează tehnologic subsistemele fizic, biologic și digital.

Dintre numeroasele provocări diverse și fascinante cu care ne confruntăm astăzi, cea mai intensă și mai importantă este înțelegerea și modelarea noii revoluții tehnologice, care implică transformarea omenirii. A început o revoluție care schimbă fundamental modul în care trăim, lucrăm și interacționăm. Prin amploarea, complexitatea și implicațiile sale, a patra revoluție industrială este diferită de orice omenirea a experimentat înainte.

Acum există posibilitatea de a avea miliarde de persoane conectate prin dispozitive mobile simultan, ceea ce generează o cantitate mare de date, putere de prelucrare, capacități de stocare și a accesul la cunoștințe fără precedent. Inovațiile tehnologice emergente acoperă domenii ample cum ar fi inteligența artificială (AI), robotica, internetul obiectelor (IoT), internetul obiectelor în industrie (IIoT), vehiculele autonome, imprimarea 3D, nanotehnologia, biotehnologia, știința materialelor, calcul cuantic, etc. Inovațiile se construiesc și se amplifică reciproc într-o fuziune a tehnologiilor în întreaga lume fizică, digitală și biologică.

Sunt schimbări profunde în toate industriile, marcate de apariția unor noi modele de afaceri și de restructurarea sistemelor de producție, consum, transport și distribuție. În societate are loc o schimbare de paradigmă determinată de modul în care lucrăm, comunicăm, ne exprimăm, ne informăm și ne distrăm. Guvernele și

instituțiile sunt reformulate, la fel ca sistemele de educație, asistență medicală, transport, apărare, securitate, etc. Noile modalități de utilizare a tehnologiei schimbă comportamentul și sistemele de producție și consum oferind posibilitatea de a sprijini regenerarea și conservarea mediului natural, mai degrabă decât crearea de costuri ascunse sub formă de externalități. Modificările sunt istorice în ceea ce privește mărirea, viteza și domeniul de aplicare.

În timp ce incertitudinea profundă în ceea ce privește dezvoltarea și adoptarea tehnologiilor emergente înseamnă că nu știm încă cum se vor desfășura transformările determinate de această revoluție industrială, complexitatea și interconectarea lor în sectoare implică faptul că toți factorii interesați ai societății globale – guverne, afaceri, și societatea civilă – au responsabilitatea de a colabora pentru a înțelege mai bine tendințele emergente.

Înțelegerea partajată este deosebit de importantă dacă dorim să formăm un viitor colectiv care să reflecte obiectivele și valorile comune. Trebuie să avem o viziune globală și globală asupra modului în care tehnologia ne schimbă viețile și a celor ale generațiilor viitoare și cum transformă contextul economic, social, cultural și uman în care trăim.

Modificările sunt atât de profunde încât, din perspectiva istoriei umane, nu a existat niciodată o perioadă de promisiune mai mare sau potențial pericol. Preocuparea mea însă este că factorii de decizie sunt adesea prinși în gândire tradițională, liniară (și nedireptivă) sau prea absorbiți de îngrijorările imediate, pentru a gândi strategic despre forțele de perturbare și inovare care ne modelează viitorul.

Caracteristicile generale ale digitalizării

Suntem conștienți de faptul că unii academicieni și profesioniști consideră evoluțiile la care mă uit doar ca o parte a celei de-a treia revoluții industriale. Trei motive susțin ideea că este în desfășurare o revoluție tehnologică distinctă:

1. *Viteza*: spre deosebire de revoluțiile industriale anterioare, aceasta evoluționează într-un ritm mai degrabă exponențial decât liniar. Acesta este rezultatul lumii multifate, profund interconectate în care trăim și al faptului că noile tehnologii produc o tehnologie mai nouă și mai capabilă.

2. *Lățimea și adâncimea*: se bazează pe revoluția digitală și combină mai multe tehnologii care duc la schimbări de paradigmă fără precedent în economie, în afaceri, în societate și în mod individual. Nu se schimbă doar „ce” și „cum” de a face lucrurile, ci și „cine” suntem.

3. *Impactul sistemelor*: implică transformarea întregului sistem, în întreaga țară (și în interiorul țării), al companiilor, al industriei și al societății în ansamblu.

Este important să știm ce este, ce va aduce, cum ne va afecta și ce se poate face pentru a valorifica pentru binele comun implementarea celei de-a patra revoluție industrială. Acest volum este destinat tuturor celor interesați de viitorul nostru care se angajează să folosească oportunitățile acestei schimbări revoluționare pentru a face din lume un loc mai bun.

Obiectivele sunt: creșterea gradului de conștientizare cu privire la complexitatea și viteza revoluției tehnologice și la impactul său multilateral, crearea unui cadru pentru

a se gândi la revoluția tehnologică care să sublinieze problemele de bază și să evidențieze posibilele răspunsuri; realizarea unei platforme pentru a inspira cooperarea și parteneriatele public-privat cu privire la aspectele legate de revoluția tehnologică.

Mai presus de toate, vrem să cunoaștem modul în care tehnologia și societatea coexistă. Tehnologia nu este o forță exogenă asupra căreia nu avem control. Nu suntem constrânși de o alegere binară între „acceptați și trăiți cu ea” și „respingeți și trăiți fără ea”. Schimbările tehnologice dramatice sunt o invitație de a reflecta cine suntem și cum vedem lumea. Cu cât ne gândim mai mult la modul de valorificare a revoluției tehnologice, cu atât vom examina mai mult pe noi înșine și modelele sociale subiacente pe care aceste tehnologii le încorporează și le permit și cu atât mai mult vom avea ocazia de a modela revoluția într-un mod care îmbunătățește starea lumii.

Trăsăturile digitalizării

Digitizarea este trecerea (conversia) de la reprezentarea analogică (înregistrări pe bandă magnetică, documente pe hârtie sau oricare alt suport) la cea digitală, a lucrurilor, cu scopul de a digitaliza și automatiza procesele sau fluxurile de lucru. Prin digitizare creem o versiune digitală (biți și byte, octeți) a lucrurilor analogice, fizice, cum sunt: documentele pe hârtie; imaginile de pe microfilm; fotografiile clasice; sunetele și animațiile; înregistrări medicale, date despre locație și timp; cărți de identitate; cărți, broșure, reviste, tablouri, sculpturi, lucrări de arhitectură, etc.

Din perspectiva *relației cu documentul original*, digitizarea este: (1) Dublarea documentului original (scanarea unei cărți rare care este pusă la dispoziția cercetătorilor, în format digital, iar originalul rămâne la locul de păstrare); (2) Dispariția originalului (captarea unei convorbiri la o prezentare sau eveniment), formatul digital continuând să existe; (3) Reprezentarea digitală a unei clădiri prin proiectul original sau prin scanarea imaginii fizice.

Din perspectiva *scopului* digitizării: 1. Transferul informației fizice în format digital. Utilizăm scanerele și realizăm o reprezentare digitală (imaginea documentului, jpg, gif, etc.) pentru ca ulterior să utilizăm softuri de recunoaștere (tehnologii integrate) și de extragere a datelor necesare alimentării fluxului de lucru, a sistemelor, proceselor, SGBD, pentru a atinge diverse obiective: recunoașterea persoanei după o fotografie, recunoașterea persoanei după mers sau forma irisului, codul ADN, amprentă, etc); 2. Pentru acțiuni, procese, digitizăm pentru a introduce datele într-un lanț de evenimente, acțiuni, fluxuri de lucru sau procese. Din această perspectivă digitizarea reprezintă conectarea oamenilor, a proceselor, a datelor și lucrurilor pentru a furniza informații pertinente și inteligente diverselor procese. Digitalizarea este definită din trei perspective distincte:

În business, digitalizarea reprezintă activarea, îmbunătățirea, transformarea operațiunilor sau funcțiilor de afaceri, a modelelor, proceselor sau activităților, prin utilizarea tehnologiilor și datelor digitale, acționabile către un obiectiv predeterminat. Digitizarea se referă în special la sisteme de înregistrare, stocare și management, digitalizarea se referă la sisteme de implicare și cunoaștere prin utilizarea datelor și a proceselor digitalizate.

A doua perspectivă o reprezintă digitalizarea unui mediu, zone sau flux. Locul de muncă digital presupune: lucruri digitale; instrumente digitale; platforme de colaborare sociale; platforme de comunicare unificate.

A treia perspectivă a digitalizării se referă la adoptarea continuă a tehnologiilor digitale în toate activitățile societale și umane: asistență medicală digitală, medicina predictivă sau preventivă; guvernare și marketing digital; publicitate digitală.

În concluzie, digitalizarea vizează atât schimbarea operațiunilor și a modelelor de afaceri, cât și schimbarea fluxurilor de venituri și a noilor oportunități de afaceri.

Transformarea digitală este transformarea profundă și accelerată a activităților, proceselor, competențelor și modelelor de afaceri, în conformitate cu oportunitățile tehnologiilor digitale precum și impactul lor asupra activității cognitiv-emoționale, comportamentului și acțiunilor indivizilor societății care conduc realizarea unei noi economii și societăți. În raport de impactul pe care-l au și a cronologiei de implementare avem: digitizare, digitalizare și transformare digitală. *Experiența imersivă* reprezintă o formă de a pătrunde, a ne cufunda într-o altă lume; ea ne stimulează simțurile și ne transpune într-un alt loc, într-un alt timp sau într-o altă realitate; călătorim în timp și spațiu, într-un spațiu virtual sau real. Imersiunea a fost experimentată prin practici oculte, cu substanțe chimice iar astăzi prin tehnologie. Experiențe imersive sunt: – transmisiile live de concerte, competiții sportive, aplicații; – jocuri video, videoconferințe; – interfețele cognitive și intuitive ale aplicațiilor soft; – utilizarea realității extinse sau hibride (XR sau HR) cu cele două forme: realitate virtuală (VR) și realitate augmentată (AR). VR și AR sunt cele două inovații care înlătură limitele date de distanță și conectează oamenii, informațiile și experiențele. Gradul de imersivitate al unei experiențe depinde de: calitate vizuală (rezoluție, acuratețea culorilor, lumină, contrast), calitate sonoră (intensitate, frecvență, amplitudine), interacțiuni intuitive. Utilizând tehnologia transformăm orice spațiu din realitate în format digital interactiv sau putem crea un spațiu digital nou.

În concluzie, experiența imersivă reprezintă o formă de a pătrunde sau de a ne cufunda parțial sau total în altă lume; ea ne stimulează simțurile și ne transpune într-un loc sau într-o altă realitate. Învățarea din experiență are trei componente: cunoștințe – concepte, fapte, informație și experiența anterioară, activități – cunoștințe aplicate la evenimente curente, și reflecție – gândire axată pe analiza și evaluarea propriilor activități.

Analiza de proces (reviewing) reprezintă învățarea din propria experiență și include: reflecția asupra experienței, analiza experienței, găsirea semnificațiilor experienței, comunicarea experienței, resemnificarea experienței și învățarea din experiență. *Oglinda digitală* este reprezentarea digitală care arată fiecăruia ce i se potrivește. Gândirea axată pe eveniment (gândirea experiențială) are trei componente: cunoștințele (concepte, fapte, informație și experiență), activități (cunoștințe aplicate la evenimente curente, în desfășurare) și reflecție (gândire axată pe analiza și evoluția propriilor activități). Caracteristicile fundamentale ale *Industry 4.0* sunt: (1) IA și Machine Learning; (2) Blockchain; (3) IIOT, Internetul lucrurilor în industrie; (4) realitatea virtuală; (5) realitatea augmentată; (6) realitatea mixtă sau hibridă; (7) roboții și coboții; (8) mașinile autonome.

Concepte specifice

1. IA și Machine Learning. Prin IA computerele pot înțelege limbajul uman, pot recunoaște obiecte, sunete, culori și alți stimuli din mediul exterior, pot să învețe, să planifice și să rezolve probleme. Gartner definește rețeaua digitală inteligentă ca fiind interacțiunea dintre persoane, dispozitive, conținut și servicii. IA contaminează toate tehnologiile permițând realizarea de sisteme dinamice, flexibile și autonome. Inteligența presupune: fundamentele IA, aplicații și servicii analitice inteligente și obiecte inteligente. Digital presupune oglinzi digitale, tehnologii cloud to the Edge, platformă conversațională și experiență imersivă. Rețeaua presupune Blockchain, gândire centrată pe eveniment, evaluarea de risc și încrederea continuă și adaptativă. Machine Learning (ML) este o modalitate prin care se obține IA; ML descrie procesul prin care un sistem computerizat învață din datele pe care le accesează fără să fie programat pentru această sarcină. Sistemul nu învață plecând de la un algoritm ci construiește un algoritm în timp ce învață prin: recunoaștere de tipare (pattern-uri) și metode de analiză statistică aplicate pe cantități uriașe de date. Cele mai cunoscute aplicații ale ML sunt: estimarea cursului acțiunilor la bursă și decizii privind tranzacții și investiții; diagnosticare în medicină; analiza datelor generate de vehicule în dinamică, identificând tipare de comportament pentru fluidizarea traficului; identificarea preferințelor consumatorilor și personalizarea reclamelor și recomandărilor.

2. Conceptul Blockchain. Blockchain a câștigat popularitate după 2009, odată cu apariția monedei Bitcoin. Stuart Haber și W. Scott Stornetta au creat conceptul de blockchain (Internetul valorilor), date stocate în blocuri înlănțuite și securizate criptografic. În 2009, blockchain a devenit soluția pentru tranzacții rapide, securizate și descentralizate. Tehnologia blockchain a devenit soluția pentru tranzacții rapide, securizate și descentralizate. Tehnologia Blockchain redefinește conceptul de tranzacție. În absența unei entități centrale care păstrează, administrează și taxează informația, respectiv valoarea, tehnologia păstrează în ecuație doar subiecții tranzacției, inițiatorul și beneficiarul, eliminând părțile terțe. În cazul tehnologiei blockchain nu există costuri de tranzacție, doar costuri de infrastructură; blockchain redefinește conceptul de schimb, excluzând intermediarii tranzacției, există doar emițător (producător) și destinatar (utilizator).

3. Internetul lucrurilor în industrie (Industrial Internet of Things – IIOT). În domeniul industrial, IoT integrează mașinile inteligente, datele avansate și oamenii într-un ecosistem performant și fluent.

4. Realitatea virtuală (Virtual Reality/VR). Tehnologia RV emulează experiența interacțiunii cu mediul înconjurător, aducând-o cel mai aproape de realitatea cunoscută. Prin simularea vizuală, auditivă și chinestezică, RV ne permite să părăsim mediul real și să devenim parte integrantă dintr-o realitate alternativă, să interacționăm cu elementele care o compun; tehnologia creează o versiune a realității pe care creierul o percepe ca fiind reală deși ea nu există cu adevărat. RV redefinește procesul de învățare, facilitând accesul la informația de specialitate în timp real, eliminând constrângerile de natură fizică.

5. *Realitatea augmentată* (Augmented Reality/AR). Tehnologia AR seamănă cu RV însă nu are același efect de captivitate, utilizatorul nu pierde contactul cu mediul înconjurător. RA construiește o realitate alternativă pornind de la mediul real pe care-l îmbogățește cu elemente generate de computer.

6. *Realitatea mixtă* (Mixed reality/MR) sau hibridă este o tehnologie mai nouă decât AR și VR, care creează spații predominant virtuale, în care obiecte și oameni din lumea reală se integrează dinamic cu lumi proiectate, producând astfel medii și realități noi, unde obiecte digitale și fizice coexistă și interacționează.

7. *Roboții și co-roboții sau coboții* (roboți colaborativi creați după teoria jocurilor) industriali dispun de IA, capacități autonome de cogniție, decizie, învățare și adaptare. Sunt echipați cu senzori, tehnologii și sisteme inteligente, care îi conectează cu alte ecosisteme. Datorită senzorilor și funcțiilor de ML coboții sunt conștienți de prezența oamenilor, a gradului de proximitate, a locului și contextului în care se află.

8. *Mașinile autonome* (Driverless). Tehnologia driverless oferă utilizatorilor un grad înalt de autonomie, mașina este complet autonomă.

Concluzii

1. Digitalizarea redefinește disciplinele tehnice și speculative, economiile, industriile și societatea exercitând un impact fără precedent asupra modului în care muncim, trăim, ne comportăm și acționăm în societate.

2. Următoarea generație de modele și ecosisteme digitale de afaceri este determinată de IA, experiențele imersive, oglinzile digitale, gândirea axată pe eveniment, securitatea adaptivă continuă.

3. În ciuda potențialului impact pozitiv al tehnologiei asupra creșterii economice, este totuși esențial să se rezolve impactul său negativ posibil, cel puțin pe termen scurt, pe piața muncii. Temerile legate de impactul tehnologiei asupra locurilor de muncă nu sunt noi. În 1931, economistul John Maynard Keynes a avertizat cu precădere despre șomajul tehnologic larg răspândit „datorită descoperirii mijloacelor de economisire a muncii care depășesc ritmul în care putem găsi noi utilizări pentru muncă”. Acest lucru sa dovedit a fi greșit dar ce dacă de data aceasta era adevărat? În ultimii ani, dezbaterile a fost reintrodusă prin dovezi ale computerelor care înlocuiesc un număr de locuri de muncă, în special ordonatori, casieri și operatori de telefonie.

4. Motivele pentru care noua revoluție tehnologică va provoca mai multe răsturnări decât revoluțiile industriale anterioare sunt cele menționate deja în introducere: viteza (totul se întâmplă într-un ritm mult mai rapid decât oricând), lățimea și adâncimea (atât de multe schimbări radicale se produc simultan), și transformarea completă a sistemelor întregi. În lumina acestor factori de conducere, există o certitudine: noile tehnologii vor schimba dramatic natura muncii în toate industriile și ocupațiile. Incertitudinea fundamentală are legătură cu măsura în care automatizarea va înlocui forța de muncă. Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să înțelegem cele două efecte concurente pe care le exercită tehnologia asupra ocupării forței de muncă. În primul rând, există un efect de distrugere, deoarece întreruperile și automatizarea alimentate de tehnologie înlocuiesc capitalul cu forța de muncă, obligând lucrătorii să devină șomeri sau să-și realoce competențele în altă parte. În al doilea rând, acest efect

de distrugere este însoțit de un efect de capitalizare în care cererea de bunuri și servicii noi crește și conduce la crearea de noi ocupații, întreprinderi și chiar industriile. Ca ființe umane, avem o abilitate uimitoare de adaptare și ingeniozitate. Dar cheia aici este momentul și măsura în care efectul de capitalizare înlocuiește efectul de distrugere și cât de repede va fi înlocuirea.

5. Există aproximativ două tabere opuse în ceea ce privește impactul tehnologiilor emergente pe piața muncii: cei care cred într-un sfârșit fericit - în care lucrătorii strămutate prin tehnologie vor găsi noi locuri de muncă și în care tehnologia va dezlănțui o nouă eră a prosperității; și cei care cred că va duce la un Armagedon social și politic progresiv prin crearea șomajului tehnologic pe o scară masivă. Istoria arată că rezultatul va fi probabil undeva în mijloc. Întrebarea este: Ce ar trebui să facem pentru a stimula mai multe rezultate pozitive și pentru a ajuta pe cei captuși în tranziție? A fost întotdeauna cazul în care inovația tehnologică distruge unele locuri de muncă, pe care le înlocuiește la rândul lor cu altele noi într-o activitate diferită și, eventual, într-un alt loc. Luați agricultura ca exemplu. În SUA, oamenii care lucrau pe teren au constituit 90% din forța de muncă la începutul secolului al XIX-lea, dar astăzi aceasta reprezintă mai puțin de 2%. Această reducere dramatică a avut loc relativ bine, cu o întrerupere minimă socială sau o șomaj endemic. Economia aplicațiilor oferă un exemplu al unui nou ecosistem de locuri de muncă. A început doar în 2008, când Steve Jobs, fondatorul Apple, a lăsat dezvoltatorii externi să creeze aplicații pentru iPhone. Până la mijlocul anului 2020, economia globală a aplicațiilor ar fi trebuit să genereze venituri de peste 125 miliarde de dolari, depășind industria cinematografică, care există de peste un secol.

6. Tehnologia poate fi perturbatoare, dar susține că întotdeauna se termină îmbunătățirea productivității și creșterea bogăției, ceea ce conduce, la rândul ei, la o cerere mai mare de bunuri și servicii și la noi tipuri de locuri de muncă pentru a satisface. Substanța argumentului este după cum urmează: Nevoile și dorințele omului sunt infinite, astfel încât procesul de aprovizionare a acestora ar trebui să fie, de asemenea, infinit. Barring recesiuni normale și depresiuni ocazionale, va exista întotdeauna muncă pentru toată lumea. Semnele timpurii indică un val de inovație care substituie forța de muncă din mai multe industrii și categorii de locuri de muncă care se vor întâmpla probabil în deceniile următoare.

7. Multe categorii diferite de muncă, în special cele care implică muncă mecanică repetitivă și precisă, au fost deja automatizate. Mulți alții vor urma, deoarece puterea de calcul continuă să crească exponențial. Mai devreme decât cel mai anticipat, activitatea profesiilor diferite de avocați, analiști financiari, medici, jurnaliști, contabili, asigurători sau bibliotecari poate fi parțial sau complet automatizată. Până acum, dovezile sunt următoarele: A patra revoluție industrială pare să creeze mai puține locuri de muncă în industriile noi decât revoluțiile anterioare. Conform unei estimări din Programul Oxford Martin privind tehnologia și ocuparea forței de muncă, doar 0,5% din forța de muncă din SUA este angajată în industrii care nu au existat la începutul secolului, procent semnificativ mai mic decât aproximativ 8% noi industrii în anii 1980 și 4,5% din noile locuri de muncă create în anii 1990. Acest lucru este coroborat de recenta Recensământ Economic al Statelor Unite, care pune în lumină interesantă relația dintre tehnologie și șomaj. Aceasta arată că inovațiile în domeniul informațiilor

și al altor tehnologii perturbatoare tind să crească productivitatea prin înlocuirea lucrătorilor existenți, în loc să creeze noi produse care necesită mai multă forță de muncă pentru a le produce.

Doi cercetători de la Scoala Oxford Martin, economistul Carl Benedikt Frey și expertul în învățarea mașinilor, Michael Osborne, au cuantificat efectul potențial al inovării tehnologice asupra șomajului, clasând 702 de profesii diferite, în funcție de probabilitatea de a fi automatizate, de la cei mai puțin susceptibili de risc ("0" care nu corespunde deloc riscului) celor care sunt cei mai sensibili la risc ("1" care corespunde unui anumit risc de înlocuire a unui loc de muncă cu un computer de orice fel). Ocuparea forței de muncă va crește în locurile de muncă cognitive și creative cu venituri mari și în ocupațiile manuale cu venituri mici, dar se va diminua considerabil pentru posturile de rutină și repetate cu venituri medii.

Bibliografie

- Hermann, Pentek, Otto, 2016 *Design Principles for Industrie 4.0 Scenarios*, accesat la 4.05.2016
- Jürgen Jasperneite: *Was hinter Begriffen wie Industrie 4.0 steckt*, in *Computer & Automation*, 19 December 2012 accesat la 23.12.2018
- Kagermann, H., W. Wahlster and J. Helbig, eds., 2013: Recommendations for implementing the strategic initiative Industrie 4.0: Final report of the Industrie 4.0 Working Group
- Heiner Lasi, Hans-Georg Kemper, Peter Fettke, Thomas Feld, Michael Hoffmann: *Industry 4.0*. In: *Business & Information Systems Engineering* 4 (6), pp. 239-242
- Marr, Bernard. "Why Everyone Must Get Ready For The 4th Industrial Revolution". *Forbes*. Retrieved 2018-02-14.
- Bonner, Mike. "What is Industry 4.0 and What Does it Mean for My Manufacturing?". Retrieved 2018-09-24.
- Mueller, Egon; Chen, Xiao-Li; Riedel, Ralph (2017). „Challenges and Requirements for the Application of Industry 4.0: A Special Insight with the Usage of Cyber-Physical System”. *Chinese Journal of Mechanical Engineering*. **30** (5): 1050–1057. doi:10.1007/s10033-017-0164-7.
- Lin, K.C.; Shyu, J.Z.; Ding, K. A Cross-Strait Comparison of Innovation Policy under Industry 4.0 and Sustainability Development Transition. *Sustainability* 2017, 9, 786.
- Wang, S.; Wan, J.; Li, D.; Zhang, C. Implementing smart factory of industrie 4.0: An outlook. *Int. J. Distrib. Sens. Netw.* 2016, 12, 3159805.
- Aquilani, B.; Silvestri, C.; Ruggieri, A. Sustainability, TQM and value co-creation processes: The role of critical success factors. *Sustainability* 2016, 8, 995.
- Kliestik, T.; Misankova, M.; Valaskova, K.; Svabova, L. Bankruptcy Prevention: New Effort to Reflect on Legal and Social Changes. *Sci. Eng. Ethics* 2018, 24, 791–808.
- Kliestikova, J.; Misankova, M.; Kliestik, T. Bankruptcy in Slovakia: International comparison of the creditor's position. *Oecon. Copernic.* 2017, 8, 221–237.

PERSPECTIVE METODOLOGICE ACTUALE ÎN FORMAREA CONTINUĂ A RESURSELOR UMANE

MIHAI PETRU CRAIOVAN

Current Methodological Perspectives in the Continuous Training of Human Resources. The process of organizational change, specific to the contemporary society, demands the development of new methods and technics of training and increasing efficiency of the human resource. This continuous training process aims to achieving more competent, adequate, loyal and efficient members of the organization. In time, a series of methods and technics of development of personnel was developed, that, however, show at times their limitation to the requirements of the organizational and informational dynamics of the modern (transnational) organizations. The experimental analysis presented here aims to identify the readjustment potential of some of the training methods and technics that will be used within modern organizations. The psychological interpretation catches the elements more receptive to this organizational readjustment, and it also identifies the elements that present a stronger resistance to change. Methods and technics centered on vocational and skill structures are identified in the first case, and attitude and emotional-affection structures are pointed out in the second case.

Key-words: organization; methodology; human resources; motivation; organizational change; psychological resistance

Locul personalului în dinamica organizațională

În prezent organizațiile se dezvoltă sau dispar, aflându-se în perpetuă mișcare, reinventare și transformare. În aceste condiții, oamenii reprezintă o resursă comună și, totodată, o resursă vitală, a tuturor organizațiilor, care asigură supraviețuirea, dezvoltarea și succesul competițional al acestora. Această realitate a determinat tot mai mulți specialiști în domeniu să afirme că, din ce în ce mai mult, avantajul competitiv al unei organizații rezidă în oamenii săi. De aceea, resursele umane ar trebui să reprezinte una dintre cele mai importante investiții ale unei organizații.

Organizațiile cheltuiesc sume importante cu angajații lor, iar datorită costurilor antrenate, acestea reprezintă unele dintre cele mai evidente investiții în resurse umane. Investiția în oameni s-a dovedit a fi calea cea mai sigură de a garanta supraviețuirea unei firme sau de a asigura competitivitatea și viitorul acesteia. După Naisbitt și Aburdene, în noua societate informațională capitalul uman a înlocuit capitalul financiar, ca resursă strategică.

Statutul personalului în organizații

Personalul organizațional este capabil să producă și să reproducă toate celelalte resurse aflate la dispoziția unei organizații. Oamenii sunt resursele active ale

organizației, deoarece potențialul lor contribuie activ la creșterea eficienței și eficacității organizaționale. Resursele umane sunt unice în ceea ce privește potențialul lor de creștere și dezvoltare.

Cele mai multe organizații sunt preocupate de “calitatea totală” a activităților pentru ca nu numai calitatea produselor și serviciilor contează, ci și calitatea oamenilor pe care îi are în organizație; celelalte resurse ajung mai devreme sau mai târziu să se regăsească sau să se reflecte în toate celelalte caracteristici ale organizației. Toate funcțiile și activitățile din domeniul managementului resurselor umane presupun pregătirea și adoptarea unor decizii de personal care trebuie să evalueze situații cu aspect dual, moral sau etic și legal, extrem de complexe. De exemplu, deciziile de a angaja mai mulți oameni cu o anumită calificare și experiență, de a perfecționa și promova personalul, de a concedia, sunt numai câteva dintre deciziile de personal.

Nu trebuie neglijate nici unele trăsături sau condiții de adaptabilitate ale angajaților, ca, de exemplu: experiența, caracterul, reacția la reușite sau eșecuri, reacția la diferite aspecte materiale, precum și impactul unor drame cotidiene. Deciziile manageriale din domeniul resurselor umane trebuie adoptate întotdeauna în funcție de trecutul și personalitatea oamenilor la care se referă, precum și de interesele celorlalte părți implicate în proces. Prin urmare, personalul unei organizații nu poate fi tratat în bloc ca o persoană medie, ci în mod diferențiat, deoarece fiecare angajat este o individualitate sau o personalitate unică, distinctă cu trăsături specifice.

Practica managerială în domeniu dovedește că schimbările organizaționale sunt pline de dificultăți și capcane, implică risc prin doza de neprevăzut, iar adesea chiar comportamentul celor care se străduiesc să accepte sau să facă schimbări generează rezistență la schimbare. Oricât de puternică ar fi rezistența, schimbările de mentalitate și comportament sunt inevitabile o dată cu schimbările survenite în sistemul de valori umane. Cu toate acestea, nu trebuie neglijat faptul că schimbările respective au adesea o exprimare vagă și o relevanță incertă, deoarece în general oamenii sunt foarte greu de schimbat, întrucât trăsăturile de personalitate ale acestora sunt bine fixate în timp, iar unele valori umane nu au întotdeauna aceleași semnificații, datorită percepțiilor diferite.

Valorile noastre influențează adesea părerile proprii despre comportamentul în organizații. Problema managementului modern este cum să trecem de la munca din obligație, bazată pe conformitatea modului de lucru și a rezultatelor acestuia cu modelele exterioare, la munca din vocație, care presupune originalitate, ieșirea din tiparele comode sau identitatea cu noi înșine. În concluzie, în concepția modernă, oamenii nu sunt recrutați și selectați pentru a ocupa anumite posturi vacante, ci aceștia sunt căutați și atrași pentru rolul deosebit de important în cadrul organizației.

Modalități de organizare a personalului

În conceperea și fundamentarea activității de resurse umane un rol important îl au strategiile și politicile de personal care se impun ca fiind componentele esențiale ale managementului resurselor umane. Strategiile de personal se stabilesc după

elaborarea strategiei globale a organizației, cu care este în concordanță. Strategia de personal este o strategie parțială având un caracter derivat din cea globală.

Strategia îmbină cunoașterea prezentului cu previziunea fundamentată a viitorului. Pentru a defini strategia necesară realizării unui obiectiv sunt necesare informații despre trecut, prezent și viitor. Abordarea strategiei de personal începe cu identificarea și recunoașterea filosofiei și misiunii organizației, și o evaluare globală a firmei. Pasul următor în elaborarea strategiei de personal vizează examinarea mediului înconjurător extern, obținându-se informații asupra schimbărilor care au loc în mediul înconjurător și impactul lor asupra organizației.

Analiza internă constă în identificarea potențialului firmei în domeniul resurselor umane și realizarea concordanței acestui potențial cu deciziile strategice. În urma acestei analize personalul organizației poate fi grupat în: angajați cu performanțe deosebite, angajați cu rezultate previzibile, angajați „semne de întrebare” și angajați „problemă”. Analiza resurselor umane aflate la dispoziția firmei împreună cu analiza mediului extern conduc atât la identificarea punctelor slabe și a punctelor forte ale firmei în acest domeniu, cât și a oportunităților și amenințărilor viitoare.

Politicile de personal definesc modul în care întreprinderea își respectă obligațiile ei sociale față de angajați și descriu atitudinea față de aceștia. În domeniul resurselor umane politicile trebuie să fie în concordanță cu obiectivele, strategiile și politicile generale ale firmei, cu legislația în domeniu și cu prevederile contractului de muncă. Prin aplicarea corespunzătoare a politicilor de personal se asigură dezvoltarea unei culturi orientate spre angajați, a unui climat de succes și existența unui sistem relațional propice obținerii performanțelor dorite.

Necesarul de personal

Obiectivele firmei constituie punctul de plecare al oricărei prognoze a resurselor umane. Pe baza acestor obiective se întocmește prognoza resurselor umane efectuându-se inventarierea resurselor disponibile. Stabilirea necesarului se efectuează pe profesii, pregătire, performanțe, apelându-se la persoane din interiorul sau din exteriorul organizației. Elaborarea prognozei resurselor umane trebuie să asigure respectarea unor cerințe, cum ar fi: cunoașterea corectă a realității, existența unor date trecute, pe perioade suficient de lungi, eliminarea din calcul a datelor cu caracter accidental. Metodele de prognoză a resurselor umane pot fi împărțite în trei categorii: metode intuitive (brainstorming, Delphi); metode explorative (extrapolare, cercetare morfologică, analiză economică); metode normative (metoda balanței, arbori de relevanță, cercetare operațională, teoria deciziei).

În efectuarea oricărei prognoze a resurselor umane se vor avea în vedere prognozele tehnologice, prognozele privind evoluția pieței, prognozele financiare, prognozele privind piața resurselor umane și prognozele privind potențialul uman și material al organizației. Pe baza acestor prognoze se stabilesc obiectivele organizaționale. Stabilirea necesarului de personal, asigurarea numerică și calitativă a acestuia, reclamă, în prealabil, o definire a posturilor. Această acțiune presupune: stabilirea obiectivelor postului, adică implicarea acestuia în contextul nemijlocit al realizării

obiectivelor generale; stabilirea responsabilităților postului, respectiv descrierea în detaliu a ceea ce va avea de făcut și maniera de a realiza acest lucru; reperarea poziției în structura întreprinderii, în cadrul organigramei, și descrierea sintetică a controlului exercitat de către titularul postului asupra subordonaților săi.

Dacă managerul nu este pe deplin edificat asupra a ceea ce noul angajat va trebui să facă și asupra pregătirii pe care trebuie să o aibă acesta, specialistul în probleme de personal nu va putea face, apoi, recrutarea în mod corect, în funcție de necesitățile firmei. Postul reprezintă „una din componentele de bază ale structurii organizatorice și prima verigă prin intermediul căreia se realizează legătura între organizarea procesuală și cea structurală”¹.

Descrierea postului apare în practică în documentul cunoscut sub denumirea de fișa postului, care reprezintă un prim rezultat al proiectării organizării structurale. O structură organizatorică viabilă, care contribuie din plin la buna funcționare a întreprinderii, depinde în măsură hotărâtoare de proiectarea și eficiența desfășurării muncii la nivelul posturilor de lucru. Prin realizarea obiectivelor individuale din fișele posturilor se asigură de fapt îndeplinirea obiectivelor fundamentale ale întreprinderii. Pentru a răspunde unui asemenea scop, fișa postului trebuie să includă toate sarcinile și operațiile necesare, responsabilitățile, limitele de competență, cerințele privind studiile, experiența și calitățile personale ale titularului de post. Rolul fișei postului poate fi evidențiat și prin prisma utilității sale în procesul de management al întreprinderii, mai ales în cazul practicării metodei de management prin obiective, metodă care are ca premisă o corelare strânsă între nivelul de realizare a obiectivelor generale și sistemul de recompense, respectiv de sancțiuni. Managementul prin obiective presupune, deci, fișe detaliate și corect întocmite, pentru fiecare post de lucru.

Activități de pregătire și perfecționare a resurselor umane

Un program de pregătire profesională va da rezultate numai dacă se bazează pe o analiză atentă a necesităților unei organizații. Succesul programului va depinde de măsura în care se știe ce trebuie predat, de ce, pentru cine și în ce mod. Obiectivele unui astfel de program rezultă din nevoile interne ale organizației și sunt în concordanță cu obiectivele sale generale.

Responsabilitatea asigurării cu resurse umane performante revine atât șefului ierarhic cât și compartimentului de personal. Managerii de vârf creează un climat care să stimuleze pregătirea profesională continuă, alocă fonduri substanțiale acestui scop și urmăresc rezultatele obținute. Stabilirea unui program eficient de pregătire presupune cunoașterea temeinică a activității și a realizărilor persoanelor care lucrează în acel domeniu. Obiectivele pregătirii profesionale pot fi constituite din: perfecționarea capacității de rezolvare a problemelor; executarea unor lucrări specifice; rezolvarea unor sarcini noi; îmbunătățirea capacității de comunicare; pregătirea unor schimbări. Pentru a stimula pregătirea profesională a salariaților, firmele pot aplica diverse forme

¹ Constantin Roșca, *Managementul resurselor umane*, Editura Certi, Craiova, 1999.

de motivare: – motivația intrinsecă, care rezultă din angajarea și interesul persoanei pentru îmbogățirea cunoștințelor; – motivația extrinsecă, care este rezultatul unor recompense și penalizări exterioare.

Modificarea comportamentului angajaților poate constitui un alt obiectiv al formării profesionale. Aceasta se poate realiza prin motivarea pozitivă, prin motivarea negativă, pedeapsa sau prin diminuarea cunoștințelor de specialitate. Motivarea pozitivă se realizează atunci când angajatul primește recompensa dorită; dacă un executant respectă cu strictețe disciplina tehnologică și disciplina muncii, el poate primi drept recompensă o primă. Motivarea negativă apare atunci când muncitorul nu reușește să evite o sancțiune.

Pedeapsa are drept scop evitarea repetării de către o persoană a unor acțiuni sau atitudini nedorite. Diminuarea cunoștințelor de specialitate îl poate pune pe salariat în situația de a nu-și mai putea îndeplini responsabilitățile. El va fi nevoit să apeleze la colegi și la șeful ierarhic pentru a întreba. Dacă nu primește răspuns la neclaritățile sale profesionale va fi nevoit să-și însușească acele cunoștințe strict necesare. Stagiile de practică au drept scop consolidarea și dezvoltarea în procesul muncii a cunoștințelor, dexterităților și deprinderilor dobândite anterior.

Metode de pregătire

Diversitatea cerințelor de pregătire profesională a salariaților duce la existența unui mare număr de metode. Dintre acestea enumerăm:

- Pregătirea profesională la locul de muncă se realizează prin instruire, prin ucenicie sau prin pregătirea de laborator.
- Pregătirea profesională în scopul îndeplinirii responsabilităților. Pentru angajații care lucrează în cadrul unor compartimente se pot folosi o serie de metode care constau în participarea angajaților la rezolvarea unor probleme profesionale importante.
- Rotația pe posturi presupune trecerea unei persoane pe un alt post. De exemplu, cel care lucrează în compartimentul marketing, poate funcționa mai întâi ca reprezentant al firmei pentru a cunoaște sistemul de distribuire. Metoda este utilă și pentru pregătirea managerilor.
- Participarea în grupuri eterogene de muncă oferă posibilitatea celor care doresc să-și îmbunătățească pregătirea profesională, să învețe de la ceilalți participanți.
- Participarea ca instructor la programele de pregătire. Alături de cadrele didactice, la această activitate, pot participa și alți specialiști, în calitate de instructori. În felul acesta instructorii pot să-și autodetermine cerințele de perfecționare.
- Participarea la ședințe. Considerând ședința ca o activitate în echipă, în cadrul căreia au loc schimbări de informații, idei și opinii, participanții au posibilitatea să cunoască și alte domenii decât cele cu care se confruntă în mod curent.
- Participarea la „comitete junior”. Aceste comitete nu au un caracter executiv, rolul lor fiind de investigare și analiză. Își aleg singure subiectele de investigație și, pe baza cercetărilor, propun unele recomandări pentru conducerea firmei.

Evaluarea pregătirii profesionale se poate realiza prin compararea rezultatelor pregătirii cu obiectivele stabilite sau prin exprimarea costurilor pregătirii și a beneficiilor rezultate. Evaluarea pregătirii profesionale poate fi concepută și ca proces prin care se măsoară următoarele aspecte: reacția sau atitudinea celor instruiți față de formele și calitatea programului de pregătire; cunoștințele acumulate în procesul de pregătire; modificarea comportamentului celor instruiți; rezultatele, efectele ce se obțin ca urmare a pregătirii.

Strategii de motivare și perfecționare a resurselor umane

Motivația studiază „de ce-urile” comportamentului uman. Organizația poate face față schimburilor cerute de competitivitate și progres numai prin orientarea eforturilor managerilor spre motivație și satisfacția angajaților. Sistemul de motivații utilizat influențează nivelul și eficiența realizării sarcinilor fiecărui post. Motivarea diferitelor posturi dintr-o organizație condiționează calitatea titularilor. Motivațiile folosite într-o organizație pot fi grupate în: corective sau de constrângere, disciplinare, stimulative. Motivațiile de constrângere („dacă nu faci, te dau afară”) nu se recomandă a fi folosite. În schimb, motivațiile disciplinare (sanctiunea financiară sau penală) sunt mijloace necesare oricărei conduceri.

Dacă omul știe că poate fi sancționat, apare un efect motivațional mai mare decât sancțiunea însăși. Managerul trebuie să evite aplicarea sancțiunilor și, în acest scop, trebuie să efectueze un control atent asupra activității subalternilor și să corecteze acolo unde constată abateri. Folosirea unor sancțiuni foarte aspre în cadrul unei organizații are în general un efect slab motivațional.

„Diferențierea recompenselor bănești în funcție de eficacitate, de calificare și de reușită constituie o modalitate eficientă de motivare. Firmele care au dus politica egalitarismului salarial au cunoscut eșecuri: indivizii activi sau talentați care n-au fost apreciați diferențiat au părăsit organizația, alții au încercat să obțină în sistemul existent o formă de exercitare a puterii prin intrigă și dominare”².

În funcție de profilul său, de strategia sa, organizația își poate crea un sistem de salarizare și avantaje motivaționale fără a se abate de la regulile competiției și echității manageriale. Diferențierea câștigurilor poate avea la bază: – calificarea în cadrul postului – o scară salarială rezonabilă încurajează investiția personală în formarea și perfecționarea profesională; – eficiența în post: premiile, gratificațiile individuale sau de echipă sunt utilizate pentru aprecierea eficienței în muncă; – prosperitatea firmei; – participarea la împărțirea rezultatelor financiare poate constitui un mijloc de cointereseare; – calitatea de membru fondator – oferă dreptul celor care au inițiat o afacere să obțină prime și acțiuni preferențiale; – noutatea și inițiativa: ideea unui nou produs și inițiativa în dezvoltarea de noi domenii de activitate pentru firmă trebuie recunoscute și apreciate prin premii sau acțiuni.

² Iulian Ceașu, *Agenda managerului*, III, București, 1993.

Dimensiunea subiectivă a muncii folosește efectul motivator al recompenselor nepecuniare. Literatura de specialitate a demonstrat că multe categorii de indivizi pot fi motivați pe alte căi decât cele materiale, astfel s-au evidențiat șapte probleme psihologice care-l pot determina pe om să muncească³: (1) problema de a-și angaja resursele fizice într-o muncă puțin monotona; (2) problema de a învăța să muncească; (3) problema de a cunoaște natura muncii și modul prin care o poate realiza; (4) problema de a lua decizii și de a avea inițiativă; (5) problema contactului social pozitiv și de recunoaștere în cadrul organizației; (6) problema de a-și pune activitatea în slujba obiectivelor organizației și de a-și lega viața de cea a colectivității; (7) problema siguranței viitorului.

Față de această abordare clasică astăzi se acordă mai multă atenție satisfacției de tip confort (încă insuficient pentru multe meserii) și dezvoltării considerabile a factorilor indirecti (exprimați prin scopul și sensul muncii). Factorii motivaționali care ar putea spori valoarea subiectivă a muncii ținând cont de particularitățile situațiilor și persoanelor sunt următorii: – aprecierea reușitei angajaților; – stabilirea de obiective ambițioase care să incite concurența; – încurajarea inițiativei și a noului; – stabilirea unui climat creativ în echipa de muncă; – achiziționarea de talent și inteligență.

Motivațiile stimulative se împart în: (1) motivații *pecuniare* sau materiale: salarizare, perspective de avansare pe merit în timp relativ scurt, perspectiva de salarizare din ce în ce mai bună rămânând pe același post, asistență, ajutoarele, gratuitățile de ordin material, siguranța locului de muncă; (2) motivații *psihosociale*: statutul și respectul social ce decurge din activitatea și funcțiile încredințate, prestigiul și reputația organizației și a colectivului unde lucrează, perspectiva extinderii domeniului de relații legate de funcția și activitatea încredințată, gradul și modul de participare la decizia ce decurge din funcția încredințată; (3) motivații *morale*: perspectiva de a putea servi o cauză superioară, contribuția la formarea de cadre profesionale, asistența acordată oamenilor; (4) motivații *profesionale*: perspectiva punerii în valoare a capacităților profesionale, perspectiva de a face descoperiri, perspectiva unei activități variate.

Procesul de satisfacție al resurselor umane

Satisfacția muncii este strâns legată de motivația în muncă. O puternică motivație a unui individ determină randamente superioare, ceea ce asigură suportul pentru atingerea unei anumite satisfacții în muncă care la rândul său va conduce la o nouă motivație.

F. Herzberg a elaborat o teorie a factorilor determinanți ai satisfacției în muncă așa cum sunt reprezentați în următorul tabel⁴:

³ Emery & Tharsrud, *Forma și conținutul democrației*, Londra, 1969.

⁴ Cătălin Zamfir, *Dezvoltarea umană a întreprinderii*, București, Editura Academiei, 1980.

Factori	Realizări
Factori motivatori (care privesc conținutul muncii)	Realizările de muncă Recunoașterea muncii prestate Munca însăși Responsabilitatea Promovarea Perfecțiunea profesională
Factori de igienă (care privesc condițiile de muncă)	Politica întreprinderii Conducerea întreprinderii Supravegherea Condițiile de muncă Relațiile de muncă Statutul Securitatea muncii

Integrarea unui individ în cadrul organizației este considerată direct proporțională cu nivelul satisfacției în muncă pe care o resimte. Apariția unei insatisfacții conduce la căutări din partea persoanei pentru a găsi soluții care să-i ofere satisfacții. Gradul de satisfacție în muncă este corelat, prin relația de invers proporționalitate, cu valoarea recompensei, în funcție de nivelul aspirațiilor persoanei. Cercetările au arătat că oamenii sunt stimulați cel mai bine dacă necesitățile lor sunt satisfăcute prin muncă.

Factorii care nu generează satisfacție în muncă pot crea probleme dacă cerințele nu sunt îndeplinite. În schimb, dacă sunt satisfăcute ele nu contribuie la creșterea sau la îmbunătățirea performanței în muncă. De exemplu, dacă un colectiv de muncă nu este mulțumit de planul său de concediu sau nu are la dispoziție o toaleta decentă, acești factori de insatisfacție pot provoca o serie de probleme. În schimb, un plan de concediu acceptat sau existența unei toalete decente nu garantează productivitatea muncii. Factorii care determină satisfacție în muncă sunt stimulativi. Există două categorii de factori care contribuie la buna desfășurare a muncii: – factori care condiționează menținerea performanței în muncă; – factori de stimulare.

Condițiile de stimulare a muncii sunt: promovare, succes, responsabilități, recunoaștere, delegări, acces la informații, libertate de acțiune, atmosferă de aprobare, participare la beneficii, perfecționare profesională. Sarcina managerului este să cunoască factorii care stimulează munca personalului din subordine. Cu cât personalul este mai motivat la un nivel mai ridicat, cu atât crește autocontrolul muncii efectuate. Calitatea motivării reprezintă fundamentul antrenării în realizarea obiectivelor. Promovarea are consecințe deosebite asupra motivației angajaților și presupune un ansamblu de decizii prin care se atribuie unora dintre aceștia, posturi cu nivel de salarizare superior precum și trepte profesionale sau grade. În cazul promovării se iau în considerare diferite criterii, cum ar fi vârsta, vechimea în acti-

vităte, rezultatele obținute, potențialul profesional și recomandarea primită din partea diferitelor persoane.

Forme de organizare a personalului

Un grup de persoane care realizează o activitate sau o acțiune sub conducerea unui șef constituie un grup de muncă. Între membrii grupului există relații de dependență, ei împlinesc sarcini prestabilite în vederea atingerii unui scop comun. Deși calitatea unui grup este influențată de calitățile fiecărui individ, el constituie o entitate distinctă.

Caracteristicile grupului de muncă sunt: – este elementul principal care transformă resursele în produse; – între membrii grupului există relații socio-afective care pot favoriza sau frâna realizarea obiectivelor; – toți membrii grupului respectă anumite reguli de comportament și de conduită; – fiecare membru al grupului are o anumită atitudine față de membrii săi și față de grup.

Grup formal – grup informal. Menținerea echilibrului dinamic și optim în balanța formal- informal, de natură să asigure realizarea concomitentă a aspirațiilor individuale ale salariaților și a obiectivelor generale ale firmei trebuie să constituie un scop și o preocupare permanentă a echipei manageriale. Prin organizarea formală se înțelege procesul de proiectare, elaborare, actualizare a structurii organizatorice a firmei care, la rândul-i, este reprezentată prin ansamblul compartimentelor, a modului în care sunt constituite și grupate, precum și a legăturilor ce se stabilesc între ele în scopul atingerii obiectivelor propuse. Organizarea informală se constituie în ansamblul grupărilor și relațiilor interumane stabilite spontan între salariații aceleiași organizații, având ca orientare, satisfacerea unor interese personale. Orice conducător, de pe orice nivel ierarhic, trebuie să admită că unei organizații formale îi este asociată o organizație informală. Conducătorul greșește grav dacă face abstracție totală de influențele informale sub care se află angajații săi.

Literatura de specialitate indică două teorii privind procesul de formare al grupurilor: (1) Teoria sociometrică are la bază concepția școlii relațiilor umane, conform căreia rolul esențial în buna funcționare a grupurilor de muncă revine factorului uman. Rolul de bază în formarea grupurilor trebuie să-l aibă relațiile de atracție și simpatie dintre persoane, presupunând spirit de cooperare și climat plăcut de muncă. Dezavantajul – posibilitatea plafonării grupului ca urmare a unei afectivități prea mari între membri. (2) Teoria dinamicii de grup se bazează pe tendința de evoluție continuă, dinamism și chiar dacă un grup cunoaște perioade de constanță a dinamismului, aceste perioade nu permit decât acumulări care conduc la schimbări în funcționarea grupului. Sub aspectul ei uman, conducerea grupurilor reprezintă un raport între oameni care îi așează într-o relație de ierarhie. Nivelele inferioare ale ierarhiei sunt obligate să se supună (în cadrul fixat de legi, regulamente, obiceiuri) celor superioare.

Conducătorul trebuie să decidă ce trebuie făcut, să transmită subalternilor deciziile luate, să supravegheze aplicarea exactă a acestora și să răspundă în final de rezultatele obținute. Într-un grup de muncă este bine să existe un lider puternic, dar și

membri puternici. Liderul trebuie să protejeze punctele de vedere minore și să asigure o comunicare corectă între membri.

Conform literaturii de specialitate⁵ există cinci elemente care caracterizează un grup sau un colectiv, elemente legate de conducerea grupurilor: (1) Încrederea reciprocă – se formează în timp îndelungat și se distruge foarte repede. Se obține dacă membrii grupului își pot exprima liber opiniile, dacă pot pune întrebări care să le dezvăluie ignoranța, dacă pot să nu fie de acord cu orice părere știind că nu vor suporta represalii; (2) Sprijin reciproc – apare atunci când membrii grupului sunt sincer preocupați de bunul mers al muncii și de succesul personal al fiecăruia. Dacă acest sprijin există în cadrul grupului, membrii acestuia nu mai au nevoie să piardă timp și energie ca să se apere pe ei înșiși sau funcția pe care o ocupă, de cei din jur; (3) Comunicare sinceră – se manifestă atunci când membrii grupului nu simt nevoia să fie rezervați în privința părerilor lor. A asculta fără idei preconcepute ceea ce are de spus altă persoană conduce la creșterea eficienței comunicării; (4) Acceptarea conflictelor ca un lucru normal și rezolvarea lor. Un colectiv bun acceptă conflictul ca pe un lucru normal, deoarece de aici rezultă progresul; (5) Rezolvarea conflictelor este un proces de grup și părerea că un conducător poate rezolva conflictele dintre subordonații săi constituie o iluzie. Pentru rezolvarea problemelor în cadrul grupului pot avea loc dezbateri care asigură adoptarea unor soluții raționale.

Tendențele de rezistență la schimbarea organizațională

Dezvoltarea organizațională este deseori împiedicată sau de rezistența oamenilor față de schimbare. Putem spune că schimbarea semnifică o transformare sau o modificare a stării existente, un transfer de la o stare la alta sau de la condiții anterioare la condiții noi. Cole arată că împotriva schimbării acționează mai ales frica și teama de necunoscut, prejudecata oamenilor. Printre cauzele rezistenței la schimbare enumerăm: – lipsa de informații cu privire la schimbările ce vor interveni, generând sentimente de teamă și insecuritate (pentru a nu degenera informația și a nu determina apariția zvonurilor se impune realizarea unor informații cât mai clare, concise și complete); – modalitatea personală de prezentare a măsurilor implicate în schimbare; – formulele personale de tipul „eu consider necesare următoarele măsuri...”, „eu am decis/hotărât să facem/realizăm...”, determină creșterea rezistenței indivizilor la schimbare. Pentru diminuarea rezistenței se impun formulări impersonale „se impune pentru atingerea obiectivelor proiectate următoarele măsuri”, „din analiza realizată rezultă ca fiind necesare următoarele...”; ignorarea modelelor comportamentale statuate în instituție. Introducerea unui nou stil de activitate trebuie să se realizeze treptat pentru a nu atrage o rezistență acerbă din partea indivizilor chemați să le aplice; - percepția diferită a oamenilor în ceea ce privește schimbarea rezidă în faptul că, pentru unele persoane schimbarea poate semnifica pierderea statutului și a influenței, reducerea câștigului sau imposibilitatea de a face față unor noi tipuri de activitate și tehnologie. Toate aceste

⁵ H.B. Maynard, *Conducerea activității economice*, București, Editura tehnică, 1970.

cauze trebuie temeinic cunoscute pentru a se găsi metodele adecvate de combatere a rezistenței în aplicarea planului de dezvoltare organizațională.

Pentru a facilita schimbarea trebuie create anumite condiții precum: – realizarea unui grad mare de încredere între conducere și salariați obținută printr-o colaborare permanentă și activă; – existența unor sisteme eficiente de negociere și consultanță în cadrul organizației; – înlăturarea deficiențelor din sfera angajărilor de personal; adaptarea unor criterii obiective de selectare; – existența în cadrul organizației a unor metode clare de calcul al salariilor și recompenselor pentru munca și asigurarea securității muncii. În prezent, programele de dezvoltare organizațională pun accentul pe practicile participative și eforturile de grup, și urmărește îmbunătățirea capacității de comunicare a oamenilor. Programele de dezvoltare organizațională se pot aplica în condiții stabile de organizare și mediu. Majoritatea programelor de dezvoltare au pus accentul pe perfecționarea sistemului relațiilor interpersonale existente și nu pe schimbarea structurală. Schimbările în organizații bazate pe practici participative au dus la înlocuirea managementului clasic cu modelul bazat pe resursele umane.

Studiu experimental

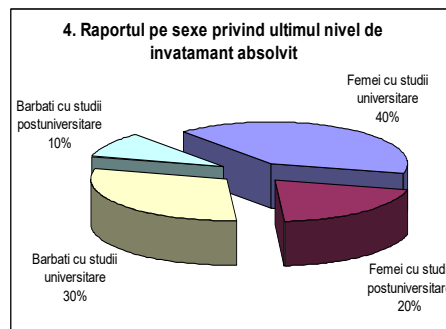
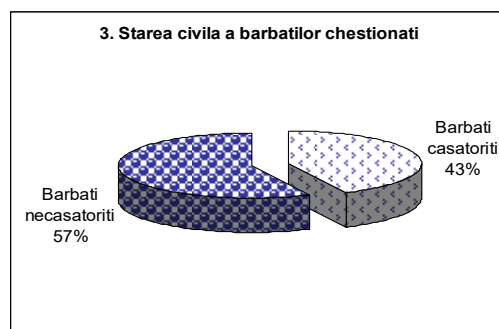
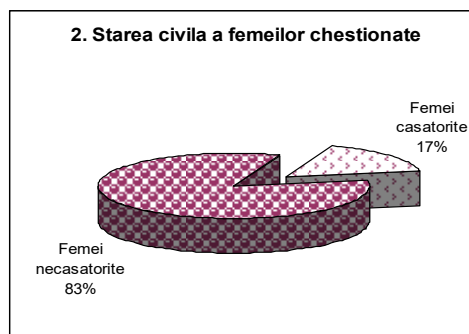
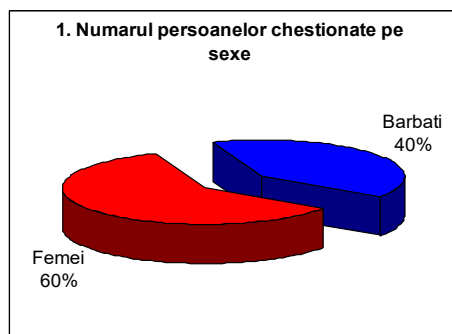
Obiective. Ne propunem să urmărim: – percepția angajaților asupra perfecționării profesionale și dacă există un raport direct între modul de valorizare și valorificare a personalului și succesul, performanța la nivelul organizației; – în ce măsură dezvoltarea organizațională este determinată de pregătirea și nivelul de perfecționare a resurselor umane din cadrul ei; – dacă spiritul de echipă favorizează creșterea performanțelor și a eficienței muncii în cadrul organizației.

Ipoteze. (1) Cu cât perfecționarea resurselor umane din organizație ocupă un loc mai central în politica de management a acesteia, cu atât dezvoltarea organizațională va fi mai puțin afectată în evoluția ei; (2) Dacă angajații, ca resurse fundamentale ale organizației sunt apreciați și motivați profesional, atunci aceștia vor fi mult mai stimulați în a da organizației maximum din abilitățile și competențele lor; (3) Dacă la nivelul organizației angajații conștientizează importanța spiritului și lucrului în echipă ca fiind general favorabil, atunci gradul de perpetuare și dezvoltarea a organizației va fi mai puțin periclitat.

Metodologie. În studiul de față pentru culegerea informațiilor necesare sa folosit un chestionar structurat cu întrebări închise. Acest chestionar va fi atașat studiului la Anexa 1. În aplicarea chestionarului au fost urmăriți diferiți itemi, cum ar fi: vârsta, sexul, studii, pregătire profesională, stare civilă. Pe baza informațiilor obținute, rezultatelor care vor fi analizate și interpretate, se vor trage concluziile acestui studiu în vederea obținerii unei percepții cât mai apropiate de realitate în problematica investigată.

Populația de studiu. Cercetarea sa efectuat pe un număr de 20 de persoane cu media de vârstă de 30,5 ani, cu studii universitare și postuniversitare. Alte criterii urmărite în cadrul eșantionării în afară de studiile terminate au fost: sexul, vârsta

subiecților chestionați, etnia, starea civilă și profesia. În Anexa 2 se găsește tabelul cu datele tuturor celor care au răspuns la chestionarul aplicat. Studiul întreprins a urmărit să surprindă modul de percepție al angajaților asupra importanței perfecționării profesionale și interdependența dintre nivelul de perfecționare a resurselor umane din organizație și gradul de succes și profitabilitate al acesteia.



Interpretarea rezultatelor

În continuare, ne propunem să analizăm atât per ansamblu cât și în mod individual fiecare întrebare și răspunsurile obținute la ea, și să încercăm să oferim o interpretare a răspunsurilor dominante ca pondere, considerate răspunsuri-concluzii pentru analiza noastră.

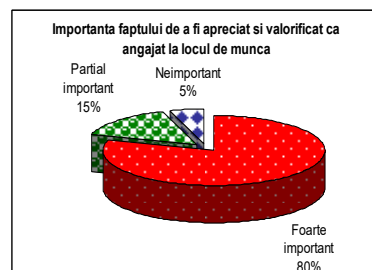
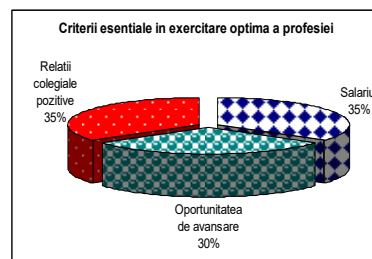
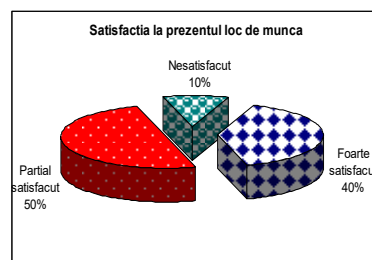
Totodată, în funcție de rezultatele obținute vom putea aprecia și măsura în care ipotezele cercetării noastre sunt sau nu confirmate. Pentru o mai bună monitorizare a datelor, atașăm la Anexa 3 tabelul cu răspunsurile obținute în urma aplicării chestionarului. Astfel, chestionați în ce măsură se consideră satisfăcuți de prezentul loc de muncă, subiecții au răspuns în proporție de 40% foarte satisfăcuți și în proporție de 50% parțial satisfăcuți. Având în vedere ponderile destul de ridicate și echilibrate, putem spune că subiecții se simt satisfăcuți de prezentul loc de muncă și conform răspunsurilor obținute la întrebarea doi consideră ca efortul lor în muncă este foarte apreciat 35% și 50% parțial apreciat. În raport cu beneficiile oferite de organizație angajaților în schimbul muncii prestate, 55% dintre subiecți au răspuns ca sunt parțial satisfăcuți în timp ce 30% se simt foarte satisfăcuți de aceste beneficii.

Conform întrebării patru, privind criteriul la care angajații pun accentul în desfășurarea profesiei, ponderile răspunsurilor sunt destul de echilibrate, respectiv, salariul și relațiile colegiale pozitive sunt la egalitate ca scor având cota de 35% fiecare iar oportunitatea de avansare 30%. Deși anterior am văzut că subiecții sunt la limita dintre a se simți „foarte” și „parțial” satisfăcuți și apreciați la locul de muncă, totuși, ei marchează în majoritate de 50% că organizația lor pune accent pe perfecționarea resurselor umane și că este interesată de dorințele și aspirațiile profesionale ale angajaților săi, așa cum reiese din rezultatele obținute la întrebarea șase. Foarte important pentru subiecții chestionați a reieși a fi gradul de apreciere și valorificare la locul de muncă a angajaților, respectiv în proporție de 80%, ceea ce situează acest aspect ca fiind chiar mai important decât salariul obținut. Totodată, la fel de important ca aprecierea individuală ca om și ca profesionist a reieși a fi și lucrul în echipă, majoritatea subiecților considerând că lucrează bine în echipă și conștientizează că pentru succesul organizației acesta este un punct destul de esențial.

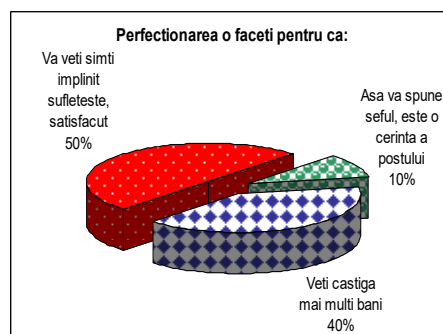
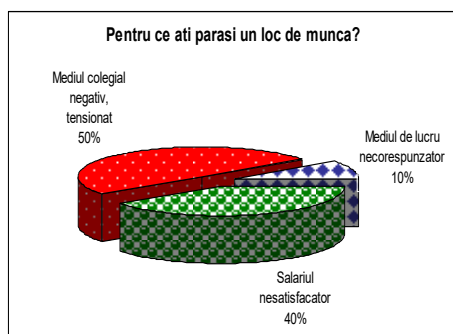
Privitor accesul la informații în cadrul organizației în domeniul pregătirii profesionale, subiecții chestionați apreciază că atât accesul cât și informația se află la un nivel suficient 35% spre mediu 40%. Conform răspunsurilor înregistrate la întrebarea unsprezece subiecții aleg să se dezvolte și să se perfecționeze din punct de vedere profesional pentru propria lor satisfacție sufletească, adică în majoritate de 50%, și apoi 40% dintre subiecți întrevăd posibilitatea câștigului financiar.

Aspectul motivației în muncă este consemnat ca fiind important, 70% dintre subiecți se consideră motivați în munca pe care desfășoară și doar 25% se simt motivați parțial. Subiecții apreciază totodată și că superiorul lor direct îi susțin în carieră în proporție de 45% și parțial 35% conform răspunsurilor înregistrate la întrebarea nr. 12 a chestionarului aplicat.

Tot în majoritate subiecții au considerat în proporție de 75% că sunt persoane curioase, dornice să învețe și deschise la nou, aspect ce poate fi explicat și prin media de vârstă a eșantionului nostru de 30,5 ani, tineri a căror dorință de nou și dorință de cunoaștere este poate mai mare decât la persoanele din alte categorii de vârstă. Întrebați pentru ce ar părăsi un loc de muncă, subiecții chestionați au ales în proporție de 50% ca factor determinant un mediu colegial negativ, tensionat, iar 40% dintre subiecți au ales factorul salariului nesatisfăcător.



Prin corelarea unora dintre întrebările chestionarului aplicat obținem rezultate mult mai concludente pentru cercetarea noastră. Astfel, corelând întrebările unu și doi la care subiecții au răspuns că se simt parțial satisfăcuți și apreciați în proporție de 50% și faptul că în desfășurarea profesiei pun accentul în mod egal pe salariu și pe relațiile colegiale pozitive, acest aspect ar trebui să tragă un semnal de alarmă organizației, în vederea stabilirii echilibrului între cele două astfel încât ponderea angajaților foarte satisfăcuți și care se simt într-adevăr apreciați să crească. Totodată, conform răspunsurilor înregistrate, subiecții nu aleg preponderent că beneficiile muncii lor să fie de natură strict materială, prin urmare concluzionăm ca așteptările privind aprecierea și valorizarea umană, în cuvinte, laude, diplome de merit etc. ar avea o valoare cel puțin la fel de mare. Acest aspect este evidențiat și de faptul că perfecționarea profesională este îndeplinită predominant pentru satisfacția personală iar dacă ar fi să aleagă un motiv pentru care ar părăsi un loc de muncă, în proporție de 50%, acesta ar fi relațiile colegiale negative, tensionate.



Corelând răspunsurile obținute la întrebările cinci, șase și zece observăm că organizația este apreciată ca fiind deschisă procesului de dezvoltare și perfecționare profesională iar accesul la informații în acest sens este cotate ca fiind destul de bun. Prin urmare, putem afirma că dacă angajații ca resurse fundamentale ale organizației sunt apreciați și motivați profesional, atunci aceștia vor fi mult mai stimulați în a da organizației maximum din abilitățile și competențele lor.

Motivația în muncă este un aspect important al studiului nostru și un factor cheie pentru succesul organizației. Corelarea răspunsurilor la întrebările doisprezece și treisprezece ne dezvăluie faptul că atât motivația proprie angajatului, de a-și face munca bine, cât și cea exterioară, a șefului superior de a-l stimula și de a-l susține în dezvoltarea profesională pe angajat, sunt importante în echilibrul și perpetuarea organizațională. Totodată, atunci când angajații conștientizează că organizația în care-și desfășoară activitatea le susține dezvoltarea profesională și simt că aceasta este interesată de dorințele și aspirațiile profesionale ale angajaților săi, ei își pot dezvolta sau întări gradul de fidelitate și loialitate față de organizație. Crescând loialitatea poate crește și gradul de stabilitate a angajaților, împiedicând sau prevenind fluctuația excesivă pe post prin beneficiile oferite de organizație și ridicarea omului la gradul de resursă cheie în cadrul acesteia.

Conform datelor obținute, subiecții chestionați deși sunt dornici de perfecționare și consideră că și organizația în care activează este deschisă și stimulează acest aspect, ei nu aleg să facă acest lucru, să se perfecționeze, pentru beneficii materiale ci, pentru satisfacția și împlinirea lor sufletească. Având în vedere profesiile subiecților chestionați (psihologi, asistenți sociali, kinezioterapeuți), o explicație la acest aspect poate fi chiar latura umanistă și altruistă mai dezvoltată a acestor persoane spre deosebire de alte categorii de persoane sau profesii.



Analizând eșantionul nostru pe sexe în raport cu dezvoltarea și perfecționarea profesională observăm că procentajul femeilor care au studii postuniversitare este de 20% față de 10% cât au subiecții de sex masculin. Un alt aspect surprins este faptul că starea civilă a femeilor care aleg să se dezvolte și să se perfecționeze profesional este de 83% necăsătorite. Să fie aceasta oare o consecință a dorinței femeilor de avansare în carieră sau este tocmai un efect al întârzierii găsirii „partenerului ideal” cu care să-și întemeieze o familie?! La bărbați observăm că 43% dintre ei sunt căsătoriți spre deosebire de femei care au un procent de doar 17%.

Gradul de motivație în muncă al subiecților chestionați este unul destul de important, respectiv de 70%, ceea ce reprezintă existența unui „stimul” intrinsec destul de bun iar, faptul că și organizația și implicit superiorii sunt percepuți de angajați ca factori motivaționali în dezvoltarea și pregătirea lor profesională atunci, apreciem că la nivel de organizație, randamentul și dedicația profesională atinge un prag optim.

Un alt punct forte al organizației ce reiese din răspunsurile subiecților este accesul la informații în sensul pregătirii profesionale continue. Deschiderea organizației către astfel de demersuri este atât de la ea către angajați cât și de la angajați către organizație, ceea ce reprezintă un aspect esențial pentru un bun management de personal și organizațional. Spiritul de echipă este apreciat de subiecții chestionați ca fiind important atât pentru sine cât și pentru succesul organizației, angajații declarând că pot lucra bine atât în grup cât și individual sau în ambele situații.

Chiar dacă conform procentajelor obținute, subiecții se declară per total parțial satisfăcuți de locul de muncă și de beneficiile oferite în cadrul acestuia, o explicație la acest aspect poate veni din media de vârstă a eșantionului 30,5 ani și din faptul că acești tineri afirmă că sunt persoane curioase, dornice să învețe și deschise la nou. Astfel, tinerii noștri subiecți privesc probabil problematica perfecționării în perspectivă, și aspiră la noi nivele sau orizonturi profesionale, neconsiderând că nu și-au atins pragul „maxim” în acest sens.

Conștientizând faptul că organizația în care își desfășoară activitatea le susține dezvoltarea profesională și este interesată de dorințele și aspirațiile profesionale ale angajaților săi, aceștia își pot dezvolta gradul de loialitate față de organizație. O altă consecință pozitivă a acestui aspect ar putea fi implicarea profundă în soluționarea problemelor organizației, exercitarea la nivel cât mai înalt al abilităților și competen-

țelor deținute de angajați atunci când se știu susținuți, valorizați și apreciați de organizație. În astfel de situații conclucrarea este optimă, eforturile nici uneia dintre părți nu ajunge să fie irosit ci concentrat și canalizat constructiv în beneficiul ambelor părți implicate, pe o proiecție pe termen mediu sau lung.

În finalul analizei rezultatelor obținute putem spune că ipotezele cercetării noastre se confirmă.

1. Cu cât perfecționarea resurselor umane din organizație ocupă un loc mai central în politica de management a acesteia, cu atât dezvoltarea organizațională va fi mai puțin afectată în evoluția ei. În raport cu această primă ipoteză - așa cum a reieșit și din răspunsurile subiecților chestionați, pentru ei are o mare importanță faptul că organizația și șefii direcți să fie deschiși și interesați de dezvoltarea profesională a angajaților, astfel ei își pot dezvolta sau întări gradul de fidelitate și loialitate față de organizație iar dezvoltarea organizațională în sine va fi mai puțin afectată.

2. Dacă angajații ca resurse fundamentale ale organizației sunt apreciați și motivați profesional, atunci aceștia vor fi mult mai stimulați în a da organizației maximum din abilitățile și competențele lor. În raport cu această a doua ipoteză - se evidențiază faptul că o bună relație între angajat și organizație se va reflecta întotdeauna în calitatea muncii. Organizația are interesul de a crește gradul de loialitate a angajatului prin beneficiile oferite și prin politica de management de personal astfel, poate crește gradul de stabilitate a angajaților, împiedicând sau prevenind fluctuația excesivă pe post și randamentul acestora în munca va fi mai mare.

3. Dacă la nivelul organizației angajații conștientizează importanța spiritului și lucrului în echipă ca fiind general favorabil, atunci gradul de perpetuare și dezvoltare a organizației va fi mai puțin periclitat. Această ultimă ipoteză se confirmă prin faptul că majoritatea subiecților subliniază ca fiind important lucrul în echipă la nivelul organizației, acest aspect reprezentând unul dintre factorii de succes ai acesteia, prin urmare dezvoltarea organizațională va fi mai puțin pusă în pericol sau condiționată.

Concluzii și perspective

Cea mai mare parte din viața noastră suntem membri ai unei organizații sau alta care are la bază un țel sau scop al existenței ei. Organizațiile urmăresc diferite programe sau metode în atingerea țelurilor - de exemplu repetă o operație de atâtea ori până când se ajunge la performanță. Organizațiile trebuie apoi să achiziționeze și să aloce resursele necesare în atingerea țelurilor. Din punctul nostru de vedere, de modul în care sunt utilizate aceste resurse depinde chiar viitorul organizației.

Toate organizațiile sunt compuse din oameni, pe care îi situează pe primul plan astfel încât să-și atingă mult mai ușor țelurile propuse. Mulți manageri și-au dat seama că exigențele privind calitățile lor evoluează în mod continuu, că cei care nu sunt capabili să facă față acestor schimbări încep să-și piardă posturile. În viitor, nici o organizație nu-și va mai putea permite să ignore sau să suprime inteligența și spiritul de inițiativă etc. al propriilor salariați.

Managementul resurselor umane studiază sau ar trebui să studieze „partea umană” a managementului organizațiilor și nu în ultimul rând relațiile angajați-angajator. Scopul este de a se asigura că angajații, respectiv resursele umane sunt utilizate

astfel încât angajatorii obțin cele mai mari beneficii posibile de pe urma abilităților salariaților și aceștia la rândul lor obțin atât recompense materiale cât și spirituale la locul de muncă.

Managementul resurselor umane se bazează pe găsirea unei psihologii de muncă utilizând tehnici și proceduri cunoscute sub denumirea de „management de personal”, care este acea parte a managementului resurselor umane ce se preocupă de asigurarea cu resurse a organizației, de determinarea și satisfacerea nevoilor la locul de muncă, de procedurile și regulile practice care guvernează relațiile dintre organizație și resursa umană.

Atât managerii cât și organizațiile pe care aceștia le conduc vor trebui să țină seama de schimbările care se manifestă astăzi și în viitor. Maturizarea populației trebuie să aibă ca efect o preocupare sporită către domeniul forței de muncă, de natură educațională și de schimbare a politicii de pensionare în sensul întâzierii ieșirii la pensie. Diversitatea etnică va crește datorită ritmului mai mare de dezvoltare a minorităților și a imigranților. Se va ajunge la o forță de muncă ce înglobează culturi diverse, produsele și serviciile vor trebui adaptate la aceste condiții.

Un rol important îl va avea în acest sens managementul comparat. Mariajul computerelor cu tehnologia comunicațională transformă informația într-o resursă strategică. O informație tot mai accesibilă schimbă modelul de muncă „tradițional” și va amplifica fondul dificultăților de a lucra cu oamenii.

Managerii competenți vor trebui să ia în considerare toate aceste schimbări care sunt provocate și produse de resursa umană, să acționeze în consecință și să privească oamenii ca aducători de schimbare.

Bibliografie

- Cătălin Zamfir, *Dezvoltarea umană a întreprinderii*, București, Editura Academiei, 1980.
- Constantin Roșca, *Managementul resurselor umane*, Editura Certi, Craiova, 1999.
- Costache Rusu, *ABC-ul managerului*, Iași, Editura Gh. Asachi, 1993.
- Costache Rusu, *Cadrul organizațional al întreprinderilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- Dicționar de psihologie socială, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- Emery & Tharsrud, *Forma și conținutul democrației*, Londra, 1969.
- Hamdouch, A., *Schimbarea organizațională și strategiile concurențiale ale firmelor*, 1998.
- Iulian Ceaușu, *Agenda managerului*, III, București, 1993.
- H.B. Maynard, *Conducerea activității economice*, București, Editura tehnică, 1970.
- Mathis, Robert L., Costache Rusu, *Managementul resurselor umane*, Editura Economică, București, 1997.
- Mihai Petru Craiovan, *Psihologia resurselor umane*, Editura Universitară, București, 2006.
- Adrian Neculau, Gilles Ferreol, *Psihosociologia schimbării*, Iași, Editura Polirom.
- Paul Popescu-Neveanu, *Motiv – Motivație, Dicționar de psihologie*, București, Editura Albatros, 1978.
- Ion Puiu, *Organizarea întreprinderii – Baze și aplicații*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.

-
- Tabachiu Anton, *Conducătorul de întreprindere: profilul psihosocioprofesional al conducătorului de unitate economică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.
- Tabachiu Anton, *Psihologia ocupațională*, București, Editura Universității Titu Maiorescu, 2003.
- Tabachiu Anton, Moraru Ion, *Tratat de psihologie managerială*, Editura Didactică și Pedagogică, 1997.
- Yvan Tellier, Daniela Roventa-Frumușani, *Resurse umane și dezvoltare organizațională*, București, Editura Cavallioti, 1999.
- Vlăsceanu, M., *Organizații și comportament organizațional*, Iași, Editura Polirom, 2003.

FENOMENUL DIVORȚIALITĂȚII ÎN ROMÂNIA. PROBLEMATICI PSIHO-SOCIALE SPECIFICE

GABRIELA DUMITRIU

Divorce Phenomenon in Romania. Specific Psycho-social Aspects. In Romania, at the present day, divorce can be interpreted as a rising social phenomenon, with a major impact on the members of the family, especially children resulted from the marriage. The number of divorces has risen up to 328% from 1930 to 2015, with a ratio of 1.22 for a thousand inhabitants, as it is shown in a publication of National Statistics Institute. The present article proposes to specificate the types of psychological, social, economic and occupational problems that divorce generates, both individually and globally, as aspects of the effects on society in general. The main object of this article is the analysis of the impact on families with children. There are two fundamental dimensions that are taken into consideration, one is the impact of divorce on adults, the parents, and the other one is regarding the impact on the child.

Key words: divorce; psycho-social impact; child; parent

Introducere

Dintre toate fenomenele cu impact asupra familiei, divorțul este unul dintre cele mai tulburătoare evenimente; apariția lui afectează echilibrul emoțional, social, ocupațional, financiar și spiritual al membrilor familiei. Intensitatea efectelor negative ține atât de modul în care divorțul este gestionat de către cei doi părinți, cât și de caracteristicile individuale ale membrilor familiei aflate în criză – vârstă, sex, temperament, starea de sănătate fizică și psihică. În multe dintre cazuri, ceea ce perpetuează pe termen nelimitat consecințele negative, agravându-le, este conflictul parental, legat de custodia copiilor, partaj, considerente financiare sau locative sau neacceptarea separării.

Studiile longitudinale demonstrează faptul că minorii provenind din familii divorțate raportează un număr mai mare de conduite dezadaptative și tulburări psihice, în comparație cu copiii proveniți din familii tipice¹. Un număr mare de cercetări subliniază prevalența crescută de tulburări de conduită, anxietate, depresie și dificultăți academice în rândul copiilor provenind din familii destrămate². Deși

¹ D. Lamela, B. Figueiredo, A. Bastos, M. Feinberg, *Typologies of Post-divorce Coparenting and Parental Well-Being, Parenting Quality and Children's Psychological Adjustment*, în „Child psychiatry and human development”, 47, 5, 2016.

² S. Polak, S.M. Saini, *Children Resisting Contact With a Parent Postseparation: Assessing This Phenomenon Using an Ecological Systems Framework*, în „Journal of Divorce & Remarriage”, 56, 3, 2015, 220-247.

asocierea dintre divorțul parental și problemele de ordin psihologic ale copiilor este stabilită, rezultatele cercetărilor sugerează că nu divorțul în sine provoacă aceste probleme, factorii generatori fiind procesele familiale pre și post-divorț.

S-au evidențiat, în cadrul cercetărilor privind impactul psihologic al divorțului asupra copilului, o serie de tulburări asociate unei separări familiale gestionate defectuos³. Tulburările anxioase sunt foarte frecvente în urma divorțului, de obicei asociate cu tulburările depresive, ale căror simptome au grade diferite de severitate. Din punct de vedere clinic, simptomele variază în funcție de vârsta copilului și nu corespund întotdeauna criteriilor Manualului de Diagnostic și Statistică a Tulburărilor Mentale (DSM). Fenomenele disociative, de exemplu, apar în unele cazuri ca mecanism de apărare împotriva traumelor și ajută copilul să se detașeze de stresul provocat de divorțul părinților. Tulburarea reactivă de atașament se caracterizează prin relaționarea socială inadecvată – și marcat perturbată – în cele mai multe contexte, care începe înainte de vârsta de 5 ani și este asociată cu o îngrijire flagrant patologică. Tulburările de comportament sunt, în cazul de față, dezvoltate ca formă de reacție la situația traumatizantă pe care copilul o traversează.

Manualul de DSM V⁴ introduce o nouă categorie de probleme, privind relaționarea părinte-copil, în cadrul căreia apare diagnosticul „*copil afectat de problemele relaționale dintre părinți*”. definit drept o „categorie care ar trebui folosită atunci când, clinic, ne concentrăm asupra efectelor negative ale neînțelegerilor între părinți (e.g. nivel ridicat de conflict, suferință, discreditate) asupra unui copil din familie, inclusiv efecte asupra mentalului sau altor dereglări de natură medicală ale copilului”.

Date statistice privind evoluția fenomenului în România

În România, divorțul poate fi interpretat, la ora actuală, drept un fenomen social în creștere. Numărul divorțurilor a crescut cu 328% din anul 1930 până în 2015, rata fiind de 1,22 la o mie de locuitori, după cum se arată într-o publicație a Institutului Național de Statistică (INS).

În ceea ce privește rata divorțului, definită ca numărul de divorțuri raportat la numărul de căsătorii care au loc într-un an calendaristic, recordul negativ s-a înregistrat în anul 2011, de 34%, fiind dublu față de anul 1990, când rata divorțului a fost de 17%.

În România, rata divorțului a ajuns la 25% în anul 2015, conform datelor de pe site-ul INS, reprezentând numărul total al divorțurilor raportate la numărul total al căsătoriilor într-un an.

Potrivit INS, în anul 2015 s-au înregistrat 125454 căsătorii, cu 7379 (5,8%) căsătorii mai multe decât în anul anterior. În același an, numărul divorțurilor pro-

³ L.J. Gottlieb, *The Parental Alienation Syndrome: A Family Therapy and Collaborative Systems Approach to Amelioration*, Charles C. Thomas Publishers, Springfield, 2012.

⁴ American Psychiatric Association, *Manual de Diagnostic și Clasificare Statistică a Tulburărilor Mintale*, Editura Medicală, 2016.

nunțate prin hotărâre judecătorească definitivă sau pe cale administrativă a fost de 31527, în creștere cu 4339 (13.7%) divorțuri, comparativ cu anul 2014.

La nivelul anului 2016, pe teritoriul României, numărul divorțurilor pronunțate prin hotărâre judecătorească definitivă sau pe cale administrativă a fost de 30497, înregistrându-se o rată de 1,37 divorțuri la 1000 locuitori, conform datelor statistice publicate de INS (<http://www.insse.ro>).

În Tabelul nr. 1 sunt prezentate datele privind numărul de divorțuri înregistrate în perioada 2005-2016 în România, distribuite pe medii de proveniență. Media generală a divorțurilor în această perioadă este de 32.304 divorțuri pe an, cu o medie semnificativ mai mare în urban, față de rural – 22.456 divorțuri în urban.

Tabelul nr. 1

Numărul de divorțuri înregistrate în perioada 2005-2016 în România			
An	Total/țară	Urban	Rural
2005	33193	23709	9484
2006	32672	23338	9334
2007	36308	26066	10242
2008	35685	24806	10879
2009	32341	22308	10033
2010	32632	22144	10488
2011	35780	25152	10628
2012	31324	21790	9534
2013	28507	19594	8913
2014	27188	18692	8496
2015	31527	21496	10031
2016	30497	20485	10012
Medie	32304,5	22465	9839,5

Comparând datele privitoare la numărul de copii care au rezultat din aceste divorțuri în perioada 2010-2015 (Tabelul nr.2), puse la dispoziție de către INS, constatăm o creștere a numărului de divorțuri, în 2016 fiind raportați un număr de 17600 de minori rezultați din divorț, comparativ cu 13421 în anul 2015.

Cumulând anii 2010-2015, rezultă că 83034 de copii au rezultat din divorțuri, cu o medie de 13839 de copii pe an, divorțurile survenind preponderent în familiile cu un singur copil – 58.649 divorțuri în total, cu o medie de 9774 copii în perioada 2010-2015, față de 3462 copii provenind din familii cu doi copii, în aceeași perioadă.

Tabelul nr. 2

Număr de copii rezultați din divorțuri în perioada 2010-2015				
An	1 copil	2 copii	3+ copii	Total pe ani
2010	11299	3727	684	15710
2011	11591	3865	698	16154
2012	9895	3484	623	14002
2013	8872	3206	516	12594
2014	7809	2866	478	11153
2015	9183	3628	610	13421
Total	58649	20776	3609	83034
Medie	9774,833333	3462,666667	601,5	13839/an

Impactul divorțului asupra copilului

În funcție de vârsta copilului la divorț, de caracteristicile acestuia, dar și de modul în care părinții gestionează separarea, o serie de probleme de ordin emoțional, comportamental sau social pot interveni pe parcursul sau după separare.

De cele mai multe ori, separarea părinților este percepută ca o amenințare la adresa relațiilor de atașament în toate etapele dezvoltării copilului. Conform teoriei dezvoltate de Bowlby⁵, în urma observațiilor extinse asupra bebelușilor și a mamelor lor, experiențele timpurii ale copilului cu îngrijitorii acestuia reprezintă o bază necesară pentru dezvoltarea emoțională sănătoasă ulterioară. Termenul de „legături de atașament” este folosit în evaluarea copilului în cadrul proceselor de divorț și însumează relațiile părinte-copil în activitățile de creștere și educare a acestuia, incluzând: disponibilitate emoțională, angajament, protecție, structură, responsabilitate față de nevoile copilului, joacă adaptată nivelului de dezvoltare și disciplinare⁶.

În toate etapele dezvoltării copilului, separarea părinților poate constitui o amenințare la adresa securității atașamentului. Cercetări anterioare evidențiază faptul că, în funcție de tipul de atașament dezvoltat de copil până la momentul divorțului, acesta poate experimenta diferite niveluri de adaptare post-divorț. Astfel, minorii cu atașament sigur înregistrează o adaptare mai bună în situații stresante, cum ar fi divorțul părinților, spre deosebire de copiii cu atașament anxios sau evitant, care pot dezvolta o serie de tulburări emoționale în urma divorțului⁷.

⁵ J. Bowlby, *O bază de siguranță. Aplicații clinice ale teoriei atașamentului*, Editura Trei, București, 2011.

⁶ C. Luca, A. Pivniceru, *Interesul superior al copilului. Expertiza psihologică în caz de separare/divorțul părinților*, Editura Hamangiu, București, 2016.

⁷ G. Lussier, K. Deater-Deckard, J. Dunn, L. Davies, *Support across two generations: Children's closeness to grandparents following parental divorce and remarriage*, în „Journal of Family Psychology”, 16, 3, 2002, 363-376.

Cercetările⁸ derulate pe copii în etapa 0-3 ani au identificat întârzieri în dezvoltarea cognitivă, socială și puține relații de atașament sigur. În această perioadă, separarea copilului de mamă poate provoca anxietate de separare. În situațiile în care copilul este martor la conflictele parentale sau la violența domestică, experimentând situații de stres, pot apărea tulburări ale limbajului expresiv și dificultăți de articulare a cuvintelor.

O serie de cercetări s-au concentrat asupra efectelor divorțului în cazul copiilor aflați la vârsta preșcolară, în urma acestora evidențiindu-se un risc crescut de dezvoltare a unor tipuri de relații de atașament nesigure, dublate de dificultăți de relaționare socială⁹. Alți autori remarcă existența mai multor probleme de comportament, niveluri mai scăzute ale încrederii în sine și dificultăți de adaptare la grădiniță.

La vârsta școlară mici pot apărea, în cazul copiilor cu părinți divorțați, conflicte de loialitate, din dorința de a-și mulțumi părinții aflați în conflict deschis. În acest context, copilul poate simți că trebuie să se poziționeze de partea unui părinte, respingându-l automat pe celălalt. Conflictul conjugal este corelat cu parentalitatea ineficientă sau nesănătoasă¹⁰, astfel încât copiii expuși la neînțelegerile dintre părinți și la conflictualitatea parentală pot dezvolta probleme de externalizare și de internalizare. Foarte des, la această vârstă, apar sentimente de tristețe accentuată, pierderea interesului față de activități plăcute și scăderea randamentului școlar.

În cazul adolescenților, studiile care au evaluat efectele divorțului asupra acestora identifică apariția unor probleme de comportament, niveluri ridicate ale conflictelor cu părinții și relații de atașament mai puțin sigure¹¹.

Impactul psiho-social al divorțului asupra părinților

Conflictul parental în timpul și după divorț reduce capacitatea și disponibilitatea emoțională a părinților, provocând impact negativ asupra îngrijirii copiilor. Stresul cauzat de schimbările provocate de divorț aduce cu sine, în cazul ambilor părinți, riscul de a dezvolta tulburări psihice de diferite grade de severitate, în special depresie și consum de alcool sau droguri¹².

⁸ K. McCartney, M.T. Owen, C.L. Booth, A. Clarke-Stewart, D. Vandell, *Testing a maternal attachment model of behavior problems in early childhood*, în „J Child Psychol Psychiatry”, 45, 4, 2004, 765-78.

⁹ J.S. Wallerstein, *The Long-Term Effects of Divorce on Children: A Review*, în „Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry”, 30, 3, 2005, 349-360.

¹⁰ K. Kaczynski, K. Lindahl, N. Malik, J. Laurenceau, *Marital conflict, maternal and paternal parenting, and child adjustment: a test of mediation and moderation*, în „J Fam Psychol”, 20, 2, 2006, 199-208.

¹¹ Ruschena, E., Prior M, Sanson A, Smart D. *A longitudinal study of adolescent adjustment following family transitions*, în „J Child Psychol Psychiatry”, 46, 4, 2005, 353-63.

¹² J. Bunker Rohrbaugh, *A Comprehensive Guide to Child Custody Evaluations. Mental Health and Legal Perspectives*, Springer Science, Berlin, 2008.

Alți autori identifică, la adulții care au traversat o situație de divorț, o regresie a ego-ului caracterizată prin apariția unor impulsuri agresive sau sexuale, asociate cu o depresie moderată, precum și sentimente de gol și lipsă a valorii personale care poate degenera într-o criză de identitate¹³.

La nivel de roluri parentale se observă o reorganizare a acestora după divorț, în sensul în care fiecare părinte încearcă să suplinească rolul părintelui lipsă. În special în situațiile conflictuale, în care relația copilului cu părintele absent nu este încurajată, suprasolicitarea generată de suplinirea de rol poate genera probleme și tulburări de ordin fizic și emoțional.

Problemele în plan financiar și ocupațional sunt provocate de faptul că, de multe ori, în urma divorțului, părintele în grija căruia rămâne copilul constată un deficit de resurse financiare, motiv pentru care scade nivelul de trai și apare necesitatea găsirii unui nou loc de muncă. De asemenea, un potențial impact negativ al divorțului în plan emoțional, poate duce la diminuarea capacității ocupaționale, și apariția unor probleme la locul de muncă.

Implicații ale divorțului la nivel de funcții familiale

Conflictul familial și divorțul produc o restructurare la nivel de principale funcții ale familiei. În literatura de specialitate¹⁴, sunt descrise o serie de funcții care definesc nucleul familial. Le vom alege spre analiză pe cele care înregistrează cele mai semnificative perturbări, odată cu divorțul:

Funcția economică, care presupune rolul parental de a asigura resursele materiale și financiare necesare existenței familiei. Odată cu separarea, are loc o diminuare, uneori chiar o condiționare a resurselor disponibile pentru creșterea copiilor. Acesta este un aspect care apare adesea spre dezbateră în practica psihologului atunci când abordează cazurile de divorț, ca sursă de nemulțumire a părintelui la care copilul are domiciliul cu privire la implicarea celuilalt părinte. Frustrarea principală ține de măsura în care fiecare dintre adulți își direcționează resursele financiare, părintele care petrece mai mult timp cu copilul fiind, din punctul său de vedere, mult mai implicat financiar.

Funcția de solidaritate, care presupune a asigura unitatea și stabilitatea familiei. Rolul acestei funcții este unul de a fixa o bază de raportare a membrilor familiei, care include identitatea personală, sentimentul de apartenență, încredere, sprijin, ajutor. Toate aceste caracteristici sunt necesare pentru dezvoltarea armonioasă a unui copil. Prin urmare, destrămarea familiei amenință, în primul rând, bază de siguranță și solidaritate a copilului.

Funcția de socializare, care presupune transmiterea de atitudini, valori, principii, modele de comportament. Cu alte cuvinte, modelul de comportament al părinților devine un cadru de dezvoltare pentru copil, care învață, în felul acesta, un tipar de relaționare familial defectuos.

¹³ J.S. Wallerstein, *Growing up in the Divorced Family*, în „Clinical Social Work Journal”, 33, 4, 2005, 401-418.

¹⁴ M. Voinea, *Sociologia familiei*, Editura Universității București, 1993.

Concluzii

Numărul în creștere al divořurilor, ca și lipsa unor politici publice de sprijin pentru familiile divořate, cauzată de faptul că nu există o cultură a „divořului sănătos”, determină scăderea încrederii în instituția căsătoriei și, implicit, a seriozității implicării adulților în familie. În condițiile în care celula de bază a societății, familia, înregistrează un declin, forța societății în ansamblul ei slăbește, fiind promovat din ce în ce mai mult individualismul.

Pe termen lung, creșterea numărului copiilor proveniți din divořuri devine un factor predictiv pentru relații adulte instabile sau de calitate scăzută, care pot conduce, la rândul lor, la creșterea numărului de divořuri în viitor, dublată de atitudini și de așteptări negative față de căsătorie.

În comparație cu adulții provenind din familii nedivorțate, cei care provin din familii divořate prezintă probleme psihologice mai mari, din aria anxietății și depresiei, mai puține relații pozitive cu ceilalți și instabilitate și insatisfacție maritală mai mari. Divořul este asociat și cu alte tipuri de evenimente, cum ar fi mobilitatea rezidențială, schimbarea școlii, recăsătoriri, pierderea contactului cu bunicii, toate constituind situații stresante pentru copii, care pot genera fracturi iremediabile în dezvoltarea acestora. Amploarea fenomenului divořului, nevoile particulare pe care le are o familie în urma acestuia, mai ales în situațiile cu grad înalt de conflict parental, precum și consecințele de ordin emoțional asupra copilului necesită o abordare atentă din perspectivă psihologică, care să producă o restructurare de dinamică la nivelul relației dintre părinții divořați, în beneficiul superior al copilului.

O EVALUARE PRELIMINARĂ A SINDROMULUI BURNOUT ÎN SECȚIILE DE ANESTEZIE ȘI TERAPIE INTENSIVĂ

ȘERBAN ION BUBENEK-TURCONI, DANA TOMESCU,
GABRIELA DROC, ELENA MARINESCU,
STELIAN ATILA BĂLAN, ELISABETA NIȚĂ

A Preliminary Assessment of Burnout Syndrom in Anesthesia and Intensive Care Units. Freudenberger and Richelson define emotional burning as „a state of physical and emotional exhaustion resulting from working conditions and the tendency to achieve some unrealistic expectations imposed by oneself or by the values of society”. After Maslach Christine and Jackson (1981), Burn Out Syndrome consists of a triad of emotional exhaustion, depersonalization, and reduction of personal achievement. Through this study, we want to see to what extent the Burnout syndrome is present among the medical staff in the intensive care departments in Romania, if there are significant differences on age or biological type, and outlining strategies for intervention both individually and collectively. For the sake of simplicity, we will use the following abbreviations: Emotional Exhaustion (EE), Depersonalization (D), and Reducing Personal Realization (RPR). The conclusions are: insufficient care of medical staff for psycho-emotional life, insufficient preoccupation for identifying/developing communication skills; the proposed measures are: improving the efficiency of intra- and interdisciplinary communication, establishment and implementation of effective conflict management strategies. The results reveal the presence of Burn-out syndrome in the intensive care medical staff at the average score (68) and with mean scores on all other dimensions of the syndrome (EE 27, D 14 pts, RPR 23 pts.)

Key words: burnout; psycho-emotional life; communication; conflict management

Termenul de burnout (ardere emoțională) a fost introdus pentru prima dată în psihologie de către H. Freudenberger, în lucrarea *Burn Out: The High Cost of High Achievement. What it is and how to survive*, cu referire la starea psihică a anumitor categorii profesionale, caracterizate prin „sacrificarea nevoilor personale în beneficiul celorlalți”. Freudenberger și Richelson definesc arderea emoțională ca fiind „o stare de epuizare fizică și emoțională, care rezultă din condițiile de muncă și din tendința de a realiza unele așteptări nerealiste impuse de sine sau de valorile societății”¹.

După Maslach și Jackson (1981), sindromul burnout are în componență triada epuizare emoțională, depersonalizare și reducerea realizărilor personale². Epu-

¹ H. Freudenberger, G. Richelson, *Burn-Out: The high cost of high achievement*, Anchor Press, Garden City N.Y., 1980.

² C. Maslach, E. Jackson, *The measurement of experienced burnout*, în „Journal of Occupational Behaviour”, 2, 1981, 99-113.

zarea emoțională, dimensiunea cea mai semnificativă a acestui sindrom, se caracterizează prin tonus emoțional scăzut, oboseală permanentă și inadecvarea emoțiilor proprii la situație. Depersonalizarea sau deteriorarea relațiilor cu ceilalți se poate manifesta fie prin relații de dependență față de cei din jur, fie prin negativism, pesimism, izolare și indiferență. La cadrele medicale, de exemplu, depersonalizarea poate să apară sub forma comportamentelor de evitare a pacienților și a aparținătorilor, a incapacității de a discuta cazurile împreună cu colegii, a remarcilor agresive, umilitoare, față de pacient și a sentimentelor negative (furie, dispreț, frustrare), față de pacient sau la adresa propriei persoane (muștrare, vinovăție).

În cazul reducerii realizărilor personale, apare sentimentul neîmplinirii și al lipsei de apreciere, scad stima de sine, capacitatea de concentrare, creativitatea și spontaneitatea. În esență, persoana simte că activitatea sa este ne semnificativă și neapreciată.

Printre cauzele sindromului burnout se regăsesc cele care au legătură cu mediul profesional, și anume: volumul mare de muncă, ambiguitatea și conflictul de roluri, lipsa autonomiei, responsabilitățile multiple, suprasolicitarea, programul de lucru prelungit, relațiile nesatisfăcătoare cu colegii, evenimentele cu impact negativ (ex. moartea unui pacient), precum și lipsa de apreciere³. De asemenea există și cauzele care țin de stilul de viață – odihna insuficientă, lipsa timpului liber, care să implice activități relaxante și sociale, precum și suport social și familial deficitar⁴.

Pot contribui, totodată, la dezvoltarea sindromului burnout și anumite trăsături de personalitate – stabilitatea emoțională deficitară, adaptabilitatea și rezistența scăzute la stres, imaginea de sine idealizată, așteptările exagerate legate de carieră, nevoia crescută de a deține controlul și perfecționismul⁵. Mai mult, vulnerabilitatea la arderea emoțională nu este dată numai de rezistența la stres, de percepția evenimentelor și de nivelul de implicare, ci și de imaginea și stima de sine, de locul controlului, de tipul de personalitate și tipul de temperament⁶. Canadas-De la Fuente și colab. (2015) susțin că anumite trăsături temperamentale cum ar fi nevrotismul, extraversiunea/intraversiunea pot influența apariția sindromului burnout.

În raportul publicat de Europe Foundation și European Osha, în 2014, sunt prezentate o serie de factori psihosociali ai mediului de muncă, asociați cu sănătatea și starea de bine generală. Majoritatea oamenilor au zile în care se simt secătuiți de energie, neapreciați, lipsiți de motivație; dacă această stare se repetă și persistă ca intensitate în timp se poate pune problema sindromului burnout.

³ C. Cooper, S. Cartwright, *Healthy Mind. Healthy Organization. A Proactive Approach to Occupational Stress*, în „Human Relations”, 47, 4, 1994, pp. 455-47.

⁴ K. Ahola, L. Pulkki-Råback *et al.*, *Burnout and Behavior-Related Health Risk Factors: Results From the Population-Based Finnish Health 2000 Study*, în „Journal of Occupational and Environmental Medicine”, 54, 1, 2012, 17-22.

⁵ G.A. Canadas-De la Fuente, C. Vargas *et al.*, *Risk factors and prevalence of burnout syndrome in the nursing profession*, în „International Journal of Nursing Studies”, 52, 1, 2005, 240-249.

⁶ J. Klosowska, *Temperament Structures as Risk Factors for Teachers' Stress and Burnout*, în „Ad Alta: Journal of Interdisciplinary Research”, Vol. 1, 2011, 47-49.

Lista factorilor psihosociali ai mediului de muncă asociați cu sănătatea și starea de bine⁷:

Conținutul locului de muncă	Munca monotona, repetitivă sau sarcinile prea complexe; interacțiuni cu oamenii, solicitante emoțional; ambiguitatea rolului în organizație.
Cantitatea de lucru și autonomia	Cantitatea prea mare sau prea mică de lucru; nivelul redus de autonomie decizională.
Program de lucru și balanța muncă-acasă	Program de lucru variabil, schimburi de noapte, tura „la apel”, zile și perioade de odihnă reduse.
Relațiile interpersonale la locul de muncă	Lipsa suportului social, relațiile deficitare cu superiorul, conflicte și alte tipuri de relații adverse (intimidare, violență verbală și fizică, hărțuire și discriminare).
Dezvoltarea carierei	Incertitudinea locului de muncă, lipsa oportunităților de promovare, remunerația scăzută, valoarea socială redusă a lucrului.

Cum recunoaștem sindromul burnout?

Simptomele sindromului burnout se împart pe trei nivele, conform clasificării făcute de Schaufeli și Enzman (1998) – individual, interpersonal și organizațional⁸. Simptomele de la nivelul individual sunt: emoționale (schimbări de dispoziție, epuizare, anxietate), cognitive (pierderea sensului și a speranței, sentimentul de eșec, vinovăție, pierderea stimei de sine, scăderea capacității de concentrare), fizice (dureri de cap, greață, amețeală, dureri musculare, tulburări de somn, tulburări gastro-intestinale precum și oboseala cronică), comportamentale (hiperactivitate, impulsivitate, consum crescut de cafeină, tabac, alcool, droguri ilicite, renunțarea la activitățile recreative), motivaționale (pierderea idealului, resemnare, plictis)⁹.

Sindromul burnout este adesea confundat cu stresul. Stresul poate intensifica burnout-ul, însă nu este cauza apariției acestuia. Simptomele legate de stres sunt preponderent fizice, nu emoționale, ca în cazul sindromului burnout. Pe de altă parte, stresul generează o stare de tensiune episodică, la care reacționăm printr-o stare de alertă, pe când burnout-ul generează o stare de tensiune permanentă, care secătuiește și dă o stare de neputință¹⁰.

⁷ Eurofound and EU-OSHA, *Psychosocial risks in Europe: Prevalence and strategies for prevention*, Publications Office of the European Union, Luxembourg, 2014.

⁸ W. Schaufeli, D. Enzman, *The Burnout Companion to Study and Practice: A Critical Analysis*, Londra, Taylor&Francis, Londra, 1998.

⁹ J. Blache, A. Borza *et al.*, *Burnout Intervention Training for Managers and Team Leaders. A Practice Report*, Pub. Die Berater, Wien, 2011.

¹⁰ *Ibidem*.

Burnout-ul are manifestări similare cu tulburările de dispoziție, cum ar fi depresia. O distincție între cele două tulburări este contextul în care ele se manifestă. Mai precis, burnout-ul apare când dispare reciprocitatea din relațiile interpersonale și apare deteriorarea în relațiile de muncă, pe când pierderea reciprocității și deteriorarea relațiilor private (ex. relația de cuplu) determină apariția depresiei, care se extinde asupra mai multor aspecte ale vieții individului (ex. muncă, familie, timp liber)¹¹.

Atât sindromul burnout, cât și sindromul oboselii cronice, rezultă ca urmare a expunerii prelungite la stres. În oboseala cronică sunt afectate mecanismele răspunsului la stres, care generează o stare de epuizare fizică, ca rezultat al supra-solicității, stare care se ameliorează după o perioadă de repaus. În cazul sindromului burnout, starea de epuizare este generată de interrelaționare și se accentuează cu trecerea timpului¹².

Ce putem face pentru a preveni apariția sindromului burnout? Există trei mari direcții de acțiune, consemnate în literatura de specialitate:

– adoptarea unei atitudini realiste și încercarea de a nu ne asuma un număr mare de sarcini, care pot genera un nivel ridicat de stres. Conferirea unui grad de prioritate sarcinilor și externalizarea acestora ne pot fi utile;

– construirea unor așteptări realiste, care să nu creeze frustrări și stări de iritabilitate. Așteptările nerealiste pot duce la dezvoltarea unui cerc vicios, din care să rezulte scăderea stimei de sine, deteriorarea autopercepției, sentimentele de devalorizare și gândurile iraționale. Adoptarea politicii pașilor mici constă în conștientizarea fiecărui progres/realizare;

– practicarea activităților relaxante și a activităților fizice, care vor reduce nivelul de stres acumulat, conștientizarea problemei și acceptarea ei, urmată de solicitarea ajutorului unui specialist.

Evaluarea preliminară a sindromului burnout în secțiile de anestezie și terapie intensivă

Prin studiul de față ne dorim să vedem în ce măsură sindromul burnout este prezent în rândul colectivului medical din secțiile de ATI (Anestezie și Terapie Intensivă) din România și dacă sunt diferențe semnificative pe criterii de vârstă sau de gen biologic; de asemenea, după extinderea studiului, vom încerca să proiectăm strategii de intervenție, individuale și colective.

Ipoteze de lucru

Sindromul burn-out este prezent și are un nivel crescut în rândul colectivului medical din secțiile de terapie intensivă. Sindromul burn-out are o incidență mai mare în rândul femeilor și al personalului cu vârsta peste 40 de ani.

¹¹ *Ibidem.*

¹² M. Stomff, *Sindromul Burnout sau Sindromul Arderii Emoționale*, în „Revista de Studii Psihologice”, Universitatea Hyperion, 1, 4, 2016, 34-47.

Metodologia cercetării

Pentru evaluarea sindromului burnout a fost utilizat inventarul MBI (Maslach Burnout Inventory), dezvoltat de către Christina Maslach și Susan E. Jackson în 1981, varianta cu 25 de itemi. Chestionarul nu conține date de identificare ale respondentului și este structurat pe 3 dimensiuni: epuizare emoțională (9 itemi), depersonalizare (6 itemi) și reducerea realizărilor personale (10 itemi). Chestionarul a fost distribuit online, cu ajutorul Societății Române de Anestezie și Terapie Intensivă.

Studiul a inclus un grup de 295 de participanți, dintre care 275 au completat chestionarul. Grupul de participanți este compus din 198 de femei și 77 de bărbați, cu vârste cuprinse între 25 și 82 de ani ($M = 41$). În ceea ce privește pregătirea profesională, 238 sunt medici cu specializarea anestezie și terapie intensivă și 37 sunt asistenți medicali în secții ATI.

Rezultate

Rezultatele obținute au fost analizate atât cantitativ, cât și calitativ. Pentru simplificare vom utiliza următoarele abrevieri: epuizare emoțională (EE), depersonalizare (D) și reducerea realizărilor personale (RRP).

Rezultatele relevă prezența sindromului burn-out în rândul personalului medical din ATI la nivel mediu, pe scorul total (68) și cu scoruri medii pe toate celelalte dimensiuni ale sindromului (EE 27 pct., D 14 pct., RRP 23 pct.).

Luând în calcul variabila gen biologic, rezultatele cantitative indică scoruri medii pe toate dimensiunile sindromului, atât în cazul femeilor (EE 27 pct., D 14 pct., RRP 23 pct.), cât și în cazul bărbaților (EE 27 pct., D 15 pct., RRP 24 pct.); diferențele nu sunt semnificative statistic.

De asemenea, în cazul variabilei vârstă rezultatele sunt după cum urmează:

- 25-30 de ani (EE 28 pct., D 14 pct., RRP 24 pct.);
- 31-40 de ani (EE 28 pct., D 15 pct., RRP 25 pct.);
- 41-50 de ani (EE 25 pct., D 14 pct., RRP 22 pct.);
- peste 50 de ani (EE 25 pct., D 14 pct., RRP 22 pct.).

Se remarcă scoruri mai ridicate la dimensiunea epuizare emoțională pentru intervalul de vârstă 25-40 de ani. Studiul nostru a mai evidențiat o preocupare insuficientă a personalului medical pentru viața psiho-emoțională, ca și pentru identificarea/dezvoltarea de abilități de comunicare. Considerăm că eficientizarea comunicării intra și interdisciplinare, precum și implementarea strategiilor de gestionare eficientă a conflictelor ar putea aduce scăderi ale scorurilor pentru dimensiunile sindromului burnout.

MODALITĂȚI DE EVALUARE ÎN TULBURĂRILE CEFALEICE

BARBARA CRĂCIUN

Evaluation Methods in Cefalitic Disorders. Headache is prevalent in all civilized societies, yet it is one of the most controversial issues for both patients and therapists. Headache itself is a painful and disabling feature of a small number of primary headache disorders, namely migraine, tension-type headache, and cluster headache. Treatments for headache disorders depend upon the particular type of disorder. For most headache disorders, treatment is only symptomatic and supportive. In some cases, anticonvulsant medications, shunts, or physical therapy are appropriate.

Keywords: Headache disorders; migraine; tension-type headache; cluster headache; depression

Cefaleea sau durerea de cap este prevalentă în toate societățile civilizate, cu toate acestea reprezentând una dintre cele mai contradictorii probleme atât pentru pacienți, cât și pentru terapeuți. Mai mult de 90% din populație raportează că au avut cel puțin o dată pe an o durere de cap (Scher, Stewart și Lipton, 1999). Pentru majoritatea acestor persoane, durerile de cap sunt ușoare și sporadice, fiind contracarate cu analgezice comune, fără prescripție medicală sau prin perioade de odihnă și liniște, dar durerea de cap poate fi uneori simptom al unei boli grave. Prea puține persoane care suferă de cefalee se adresează medicului, dar în același timp, cefaleea este una dintre cele mai frecvente cauze pentru care oamenii apelează la medic. Durerile de cap pot fi într-atât de severe și de frecvente încât să determine dizabilități în plan social, recreativ sau ocupațional. Mai mult de 11 milioane de persoane din SUA prezintă dizabilități de la ușoare la severe din cauza durerilor de cap (Stewart, Lipton, Celentano și Reed, 1992). Pentru o parte dintre aceștia durerile de cap determină o dizabilitate totală.

Mecanismele patofiziologice responsabile de suferințele cauzate de cefalee sunt necunoscute. De aceea, simptomul de durere este adesea tratat ca fiind boala însăși, iar ameliorarea durerii devine obiectivul terapeutic primar. La fel de limitată este și înțelegerea fenomenului de durere, dar trebuie privită ca fiind o experiență psihologică subiectivă.

Din acest motiv, psihologul și psihoterapeutul pot fi de mare ajutor pacientului suferind de cefalee.

În anul 1988, Comitetul Clasificării Cefaleei al Societății Internaționale a Cefaleei a publicat criteriile de diagnostic operaționale pentru tulburările cauzate de durerile de cap (Societatea Internațională a Cefaleei, 1988). Au fost descrise peste 100 de tipuri diferite de dureri de cap, dar o discuție detaliată a acestor diagnostice nu

face obiectul prezentului capitol. Majoritatea tipurilor de dureri de cap sunt cele de natură benignă, idiopatică, precum migrenele și cefaleea de tip tensional. De multe ori cefaleea este un simptom al unor afecțiuni severe, astfel că, trebuie reținut faptul că nu toate tipurile de cefalee sunt benigne. Studiile arată că între 1,2% și 16% dintre pacienții care apelează la tratamentul de urgență pentru cefalee prezintă afecțiuni neurologice serioase (Silberstein, 1992).

Diagnosticul tulburărilor cefaleice primare este controversat. Un număr tot mai mare de cercetători situează cefaleea de tip vascular și de tip tensional pe un continuum cantitativ de intensitate, neconsiderându-le afecțiuni calitative distincte (Smith și Jensen, 1988). Mai mult de atât, teoriile recente susțin că majoritatea durerilor de cap își au originile în sistemul nervos central, atât sistemul vascular cât și cel muscular fiind epifenomenice sau suficiente, dar nu necesare pentru a cauza durerea (Raskin, 1988).

Rezultatele combinate obținute din studiile asupra mecanismelor patofiziologice (neregularitatea vasomotorie și hipertonia musculară) care se presupune că ar determina cefaleea de tip vascular și respectiv de tip tensional reprezintă cauzele celor mai profunde controverse. Cu toate acestea, acum sunt disponibile criteriile operaționale de diagnostic, făcând posibilă clasificarea corespunzătoare a pacienților.

Sunt recunoscute două mari categorii de migrene: migrenele cu aură și migrenele fără aură. Migrena cu aură înlocuiește diagnosticul inițial de migrenă clasică, iar migrena fără aură înlocuiește diagnosticul inițial de migrenă comună. Descrierea generală a migrenei fără aură (Societatea Internațională a Cefaleei, 1988) se prezintă astfel:

„Tulburare cefaleică idiopatică recurentă, manifestată prin atacuri ce durează 4-72 de ore. Caracteristicile tipice ale durerii de cap sunt localizarea unilaterală, caracterul pulsatil, intensitatea moderată sau severă, agravarea în situații de activitate fizică de rutină și asocierea cu senzația de greață, sensibilitatea la lumină și la sunete.” (p.19)

Migrena cu aură (Societatea Internațională a Cefaleei, 1988) este descrisă după cum urmează:

„Tulburare idiopatică recurentă ce se manifestă prin atacuri de simptome neurologice localizabile cu certitudine în cortexul cerebral sau în trunchiul cerebral, care se intensifică gradual în 5-20 de minute și care durează în general mai puțin de 60 de minute. Durerile de cap, greața și/sau sensibilitatea la lumină însoțesc de obicei simptomele neurologice ale aurei, imediat sau după un interval de timp mai mic de o oră. Durerea de cap durează de obicei 4-72 de ore, dar poate fi total absentă” (p. 20-21).

Termenul de cefalee de tip tensional înlocuiește diagnosticul inițial de cefalee de contracție musculară. Cefaleea de tip tensional este considerată cronică atunci când pacientul raportează că durerea de cap este prezentă mai mult de 15 zile pe lună și episodică atunci când durerea de cap este prezentă mai puțin de 15 zile pe lună.

Unele studii sugerează că cefaleea de tip tensional poate fi legată de hipertonia musculaturii scheletice a capului și a gâtului, dar această idee este controversată. Astfel, cefaleea de tip tensional poate fi subclasificată în funcție de depistarea de către medic a unei hiperactivități la nivelul mușchilor pericranieni.

Dacă la palparea mușchilor se constată o sensibilitate crescută sau dacă la electromiografie se depistează o activitate electrică crescută, atunci se stabilește că diagnosticul de cefalee de tip tensional este asociat cu afecțiunea mușchilor pericranieni (Olesen, 2018).

Descrierea generală a cefaleei de tip tensional, conform criteriilor stabilite de Societatea Internațională a Cefaleei (1988) este următoarea:

„Episoade recurente de durere de cap care durează de la minute la zile. Durerea este de obicei apăsătoare/presantă, de intensitate ușoară sau moderată, localizată bilateral și nu se agravează la activitățile fizice de rutină. Greța este absentă, dar pot fi prezente sensibilitatea la lumină și la sunete” (p. 29).

Cefaleea de tip tensional pe care o resimt majoritatea persoanelor uneori nu reprezintă un motiv de îngrijorare. Aceste dureri pot fi contracarate de obicei cu analgezice comune sau prin scurte perioade de odihnă și relaxare, puțini bolnavi apelând la un tratament de specialitate. Cu toate acestea, durerile de cap cresc uneori în severitate și apar zilnic sau aproape zilnic. Această varietate cronică de cefalee de tip tensional poate fi printre tipurile de cefalee cele mai dificil și mai frustrant de tratat, mai ales atunci când pacientul a devenit dependent de analgezice sau de alte medicamente.

Cercetările epidemiologice asupra cefaleei s-au concentrat în primul rând pe prevalență, ca indicator al numărului de cazuri existente într-o anumită perioadă de timp. Informațiile referitoare la incidența cefaleei, care reprezintă rata cu care apar noi cazuri în rândul populației, au devenit disponibile în ultimii ani (Steiner, Stovner, Vos, Jensen și Katsarava, 2018).

Indicatorii prevalenței reflectă atât incidența noilor cazuri, cât și persistența tulburărilor cefaleice în rândul populației. Un studiu efectuat prin telefon a arătat că 90% din populația masculină și 95% din populația feminină de adolescenți și adulți tineri au raportat una sau două crize de cefalee pe parcursul ultimelor 12 luni (Linnet, Stewart, Celentano, Ziegler și Sprecher, 1989).

Acest studiu a arătat de asemenea că 57,1% dintre bărbați și 76,5% dintre femei au experimentat o criză de cefalee în ultimele 4 săptămâni, imediat înainte de interviul telefonic, iar 7,9% dintre bărbați și 13,9% dintre femei au absentat de la școală sau de la serviciu din cauza celei mai recente crize de cefalee resimțită. Pe baza unor date obținute prin completarea de chestionare și prin examinarea fizică efectuată de către un neurolog, Rasmussen, Jensen, Schroll și Olesen (1991) au raportat că 93% dintre bărbați și 99% dintre femeile dintr-un grup ales aleator din populația generală daneză au experimentat o criză de cefalee. Rasmussen și colaboratorii săi au studiat de asemenea punctul de prevalență al cefaleei, folosind întrebarea: „Te doare capul în acest moment?” 11% dintre bărbați și 22% dintre femeile intervievate au răspuns afirmativ.

S-a estimat că prevalența migrenei variază între 5% și 19% la bărbați și între 11% și 28% la femei, deși studiile referitoare la eșantioane mai mari de populație au început să se publice abia de curând. Două cercetări efectuate în Europa au utilizat criteriile de diagnostic ale Societății Internaționale a Cefaleei. Rasmussen și Olesen

(1992) au stabilit o prevalență generală de 5% pentru migrena cu aură și de 8% pentru migrena fără aură, într-un eșantion aleator ales din populația daneză. Raportul femeii-bărbați a fost de 1:2 pentru migrena cu aură și de 1:7 pentru migrena fără aură.

Într-un studiu la nivel național efectuat în Franța (Henry, Michel, Brochet, Dartigues, Tison, Salamon și Grim 1992). prevalența generală a migrenei a fost de 6,1% la bărbați și de 17,6% la femei. Un alt studiu (Schwartz, Stewart, Simon și Lipton, 1998) a arătat că 5,7% dintre bărbați și 17,6% dintre femei experimentează cel puțin o migrenă pe an.

Prevalența migrenei este mai ridicată în intervalul de vârstă 35-45 de ani, atât la femei cât și la bărbați (Schwartz, Stewart, Simon și Lipton, 1998). Prevalența migrenei crește odată cu vârsta la persoanele între 12-35 de ani și scade la persoanele de peste 45 de ani.

Apariția inițială a migrenei se produce la o vârstă mai mare la fete decât la băieți (Stewart, Linet, Celentano, Van Natta și Ziegler, 1991). La fete, incidența migrenei atinge un vârf între 12 și 17 ani, în timp ce la băieți apare între 5 și 11 ani. Apariția primei migrene după vârsta de 20 de ani este rar întâlnită la bărbați, dar este relativ frecventă la femei (Stewart și colab., 1991). În rândul adulților tineri, 21-30 de ani, 7% dintre bărbați și 16,3% dintre femei au experimentat o migrenă la un anumit moment din viața lor (Breslau, Davis, și Andreski 1991). În rândul adulților vârstnici, 65-69 de ani, 10% dintre bărbați și 14% dintre femei au experimentat o migrenă în ultimul an (Cook, Evans, Funkenstein, Scherr, Ostfeld, Taylor și Hennekens, 1989). După vârsta de 90 de ani prevalența migrenei scade sub 1% la bărbați și 6% la femei.

Spre exemplu în Peru, 12,4% dintre persoanele care locuiesc la peste 4300 m altitudine raportează că suferă de migrene, în comparație cu numai 3,6% dintre persoanele care locuiesc la 100 m altitudine (Arregui, Cabrera, Leon-Velarde, Paredes, Viscarra și Arbaiza, 1991). Pe de altă parte, cefaleea de tip tensional a fost depistată la 9,6% și 9,5% din eșantioanele de populație studiate, locuind la mare altitudine, respectiv la joasă altitudine. Hipoxia cronică, alterarea neuro-transmițătorilor, creșterea vâscozității sanguine, condițiile de viață și dieta au fost menționate ca fiind posibile cauze pentru diferențele observate (Arregui, Cabrera, Leon-Velarde, Paredes, Viscarra și Arbaiza, 1991).

Migrena este asociată cu anxietatea și depresia (Zwart, Dyb, Hagen, Ødegård, Dahl, Bovim, și Stovner, 2003). De asemenea, migrena este asociată cu nivelul scăzut al veniturilor (Schwartz, Stewart, Simon și Lipton, 1998), cu numărul redus de ani de școală și cu nivelul socioeconomic scăzut (Cook, Evans, Funkenstein, Scherr, Ostfeld, Taylor și Hennekens, 1989). Aceste relații pot reflecta diferențele la nivelul stresului cotidian, al dietei și al accesului la serviciile de sănătate dintre grupurile cu nivel socioeconomic înalt și cele cu nivel scăzut. Pe de altă parte, migrena poate ajuta la determinarea nivelului veniturilor, a nivelului de educație și a nivelului socioeconomic, interferând cu performanțele școlare și profesionale (Schwartz, Stewart, Simon și Lipton, 1998).

Pacienții cu dureri de cap de tipul migrenei sunt adesea descriși ca fiind rigizi, obsesionali, ostili, ambițioși, perfecționiști, compulsivi și plini de furie reprimată (Cao, Zhang, Wang, Wang, și Wang, 2002). Pacienții cu cefalee de tip tensional sunt

descriși ca fiind nervoși, anxioși, deprimați, dependenți, cu nevoi nerezolvate legate de dependențe și de conflicte psihosexuale. Cu toate acestea, studiile recente care au utilizat instrumente psihologice standardizate de măsurare a acestor trăsături, nu au descoperit suficiente dovezi pentru a stabili un anumit tip de personalitate pentru persoanele cu dureri de cap (Pfaffenrath, Hummelsberger, Pöllmann, Kaube și Rath, 1991). Deși este clar că anumite trăsături psihologice, precum starea de depresie și anxietatea, sunt mai accentuate la pacienții cu dureri de cap, comparativ cu cei fără dureri de cap, conceptul de personalitate determinată de durerile de cap este exagerat.

Depresia este probabil cea mai frecventă tulburare psihică întâlnită în populația pacienților cu cefalee (Zwart, Dyb, Hagen, Ødegård, Dahl, Bovim, și Stovner, 2003). De asemenea, aproximativ 52% dintre pacienții cu probleme psihiatrice, care au primit tratament pentru depresie, suferă de cefalee (Marchesi, De Ferri, Petrolini, Govi, Manzoni, Coiro și De Risio, 1989). S-a sugerat că cefaleea și depresia sunt legate independent de manifestarea lor clinică. Este de așteptat să apară un anumit nivel de depresie la pacienții cu cefalee, ca rezultat al durerilor recurente.

Durerea cronică poate determina tulburări de somn, perturbarea activităților ocupaționale și psihosociale, utilizarea în exces a medicamentelor, dificultăți financiare și o dependență acută de sistemele de suport social. Toți acești factori pot conduce la o stare de depresie. Relația dintre depresie și durere continuă să se complice deoarece depresia poate altera percepția pacientului asupra durerii. Depresia poate fi asociată cu o diminuare a pragurilor durerii și a nivelului toleranței față de durere (Rome, Harness și Kaplan, 1990) sau pot determina pacientul să perceapă durerile ca fiind mult mai stresante.

Pentru că cefaleea și depresia sunt foarte des asociate, evaluarea psihologică va trebui să cuprindă o investigație atentă a simptomelor depresive. Dacă se descoperă simptome depresive, atunci se impune psihoterapia convențională. De asemenea, trebuie luat în considerare și potențialul suicidar.

Rata tentativelor de suicid a fost de 3.0 la pacienții suferind de migrenă cu aură, comparativ cu 1.6 la pacienții suferind de migrenă fără aură și de 5.5 la pacienții cu depresie majoră (Blanchard, 1992). Există o creștere de trei ori a riscului de tentativă de suicid la pacienții cu migrenă cu aură, față de persoanele care nu suferă de migrenă, independent de existența depresiei, de sex sau de alți parametri psihiatrici de comorbiditate. Este important de înțeles că medicația antidepressivă este eficace și în tratarea migrenei și a cefaleei de tip tensional, indiferent dacă pacientul suferă sau nu de depresie. De aceea, pacientul care declară că face tratament cu antidepressive nu este neapărat sub un tratament pentru depresie recomandat de medic.

Pe lângă interviul clinic, psihologul va dori să aplice și teste psihologice standardizate în activitatea de evaluare a pacientului. Inventarul pentru Depresie Beck este util în evaluarea depresiei la pacienții cu cefalee, iar Blanchard și Andrasik (1985) au oferit etaloane pentru eșantioane mici de pacienți cu migrenă și cu cefalee de tip tensional. Fiind ușor de administrat și de scorat, Inventarul de Depresie Beck este folositor la monitorizarea schimbărilor la pacienții cu depresie. Pentru evaluarea anxietății care însoțește adesea cefaleea, Blanchard și Andrasik (1984, 1990) au

recomandat utilizarea Inventarului de Anxietate Stare-Trăsătură, aceștia publicând o serie de date normative pentru aplicarea testului la pacienții cu cefalee.

Cunoașterea a patru concepte legate de fiziologia durerii, îi vor permite psihologului clinician și psihoterapeutului construirea unui tratament adecvat. Aceste concepte cuprind teoria “porții de control” a durerii, căile endogene opioide, căile durerii serotoninergice și noradrenergice cât și teoria rezistenței la durere (altfel spus existența modificărilor neuroplastice care creează durerea persistentă).

Teoria „porții de control” asigură o schemă de integrare a modulării durerii prin stimularea aferentă și căile descendente. Asemenea unui termostat ce deține controlul asupra durerii, căile eferente mezencefalice și cele din măduvă, modulează reglarea durerii la nivel spinal. De cele mai multe ori semnalele neuronale la momentul suferinței emoționale pot amplifica durerea la nivelul sursei acesteia (Weisenberg, 1977).

Căile endogene opioide asigură o intervenție pentru calmarea durerii prin activitate fizică. Astfel activitățile sportive moderate pot avea un impact substanțial la nivel psihologic și fizic, mai ales atunci există afecțiuni emoționale asociate cu durerea precum depresia și anxietatea.

Efectul analgezic al antidepresivelor triciclice a alertat experții în neurologie în ceea ce privește efectelor de mediere ale monoaminelor în durere.

Independent de efectele serotoninergice și noradrenergice asupra anxietății și depresiei, aceste căi sunt cheia în inhibiția descendentă a durerii. Nucleul raphe magnus este un punct central al activității serotoninergice, iar locus coeruleus este un centru noradrenergic major (Ellrich, Messlinger, Chiang și Hu, 2001). Ambele sunt legate de inhibiția descendentă, suprapunându-se cu căile endogene de modulare a durerii.

Rezistența la durere descrie amplificarea durerii prin stimulare nociceptivă repetitivă. Acest fenomen poate progresa către o durere extremă și de durată în absența stimulării dureroase, precum în nevralgia post-herpetică. NMDA (N-metil-D-aspartat) și glutamatul mediază ceea ce poate deveni o schimbare permanentă în membranele neuronale și determină amplificarea durerii (Flor, Birbaumer și Turk, 1990).

Anticonvulsivantele, antidepresivele triciclice și inhibitorii de recaptare a serotoninei și norepinefrinei pot avea un impact substanțial asupra controlului durerii prin aceste mecanisme. Menținerea unei aprecieri asupra bazei neuronale a durerii permite clinicianului să sintetizeze descoperirile subiective împreună cu factorii fiziologici și neuropsihici, pentru a oferi abordări practice în terapia analgetică.

Comportamentele explicite manifestate de către pacient în timpul durerii de cap pot constitui o sursă importantă de informații clinice. Deoarece majoritatea durerilor de cap sunt episodice, în general pacienții nu le experimentează pe parcursul ședinței de evaluare. Dacă pacientul are o durere de cap, atunci psihologul va trebui să observe cu atenție orice semn extern al durerii și să noteze cât de frecvente și de expresive sunt aceste comportamente. Pacienții cu cefalee prezintă adesea comportamente precum: gesturile de apărare, rigidizarea, frecarea locului dureros, grimasele și suspinele (Keefe, Caldwell, Williams, Gil, Mitchell, Robertson, ... și Helms, 1990). Pacienții care manifestă în exces aceste comportamente transmit

mesajul că experimentează durerea și s-ar putea să încerce să atragă atenția, simpatia sau îngrijorarea celorlalți (Breslau, Davis, Schultz și Paterson, 1994).

Dincolo de faptul că pacientul poate fi observat direct, în timpul crizei de cefalee, este important să se afle exact de la pacient sau de la persoanele semnificative din anturajul său, ce anume face acesta în timpul durerii sau ce anume face ceilalți ca răspuns la comportamentele declanșate de durere. Este bine cunoscut faptul (Sovak, Dalessio, Kunzel, și Sternbach, 1980) că acele comportamente care apar pe parcursul durerii pot fi învățate prin condiționare operantă.

Aceste comportamente devin mai frecvente atunci când sunt recompensate și pot în cele din urmă să interfereze cu funcționarea eficientă sau cu un stil de viață activ. Unele comportamente sănătoase, care nu au legătură cu durerea, sunt uneori pedepsite sau nerecompensate (Norton și Asmundson, 2004).

Psihologul trebuie să identifice care sunt comportamentele pe care pacientul le manifestă de obicei în timpul durerii și care ar putea fi consecințele unor potențiale recompense sau pedepse (Blanchard, Andrasik, Arena, Neff, Saunders, Jurish... și Rodichok, 1983).

Întăririle posibile pot fi evitarea muncii, oportunitatea de a sta în pat, atenția și grija specială oferită de către cei din jur, accesul continuu la medicamente care produc dependență și evitarea sarcinilor care presupun performanță sau a altor factori stresori. Pentru că anumite tipuri de cefalee se întâlnesc la mai mulți membri ai aceleiași familii, nu este un fapt neobișnuit ca un părinte sau un alt membru din familie să fi suferit de cefalee (James, Thorn și Williams, 1993).

În acest caz este important să se determine ce comportamente a adoptat acesta în timpul durerii și cum a fost tratat de către ceilalți. Comportamentele determinate de durere pot fi învățate prin imitarea modelelor, iar cunoașterea modului în care membrii familiei reacționează la propriile dureri și la durerile celorlalți poate explica tipul de comportament al pacientului pe parcursul durerii.

Bibliografie

- Andrasik, F., Blanchard, E. B., Neff, D. F., & Rodichok, L. D. (1984). Biofeedback and relaxation training for chronic headache: A controlled comparison of booster treatments and regular contacts for long-term maintenance. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 52*, 609-615.
- Arregui, A., Cabrera, J., Leon-Velarde, F., Paredes, S., Viscarra, D., & Arbaiza, D. (1991). High prevalence of migraine in a high-altitude population. *Neurology, 41*, 1668-1669.
- Blanchard, E. B. (1992). Psychological treatment of benign headache disorders. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 60*, 537-551.
- Blanchard, E. B., Andrasik, F., Arena, J. G., Neff, D. F., Saunders, N. L., Jurish, S. E., ... & Rodichok, L. D. (1983). Psychophysiological responses as predictors of response to behavioral treatment of chronic headache. *Behavior Therapy, 14*(3), 357-374.
- Breslau, N., Davis, G. C., & Andreski, P. (1991). Migraine, psychiatric disorders, and suicide attempts: an epidemiologic study of young adults. *Psychiatry research, 37*(1), 11-23.

- Breslau, N., Davis, G. C., Schultz, L. R., & Paterson, E. L. (1994). Migraine and major depression: a longitudinal study. *Headache: The Journal of Head and Face Pain*, 34(7), 387-393.
- Cao, M., Zhang, S., Wang, K., Wang, Y., & Wang, W. (2002). Personality traits in migraine and tension-type headaches: a five-factor model study. *Psychopathology*, 35(4), 254-258.
- Cook, N. R., Evans, D. A., Funkenstein, H. H., Scherr, P. A., Ostfeld, A. M., Taylor, J. O., & Hennekens, C. H. (1989). Correlates of headache in a population-based cohort of elderly. *Archives of Neurology*, 46(12), 1338-1344.
- Ellrich, J., Messlinger, K., Chiang, C. Y., & Hu, J. W. (2001). Modulation of neuronal activity in the nucleus raphe magnus by the 5-HT₁-receptor agonist naratriptan in rat. *Pain*, 90(3), 227-231.
- Flor, H., Birbaumer, N., & Turk, D. C. (1990). The psychobiology of chronic pain. *Advances in Behaviour Research and Therapy*, 12(2), 47-84.
- Henry, P., Michel, P., Brochet, B., Dartigues, J. F., Tison, S., Salamon, R., & GRIM. (1992). A nationwide survey of migraine in France: prevalence and clinical features in adults. *Cephalalgia*, 12(4), 229-237.
- James, L. D., Thorn, B. E., & Williams, D. A. (1993). Goal specification in cognitive-behavioral therapy for chronic headache pain. *Behavior Therapy*, 24(2), 305-320.
- Keefe, F. J., Caldwell, D. S., Williams, D. A., Gil, K. M., Mitchell, D., Robertson, C., ... & Helms, M. (1990). Pain coping skills training in the management of osteoarthritic knee pain: a comparative study. *Behavior Therapy*, 21(1), 49-62.
- Linnet, M. S., Stewart, W. F., Celentano, D. D., Ziegler, D., & Sprecher, M. (1989). An epidemiologic study of headache among adolescents and young adults. *Jama*, 261(15), 2211-2216.
- Marchesi, C., De Ferri, A., Petrolini, N., Govi, A., Manzoni, G. C., Coiro, V., & De Risio, C. (1989). Prevalence of migraine and muscle tension headache in depressive disorders. *Journal of affective disorders*, 16(1), 33-36.
- Norton, P. J., & Asmundson, G. J. (2004). Anxiety sensitivity, fear, and avoidance behavior in headache pain. *Pain*, 111(1-2), 218-223.
- Olesen, J. (2018). Headache Classification Committee of the International Headache Society (IHS) The International Classification of Headache Disorders, Abstracts. *Cephalalgia*, 38(1), 1-211.
- Pfaffenrath, V., Hummelsberger, J., Pöllmann, W., Kaube, H., & Rath, M. (1991). MMPI personality profiles in patients with primary headache syndromes. *Cephalalgia*, 11(6), 263-268.
- Raskin, N. H. (1988). On the origin of head pain. *Headache: The Journal of Head and Face Pain*, 28(4), 254-257.
- Rasmussen, B. K., & Olesen, J. (1992). Migraine with aura and migraine without aura: an epidemiological study. *Cephalalgia*, 12(4), 221-228.
- Rasmussen, B. K., Jensen, R., Schroll, M., & Olesen, J. (1991). Epidemiology of headache in a general population—a prevalence study. *Journal of clinical epidemiology*, 44(11), 1147-1157.
- Rome, H. P., Harness, D. M., & Kaplan, H. J. (1990). *Psychologic and behavioural aspects of chronic facial pain*.
- Scher, A. I., Stewart, W. F., & Lipton, R. B. (1999). Migraine and headache: a meta-analytic approach. *Epidemiology of pain*, 1999, 159-170.
- Schwartz, B. S., Stewart, W. F., Simon, D., & Lipton, R. B. (1998). Epidemiology of tension-type headache. *Jama*, 279(5), 381-383.

- Silberstein, S.D. (1992). Advances in understanding the pathophysiology of headache. *Neurology*.
- Sovak, M., Dalessio, D. J., Kunzel, M., & Sternbach, R. (1980). Current investigations in headache. *Research publications-Association for Research in Nervous and Mental Disease*, 58, 261-282.
- Steiner, T. J., Stovner, L. J., Vos, T., Jensen, R., & Katsarava, Z. (2018). *Migraine is first cause of disability in under 50s: will health politicians now take notice?*.
- Stewart, W. F., Lipton, R. B., Celentano, D. D., & Reed, M. L. (1992). Prevalence of migraine headache in the United States: relation to age, income, race, and other sociodemographic factors. *Jama*, 267(1), 64-69.
- Weisenberg, M. (1977). Pain and pain control. *Psychological Bulletin*, 84(5), 1008.
- Zwart, J. A., Dyb, G., Hagen, K., Ødegård, K. J., Dahl, A. A., Bovim, G., & Stovner, L. J. (2003). Depression and anxiety disorders associated with headache frequency. The Nord-Trøndelag Health Study. *European Journal of Neurology*, 10(2), 147-152.

CONTRATRANSFERUL LUI FREUD ÎN ANALIZA DOREI

SIMONA REGHINTOVSKI

Freud's Countertransference in Dora Case. Freud's recommended to young analysts to be like the surgeon who puts aside all his feelings, considering that a defensive attitude is more appropriate for psychoanalytic practice. Starting with Racker and Heimann's works, countertransference was considered a useful instrument for a better understanding of the patient and analytic process. In this paper, the author aims to present how Freud's countertransference in Dora's analysis manifested and influenced their relationship and interaction in the analytic situation.

Keywords: analytic attitude; Dora case; Freud's countertransference

Freud a recunoscut contratransferul ca fiind un aspect important al practicii psihanalitice, „necesar și dificil de evitat” (Freud 1909, p. 230), una dintre experiențele care pun cele mai dificile probleme legate de tehnica psihanalitică (Freud, 1913). El considera că o lucrare despre contratransfer este „cu adevărat necesară”, dar nu și-o imagina ca pe un articol publicat într-o revistă la care să aibă acces public larg, ci ca pe un document cu acces restricționat, ale cărui copii ar fi circulat printre analiști. Acest articol, parte din *Metodologia generală a psihanalizei* la care începuse să lucreze și pe care o anunța într-o scrisoare către Ferenczi, nu a ajuns să fie scris. După cum precizează redactorii Corespondenței Freud–Ferenczi (Brabant E., Falzeder E. și Giampieri-Deutsch P., 1993, p. 27), Freud a continuat să lucreze la acest proiect până în 1910, dar apoi a renunțat la el în acea formă și a scris, între 1911 și 1914, șase scurte articole despre tehnica tratamentului psihanalitic, dar niciunul despre contratransfer. Ce l-a făcut oare pe Freud să nu scrie un articol despre contratransfer, o completare firească a celui despre dinamica transferului?

Pe de o parte, deși Freud (1900), într-o scrisoare către Fliess, se vedea ca un conchistador, un aventurier, „nu un om de știință, un experimentator, un gânditor” (Masson, 1985, p. 398), toată viața a urmărit să câștige „pentru știință obiectul tradițional al culturii umaniste – viața interioară a ființei umane” (Makari, 2008, p. 3) și să creeze o psihologie care era „o știință a naturii ca oricare alta” (Freud, 1938, p.158), asemănătoare fizicii și chimiei. Ca urmare, lucrările sale sunt marcate de tradiția științifică răspândită în Europa la sfârșitul secolului XIX, tradiție care pune accent pe metodologie – se poate avea încredere în descoperirile unui om de știință doar atunci când studiile pe care se bazează au utilizat metode destinate să limiteze influența cercetătorului asupra datelor, perspectivă care s-a păstrat mult timp în cercetarea din științele sociale. Contratransferul ar fi adus inevitabil în discuție subiectivitatea

analistului ceea ce ar fi putut duce la respingerea teoriei freudiene ca fiind lipsită de fundament, „doar o idee delirantă a cititorilor de gânduri care proiectează asupra pacienților lor” (Makari, 2008, p. 232).

Pe de altă parte, în perioada de început a psihanalizei, când tehnica psihanalitică se dezvolta experimental, prin încercare și eroare, se întâmpla uneori ca analiștii să fie prinși în vârtejul furtunii emoționale al întâlnirii cu pacienții lor. În astfel de momente, Freud era chemat în ajutor pentru a soluționa dificultățile apărute în diferite analize, cum s-a întâmplat în relația lui Jung cu Sabina Spielrein (Carotenuto, 1984), a lui Ferenczi cu Elma Palos (Berman, 2004), a lui Jones cu Loe Kann (Gabbard și Lester, 1995). Un articol despre contratransfer, deși necesar pentru ca analiștii începători să înțeleagă ce li se întâmplă, ar fi putut fi perceput ca o autorizare a acestor transgresări și ar fi riscat să pună psihanaliza într-o lumină nefavorabilă în fața publicului care, poate, ar fi fost scandalizat de ideea că analistul simte ceva față de pacient, iar iubirii de transfer i s-ar putea răspunde cu o iubire contratransferențială.

În acest context, pentru a menține obiectivitatea cerută de mediul academic al vremii sale și pentru a proteja imaginea psihanalizei în fața opiniei publice, contratransferul – reacția analistului la pacient, expresia subiectivității sale – era considerat un obstacol în tratament, ceva ce trebuie ținut în permanență sub control (vezi și Jacobs, 1999; Carnochan, 2000).

Recomandările lui Freud cu privire la contratransfer

În 1912 Freud a publicat recomandările sale de tehnică în *Sfaturi pentru medic, în ceea ce privește tratamentul psihanalitic*, o colecție de „ce nu trebuie făcut”, în care apar și unele recomandări cu privire la atitudinea analitică. În acest articol, Freud sfătuia analiștii începători să fie „opaci la pacienții lor... ca o oglindă” (Freud, 1912, p. 119) și pleda pentru o atitudine de neutralitate față de pacient și un tratament desfășurat în abținere (Freud, 1915, pp. 164-165).

Freud considera contratransferul drept *transfer al analistului* și se referea la el ca la un obstacol în calea procesului analitic care blochează calea către înțelegerea pacientului. „Fiecare psihanalist ajunge numai până unde îi permit propriile sale complexe și rezistențe interne” susținea Freud (1910, p. 67), și insista ca analistul să-și depășească contratransferul printr-o auto-analiză continuă.

Dar, pentru auto-analiză este nevoie, mai întâi, de exercițiul analizei. Consecința a fost impunerea analizei de formare ca o condiție necesară pentru a deveni psihanalist, realizarea unei „purificări psihanalitice” (Freud, 1912, p. 121) pentru ca viitorul analist să poată sesiza ‘petele oarbe’ din percepția sa analitică, acele aspecte complexe care ar putea interfera cu modul în care înțelege ce îi spune pacientul. Pentru a se servi de inconștientul său în calitate de instrument al analizei, analistul „nu trebuie să aibă el însuși nicio rezistență care să îndepărteze de conștiința lui ceea ce a fost recunoscut de inconștientul lui, altminteri el ar introduce în analiză un nou tip de deformare, mult mai nocivă decât cea provocată de încordarea atenției sale conștiente” (Freud, 1912, p. 120).

Freud admitea că întâlnirea analitică pune presiune asupra vieții afective a analistului și recomanda o atitudine defensivă față de răspunsul emoțional pentru ca

analistul să-și poată menține neutralitatea și obiectivitatea necesare desfășurării curei analitice. De exemplu, pentru a-l ajuta pe Jung care întâmpina dificultăți în analiza Sabine Spielrein, el scria (7 iunie 1909): „astfel de experiențe, deși dureroase [...] ne ajută să ne formăm pielea groasă de care avem nevoie și să dominăm contratransferul care, până la urmă, este o problemă permanentă; ele ne învață să ne deplasăm afectele în cel mai util mod. Ele sunt „a blessing in disguise” (Freud, 1909a, p. 231).

Câțiva ani mai târziu, tot într-o scrisoare către Jung, Freud comenta: „să dai o mare parte din tine și să aștepti ca pacientul să-ți dea ceva în schimb” este invariabil o tehnică greșită, „este mai bine să rămâi rezervat și pur receptiv. Trebuie să nu-i lasăm niciodată pe sârmanii noștri nevrotici să ne înnebunească” (Freud, 1911, p. 476). Imaginea chirurgului „care-și lasă deoparte toate afectele sale și chiar mila sa omenească și fixează forțelor sale psihice un singur scop: a realiza operația pe cât se poate de corect” (Freud, 1912, p. 119) era oferită drept model profesional pentru psihanalisti.

Din păcate, după cum comenta într-o scrisoare către Ferenczi din 4 ianuarie 1928, recomandările lui, scrise pentru a-i scuti pe colegii săi mai tineri de dificultăți și suferințe inutile, „au fost înțelese greșit de cei mai obedienți dintre ei care nu au observat elasticitatea acestor avertismente și li s-au supus de parcă ar fi fost tabuuri” (Falzeder & Brabant, 2000, p. 332).

Contratransferul ca instrument pentru o înțelegere mai bună a pacientului

Deși afirmațiile lui Freud cu privire la contratransfer pot fi considerate cel mai mare obstacol în dezvoltarea acestui aspect al tehnicii psihanalitice, curiozitatea lui Freud, deschiderea sa față de experimentările cu tehnica psihanalitică, consecvența cu care și-a bazat teoria pe experiența clinică, schimbând-o ori de câte ori practica analitică îi impunea acest lucru au reprezentat un model pentru cei ce i-au urmat. Ferenczi a fost primul dintre aceștia și a plasat în centrul lucrărilor lui psihanalitice analistul și efectele pe care tehnica analitică le are asupra progresului pacientului. S-a distanțat de perspectiva oficială despre analist ca ecran alb, cu neutralitatea înțeleasă ca indiferența chirurgului, și a considerat că analistul, ca orice ființă umană, „trăiește diferite stări de dispoziție, simpatii și antipatii, precum și anumite pulsuni” (Ferenczi 1919, p. 186) – o condiție preliminară pentru înțelegerea conflictelor nevrotice ale pacientului. El a recunoscut importanța empatiei analistului și a pledat pentru „elasticitatea” tehnicii analitice (Ferenczi, 1928) – ce presupune ca analistul să încerce să-l urmeze pe pacientul său în toate stările, fără a înceta să-și păstreze și perspectiva dictată de experiența sa analitică.

Nu numai analistul îl observă pe pacient, dar și pacientul manifestă o remarcabilă cunoaștere a emoțiilor și gândurilor care trec prin mintea analistului și poate fi greu înșelat; pacientul este conștient de și reacționează la nuanțe ale comportamentului analistului. Această perspectivă asupra analistului ca persoană „reală” a deschis noi moduri de a gândi despre asimetria din relația pacient-analist și a subliniat importanța contratransferului ca instrument indispensabil pentru a surprinde inconștientul pacientului.

Ferenczi a intuit multe dintre ideile despre contratransfer care au apărut și s-au dezvoltat în a doua jumătate a secolului trecut. Interesul său pentru contratransfer a deschis calea înțelegerii analizei ca o interacțiune umană ce presupune o implicare personală inevitabilă și o conștientizare explicită a acesteia, favorizând trecerea de la „psihologia unipersonală” freudiană la „psihologia bi-personală”.

În Europa, moștenirea lui Ferenczi, care a pledat pentru umanitatea analistului, a fost dusă mai departe de Michael Balint care critică mitul „analistului impersonal” și lipsa de viață a „metodei sterile” a tehnicii analitice și argumentează existența unor „diferențe în atmosfera analitică ce sunt introduse chiar de analist” (Balint, 1939, p. 228). Pentru Balint interacțiunea dintre analist și pacient reprezintă un domeniu al investigației analitice, iar comportamentul analistului devine subiect al observației.

Din această perspectivă psihanaliza este, în esență, o relație între două persoane, la care contribuie ambii participanți. Balint considera că situația transferențială este influențată de comportamentul analistului care contribuie la „crearea și menținerea situației psihanalitice” (Balint, 1950, p. 121), iar emoțiile analistului influențează tehnica individuală a acestuia care nu e altceva decât „un mod sublimat, bine adaptat și raționalizat de a ușura tensiunile interne, mai ales cele care apar în noi atunci când lucrăm cu pacienții noștri” (Balint, 1939, p. 229). Ca urmare, analistul trebuie să se asigure că pacientul învață să-și cunoască „propriul inconștient, și nu pe acela al analistului său” (Balint, 1939, p. 229) și să utilizeze o tehnică individuală care să-i ofere un deuseu, astfel încât munca analitică să nu devină o povară emoțională prea grea.

Câțiva ani mai târziu, H. Racker afirma că analistul pune în joc în relația cu pacientul său întreaga sa personalitate, „partea sănătoasă și partea nevrotică, prezentul și trecutul, realitatea și fantasma”, iar contratransferul este „întotdeauna prezent și întotdeauna se manifestă (Racker 1953, p. 313). Din punctul său de vedere, transferul și contratransferul sunt componente ale unei unități care dă naștere relației interpersonale din situația analitică. Contratransferul, afectând comportamentul și înțelegerea analistului, influențează pacientul și, în mod deosebit, transferul acestuia (Racker, 1988, p. 105). Este un ghid, poate un ghid periculos, dar singurul pe care analistul îl poate avea.

În aceeași perioadă Paula Heimann utilizează termenul de contratransfer „pentru a desemna toate sentimentele pe care analistul le trăiește față de pacientul său”, considerând că este „una dintre cele mai importante unelte pe care le are în activitatea sa ... un instrument de cercetare în inconștientul pacientului” (Heimann, 1950, p. 81). Din perspectiva ei analistul nu este un creier mecanic care oferă interpretări conform idealului analistului detașat, care simte doar o bunăvoință moderată față de pacient. Sarcina analistului este aceea de a funcționa ca o reflexie în oglindă a pacientului, dar în contextul unei relații dintre două persoane care au sentimente. Ca urmare, analistul trebuie să „mențină sentimentele care sunt trezite în el, în loc să le descarce (așa cum face pacientul) cu scopul de a le subordona sarcinii analitice” (Heimann, 1950, p. 82) și a se raporta la ele pentru a oferi o interpretare bună. Heimann consideră că o comparație a sentimentelor din contratransfer cu inferențele intelectuale realizate pe baza comportamentului și asociațiilor pacientului reprezintă o metodă deosebit de valoroasă prin care analistul poate verifica dacă a reușit sau nu să-l înțeleagă pe pacient. Aceste noi

idei despre contratransfer ca instrument util pentru o mai bună înțelegere a pacientului s-au răspândit rapid în întreaga lume psihanalitică și s-au dezvoltat odată cu aplicarea lor în clinica psihanalitică (vezi Gabbard, 1995, Stefana, 2017).

Prezentarea evoluției teoriilor despre contratransfer depășește însă scopul acestui articol. În continuare mi-am propus să arăt modul în care s-a manifestat contratransferul lui Freud în unul dintre cazurile sale, în analiza Dorei. Cum menționam mai sus, Freud propunea o atitudine defensivă față de sentimentele contratransferențiale, care trebuiau date la o parte cu indiferența chirurgului sau deplasate asupra altcuiva din anturaj, poate ca mijloc de a reduce anxietatea trezită de întâlnirea cu pacientul în situația analitică, întâlnire ce poate stârni o adevărată furtună emoțională (Bion, 1979). Așa cum menționa cu mult timp în urmă Devereux (1967), tehnica poate fi utilizată și defensiv, prin reducerea necunoscutului la ceva familiar, evitarea surprizei și descoperirii și o ascultare centrată mai mult pe un model teoretic al minții umane decât pe ceea ce comunică pacientul, verbal și nonverbal. Voi încerca să arăt cum, în lipsa observării, conștientizării și înțelegerii, contratransferul lui Freud a influențat în mod decisiv structurarea interacțiunii dintre el și Dora și relația lor analitică.

Contratransferul lui Freud

Cei mai mulți autori au investigat contratransferul lui Freud în accepțiunea de transfer al analistului, menționând diferite dificultăți ale personalității lui Freud care au dus la anumite desfășurări ale analizelor conduse de el. Hinshellwood (2013) realizează o verificare retrospectivă a ideilor contemporane despre contratransfer folosind materialul prezentat de Freud în trei istorii de caz – Omul cu lupi, Omul cu șobolani și micul Hans. În studiul său pornește de la ideea că, dacă perspectiva contemporană conform căreia experiența emoțională din transfer-contratransfer este esențială pentru înțelegerea pacientului și a evoluției analizei este o perspectivă autentică, și nu un artefact al teoriei psihanalitice, atunci vom putea descoperi urme ale unor reacții contratransferențiale chiar și în istoriile de tratament prezentate de Freud acum mult timp.

Pentru a identifica aceste urme, Hinshelwood (2013) propune un set de trei caracteristici care definesc un moment contratransferențial:

1. transferul pacientului
2. indicii ale răspunsurilor emoționale ale analistului exprimate indirect
3. o anumită acțiune neobișnuită a analistului care este în acord cu starea lui emoțională (Hinshelwood, 2013, p. 89)

În continuare voi aplica aceste criterii la cazul Dora.

Freud și Dora

Freud descrie analiza Dorei (Ida Bauer), desfășurată pe parcursul a trei luni (octombrie-decembrie 1900) în *Fragmente dintr-o analiză de isterie*. Scrisă imediat după apariția Interpretării viselor, lucrarea avea scopul de a prezenta modul în care lucrul cu visele este utilizat și integrat în tratamentul psihanalitic și de a arăta cum sexualitatea intervine ca forță motrice în formarea simptomelor isterice. Însă reflecția asupra analizei Dorei îi oferă lui Freud prilejul de a observa și conceptualiza un alt

fenomen, transferul, care devine o importantă cale clinică de acces la inconștient, alături de vis și actul ratat.

Dora este adusă la Freud de tatăl său, îngrijorat de o scrisoare de adio a Dorei pe care o găsisese cu puțin timp în urmă, scrisoare care indica prezența unor intenții suicidare. Dora prezenta diferite simptome: tuse nervoasă, afonie intermitentă și depresie. Contextul relațional din fundal era destul de complicat – părinții Dorei erau de mult timp prieteni ai familiei K. Tatăl ei avea o relație amoroasă cu doamna K., iar domnul K. îi făcea avansuri Dorei căreia îi trimitea flori, îi cumpăra cadouri, o sărutase când Dora avea 14 ani și, doi ani mai târziu, încercase să o seducă în timpul unei plimbări pe lângă lac. Dora l-a refuzat pe domnul K. și i-a cerut tatălui să rupă relațiile cu familia K. Acesta a considerat că toată povestea este doar o fantezie a Dorei. În timpul analizei Freud interpretează dorințele sexuale refulate ale Dorei față de domnul K. și le leagă de dorințele mai vechi manifestate față de tatăl său.

Transferul Dorei

Freud afirmă că Dora dezvoltase un transfer patern, văzându-și analistul ca pe un tată de la care și-ar fi dorit fierbinte să primească afecțiune și față de care avea și sentimente negative, în cele din urmă răzbunându-se pe el: „din cauza aceluia ceva prin care eu îi aminteam de d-l K., s-a răzbunat pe mine, așa cum a vrut să se răzbune pe el, și m-a abandonat așa cum s-a crezut înșelată și abandonată de el” (Freud, 1905, p. 213)

La un moment dat, după o ședință în care Freud analizează primul vis prezentat în text, Dora aduce o adăugire la vis – la trezire simțise miros de fum, pe care îl asociază cu sărutul unui fumător. „Adunând în sfârșit indiciile care atestă un transfer asupra mea, eu fiind de asemenea fumător, ajung la părerea că într-o zi, probabil, în timpul unei ședințe i-a trecut prin minte că își dorește un sărut de la mine” (p. 168).

Starea emoțională a analistului

Freud scrie cazul imediat după plecarea Dorei din analiză, poate și pentru a elabora emoțiile puternice trezite în el de această analiză, Freud scrie: „Era un indubitabil act de răzbunare această întrerupere atât de neașteptată a curei și o nimicire a speranțelor într-un moment în care așteptările mele legate de sfârșitul fericit al tratamentului ajunseseră în stadiul cel mai înalt” (p. 204). Se pare că Freud reacționează cu deosebită frustrare la plecarea Dorei, ca un iubit părăsit, sedus și abandonat.

O acțiune neobișnuită a analistului în acord cu propria stare emoțională

Freud relatează începutul unei ședințe:

„Când am intrat în camera în care aștepta, ea a ascuns repede o scrisoare pe care o citea. Am întrebat de la cine este scrisoarea, firește, dar la început a refuzat să-mi spună. Apoi a ieșit la iveală ceva indiferent în cel mai înalt grad și fără legătură cu tratamentul nostru. Era o scrisoare de la bunica în care aceasta o ruga să-i scrie mai des. Cred că ea voia doar să înceneze față de mine „secretul” și să dea de înțeles că acum acest secret poate fi smuls de către medic” (p. 172).

O astfel de situație este repetat întâlnită în relația dintre Freud și Dora. În analiza Dorei, Freud este insistent, ca și cum ar dori să-i smulgă toate secretele, să

pătrundă în cele mai ascunse unghere ale minții ei. Dora îi oferă „cu amabilitate” materialul patogen care se cerea a fi interpretat, material care îl incită pe Freud și pe care insistă să-l interpreteze în cheie oedipiană, ca o dorință refulată a Dorei de a fi iubită de tată/domnul K. Dar Dora refuză cu încăpățănare aceste interpretări.

În acord cu tehnica psihanalitică din acea perioadă, Freud comentează: „Cel ce vrea să-l vindece pe bolnav se lovește, spre mirarea sa, de o puternică rezistență care îl învață că intenția de a renunța la boală nu este pentru bolnav pe deplin serioasă” (p. 136). Dar dacă privim modul în care interacționează cei doi în timpul ședințelor dintr-o perspectivă contemporană în care cei doi, analist și analizand, sunt co-participanți la scenariul relațional jucat în transfer-contratransfer, putem spune că, în relația dintre analist și pacientă, la nivel inconștient, se pune în scenă o fantasmă de deflorare, analistul căutând fervent sensul ascuns al simptomelor pacientei, încercând să-i străpungă toate secretele cu interpretările sale potente și intervențiile iscoditoare. Freud identifică această fantasmă în cel de-al doilea vis al Dorei pe care îl interpretează, însă nu poate vedea și rolul pe care îl joacă în contratransfer.

Un vis de contratransfer vine să confirme această ipoteză:

O societate, masă sau table d'hôte... Se mănâncă spanac... Doamna E. L. șade lângă mine, se îndreaptă cu totul spre mine și își pune familiar mâna pe genunchiul meu. Îi îndepărtez mâna, ferindu-mă. Ea spune atunci: Dar ați avut întotdeauna niște ochi atât de frumoși... Văd atunci neclar ceva în genul a doi ochi, ca și cum ar fi un desen sau un fel de contur al unor lentile de ochelari... (Freud, 1901, p. 17).

Anzieu (1986) argumentează că doamna E. L. din visul lui Freud este Dora, a cărei analiză se afla la început și propune următoarea interpretare a visului: Dora se află lângă mine (întinsă pe divan), libido-ul ei se concentrează asupra mea (transfer) așa cum i se întâmplă unei fiice cu tatăl ei (dorință incestuoasă); eu nu răspund încercărilor ei de seducție (regula abstenenței). Visul, ne spune Anzieu, exprimă un contratransfer defensiv, contra-Oedipian, Freud încercând să nu repete greșeala lui Breuer lăsându-se dus pe căi greșite de dorințele incestuoase ale unei isterice fermecătoare care, până la urmă, îl cucerise pe prietenul tatălui ei, un bărbat de vârsta lui Freud.

Însă, cum tehnica psihanalitică nu progresase suficient de mult încât să fie luate în considerare manifestările transferențiale și contratransferențiale, Freud nu s-a putut folosi de aceste importante surse de informații. Poate că dacă ar fi folosit sentimentele din contratransfer ca instrument în înțelegerea pacientului, ar fi observat că este manevrat inconștient pentru a intra în rolul pe care Dora i-l atribuie – acela al bărbatului excitat, intruziv, pe care îl denigrează și îl respinge (Skogstad, 2015). Rol în care Freud poate intra cu ușurință datorită interesului său pentru efectele sexualității asupra vieții psihice, și care îi este atribuit de pacienta adolescentă care proiectează în el propria ei curiozitate legată de sexualitate, pe care, apoi, o respinge, conflictul interior devenind acum un conflict exterior.

Un alt nivel al relației transfer-contratransfer

Într-o notă adăugată în 1923, Freud menționează „Cu cât mă îndepărtez mai mult de sfârșitul acestei analize, mi se pare că greșeala mea tehnică a constat în

următoarea omisiune: nu am reușit să ghicesc la timp și să informez bolnava că pornirea ei amoroasă homosexuală (ginecofilă) față de doamna K. era cel mai puternic dintre curenții inconștienți ai vieții ei sufletești” (p. 214).

Dar poate că nu era lipsit de importanță secretul Dorei din scena menționată anterior – dovada de iubire din partea bunicii care îi transmitea Dorei că îi este dor de ea și îi cerea să fie mai prezentă, să-i scrie mai des. Pentru că acest „secret” ar putea fi pus în joc în toate celelalte „plecări” ale Dorei: din analiză, de la familia K., amenințarea cu plecarea definitivă, sinuciderea – prin care testează pe ceilalți, încercând să afle dacă este sau nu iubită de ei. Dialogul dintre cei doi e relatat de Freud astfel:

- „ – Știți, domnule doctor, că astăzi este ultima dată când sunt aici?
- Nu pot să știu pentru că nu mi-ați spus nimic despre aceasta.
- Mi-am propus să rezist până la Anul Nou; nu vreau să aștept însănătoșirea mai multă vreme.
- Știți că aveți oricând libertatea de a vă retrage. Dar astăzi încă vom lucra. Când ați luat hotărârea?
- Acum 14 zile, cred.
- Aceasta sună de parcă ar fi termenul pe care-l dă o fată de serviciu sau o guvernantă, înainte de plecare.
- O guvernantă, în asemenea situație, a fost și la familia K. pe vremea în care i-am vizitat în L., lângă lac.
- Așa? Nu mi-ați povestit niciodată despre asta. Vorbiți-mi acum, vă rog.
- Exista deci în casă o tânără ca guvernantă a copiilor. ” (p. 199-200)

E ca și cum Dora i-ar spune „Mă gândesc să renunț la relația noastră. Sunt prea frustrată așteptând dovezi de iubire ce nu apar”, iar Freud i-ar răspunde „N-ai decât. Nu-mi pasă. Dar nu pleci când vrei tu, pleci când spun eu.” Neinterpretând transferul, Freud adresează acest aspect indirect, vorbindu-i Dorei despre faptul că aștepta ca domnul K. să-și demonstreze intențiile serioase față de ea, cerând-o în căsătorie. Dar poate că în această scena de final Dora aștepta ca Freud să-și reafirme interesul față de ea, fapt sesizat de el care se întreabă mai târziu:

- „Aș fi păstrat fata în tratament dacă aș fi jucat un anumit rol, dacă aș fi exagerat valoarea prezenței ei pentru mine și i-aș fi arătat un cald interes? Interes care, în ciuda atenuării produse de poziția mea ca medic, ar fi putut înlocui afecțiunea dorită fierbinte de ea? Nu știu.” (p. 204)

Abandonată afectiv de mamă care se retrăgea în activități casnice, Dora a căutat tot timpul substitute maternelne – bona, doamna K., mătușa – care, într-un fel sau altul, au abandonat-o la rândul lor, lăsând-o cu sentimentul că nu poate fi iubită pentru ea însăși. Mai mult, Dora ar fi putut percepe boala gravă a tatălui ca o continuă amenințare cu abandonul, și poate că îl îngrijise pe tată cu atâta ardoare nu doar pentru a lua locul mamei, cum interpreta Freud, ci și pentru a-l împiedica să o abandoneze definitiv, murind. Possick (1984) avansează ipoteza că, pentru Dora, în absența mamei, tatăl era atât obiectul dorințelor sexuale, cât și un obiect matern, care hrănește. Aceeași dorință inconștientă se manifestase mai târziu atât față de domnul K., cât și față de Freud. Faptul că Freud interpreta neîncetat tot ceea ce Dora spunea

sau făcea i-ar fi putut aminti acesteia de relația cu mama ei preocupată de curățenie, pe care o ajuta în încercarea de a se face plăcută și acceptată, așa cum și analistului îi oferea cooperantă asocieri bogate. Însă faptul că analistul părea mai preocupat de relația dintre vise și psihopatologie decât de experiența pacientei lui s-ar putea să o fi făcut pe aceasta din urmă să se simtă neînțeleasă și neimportantă, așa cum se simțise și în relația cu mama.

Acest fragment a fost comentat de-a lungul timpului în numeroase moduri. Din perspectivă feminină s-a pus accent pe relația de putere stabilită între autoritatea patriarhală și paciente, comentându-se faptul că Dora se supune cererii autoritare a lui Freud de a lucra în continuare (Bernheimer, C., Kahane, C., 1990). A fost adus în discuție și transferul lui Freud asupra Dorei – amenințându-l cu abandonul, Dora i-ar fi actualizat lui Freud sentimentele negative față de mama sa, care îl părăsise brusc când era copil (și pe care Freud o numea tot Dora, alegerea pseudonimului Idei Bauer fiind semnificativă din acest punct de vedere) (Glenn, 1986). S-a menționat și faptul că Freud nu tolera transferul matern (Appignanesi & Forrester, 1992). Oricare ar fi motivele pentru care Freud a respins-o, exista însă în Dora o parte care dorea să continue analiza – este partea care o aduce la cea ultimă ședință, deși ar fi putut să înceteze, pur și simplu, să vină; este partea care o face să rămână până la sfârșitul ședinței, și o readuce peste 15 luni, de data aceasta cerând ajutor din proprie inițiativă, nu forțată de tatăl ei. Iar Freud, încă rănit am putea spune și prins în lupta pentru putere, inconștient, a refuzat din nou să vadă partea pozitivă a cererii de ajutor Dorei. „Ce fel de ajutor voia să ceară de la mine nu știu, dar am promis să o iert pentru că m-a privat de satisfacția de a o elibera mai profund de suferința ei” (p. 217).

Consider necesară o paranteză. Analiza Dorei a fost considerată un eșec, pe de o parte pentru că Freud o prezintă așa, pe de altă parte pentru că, 22 ani mai târziu, Felix Deutsch (1957), parcă încercând să confirme corectitudinea deciziei lui Freud de a nu relua analiza cu Dora, scrie un articol despre o consultație cu aceasta pe care o descrie ca fiind nefericită, respingătoare, un monstru. Cu siguranță Dorei i-a folosit să aibă cu cine discuta despre hățișul relațional din familia ei. Pe de altă parte, Appignanesi și Forrester (1992), pe baza unei documentări temeinice, oferă o imagine total diferită despre Dora – împlinită ca femeie, având o relație bună cu fratele său și cu fiul său, care devine un mare muzician al vremii. O regăsim pe Dora la mulți ani după analiza cu Freud ca maestră de bridge, participând la concursuri și câștigând, formându-i și inițindu-i pe alții în acest joc în care în prim plan se află comunicarea între parteneri, sublimând homosexualitatea și transformând-o într-un parteneriat de lungă durată cu doamna K., cu care forma o axă la masa de bridge.

Bibliografie

- Anzieu, D. (1986). Freud's Self-Analysis. *Int. Psycho-Anal. Lib.*, 118:1-596. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Appignanesi, L., & Forrester, J. (1992). *Freud's women*. New York.
- Bálint, A. and Bálint, M. (1939). On Transference and Counter-Transference. *Int. J. Psycho-Anal.*, 20:223-230.

- Balint, M. (1950). Changing Therapeutical Aims and Techniques in Psycho-Analysis. *Int. J. Psycho-Anal.*, 31:117-124.
- Berman, E. (2004). Sándor, Gizella, Elma. *Int. J. Psycho-Anal.*, 85(2):489-520.
- Bernheimer, C., & Kahane, C. (1990). *In Dora's Case: Freud--hysteria--feminism*. Columbia University Press.
- Bion, W. R. (1979). Making the best of a bad job. In *Clinical Seminars and Other Works*, Karnac Books, 2008.
- Brabant, E., Falzeder, E. and Giampieri-Deutsch, P. (1993). The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi Volume 1, 1908-1914. 1-571. Cambridge, MA / London: Harvard Univ. Press.
- Carnochan, P. (2000) Looking for Ground: Countertransference, Epistemology and the Problem of Value. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 2000.
- Carotenuto, A. (1984). *A secret symmetry: Sabina Spielrein between Jung and Freud*. Routledge & Kegan Paul.
- Deutsch, F. (1957). A Footnote to Freud's 'Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria'. *Psychoanal Q.* 26:159-16.
- Devereux, G. (1967). *From anxiety to method in the behavioral sciences*. New York: Humanities Press.
- Ferenczi, S. (1919), On the Technique of Psychoanalysis, in *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-analysis*, Boni and Liveright Publishers, New York, 1927.
- Ferenczi, S. (1928), On the Elasticity of Psychoanalytic Technique, in *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, Karnac, 2002.
- Freud, S. (1900). Letter from Freud to Fliess, February 1, 1900. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, 397-398.
- Freud, S. (1905). Fragment dintr-o analiză de isterie, în Freud, S., *Opere Esentiale vol VI, Inhibiție, simptom, angoasă*, Editura Trei, 2015.
- Freud, S. (1909). Letter from Sigmund Freud to C. G. Jung, June 7, 1909. *The Freud/Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung*, 230-232.
- Freud, S. (1910) The future prospects of psycho-analytic therapy. *Standard Edition* 11:139-152.
- Freud, S. (1911). Letter from Sigmund Freud to C. G. Jung, December 31, 1911. *The Freud/Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung*, 475-476.
- Freud, S. (1912). Recommendations to Physicians Practising Psycho-Analysis. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, 109-120.
- Freud, S. (1913). Letter from Freud to Ludwig Binswanger, February 20, 1913. *The Sigmund Freud-Ludwig Binswanger Correspondence 1908-1938*, 112-113.
- Freud, S. (1915). Observations on Transference-Love (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis III). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, 157-171.
- Freud, S. (1928). Letter from Sigmund Freud to Sándor Ferenczi, January 4, 1928. *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi Volume 3, 1920-1933*, 331-333.
- Freud, S (1901). *Despre Vis*, Editura Trei, 2011.
- Gabbard, G.O. (1995). Countertransference: The Emerging Common Ground. *Int. J. Psycho-Anal.*, 76:475-485.

- Gabbard, G. O., Lester, E. P. (1995). *Boundaries and boundary violations in psychoanalysis*, Basic Books, New York.
- Glenn, J. (1986). Freud, Dora, and the Maid: A Study of Countertransference. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 34:591-606.
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. *Int. J. Psycho-Anal*, 31, 81-84.
- Hinshelwood, R. D. (2013) Freuds countertransference? Reviewing case histories with modern ideas about transference and countertransference, in Oelsner, R. (ed), *Transference and Countertransference Today*, Routledge.
- Jacobs, T.J. (1999). Countertransference Past And Present. *Int. J. Psycho-Anal.*, 80:575-594.
- Makari, G. (2008). *Revolution in Mind. The Creation of Psychoanalysis*, Harper Collins, New York.
- Masson, J.M. (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. v-492. Cambridge, MA, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Possick, S. (1984). Termination in the Dora Case. *J. Am. Acad. Psychoanal. Dyn. Psychiatr.*, 12(1):1-11.
- Racker, H. (1953). A Contribution to the Problem of Counter-Transference¹. *Int. J. Psycho-Anal.*, 34:313-324.
- Racker, H. (1988). *Transference and Countertransference*. *Int. Psycho-Anal. Lib.*, 73:1-196. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Skogstad, W. (2015). Speaking through Action, Acting through Speech: Acting and Enacting in the Analytic Process. *British Journal of Psychotherapy*, 31(2), 191-206.
- Stefana, A. (2017). *History of Countertransference: From Freud to the British Object Relations School*. Routledge.
- Thompson, M. Guy (1994). *The Truth About Freud's Technique: The Encounter With the Real*, New York University Press.

ISTERIA – ÎNTRE DIAVOL ȘI DIAGNOSTIC. O REEXAMINARE A *PROCESELOR* *VRĂJITOARELOR DIN SALEM*

ȘTEFAN BÂRZU

Hysteria – Between the Devil and Diagnosis. A Reexamination of the *Salem Witch Trials*. Within the pathological events that occurred surrounding the *Salem Witch Trials* there is a crucial methodological pressure that insists upon the reading of the nature of those recorded symptoms. This enquiry tries to put forward two apparently antagonistic types of classification of the mental illnesses, a constructivist and a realist one, only to suggest that the metaphysics of the psychiatric taxonomies are far less important than the very (therapeutical) practice that results from the classifications themselves. The case of hysteria from Salem, which is the pathological *leitmotif* of this paper, remains a historically-bound occurrence that solicits yet another look, one that does not try to uphold a thesis with regards to the emergence of those events, but rather tries to place the issue in a light that can both make us better understand the historical classifications that are at work within the *Salem Witch Trials* and ultimately better understand our present psychiatric classifications and practices.

Key words: hysteria; psychiatry; Salem Witch Trials; mental illness; classifications

Miza acestei lucrări vizează ca plan de ansamblu demantelarea mentalității teologice puritane din colonia americană Massachusetts Bay în ipostaza istorică a evenimentelor *Proceselor Vrăjitoarelor din Salem (Salem Witch Trials)*. Cercetarea de față caută însă să semnaleze, în această ocurență, frontierele și suprapunerile dintre isterie, posedare demonică și patologie. În acest sens, analiza mea se va centra asupra „vrăjitoriei” din Salem ca fiind un fenomen de intersecție între ceea ce era înțeles ca manifestarea psiho-somatică a „Diavolului” (reprezentare a unui construct teologic) și ceea ce noi numim ca fiind patologie psihiatrică (ca emergență a unui dezechilibru bio-chimic). Altfel spus, ce mă interesează cu precădere în acest demers este să găsesc un spațiu interpretativ pentru o citire pragmatistă a psihiatriei, ca nod metodologic între poziția constructivistă și cea realistă a evenimentelor din Salem. Nu în ultimul rând, voi încerca să reiau în cadrul discuției funcția pivotală ce o joacă imaginea „țapului ispășitor” sub stresul și anxietatea colectivă, imagine concretizată în acest caz în persoana Titubei.

Repere și perspective din literatura de specialitate

Literatura de specialitate ce încearcă să aducă lumină asupra episodului *Proceselor Vrăjitoarelor din Salem*¹ variază în ceea ce privește presuposițiile (fie ele socio-

¹ Din acest punct, voi prescurta *Procesele Vrăjitoarelor din Salem* prin acronimul PVS.

logice, economice, teologice, medicale, etc.) cu care se apropie de acest subiect, cât și în ceea ce privește aspectul metodologic cu care operează propriu-zis în cercetare. De importanță majoră în abordarea constructivistă a PVS este lucrarea lui Paul Boyer și Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed*, lucrare în care se evidențiază, cu fidelitate față de documentele istorice și față de cartografiile teritoriului, contextul socio-economic în care a germinat acest episod tragic din istoria Americii. Punctul de tensiune subliniat de către cei doi autori este acela al conflictului intern dintre zona rural-agricolă din Salem (*Salem Village*) și zona comercială, proto-capitalistă a orașului Salem (*Salem Town*). Teza principală a lucrării *Salem Possessed* este, pe scurt, aceea că starea de isterie rămâne în fond un construct social ce a fost provocat de stresul decalării socio-economice dintre locuitorii celor două zone² și de presiunile politice externe (conflictul pentru autonomie, în special religioasă, în raport cu Anglia). De altfel, la celălalt pol, există teoretizări realiste ale simptomelor persoanelor afectate din Salem ce caută o bază medicală fiziologică pentru acestea – ergotism³, encefalită⁴ și boala Lyme⁵. Premisa de bază a acestui tip de analiză este aceea că fenomenul Salem poate fi demistificat prin prisma patologiei. În fond, receptia proximității sociale a celor afectați este, în acest tip de discurs, efectul limitărilor științifice ale vremii și totodată rezultatul unei predispoziții de natură teologică și culturală. O altă ramificație a perspectivelor realiste asupra fenomenului Salem și a simptomaticei prezentate de către cei afectați este citirea psihiatrică, presând asupra isteriei și a simptomaticei prezentate de către cei afectați ca fiind parte a categoriei bolilor mintale și nu parte a categoriei fenomenelor sociale. În acest tip de discurs regăsim diagnostice precum isterie și epilepsie⁶, sindromul Münchhausen și tulburări de conversie⁷. În cazul PVS, postularea bolilor mintale drept parte centrală a acelor fenomene mută în fond întreg discursul spre psihiatrie și mai nou

² Benjamin C. Ray, în lucrarea sa intitulată *The Geography of Witchcraft Accusations in 1692 Salem Village* susține că până și în satul Salem existau astfel de polarizări „era o diferență economică ce a divizat până la urmă geografic satul în două grupuri conflictuale... sătenii agricoli mai săraci ce trăiau în zona de vest a satului și-au decis inimile și fricile împotriva vecinilor mai prosperi și orientați spre comerț ce locuiau în partea de est a satului, mai aproape de oraș, profitând economic de aceasta.” (articol din jurnalul *The William and Mary Quarterly*, Vol. 65, No. 3, 2008, pp. 449-478).

³ Linnda R. Caporael, *Ergotism: The Satan Loosed in Salem?*, revista *Science*, vol. 192 (2 aprilie 1976); Woolf A. *Witchcraft or mycotoxin? The Salem witch trials*, *J Toxicol Clin Toxicol.* 2000; 34:457-460.

⁴ Laurie Winn Carlson, *A Fever in Salem: A New Interpretation of the New England Witch Trials*, Chicago: Ivan R. Dee Publisher, 1999.

⁵ M. M. Drymon, *Disguised as the Devil*, Wythe Avenue Press, 2008.

⁶ Beatriz Quintanilla, MD, PhD, *Witchcraft of Mental Illness?*, *Modern Medicine Network*, 21 iunie 2010 (URL: <http://www.psychiatrytimes.com/schizoffective/witchcraft-or-mental-illness>) .

⁷ Gevitz N., *“The Devil hath laughed at the physicians” : Witchcraft and Medical Practice in Seventeenth-Century New England*, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 55:5-36, 2000; Demos JP – *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

spre psihiatria medico-legală⁸. O reconstrucție de acest tip, precum cea a psihiatriei medico-legale, încearcă să explice modul în care s-au desfășurat procesele juridice de atunci, făcând apel la inaderența mentalității științifice a puritanismului din New England cu tulburările psihiatrice ale celor afectați și judecați. Între cei doi poli de citire a fenomenelor PVS ce i-am ales – și anume (1) citirea constructivistă ce vede aceste fenomene și isteria din Salem ca fiind emergența unei mentalități cu o ocurență istorică și (2) citirea realistă ce privește asupra isteriei ca fiind o categorie trans-istorică și trans-culturală a cărei emergență este naturală – voi încerca să găsesc o interpretare-tampon, una, vom vedea, orientată pragmatic. Înainte însă voi reconstrui succint evenimentele centrale ale PVS, după care voi descrie liniile teologice în care se găseau locuitorii din Salem din acea perioadă și reprezentările demonologice ale mentalității puritane. După aceasta mă voi reorienta asupra problemei „isteriei” și voi vedea în ce măsură reușim să găsim un spațiu interpretativ între citirea (1) și citirea (2).

Scurtă reconstrucție istorică a Proceselor Vrăjitoarelor din Salem

Între anii 1692 și 1693 în Salem, o localitate americană parte a coloniei Massachusetts Bay, au avut loc *Procesele Vrăjitoarelor*. În cadrul acestor procese aproximativ 200 de locuitori au fost acuzați de practicarea vrăjitoriei și 20 au fost pedepsiți cu moartea. În ianuarie 1692, fiica pastorului Samuel Parris, Elizabeth, în vârstă de 9 ani și nepoata lui, Abigail Williams, în vârstă de 11 ani, au început să prezinte simptome violente printre care: convulsii, strigăte haotice, imitarea sunetelor animalelor și contorsionări incontrolabile ale corpului. În urma vizitei imediate a doctorului din Salem, William Griggs, acesta, nedetectând niciun fel de boală, a declarat că fetele au fost „posedate de Diavol”. Ulterior, Ann Putnam, în vârstă de 11 ani a prezentat aceleași episoade simptomatice ce intrau în categoria posedărilor demonice. Aduse în fața unei instanțe de judecată (formată din magistrații Jonathan Corwin și John Hathorne) fetele au fost presate să mărturisească și să acuze persoanele ce le-au provocat acele episoade violente. Acestea au indicat spre Tituba (o sclavă a pastorului Parris) Sarah Good (o femeie săracă a Salemului) și Sarah Osbourne (o localnică mai în vârstă). De pe 1 martie 1692, dintre cele trei femei acuzate, Tituba a fost singura ce nu și-a declarat inocența în acele evenimente, susținând că: „Diavolul a venit la mine și mi-a cerut să îl slujesc”⁹ și a semnat un pact cu acesta împreună cu alte vrăjitoare. Acesta a fost punctul de turnură în care sentimentul colectiv cu privire la vrăjitorie și la încercările Diavolului de a distruge credința puritanilor a fost confirmat. Ulterior,

⁸ Susan Hatters Friedman și Andrew Howie, *Salem Witchcraft and Lessons for Contemporary Forensic Psychiatry*, Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law, online, iunie 2013, 41 (2) 294-299 (URL: <http://jaapl.org/content/41/2/294>).

⁹ Benjamin Ray and The Rector and Visitors of the University of Virginia, *Warrant vs. Tituba and Sarah Osborne*, Essex County Court Archives, Salem – Witchcraft Vol. 1, p. 11 (URL: http://salem.lib.virginia.edu/texts/tei/swp?div_id=n125) (traducere proprie)

În următoarele luni, o serie de alte acuzații au apărut, inclusiv împotriva Marthei Corey, un membru devotat al Bisericii din Satul Salem. Această acuzație a fost una specială întrucât a întărit concepția conform căreia oricine, inclusiv membri aparent evlavioși ai comunității religioase, poate fi un instrument al Diavolului. Un alt episod important este interogarea surorii Sarei Good – o fată de numai 4 ani, Dorothy. Răspunsurile ei au fost înregistrate și folosite drept mărturie cu caracter legal. Pe 27 mai, 1692, guvernatorul William Phips a instituit Curtea Specială de *Oyer și Terminer*¹⁰. În cadrul acestei curți judecătorești speciale a fost acuzată mai întâi Bridget Bishop, o femeie în vârstă cunoscută pentru comportamentul ei promiscuu. A fost găsită vinovată de vrăjitorie și pe 10 iunie a devenit prima persoană executată (prin spânzurare) a PVS. Aceste procese acceptau drept dovezi valide vise și viziuni în care apărea acuzatul (*spectral evidences*) – „nu erau singurele dovezi folosite în curtea de judecată în timpul *Proceselor Vrăjitoarelor din Salem*, însă erau cele mai comune dovezi și cele mai ușoare dovezi ce acuzatorii le puteau falsifica”¹¹. Demersurile curții judecătorești erau direcționate în așa fel încât cea mai bună poziție era a celui ce mărturisește (fie ca acuzat sau ca acuzator ce prezintă dovezi). Cei ce erau afectați de presupusele vrăji și chiar și cei ce erau acuzați de vrăjitorie erau absolviți de pedeapsă prin indicarea persoanei sau a persoanelor ce erau „instrumentele Diavolului”, vrăjitorii (în cazul acuzatului, acesta trebuia să își recunoască statutul de vinovat și să învinovățească pe alții). Pe 29 octombrie dovezile fantastice (*spectral evidences*) au fost scoase din funcție, urmând în aceste circumstanțe ca doar 3 din 56 de persoane să mai fie condamnate. În mai 1693 guvernatorul Phips a eliberat restul persoanelor întemnițate pentru vrăjitorie. Însă aceste evenimente tragice solicită, nu (doar) din motive justificative, ci din rațiuni istorice, o reinterogare a contextului și a însăși naturii acelor întâmplări. În următoarele rânduri voi încerca să recuperez o parte, ce o găsesc ca fiind crucială pentru acest demers, din spectrul teologic și demonologic imprimat în mentalitatea puritană a secolului XVII din New England.

Teologia și demonologia puritană

Deși în cazul de față vorbim despre o grupare puritană specifică din colonia americană Massachusetts Bay, puritanismul¹² trebuie privit mai degrabă ca o mișcare reacționară, de „trezire spirituală”, o reformă radicală decât un set doctrinar *per se* sau un cult distinct. În linii mari putem repera faptul că puritanii sunt descendenți ai Reformei Protestante, având drept stâlpi teologici de referință principiul mântuirii prin

¹⁰ (= a auzi și a decide) O comisie judecătorească făcută după legislația franceză în care se analizau cu mare atenție cazuri speciale (trădare, crimă, scandaluri sociale, etc.). În aceste comisii, câteva persoane erau imputernicite, primind jurisdicție de a interoga, incrimina și pedepsi.

¹¹ Rebecca Beatrice Brooks, *History of the Salem Witch Trials*, History of Massachusetts (URL: <http://historyofmassachusetts.org/the-salem-witch-trials/>), 18 august 2011 (trad. proprie).

¹² Termenul de „puritan” apare în Anglia la începutul anilor 1560, ca mișcare separatistă ce avea ca miză curățarea Anglicanismului de elemente „papiste” și recalibrarea vieții creștine spre rigorile și legile Scripturilor.

har, doar prin credința în Cristos, revelarea finală a Cuvântului lui Dumnezeu în Scripturi și devotarea unei vieți doar pentru gloria lui Dumnezeu¹³. O doctrină ce ne interesează cu precădere în această succintă incursiune teologică în puritanism este doctrina predestinării. Pe scurt, această doctrină, în reprezentarea ei istorică de față, văzută ca „dublă predestinare” este cea ce vede întreaga istorie a lumii ca fiind determinată de Dumnezeu din eternitate. În această linie, divinitatea a decis pe cine va salva și pe cine va damna după bunul plac. Această imagine, devenită populară pe linia teologică neo-augustiniană a lui Martin Luther și mai decisiv prin Jean Calvin, este o structură a scindării predeterminate dintre cei aleși și cei damnați ce s-a consolidat în imaginarul puritan. Cu toate acestea, contrar intuiției ce ar determina pe „cei aleși” la pasivitate sau inactivitate, central atitudinii puritane este modul în care aceștia înțelegeau teologia – „Teologia este doctrina trăirii pentru Dumnezeu, sau a muncii pentru Dumnezeu, precum și vorbirii despre Dumnezeu”¹⁴. În acest sens, dinamica întregului discurs teologic avea ca scop practica creștină și dovedirea experienței *metanoiei* (a mântuirii și a restaurării vieții) în comunitate. Această citire a Scripturilor și a vieții creștine derivă formal din teologia lui Jean Calvin, reformatorul ce a insistat asupra „cele de-a treia funcție a legii”¹⁵. Matricea gândirii reformei protestante constă în fond în încercarea de a recupera învățătura apostolică și de a reînțelege astfel istoria revelației lui Dumnezeu. Atât Luther cât și Calvin înțelegeau tensiunea paulinică dintre *Lege și Har*, dintre Vechiul Legământ și Noul Legământ, tensiune ce era relaxată doar în înțelegerea mântuirii prin Cristos. Pe scurt, Legea (revelația lui Dumnezeu în Vechiul Testament și totodată și conștiința morală a oricărui agent uman) avea două funcții – (1) de a acuza și (2) de a constrânge. Altfel spus, reformatorii au subliniat faptul că Legea și faptele legii sunt menite să arate neputința și corupția umană, indicând astfel spre persoana lui Cristos – drept puncte și întrupare a lui Dumnezeu ce oferă, gratuit și nemeritat harul mântuirii. Însă, cu toate acestea, încă de la Philip Melancton (urmaș al lui Luther ce sistematizează teologia lutherană) și mai prolific în teologia lui Calvin, a fost formulată o *a treia funcție a legii*, funcția întregă și principala menire a legii ce este văzută ca fiind în autentică armonie cu evanghelia creștină – cea ce *indeamnă* credincioșii să facă fapte bune (3) – nu îi acuză (1), nu îi

¹³ Cele 5 principii biblice ce stau la baza Reformei Protestante: *Sola Scriptura* (Scripturile sunt Cuvântul lui Dumnezeu și astfel sunt singura autoritate a vieții creștine), *Sola Fide* (justificarea în fața lui Dumnezeu este primită doar prin credință), *Sola Gratia* (Mântuirea este un har, un dar nemeritat ce nu este rezultatul meritelor și a lucrărilor omului), *Sola Christus* (Doar Cristos este mediatorul între om și divinitate și nu sacrameente sau ordinele preoțești și succesiunea apostolică) și *Soli Deo Gloria* (doar Dumnezeu trebuie glorificat, nu sfinții, Maica Domnului sau îngerii).

¹⁴ William Ames, *The Marrow of Theology*, publicat prin ordinea Onorabilei Case a Comunelor, 1639, modernizat și corectat de William H. Gross, ianuarie 2014, p. 8 (URL: <https://archive.org/details/marrowsacdi00ames>).

¹⁵ Doctrină ce apare într-o primă formă inițial în ediția din 1535 a *Loci Communes Rerum Theologicarum Seu Hypotyposes Theologicae*, lucrare scrisă de Philip Melancton.

constrânge prin frica de pedeapsă (2) ci îi îndeamnă: „faptele bune trebuie să urmeze credinței”¹⁶. Doctrina „funcției a treia a legii” capătă cea mai pregnantă formă în *Institutele* lui Calvin, formă ce avea să fie definitorie pentru teologia și deci practica vieții puritane:

„A treia și principala funcție a legii, cea ce este mai aproape adecvată scopului corect [*proprium finem*] al legii, își găsește locul printre credincioșii în inima cărora Duhul lui Dumnezeu deja trăiește și domnește. Pentru că deși ei au legea scrisă și gravată pe inimile lor de către degetul lui Dumnezeu, însemnând că au fost mișcați și vitalizați prin direcționarea Duhului să își dorească să se supună lui Dumnezeu, ei încă profită de lege în două moduri [*bifariam tamen adhuc in Lege proficiunt*]”¹⁷

În viața creștină, totuși, puritanul se găsește în fața multor obstrucționări și opoziții ce vin din partea Răului. O reprezentare literară ce rezzonează dinamica demonologică din mentalitatea puritană este alegoria vieții creștine scrisă de pastorul puritan, John Bunyan – *Călătoriile Pelerinului (Pilgrim's Progress)*. În această operă găsim imagini ale drumului creștinului din *Orașul Distrugerii spre Orașul Ceresc* – „din această lume spre cele ce vor veni”¹⁸. Pe parcursul său, pelerinul se găsește în continuă luptă cu reprezentări și o multitudine de imagini ale „diavolului, lumii și cărnii ca inamici”¹⁹. Asumarea unei astfel de vieți, una a suferinței și rezistenței în fața forțelor demonice este un pas important în viața creștinului puritan. Prezența forțelor răului, manifestate prin mentalitatea *lumii* (a celor damnați), prin *carne* (ca înclinații și pasiuni ale firii) și prin *diavol* (și atacuri demonice), este o prezență reală și periculoasă ce trebuie mereu contracarată prin refugiul creștin – Cristos, comunitatea religioasă și legile Scripturale. Această schemă a demonologiei devine prin urmare o piesă de referință în „echipamentul” spiritual al creștinului puritan. Însă ce este important pentru acest demers al cercetării de față este o latură mai puțin adresată, și anume, o latură a demonologiei puritane ce nu adresează doar fenomenele fizice, ci și cele spirituale. Altfel spus, atacul demonilor este unul ce nu vizează doar lumea materială, ci și aspectele, dacă este permis un anacronism, sănătății mintale a credinciosului.

„Nu în furtuni și aparențe fizice această putere este cel mai pregnant resimțită, ci în aparentele intruziuni în conștiința gândurilor ce contraziceau voința de a trăi în acord cu Dumnezeu. Astfel ispita, ce a fost de mult consacrată ca domeniu al Diavolului, a fost ridicată de teologii protestanți la cel mai important aspect al puterii sale”²⁰.

¹⁶ Philip Melancton, *Cartea Concordiei, Apologia*, Evangelical Lutheran Synod of Missouri, Ohio, 1917, p. 229 (traducere proprie).

¹⁷ Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. De John T. McNeill, tradus de Ford Lewis Battles, Philadelphia, Westminster Press 1960, II, 7.12. (traducere proprie din engleză).

¹⁸ John Bunyan, *Pilgrim's Progress*, iii, Reformation Press, NY, 1999, text revizitat de Barry E. Horner (traducere proprie).

¹⁹ Edwin E. M. Tay, *Puritan Demonology in the Culture of "the Godly"*, Church & Society în Asia Today, Vol. 15, No. 3, Decembrie 2012, p. 147.

²⁰ Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge Studies in Early Modern British History, Cambridge University Press, 2006, p. 106.

Urmând aceste nuanțe teologice și demonologice ale mentalității puritane și menținând aceste aspecte ca manual asistent cercetării noastre, ne vom orienta atenția asupra problemei isteriei din cadrul evenimentelor PVS.

Isteria – între construct al demonologiei puritane și afecțiune psihiatrică

Această secțiune a cercetării va privi în primă fază posibilitățile metodologice de a întâmpina isteria din cadrul PVS, iar ulterior vom încerca să găsim un spațiu comun pentru cele două metode, sau, mai exact, o citire ce ia în considerare ambele perspective (atât cea constructivistă cât și cea realistă). Ne vom pune așadar aceeași problemă pe care psihiatrul Kendell R.E. a formulat-o în lucrarea sa intitulată *What are mental disorders*.

„Cea mai fundamentală problemă și totodată cea mai discutabilă este dacă afecțiunea și boala sunt concepte normative bazate pe valori de judecată, sau sunt termeni științifici lipsiți de atribute de valoare; în alte cuvinte, dacă sunt termeni biomedicali sau sociopolitici”²¹.

În același timp, pentru a evita anacronisme și erori istoriografice voi păstra *in mente* ipoteza de lucru skinneriană conform căreia : „niciun agent nu putea să fi spus, să fi vrut să spună sau să fi făcut ceva ce nu ar fi putut ajunge să accepte drept o descripție corectă a ceea ce a vrut să spună sau a făcut”²². Altfel spus, nu vom imputa agenților în cauză posibile idei sau fapte ce acei agenți și/sau contemporanii lor nu ar putea accepta în contextul lor specific.

Drept reper metodologic pentru citirea constructivistă a isteriei (citire ce pe larg este văzută ca fiind anti-psihiatrică²³) voi face apel la lucrarea lui Ian Hacking – *The Social Construction of What*, fiind interesat cu precădere de anumite aspecte ale capitolului 4 – *Madness: Biological or Constructed?* Ceea ce descrie Hacking este modul în care pentru o poziție constructivistă, clasificările făcute cu privire la încadrarea unor simptome reușesc să afecteze, prin exercitarea puterii instituționale, însăși indivizii ce sunt la rândul lor clasificați. Aceasta ia loc prin prisma faptului că odată ce anumite simptome sunt atașate unui agent uman, sau, în alte cuvinte, atunci când simptomele sunt „ale cuiva”, avem de a face cu genuri interactive (*interractive kinds*). Așadar, simptomaticele ce o găsim la anumiți indivizi este mai de grabă rezultatul unei clasificări, clasificare ce este un construct social, decât reversa – clasificarea să fie rezultatul simptomaticele unor indivizi. Pe scurt – simptomele bolilor mintale (ex. halucinații, inhibare socială severă, convulsii) emerg din clasificări (ex. schizofrenie, autism, isterie, etc.). Această metonimie a patologiei psihiatrice este una

²¹ Kendell R.E., *What are mental disorders?*, Issues în psychiatric classification: Science, practice and social policy, Human Sciences Press, New York, 1986, p. 23.

²² Quentin Skinner, *Meaning and understanding in the history of ideas*, History and theory, Vol. 8, No. 1, p. 28, 1969.

²³ Szasz T.S., *The myth of mental illness: foundations of a theory of personal conduct*, New York: Harper Perennial, 2010.

ce insistă asupra dinamicii sociale și a puterii instituționale în ceea ce înseamnă determinarea bolilor mintale. Hacking afirmă:

„Suntem interesați de clasificări ce, atunci când sunt cunoscute de oameni sau de cei din jurul lor, și sunt puse în acțiune în instituții, schimbă modurile în care indivizii se experimentează pe ei înșiși – și poate să ducă la evoluarea sentimentelor și comportamentelor oamenilor pentru că sunt clasificați”²⁴.

Atunci când întâmpinăm o presupusă boală mintală precum isteria din cadrul evenimentelor PVS, o perspectivă constructivistă ne-ar descrie această clasificare patologică ca fiind o ocurență istorică determinată de un construct determinat social. În cazul ce ne interesează pe noi, acela al vrăjitoriei din Salem, isteria creată și simptomele experimentate de cei afectați de „vrăjitorie” a rezultat din clasificarea construită social, sau, în fine, teologic, a demonologiei. Altfel spus, simptomele agenților în cauză s-au aliniat unei matrici teologice și sociale determinante. Aceasta nu înseamnă că simptomele ar fi false, pretinse sau imaginate, ci că acestea sunt în strânsă dependență de fondul imaginar al teologiei contextului. Instituționalizarea mentalității puritane cu privire la demonologie în puterea eclezială, putere ce era centrală în interpretarea dovezilor fantastice (*spectral evidences*), a fost însăși motorul de clasificare a simptomaticeii. Catalizatorul acestei mutări de putere a fost decizia doctorului William Griggs de a suspenda posibilitatea unei patologii *per se* a fetelor ce prezentau simptome stranii și de a muta dinamica asupra laturii spirituale – latură ce solicită autoritatea liderilor religioși. Într-un studiu istoric al isteriei, Showalter spunea că „isteria are nevoie de un doctor sau un teoretician, o figură autoritară ce îi poate da un nume convingător și o narațiune”²⁵. În acest sens, capacitatea liderilor religioși, a juraților și a magistraților de interpretare și de clasificare devenea cea mai abilă formă de control. Într-un anumit sens, am putea afirma, în limitele acestei perspective constructiviste, că evenimentele PVS au fost o reprezentare a unui exercițiu de putere – clasificând agenții umani (genurile interactive) după criteriile teologice, instituția bisericii reușea să determine însăși comportamentul celor clasificați, încercând să dovedească astfel capacitatea de predicție, de comprehensiune a dinamicii sociale și autoritatea.

Ținta arhetipală a acestui exercițiu de putere a fost sclava Tituba – ea devenind, împreună cu celelalte presupuse vrăjitoare, imaginea „țapului ispășitor”. Fondul predispoziției colective de a căuta ruta blamării a fost, cel mai probabil, dezechilibrul economic – dezechilibru indicat de către Emily Oster ca fiind emergent unui complex și îndelungat fenomen meteorologic numit de către aceasta „mica epocă de gheață”²⁶. De la începutul secolului XIV și culminând între anii 1680 și 1730, temperaturile au scăzut radical atât pe continentul european cât și cel american. Acest fapt a determinat o deteriorare economică ce a dus la diminuarea drastică a resurselor de hrană și, susține Oster, la o „febră” anti-vrăjitoare. De altfel, acest fenomen a dus

²⁴ Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, 1999, p. 104 (traducere proprie).

²⁵ Showalter E., *Hystories*, Columbia University Press, New York, 1997, p. 19 (trad. proprie).

²⁶ Emily Oster, *Witchcraft, Weather and Economic Growth in Renaissance Europe*, *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 18, No. 1, 2004, pp. 215-228

la o tendință răspândită de a indica „țapi ispășitori”²⁷ pentru a justifica situația colectivă nefavorabilă, deoarece, în cadrul mentalității puritane (și nu numai), „vrăjitoarele existau și erau capabile de a face rău fizic celorlalți și să controleze forțele naturii”²⁸. În acest context, mărturisirea Titubei că aceasta ar fi fost „un instrument al Diavolului” (vezi nota 9) s-a pliat pe o dorință latentă, instituționalizată în clerul bisericii puritane²⁹, de a motiva starea de declin economic și eclezial (prin pierderea numărului de participanți la întâlnirile comune ale bisericii) din Salem:

„Clerul în particular era pregătit să creadă ceea ce predicau de ani de zile: că păcătoșii dintre ei l-au dezlănțuit pe Diavol în comunitate. Tituba a adus dovadă pentru plângerile lor”³⁰.

Pentru ceea ce privește metodologia psihiatriei văzută ca știință realistă, și deci, în cazul ce ne interesează, isteria ca fiind o clasificare independentă de activitățile umane, voi invoca articolul lui Kenneth S. Kendler – *The nature of psychiatric disorders*³¹. În această lucrare, Kendler descrie realismul ca fiind în fond o poziție a filosofiei științei ce asumă conținutul afirmațiilor (sau a faptelor) științifice ca fiind independente de concepțiile și atitudinile umane. Altfel spus, știința psihiatrică identifică *în natură* clasificări, „descoperind” tulburările psihiatrice în același mod în care „specii de păsări neobservate în pădurile tropicale sunt găsite”³². Așadar, tulburările și bolile nu sunt create sau construite, ci sunt scoase la iveală din natură. Presuposiția ce planează deasupra unei astfel de metodologii este aceea că însăși clasificările bolilor mintale sunt în natură, ca genuri naturale (urmând modelul unor taxonomii ale biologiei), existența lor fiind dezinteresată de activitățile umane. Isteria, văzută într-o perspectivă realistă a psihiatriei, este o clasificare trans-istorică și, deci, trans-socială a bolilor mintale, ce conține un set predeterminat de simptome (indiferent dacă le cunoaștem sau nu pe toate acestea). Astfel de metodologii sunt aplicate în teoriile explicative a isteriei din cadrul fenomenelor PVS precum – epilepsie, sindromul Münchhausen și tulburări de conversie (vezi notele 6 și 7).

²⁷ Vicki Saxon, *What Caused the Salem Witch Trials?*, JSTOR Daily, Politics & History, 27 Octombrie 2015, (URL : <https://daily.jstor.org/caused-salem-witch-trials/>), (traducere proprie).

²⁸ Emily Oster, *Witchcraft, Weather and Economic Growth in Renaissance Europe*, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 18, No. 1, 2004, p. 216.

²⁹ Cu atât mai mult, faptul că Tituba era parte a „Indienilor” o încadra pe aceasta pentru puritani, din capul locului, în cadrul unei vaste comunități ce nu putea fi de încredere. Cu toate acestea, mărturisirea ei, fiind o piesă necesară derulării Proceselor și a justificării presuposițiilor demonologice cu privire la vrăjitoare, a fost luată drept onestă. Paradoxal, ea a și „recunoscut că era sub influența Diavolului, întruparea minciunilor și a înșelăciunii” (Elaine G. Breslaw, *Tituba, Reluctant Witch of Salem, Devilish Indians and Puritan Fantasies*, New York University Press, 1996, p. 156, traducere proprie)

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Kenneth S. Kendler, *The nature of psychiatric disorders*, World Psychiatry, 15(1): 5-12, februarie 2016 (URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4780286/>)

³² *Ibidem*.

Interpretarea constructivistă nu trebuie citită totuși în poziție antagonistă interpretării realiste, chiar dacă am fi înclinați să credem asta din însăși prezentarea făcută anterior. Bolile mintale sunt reale atât pentru unul ca Ian Hacking cât și pentru Linnda R. Caporael. Decalajul dintre cele două repere interpretative rezidă în metafizica clasificărilor și a genurilor. Altfel spus, isteria, în ambele ipostaze menționate, rămâne în fond o problemă a bolilor sau tulburărilor mintale, însă raportul în care clasificarea isteriei este pusă diferă radical. Balanța este, după cum am încercat să subliniez, situată între natură și activitățile (inter)umane. O posibilă ieșire din această dilemă metodologică ar fi o atitudine pragmatistă³³ cu privire la psihiatrie și clasificările acesteia. În linii mari, această ieșire ar însemna exersarea unei precauții și prudențe față de speculațiile metafizice (genurile naturale și clasificările). Reorientarea unei psihiatrii pragmatiste ar fi spre a vedea conceptele științei ca fiind mai de grabă instrumente și unelte cu care putem înțelege lumea. Postulatul central este acela că nu există, în nicio ocurență istorică și nici în contemporaneitate așa ceva precum un „sfârșit al cercetării” sau un punct final al „obiectivității”. În acest sens, psihiatria (și celelalte științe) trebuie văzută ca un fenomen procesual ce judecă categoriile științifice pe baza funcționalității lor și nu dacă acestea sunt sau nu reale. O astfel de citire, aplicată pe studiul nostru de caz, ne-ar descrie PVS ca fiind, finalmente, un exemplu istoric al aplicării unei teorii disfuncționale la o tulburare mintală. Isteria din PVS, în această lumină, nu trebuie discutată în termenii de „constructivism versus realism” – întrucât niciuna din aceste perspective nu reușește să deslușească fenomenul într-un mod comprehensiv – ci trebuie văzută în cheia întrebărilor: A funcționat sau nu „tratarea” isteriei? Au fost sau nu instrumentale conceptele și atitudinea autorităților pentru tratarea isteriei? Răspunsul este unul evident – nu. Reconstrucția istorică ne arată destul de clar faptul că mentalitatea puritană din Salem a determinat planul interpretativ în limitele domeniului demonologiei și al curei religioase (uzând de instrumente legislative). Însă ceea ce ne arată o citire pragmatistă a psihiatriei este atât faptul că (1) bolile mintale existau și înainte să le clasificăm noi ca fiind boli mintale și (2) că modul de construcție socială și teologică a determinat emergența isteriei – aceste două ipoteze rămân, împreună, la fel de valide, însă neinteresante. Pasul pragmatist, în cazul nostru, arată insuficiența instrumentelor din perioada PVS de a putea înțelege acele boli mintale și de a indica spre faptul că psihiatria nu are nevoie de taxonomii „mai aproape de esență”, ci de *instrumente* diagnostice ce sunt în corelație mai fidelă cu biomarkerii (caracteristicile particulare ale unei boli), și sunt mai eficiente pentru a prezice și trata boala.

Concluzii

În lumina unei reconstrucții istorice a *Proceselor Vrăjitoarelor din Salem* și a demantelării complexității mentalului colectiv puritan, am încercat să încadrez fenomenul isteriei la frontiera dintre construct social și boală mintală. Teologia, demonologia, psihiatria, economia, geografia și chiar și meteorologia au fost, după cum am

³³ Vezi Zachar P., *The practical kinds model as a pragmatist theory of classification*, *Philosophy, Psychology and Psychiatry*, 2003; 9:219-227.

văzut, perspective cruciale în detensionarea acestei ocurențe istorice a isteriei. Înaintând ca ipoteză de lucru modelul psihiatric pragmatist, am încercat, ca posibilă poartă pentru cercetări viitoare, să indic asupra faptului că atât teza constructivistă cât și cea realistă pot rămâne împreună valide, însă de o gravitate mai mare este practica psihiatrică și instrumentalitatea conceptelor cu care operează psihiatria. Isteria din Salem, indiferent dacă este opera diavolului, a demonologiei puritane, a sindromului Münchhausen, a presiunilor sociale, a ergotismului, a encefalitei sau a plictiselii din timpul iernii a unor fete³⁴ – rămâne un simbol al disfuncționalității (și poate chiar lipsei) instrumentelor de tratare a bolilor și tulburărilor mintale.

Bibliografie

- AMES, William – *The Marrow of Theology*, publicat prin ordinea Onorabilei Case a Comunelor, 1639, modernizat și corectat de William H. Gross, ianuarie 2014, p. 8 (URL: <https://archive.org/details/marrowsacdi00ames>).
- BUNYAN, John- *Pilgrim's Progress*, Reformation Press, NY, 1999, text reeditat de Barry E. Horner.
- BRESLAW, Elaine G.– *Tituba, Reluctant Witch of Salem, Devilish Indians and Puritan Fantasies*, New York University Press, 1996.
- BROOKS, Rebecca Beatrice – *History of the Salem Witch Trials*, History of Massachusetts (URL: <http://historyofmassachusetts.org/the-salem-witch-trials/>), 18 august 2011.
- CALVIN, Jean – *Institutes of the Christian Religion*, ed. De John T. McNeill, tradus de Ford Lewis Battles, Philadelphia, Westminster Press 1960.
- CAPORAEL, Linnda R. – *Ergotism: The Satan Loosed in Salem?*, revista Science, vol. 192 (2 aprilie 1976); Woolf A. *Witchcraft or mycotoxin? The Salem witch trials*, J Toxicol Clin Toxicol. 2000; 34:457-460.
- CARLSON, Laurie Winn – *A Fever in Salem: A New Interpretation of the New England Witch Trials*, Chicago: Ivan R. Dee Publisher, 1999.
- DEMOS, JP – *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DRYMON, M. M. – *Disguised as the Devil*, Wythe Avenue Press, 2008.
- FRIEDMAN, Susan Hatters și HOWIE, Andrew – *Salem Witchcraft and Lessons for Contemporary Forensic Psychiatry*, Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law, online, iunie 2013, 41 (2) 294-299 (URL: <http://jaapl.org/content/41/2/294>).
- GEVITZ, N. – *“The Devil hath laughed at the physicians”: Witchcraft and Medical Practice in Seventeenth-Century New England*, Journal of the History of Medicine and Allied Sciences, 55:5-36, 2000.
- HACKING, Ian – *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, 1999.
- JOHNSTONE, Nathan – *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge Studies in Early Modern British History, Cambridge University Press, 2006.
- KENDELL, R.E. – *What are mental disorders?*, Issues in psychiatric classification: Science, practice and social policy, Human Sciences Press, New York, 1986.

³⁴ O ipoteză a lui Franklin G. Mixon Jr, *Public Choice, Economics and the Salem Witchcraft Hysteria*, Palgrave Macmillan, 2015.

- KENDLER, Kenneth S. – *The nature of psychiatric disorders*, World Psychiatry, 15, februarie 2016 (URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4780286>).
- MELANCHTON, Philip – *The Book of Concord, Apology*, Evangelical Lutheran Synod of Missouri, Ohio, 1917.
- MIXON, Franklin G.Jr – *Public Choice, Economics and the Salem Witchcraft Hysteria*, Palgrave Macmillan, 2015.
- OSTER, Emily – *Witchcraft, Weather and Economic Growth in Renaissance Europe*, The Journal of Economic Perspectives, Vol. 18, No. 1, 2004.
- QUINTANILLA, Beatriz – *Witchcraft of Mental Illness?*, Modern Medicine Network, 21 iunie 2010 (URL: <http://www.psychiatrictimes.com/schizoaffective/witchcraft-or-mental-illness>).
- RAY, Benjamin and The Rector and Visitors of the University of Virginia – *Warrant vs. Tituba and Sarah Osborne*, Essex County Court Archives, Salem – Witchcraft, Vol. 1, p. 11 (URL: http://saalem.lib.virginia.edu/texts/tei/swp?div_id=n125).
- RAY, Benjamin – *The Geography of Witchcraft Accusations in 1692 Salem Village*, The William and Mary Quarterly, Vol. 65, No. 3, 2008, pp. 449-478.
- SAXON, Vicki – *What Caused the Salem Witch Trials?*, JSTOR Daily, Politics & History, 27 Octombrie 2015, (URL: <https://daily.jstor.org/caused-salem-witch-trials>).
- SHOWALTER, E. – *Hystories*, Columbia University Press, New York, 1997.
- SKINNER, Quentin – *Meaning and understanding in the history of ideas*, History and theory, Vol. 8, No. 1, p. 28, 1969.
- SZASZ, T.S. – *The myth of mental illness: foundations of a theory of personal conduct*, New York: Harper Perennial, 2010.
- TAY, Edwin E. M. – *Puritan Demonology in the Culture of “the Godly”*, Church & Society in Asia Today, Vol. 15, No. 3, Decembrie 2012.
- ZACHAR, P. – *The practical kinds model as a pragmatist theory of classification*, Philosophy, Psychology and Psychiatry, 2003.

RĂNI ALE MASCULINITĂȚII: MITUL LUI PARSIFAL

ILINCA BĂLAȘ

„Suferința călătorește prin familii,
până când cineva e pregătit să o simtă.”
(Stephi Wagner)

Wounds of Masculinity: Parsifal's Myth. Parsifal's journey is an occasion to know and integrate the various aspects of masculinity, each with its sufferings and chances to get healed. Psychic completion means to become aware of them, as parts of our personality, and live with both the brightest and darkest sides, in order to become more of what we really are, not of what we would like to be by denying parts of ourselves. Getting mature means to know what suffering is, but also to find ways to understand and overcome it.

Key words: Parsifal's myth; the Fisher King's wound; aggressiveness; aspects of masculinity

Pentru fiecare individ în parte, existența aduce cu sine greutate, răni și vulnerabilități inerente și necesare procesului de creștere și evoluție personală. Confruntarea cu ele este adesea dificilă și destabilizatoare. Însă, pe lângă provocările destinului personal, de multe ori mai avem de înfruntat și poate chiar de „rezolvat” probleme ale familiei din care facem parte, sau, uneori, ale genului căruia îi aparținem. Astfel, nivelul personal, aparent opac și greu de deslușit, este doar începutul procesului de descoperire și vindecare, care coboară către zonele mult mai adânci ale psihicului nostru. Cum nu există o hartă a acestor teritorii întunecoase, putem folosi ca repere produse culturale care exprimă problematicile universale ale sufletului omenesc – ca pe niște poteci umblate care păstrează amprente și experiențele celor care le-au bătut înaintea noastră. Astfel, putem folosi basmele, legendele, miturile ca modalități de sondare a straturilor arhetipale ale psihicului nostru.

Una dintre cele mai vechi cartografii a suferinței masculinității o regăsim în mitul lui Parsifal, o veche legendă medievală, care se țese în jurul simbolului biblic al Sfântului Graal. Culeasă de scriitorul Chrétien de Troyes, lăsată neterminată, povestea lui Parsifal ne poartă, ca o adevărată călătorie a eroului, prin mai multe ipostaze ale masculinității, prin situații de viață, conflicte și crize pe care le putem regăsi, în diferite nuanțe, în viețile noastre cotidiene. Astfel, putem privi și înțelege condiția psihică a masculinității, cu rănilor sale, dar și cu resursele pe care le are la dispoziție pentru a se vindeca.

Parsifal, copilul fără tată, crescut de mamă departe de „lumea dezlănțuită”, vede într-o bună zi în pădure câțiva cavaleri pe care îi confundă cu niște îngeri și are revelația drumului propriu: va deveni la rândul său cavaler. Mama îndurerată îl lasă să plece, oferindu-i un veșmânt pe care va trebui să îl poarte mereu și sfatul de a nu vorbi neîntrebat, de a nu pune niciodată o întrebare. Ajuns la curtea regelui Arthur, cu aspectul său grosolan, inocent și nepriceput, Parsifal stârnește râsul unui domnișoare care nu a mai râs de șase ani – profeția spunând că aceasta va râde doar când îl va vedea pe cel mai bun cavaler din lume. Acolo îl înfruntă pe Cavalerul Roșu, pe care îl răpune – luându-i calul și armura – pentru a porni mai departe în misiunea de găsi Sfântul Graal și a-l aduce la curtea regelui Arthur. După ce primește învățăturile unui alt cavaler, Gornemant, Parsifal ajunge la castelul regelui Pescar, pe care îl vede rănit și suferind, asistă la procesiunea misterioasă a Graalului, dar pleacă fără a pune nicio întrebare, rămânând fidel învățăturilor mamei, iar castelul dispăre. Acest eșec îi va aduce ani întregi de rătăcirii și de fapte vitejești. În alte versiuni, Parsifal se reîntâlnește cu castelul Graalului și cu regele Pescar, de data aceasta pune întrebarea mult așteptată „cui slujește Graalul?”, iar regele se vindecă.

Povestea lui Parsifal este cea a unei transformări interioare – ceea ce înseamnă șlefuirea identității de sine și adăugarea de aspecte și nuanțe noi personalității noastre, îmbogățirea acesteia.

Figurile masculine care apar în mitul lui Parsifal reprezintă aspecte interioare care compun psihicul bărbatului, dar și partea masculină din psihicul feminin. Este important să înțelegem că aceste fațete coexistă în personalitatea bărbatului, de multe ori înfruntându-se sau fragmentând personalitatea în structuri cvasi-independente. Sentimentul de fărâmițare interioară, contradicțiile sfâșietoare, lipsa de coerență lăuntrică își au originea în imposibilitatea temporară a psihicului de a funcționa ca un întreg. În procesul terapeutic, se aduc laolaltă aceste elemente dispartate, nu pentru a le contopi, ci pentru a le menține într-un echilibru, respectându-le și onorându-le pe fiecare ca entități distincte, dar parte a unui întreg. Această integrare, care înseamnă, de fapt, o lărgire a conștiinței numită de Jung proces de individuare, nu se poate realiza fără conștientizare, o etapă indispensabilă oricărui proces de (auto-) analiză.

Primul aspect interior al masculinității este însuși Parsifal, personajul principal al mitului. Cine este el? Povestea îl prezintă ca fiind fiul mamei sale. Inițial nu are un nume, deci putem înțelege că identitate de sine nu este deocamdată conturată. El trăiește cu mama sa văduvă, Inimă Tristă, izolat de lume și uzanțele ei. Îndurerată în urma pierderii soțului și a celor doi fii mai mari, cavaleri, Inimă Tristă se dedică fiului său, ferindu-l lumea cavaleriească, cea care i-a răpit pe cei dragi. În peisajul familiei avem așadar o figură maternă superprotectoare și dominatoare, scufundată în suferință, un tată absent, doi frați morți în acte de vitejie. Iată o triplă traumă familială care devine rana transgenerațională a lui Parsifal.

Condiția psihică în care se află Parsifal la începutul mitului este a simbiozei primare, fiind una cu mama și cu lumea înconjurătoare. Astfel se explică lipsa numelui – printr-o nediferențiere. Parsifal reprezintă masculinitatea adolescenței

aflată în etapa ieșirii din relația primară. Băiatul devenit adolescent trebuie să se separe de mamă pentru a deveni bărbat. Această etapă indispensabilă este de multe ori ignorată de către bărbați, ei căutând, în loc de separare, o înlocuire a figurii materne cu cea a unei partenere. În acest fel, șansa de creștere este înăbușită, apare confuzia rolurilor, iar bărbatul scindează în interiorul său sexualitatea de emoționalitate. Ulterior, sexualitatea este dirijată către alte figuri feminine, iar partenera/mamă rămâne beneficiara laturii afective, asumând adesea și rolul de mamă a copiilor. Un dublu rol matern care, de multe ori, blochează sau chiar exclude sexualitatea.

Fiecare bărbat poartă în el un Parsifal, un aspect adolescentin aflat într-o puternică dependență de mamă, al cărui conflict interior este cel dintre nevoia de creștere și dorința de stagnare în etapa fuzională. Partea pozitivă a acestui tip de masculinitate adolescentină este capacitatea de rezonanță emoțională cu celălalt. În plus, ea aduce inocența, curiozitatea, entuziasmul – calități care îl fac pe Parsifal să fie cel „ales” pentru a vindeca rana Regelui Pescar. Astfel, vindecarea unei răni adânci vine din partea mai „proaspătă”, inocență a psihicului. Pe de altă parte, masculinitatea de tip Parsifal are și o latură negativă care ține de imaturitate, dependență prea pronunțată, lipsă de identitate, submisivitate prea mare, idealizare a masculinității. Aceste părți îl întârzie pe Parsifal în misiunea sa de a salva masculinitatea și de a înțelege și alina drama psihicului masculin.

Care este rana lui Parsifal? În cazul său avem două răni. Prima este rana tatălui. Aflăm încă de la începutul mitului că tatăl lui Parsifal este rănit în zona genitală, devine infirm, apoi moare când Parsifal avea în jur de doi ani. O dată cu rana tatălui, întreaga împărăție a acestuia intră în declin, antrenând o serie de alte nenorociri precum moartea celor doi fii mari, moartea regelui de supărare, nefericirea soției numită, nu degeaba, Inimă Tristă. Avem așadar o rană transgenerațională pe filieră masculină, pe partea de generativitate și sexualitate, care îi este transmisă lui Parsifal. Astfel, miza lui este să repare, să vindece sexualitatea și masculinitatea rănită moștenită de la tată – nu întâmplător regele Pescar are aceeași rană. Absența tatălui ne arată faptul că acesta nu a putut să-și integreze aspectul masculinității paterne, lăsându-i lui Parsifal nu doar un deficit, dar și o misiune de a prelua și asimila această parte netrăită a tatălui său.

Pe de altă parte, la nivel personal, rana lui Parsifal este moartea mamei în urma plecării sale. Avem de-a face aici cu rana primordială a bărbatului: gestionarea vinovăției de a se separa de mamă. Orice bărbat poartă această rană și trebuie să și-o integreze, fiindcă doar prin separare el poate deveni bărbat. Bineînțeles, moartea mamei este simbolică. La rândul său, mama trebuie să învețe să depășească suferința produsă de separare. Însă, de multe ori, plecarea fiului este trăită ca o anulare a ființei, deoarece personalitatea ei s-a dizolvat în rolul matern, cu care ea se identifică uneori în întregime. Evident, separarea de mamă nu este doar un proces exterior, ci, mai ales, unul profund interior: fiul trebuie să se desprindă nu de persoana mamei, ci de complexul matern prezent în psihicul său, care a devenit o parte din sine. De aceea, moartea mamei înseamnă de fapt

diminuarea complexului matern până la a-l face inofensiv, întrucât eliminarea completă este imposibilă, el fiind o structură de bază a psihicului nostru. Durerea și neputința izvorăsc din faptul că separarea este trăită ca o pierdere, o "moarte" a unei părți din sine.

Pe de altă parte, eliberarea din chingile complexului matern aduce cu sine o eliberare de energie psihică, ce devine astfel disponibilă pentru alte configurații și investiții psihice. Alternativa la separare este incestul psihologic, numit *incest uroboric*, și anume rămânerea în sfera dependenței maternale într-o stare de imaturitate emoțională. Mitul lui Parsifal ne arată că separarea de mamă nu este una doar fizică (deși de multe ori și aceasta este foarte grea), ci mai ales emoțională. Deși a plecat de lângă mama sa, Parsifal continuă să poarte, pe sub armura de cavaler, costumul făcut de aceasta și să-i respecte sfaturile. Doar o dată cu inițierea în masculinitate, după ce devine cavaler, Parsifal renunță la hainele făcute de mama.

O altă figură masculină care apare în mitul lui Parsifal este Cavalerul Roșu. Acesta reprezintă tipul de masculinitate primară, agresivă și instinctuală. Mitul ne arată că Parsifal trebuie să învingă acest aspect de umbră al masculinității, pentru a nu fi dominat de el, dar în același timp să-l integreze, pentru că, după ce îl învinge, Parsifal își însușește armele Cavalerului Roșu. Această figură masculină brutală, mânată de pulsuni libidinale, ne vorbește despre latura primar-agresivă a masculinității, pe care bărbatul trebuie să o recunoască în el însuși, să o confrunte și să păstreze din ea doar ceea ce îi folosește în evoluția sa personală.

Cavalerul Roșu dă buzna în castelul Regelui Arthur, îi ia acestuia din mână cupa de vin pe care o varsă peste Regină, apoi pleacă amenințând că îi va lua pământurile. În plan simbolic, îl putem privi pe Cavalerul Roșu ca pe o forță instinctuală care irumpe în câmpul psihic, fiind capabilă să zdruncine întreaga personalitate și să îi lezeze latura emoțională. Mitul ne arată că pentru combaterea acestei masculinități primare este necesară o energie nouă, proaspătă, provenită din aspectul arhetipal al Eroului, nu din cel al Regelui – care reprezintă partea integratoare a personalității. De altfel, regele Arthur rămâne debusolat și trist în urma amenințărilor Cavalerului Roșu, incapabil de reacție, depotențat. Latura negativă a acestui tip de masculinitate este distructivitatea, care uneori poate vira către autodistructivitate. Latura pozitivă este legată de agresivitatea pozitivă; nu ne putem dezvolta, nu putem crește și evolua fără agresivitate. De reținut că singurul cavaler pe care Parsifal îl omoară este Cavalerul Roșu, pe toți ceilalți îi învinge în luptă, le cruță viața și îi trimite la curtea Regelui Arthur. Înseamnă că acest aspect al masculinității prezintă un risc foarte mare, singura cale fiind anihilarea sa, pentru a nu prelua controlul asupra conștiinței.

Care este rana acestui tip de masculinitate? Rana Cavalerului Roșu este la ochi. În cheie simbolică, este o rană legată de capacitatea de a vedea, de contact cu celălalt, dar și de deschiderea față de lumea exterioară și interioară. Ochii reprezintă „oglinzile sufletului”, contactul vizual fiind o punte către sufletul celuilalt și un mod de a se exprima pe sine. Bărbații cu acest tip de masculinitate primară, instinctuală, au ca vulnerabilitate latura emoțională și sunt adesea ruși de propriul

suflet. Vindecarea acestei răni presupune întâi de toate recunoașterea și acceptarea acestui aspect primar-agresiv și subjugarea lui de către eu (victoria lui Parsifal) pentru a nu-l lăsa să domine întreaga personalitate. Agresivitatea este importantă (armele Cavalerului Roșu sunt păstrate) și trebuie folosită ca motor de creștere și evoluție, nu pentru a-i distruge pe ceilalți și/sau pe sine. Psihanalista Esther Harding arată faptul că energia psihică evoluează de la stadiul instinctual, la cel de energie controlată de eu. Din punctul său de vedere, uciderea Cavalerului Roșu de către Parsifal eliberează o cantitate mare de energie psihică instinctuală, care poate fi pusă la dispoziția eului¹.

Ulterior însă, o dată cu desfășurarea mitului, înțelegem că această energie psihică trebuie canalizată înspre Sine, care este centrul întregii personalități, nu doar al conștiinței, precum eul. De asemenea, integrarea acestui tip de agresivitate poate coincide cu trecerea de la stadiul de adolescent la cel de bărbat, capabil de un control adecvat al propriilor instincte. Invers, lipsa de control al instinctelor ne poate sugera un grad mare de imaturitate emoțională și o stagnare în condiția psihică adolescentină, la bărbați a căror vârstă biologică a depășit demult acest prag, fără ca pragul să fie depășit și din punct de vedere psihologic. Vedem peste tot în jur numeroase exemple în acest sens. Figura Cavalerului Roșu poate fi pusă în legătură cu un arhetip important al masculinității, arhetipul Războinicului. Întâlnirea dintre Parsifal și Cavalerul Roșu ne rată că simpla însușire a armelor nu este suficientă pentru ca adolescentul să devină bărbat, acesta trebuie să învețe să le folosească. Cu alte cuvinte, maturizarea înseamnă capacitatea de metabolizare a agresivității și transformarea acesteia dintr-o agresivitate primară-instinctuală incontrollabilă, într-una constructivă și controlabilă, pusă în serviciul eului. De aceea, este nevoie de o inițiere în această etapă, realizată de o figură masculină, fie tatăl, fie o figură cu valențe paterne (un unchi, un prieten de-al tatălui) – un substitut patern. În această etapă a mitului intervine o altă figură masculină importantă, cavalerul Gornemant, cel care îl inițiază pe Parsifal în condiția masculinității mature.

Gornemant reprezintă aspectul patern al masculinității. Acesta îndeplinește funcția esențială a tatălui care este aceea de a separa copilul de mamă. În urma contactului cu Gornemant, la cererea imperioasă a acestuia, Parsifal renunță la hainele de la mama pe care le purta pe sub armură și îmbracă haine noi, cavaleresti. Simbolic, el se „leapădă” de propriul complex matern. De asemenea, Gornemant îi cere să nu o mai pomenească pe mama în discuțiile sale cu oricine altcineva, ci pe el însuși, înlocuind astfel numele mamei cu „numele Tatălui”. Această înlocuire are o valoare foarte puternică, marcând, în teoria lacaniană, granița dintre funcționarea nevrotică (în care are loc separarea de mamă) și cea psihotică (în care relația cu mama rămâne profund fuzională, persoana neputând să fie recunoscută în existența sa ca entitate distinctă, în individualitatea sa). Jacques Lacan consideră că

¹ Esther Harding in Robert Johnson, *„He. Understanding masculine psychology”*, Harper Perennial, NY, 1989, p. 22.

psihoticul are un „deficit fundamental” care nu îi permite accesul la planul simbolic sau, cu alte cuvinte, la gândirea metaforică. Sursa acestui deficit se află în respingerea numelui Tatălui (numită forcludere), așadar a autorității care îl separă pe copil de mama sa, orientându-l către lume (reprezentată de figura paternă). De foarte multe ori, forcluderea are drept cauză faptul că însăși mama nu recunoaște și nu validează funcția paternă a discursului tatălui, pentru ca acesta să poată reprezenta „cuvântul legii”².

Subliniez că nu este doar o separare, ci și o renunțare la mamă, o „lepădare” de aceasta în interiorul propriei ființei. Niciun bărbat nu poate păși în lumea masculinității mature fără a se lepăda de figura mamei – este lecția pe care ne-o învață acest cavaler. Inițierea în masculinitate este făcută de o figură masculină matură și autonomă, care îl învață pe Parsifal să folosească corect armele, dar, mai ales, să nuucidă, adică să nu profite de poziția de putere asupra altcuiva.

Care este rana acestui tip de masculinitate paternă? Gornemont ne arată că rana figurii paterne este lipsa de comunicare. În mod paradoxal, deși simbolic, întruchipează „cuvântul legii”, de multe ori neputința tatălui rezidă tocmai în incapacitatea de comunica folosind „cuvântul”, care este chiar apanajul funcției sale. Dacă „la început a fost Cuvântul”, acesta însemnând *logosul* creator, energia masculină a spiritului întrupat în cuvânt, această funcție masculină esențială se poate pierde, aducând cu sine o rană ce nu poate fi vindecată decât tot prin cuvinte. Prin injoncțiunea sa către Parsifal de a nu vorbi prea mult, Gornemant îl influențează să nu rostească întrebarea care l-ar putea vindeca pe Regele Pescar „cui slujește Graalul?”. Astfel, deși îl inițiază în etapa masculinității mature, Parsifal nu dobândește această condiție, fiindcă eșuează în misiunea lui personală, de a înțelege misterul procesiunii Graalului – cu alte cuvinte, misterul masculinității. Așadar, inițierea este doar un stadiu preliminar. Importantă este experiența proprie, trăirea în sine. Reprimarea, neputința de a comunica, lipsa de armonie și coerență între gând, simțire și cuvânt sunt neajunsuri ale masculinității paterne, chiar dacă ea își îndeplinește funcția centrală de separare a copilului de mamă și de introducere a acestuia în lume. Carențe în esența funcției paterne, sau lipsa totală a acesteia, produc daune psihice mult mai mari.

O altă figură masculină semnificativă a mitului lui Parsifal o reprezintă Regele Pescar. Acesta a fost rănit în zona genitală, fiind imobilizat de la mijloc în jos și suportând chinuri și dureri foarte mari. Singura sa alinare este pescuitul. În prezența Regelui Pescar, Parsifal asistă la procesiunea misterioasă a Graalului, în care îi trec prin față lancea din care picură sânge și Graalul. Urmând sfatul lui Gornemant de a nu vorbi inutil, Parsifal privește totul în tăcere, doldora de întrebări și nedumeriri, pe care însă le reprimă. A doua zi totul dispare, o dată cu șansa lui de a fi înțeles misterul condiției masculine rănite și de a o fi putut vindeca. Însă rămâne conștientizarea misiunii personale, spre care se va îndrepta în continuare.

² Brândușa Orășanu, *Noțiuni de psihopatologie în psihanaliză*, București, Editura Hamangiu, 2016, p. 91.

Regele Pescar întruchipează un aspect al masculinității mature rănite, condiție prezentă în arhitectura psihică a bărbaților, dar și în partea de *animus* a psihicului feminin. Specificul acestei condiții este starea de liminalitate, aceea de a fi nici viu, nici mort. Blocat între a nu putea trăi și a nu putea muri, Regele Pescar reprezintă condiția nevrotică clasică în care suntem prinși și funcționăm inercial majoritatea dintre noi. Nevroticul este mortul viu, cu emoțiile și sentimentele reprimite, suferind fără să știe de ce, incapabil să se conecteze cu latura afectivă a sa și a celorlalți, prea lispit de energie pentru a se confrunta cu Tanathosul, un spectator înghețat al propriei vieți. Singura sa alinare este pescuitul, adică, în plan simbolic, scoaterea conținuturilor inconștiente la suprafață într-un demers auto-reflexiv, care rămâne în sfera compulsivă, nefiind urmat de confruntare, înțelegere și integrare. După cum ne arată psihanaliza, compulsia la repetiție nu este nimic altceva decât o manifestare a pulsionii de moarte. Incapabil să simtă, prin pescuit se decompensează, alinându-și suferința fără a-i da un sens, ceea ce o lasă în sfera absurdului și a neînțeleșului – de unde și posibila sa asemănare cu Sisif. În condițiile în care sensul lipsește, există riscul să repetăm la nesfârșit, asemenea unor automate, aceleași patternuri psihice, într-o perpetuă nevroză care poate deveni, la urma urmelor, confortabilă prin familiaritatea sa.

Rana Regelui Pescar este o metaforă a clivajului psihic care are loc în urma unei traume: psihicul se disociază, se fragmentează într-o parte rănită (Regele Pescar) și o parte inocentă (Parsifal). Donald Kalshed ne arată că esența unei traume emoționale este o pierdere a inocenței care afectează permanent simțul omului de a fi în lume³. Această parte inocentă este îngropată adânc în inconștient, dar nu se pierde niciodată, deoarece ea reprezintă partea de vitalitate din ființa umană și ține de esența spirituală a acesteia. Rolul lui Parsifal este atât de important întrucât vindecarea vine dintr-o altă parte a psihicului, din partea sănătoasă, inocentă, pe care acesta o întruchipează. De aceea, altcineva trebuie să pună întrebarea pentru a-l vindeca pe Regele Pescar.

Care este rana Regelui Pescar? Acesta este rănit în zona genitală, adică în partea generativă, creativă, dar și în cea legată de potență, care ține de esența masculinității. În versiunea lui Chrétien de Troyes, el este rănit în testicule, adică în zona „părților moi”, așadar zona cea mai sensibilă, fragilă și vulnerabilă a aparatului genital masculin. Ca efect al răni, regele Pescar este incapabil să stea drept, vertical, deci pierde potența sexuală, dar și demnitatea condiției masculine. În plus, rana îi afectează întreaga personalitate, întrucât regatul său devine părăginit și sterp. Robert Johnson consideră că rana Regelui Pescar este o metaforă pentru vătămarea simțirii, a sentimentului, una dintre cele mai adânci și pervazive suferințe a vremurilor noastre. Dezvoltarea excesivă a rațiunii, a gândirii, care a permis elanul tehnicii și al civilizației oferindu-ne confortul și realizările lumii în care

³ Donald Kalshed, *Trauma, innocence and the core complex of dissociation*, in *Journal of Analytical Psychology*, 2017, 62, 4, p. 476.

trăim a venit cu prețul sacrificării sentimentului, a emoțiilor⁴. Însă a ne rupe de emoțiile noastre înseamnă, în fond, a ne înstrăina de esența noastră umană, a ne îndepărta de ceea ce ne face să fim oameni. În teoria sa despre cele patru funcții psihologice: gândirea, sentimentul, intuiția și senzația, Jung arată importanța fiecăreia în structura noastră psihică, precum și faptul că una este dominantă, iar cea opusă este inferioară, așadar o sursă de probleme și fragilități. Lumea occidentală a supraevaluat funcția gândirii, în detrimentul sentimentului, care a devenit funcția inferioară, adică punctul nostru slab. Pe de altă parte, lumea orientală, dominită de sentiment și emoții, are drept funcție inferioară gândirea, lipsindu-i dezvoltarea tehnologică de care noi ne bucurăm.

De câte ori, în educația timpurie, băieții sunt învățați să își reprime emoțiile, fiindcă „băieții nu plâng”, dar urmările acestor mutilări afective se văd mult mai târziu în ariditatea sau chiar moartea emoțională, cu supracompensarea gândirii care devine, adesea, tiranică și obsesională, ducând la imposibilitatea de a simți și la nefericire. Așadar, rana Regelui Pescar este deschisă încă din fragedă copilărie, ea lărgindu-se și adâncindu-se pe tot parcursul vieții, cu atât mai mult cu cât, în încercarea lor de a se reconecta cu emoțiile, bărbații caută întregirea de sine trecând de la o femeie la alta, ceea ce îi lasă, în final, cu un gol interior mai mare⁵. În loc să trăiască suferința și neputința, precum regele Graalului, căutându-și, în interior, resursa de inocență și autenticitate care îi poate salva, mulți bărbați se aruncă în distracții exterioare, în consumul excesiv de alcool, femei și mașini pentru a acoperi vidul emoțional și pentru a umple cu „viață” sau, mai bine zis cu iluzia de viață ceea ce este, în realitate, mort.

Cum se poate vindeca rana regelui Pescar? Răspunsul la această întrebare vine de la sine o dată cu deslușirea semnificației procesiunii Graalului. Cortegiul Graalului, la care asistă Parsifal, este o metaforă a condiției interioare a Regelui Pescar: avem, pe de-o parte, o masculinitate rănită (simbolizată de lancea care sângerează) și pe de altă parte un conținător (Graalul). Așadar, rana are nevoie de conținere emoțională pentru a putea fi vindecată. Procesiune se derulează în fața regelui Pescar pentru ca acesta să vadă, în exterior, reflecția propriei condiții interioare, ceea ce aduce cu sine, pe de-o parte, conștientizarea (ca etapă indispensabilă), pe de altă parte externalizarea problemei, pentru ca persoana să nu se identifice în întregime cu aceasta. Regăsim, în numeroase tehnici terapeutice precum sandplay-ul, jocul de rol, constelațiile familiale, art-terapia, dramaterapia, punerea în scenă a ceea ce se întâmplă în psihicul nostru, pentru putea înțelege și da sens, dar și într-o formulă de exorcizare, de a scoate în afară „răul”, suferința care se află în noi. Pentru bărbații aflați în condiția regelui Pescar, este important să înțeleagă că în ei se află capacitatea de a-și conține și alina suferința, dacă au curajul și forța de a se confrunța cu emoțiile lor, de a-și privi și obloji rana, fără a căuta uitare sau,

⁴ Robert Johnson, *The Fisher King & The Handless Maiden*, New York, Harper Collins, 1995, p. 4.

⁵ Richard A. Sanderson, *Wounded masculinity*, 2003, www.cgjungpage.org

dimpotrivă, alinare în exterior. Capacitatea de conținere emoțională se află în partea feminină a psihicului masculin, *anima* sau sufletul, după cum o numește Jung. Reconectarea cu această parte din sine înseamnă, în fond, reîntregirea ființei sau procesul de individualizare, care ne duce către a deveni cine suntem cu adevărat, rupându-ne de standardele, clișeele și prescripțiile colective.

Contactul lui Parsifal cu Regele Pescar înseamnă contactul cu masculinitatea rănită – cu neputința, pasivitatea, vulnerabilitatea și slăbiciunea – aspecte de umbră față de ceea ce societatea valorizează ca fiind masculin, și anume forța, acțiunea, tăria, verticalitatea. Înțelegerea acestor aspecte ca parte din esența masculină și asumarea lor cu demnitate este o etapă importantă pentru lărgirea conștiinței masculine și scoaterea ei din schema clișeistică patriarhală. Însă ea nu este ușoară.

Pentru a ajunge la acest nucleu masculin profund, este nevoie de niște etape premergătoare, pe care parcursul lui Parsifal ni le scoate la iveală: întâi de toate este nevoie de ieșirea din simbioza maternă, apoi de prelucrarea agresivității primare (victoria asupra Cavalerului Roșu), de integrarea aspectului patern al masculinității (Gornemant) pentru ca, în cele din urmă, să fie posibilă dezvelirea răni celei mai adânci a conștiinței masculine. Ne putem întreba dacă nu cumva, deși parcurge aceste etape, Parsifal este totuși nepregătit pentru contactul cu rana profundă a masculinității și de ce. Îl vedem asistând ca simplu spectator la procesiunea Graalului, incapabil să rostească întrebarea vindecătoare. Dar oare este doar un simplu spectator și ce înseamnă să fii un simplu spectator? Ce este cu această tăcere a lui Parsifal?

Pe de-o parte, ne putem gândi că este încă nepregătit, deoarece rana Regelui Pescar este similară cu rana propriului tată. Avem, așadar, o rană transgenerațională care are un impact afectiv mult mai mare, întrucât a fost prezentă în spațiul emoțional al unei întregi familii, producând efecte și fermentații nu doar individuale, ci și comune. În lumina celor prezentate, rana Regelui Pescar nu este doar o rană transgenerațională, ci „o rană de gen”, ea fiind caracteristică condiției psihice masculine prin reprimarea laturii emoționale. Din această perspectivă, tăcerea lui Parsifal poate însemna un blocaj, o incapacitate de a comunica, echivalând cu o perpetuare a răni. Cum își poate manifesta Parsifal apartenența la masculinitate dacă nu prin împărtășirea aceleiași răni cu tatăl, cu Gornemant și, ulterior, cu Regele Pescar, trei variații ale aceleiași figuri paterne? Rămâne doar să dobândească și rana fizică, în zona genitală, pentru a completa tabloul simptomatic. Din această perspectivă, eșecul lui Parsifal poate fi, de fapt, o victorie individuală, o intrare în lumea masculinității prin dobândirea aceleiași răni, ca și când aceasta ar fi condiția pentru a deveni bărbat, adică asemeni altora.

Pe de altă parte, putem să înțelegem valența pozitivă a tăcerii lui Parsifal și să o privim ca pe o oportunitate de transformare și vindecare. Tăcerea lui Parsifal înseamnă că el trăiește, în identificare proiectivă, neputința Regelui Pescar. Există, așadar, o neputință împărtășită, o dublă neputință, aceasta având rostul, ca în orice proces terapeutic, de a ajuta la metabolizarea emoțiilor neprelucrate ale celuilalt. A sta cu propria neputință în fața suferinței celuilalt este una dintre cele mai mari provocări al

psihoterapeutului. Parsifal, ca aspect sănătos și inocent al psihicului masculin, are această capacitate, iar neputința sa de a pune întrebarea se dovedește a fi o manifestare de forță interioară de care el însuși nu este conștient. Tăcerea îl face pe Parsifal un simplu martor al suferinței Regelui Pescar, acesta fiind de multe ori rolul psihoterapeutului. Nepunând întrebarea „pe cine servește Graalul?”, Parsifal nu asumă rolul salvatorului, care l-ar fi scos pe Regele Pescar din suferință, dar nu se știe dacă l-ar fi vindecat. Este o diferență între salvare și vindecare. Vindecarea înseamnă, de multe ori, a nu-l salva pe celălalt din ghearele suferinței, ci a-l însoți acolo, oferindu-i prezență și conținere. În acest fel, tăcerea lui Parsifal poate fi cu adevărat vindecătoare. Orice cuvânt rostit, în astfel de momente, poate fi o evadare din spațiul greu și apăsător al suferinței, pe care nu ne-o dorim, dar fără de care nu există creștere.

Modul în care înțelegem călătoria lui Parsifal și întâlnirea cu toate aceste aspecte arhetipale, este unul profund personal, pe care îl grevăm cu propriile noastre înțelegeri sau neînțelegeri de sine și față de lume. Întrebările pe care ni le ridică, răspunsurile pe care ni le oferă, refuzurile, limitările și interpretările vorbesc despre noi înșine și despre nevoile sufletului nostru. De aceea, parcursul inițiativ al lui Parsifal corespunde unei adevărate coborâri în abisul propriei ființe, fără de care cunoașterea de sine autentică nu este posibilă. Iar cunoașterea de sine nu este un obiectiv, ci un proces permanent prin care, vorba lui Pascal, „omul caută gemând”.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA” LA RÂMNICU VÂLCEA

ANDREI CARPENEANU

A zecea ediție a Simpozionului „Constantin Noica” s-a desfășurat, prin bunăvoința Înaltpreasfinției Sale Părintele dr. Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului, în sala Iosif Episcopul a Casei Sfântului Calinic din Centrul Eparhial al Arhiepiscopiei Râmnicului, în zilele de 25-26 mai 2018.

„A zecea ediție a Simpozionului „Constantin Noica”, a spus Acad. Alexandru Surdu, este pentru noi o mare sărbătoare, dublată de plăcerea deosebită de a ne găsi aici în Împărăția Râmnicului”.

Acad. Al. Surdu a fost unul dintre apropiații filosofului Constantin Noica și colaborator cu acesta la Centrul de Logică al Academiei Române. Cu ocazia „Centenarului Noica” a organizat câteva manifestări omagiale, cea mai importantă fiind în Aula Academiei Române, dar, printre altele, și la Râmnicu Vâlcea, unde s-a făcut și lansarea cărții Domniei Sale *Comentarii la rostirea filosofică însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Edit. Kron-Art, Brașov, 2009. Văzând că nu i se acordă importanța cuvenită, ba chiar i s-a interzis de către cei care dețin copyright-ul publicarea operei la Editura Academiei Române, cum se face prin tradiție la sărbătoarea de centenar, Al. Surdu s-a hotărât, după exemplul celor care îl evocă pe Lucian Blaga prin festivaluri anuale, să organizeze în fiecare an câte un Simpozion „Constantin Noica”, de regulă într-o altă localitate din țară, cum îi plăcea și lui Noica, să vadă mereu oameni și locuri noi. Trebuie să menționăm că alții n-au mai avut asemenea inițiative. Al. Surdu este urmat în peregrinările sale omagiale pentru Noica de către cercetătorii Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române și de cadre didactice universitare și cercetători din Arad, București, Craiova, Cluj, Timișoara și Câmpulung Moldovenesc, unde s-au și desfășurat primele Simpozioane. La Râmnicu Vâlcea au participat și teologi, preoți și studenți, alături de Părintele Profesor dr. Ștefan Zară care s-a preocupat și de organizarea și buna desfășurare a lucrărilor.

Acad. Alexandru Surdu, printr-un discurs magistral, i-a adus omagiul cuvenit mentorului său Constantin Noica, despre al cărui nume zicea că trebuie scris cu litere de aur pe tabula de onoare a filosofiei românești, mai ales prin lucrarea *Sentimentul românesc al ființei*, al cărei titlu a fost ales ca tematică a Simpozionului de la

Râmnicu Vâlcea. Aceasta este și sintagma prin care Noica a reușit să exprime în cuvinte bine meșteșugite legătura filosofiei cu teologia și, în special, a filosofiei românești cu Creștinismul și Ortodoxia, dreapta noastră Credință.

Mergând pe firul timpului și al lucrărilor lui Noica, dezbătute la Simpoziioanele anterioare, pornind de la *Bucuriile simple* și ajungând la *Rostirea filosofică românească*, a cărei origine o constituie primul verset din *Prologul Evangheliei după Ioan: en arche en ho logos*, din care Noica a reținut traducerea lui *logos* prin „rostire”, iar Rostul Lumii l-a găsit în *Devenirea întru ființă* – un fel de povestire „pre limba românească” a Genezei prin Cuvânt = Rostire.

Dar ce fel de limbă românească? Limba vechilor scrieri bisericești din evangheliare și minee, din cronici, basme și cântece populare până la Marile Scrieri Poetice ale lui Eminescu. Limba noastră, cea de toate zilele, pe care ne-a lăsat-o Bunul Dumnezeu, și pe care au pictat-o monahii singuratici cu slove chirilice pe piele argăsită, pe pânză, pe lemn și piatră. Cuvintele acestea pictate, cioplite, scrijelate adânc în sufletul nostru nu sunt altceva decât sentimentele și simțămintele noastre despre ființă, despre ceea ce este. Căci, Noica, zice Acad. Al. Surdu, ne întoarce spre Început, spre *arche*, spre ceea ce tinde să fie, spre ceea ce numai devine încă și începe să se întrupeze în ființă prin sentimentele și presimțirile fiecărei limbi în care își face lucrarea Cuvântul.

Și Constantin Noica găsește numeroase opere scrise, povestite sau cântate în limba română, din care răzbate neliniștea aceea dinaintea Facerii, căreia Hegel îi zicea „pendularea între ființă și nimic” a devenirii, pentru care vorbirea noastră l-a găsit pe „întru”, care este și „în” și „spre”, amândouă și nici una încă; așa cum o spune Eminescu: „La-nceput, pe când ființă nu era, nici neființă...”, sau „punctul” acela „cel dintâi și singur” care „din haos face mumă”, sau în vorbire, din verbe face infinitive lungi, pe care, zicea Noica, le-a sculptat Brâncuși: nu sărutul, ci devenirea lui, sărutarea.

Și, spunea Al. Surdu, noi românii am avut răgazul să medităm două milenii asupra cuvintelor și să dăm glas sentimentului românesc al ființei, căci am fost aici, sedentari, spre deosebire de vecinii noștri „ocupați cu deplasările”, cu migrațiile de ici colo și alergăturile. Numai că, iată, acum la Centenarul Unirii noastre, trebuie să constatăm cu tristețe agonia Latinității Orientale, căci aproape toți românii care au rămas în afara României și-au pierdut identitatea națională. Dar nici aceasta nu mai este România Mare, ci a devenit azilul sârmanilor, din care a plecat deja un sfert din populație, și pierde, văzând cu ochii, și din teritoriile care i-au mai rămas.

Înainte de a fi șterși din istorie, a zis Acad. Alexandru Surdu, ne revine nouă datoria, ca păstrători ai sentimentului românesc al ființei, de a ridica monumente ale aducerii aminte marilor noștri eroi ai culturii, printre care filosoful Constantin Noica o merită pe deplin. Noi i-am oferit cinstirea cuvenită și, iată, i-am ridicat astăzi al zecelea monument-simpozion întru amintirea numelui său. Și am făcut-o și o facem cu ajutorul Domniilor Voastre, al Înaltpreasfinției Sale Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului, al Mitropolitului Olteniei, ÎPS Irineu, și al Bunului Dumnezeu, slăvit fie-I Numele. Acum și pururea și în Vecii Vecilor.

După acest discurs cutremurător, care a impresionat profund auditoriul, au urmat comunicările memorabile referitoare la tema în discuție: Acad. Alexandru Boboc, *Naționalitatea în filosofie*; Prof. univ. dr. Florea Lucaci, *Sentiment și rațiune în logica ființei*; Pr. prof. dr. Ștefan Zară, *De la Turnul Babel la rostul rostirii*; Prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu, *Despre devenință*; Prof. univ. dr. Nicolae Georgescu, *Haos și neant la Eminescu*; Prof. univ. dr. Ion Dur, *Naționalism și românitate la Noica*; Prof. univ. dr. Ioan Biriș, *Ființă, raționalitate și calcul*; Prof. univ. dr. Vasile Muscă, *C. Noica și ideea școlii*. În total au fost prezentate peste patruzeci de comunicări care urmează să fie publicate în volumul al X-lea al Simpoziunilor „Constantin Noica”.

Merită să menționăm o comunicare a Doamnei Bianca Michi Nema, fostă studentă a Domnului Acad. Alexandru Surdu cu 20 de ani în urmă, *Despre plenitudine la A. Conway și C. Noica*. Aceasta i-a prilejuit prof. Al. Surdu o incursiune asupra noțiunilor de „împlinire” și „îndeplinire” la Noica și, firește, despre idealul de îndeplinire, despre „omul deplin al culturii noastre”, care, în viziunea lui Constantin Noica, era Mihai Eminescu.

Un moment deosebit al Simpoziunilor l-a constituit referința Acad. Alexandru Surdu, prilejuită de prezentarea unor materiale inedite ale lui C. Noica, la scriitorul Dinu Săraru, pentru care a mărturisit că are o deosebită stimă și considerațiune. S-a referit și la lucrarea acestuia *Corrida*, pe care o consideră un roman alegoric, cu tauri și toreadori, învingători și învinși, în care eminentul scriitor știe să ne pună în față, mai bine decât ne-am fi imaginat, situații în care ar trebui să ne întrebăm dacă nu a sosit și la noi vremea interzicerii unor astfel de bătăi, pe viață și pe moarte, în care suntem antrenați și împinși în lupte cu „tauri” nevinovați, de către picadori pe care nu-i cunoaștem, dar care ne „înțeapă” și pe noi, și pe tauri de la spate, spre satisfacția unui public care huiduie sau aplaudă în necunoștință de cauză.

Specificul acestui Simpozion din „Împărăția Râmnicului” l-a constituit, prin bunăvoința organizatorilor, ocazia participanților de a vizita „cetățile împărătești”, cum le zice Al. Surdu mănăstirilor din această zonă binecuvântată de Bunul Dumnezeu.

Chiar de la început, participanții la Simpozion au fost găzduiți la Mănăstirea Turnu, așezată într-un loc retras pe malul stâng al Oltului, nu departe de Mănăstirea Cozia, unde se retrăgerau în vechime sihaștri și trăiau în grote săpate în piatră, care se văd și astăzi. A fost vizitată, firește, și Mănăstirea Cozia, care are într-adevăr și ziduri de cetate, și adăpostește mormântul Domnitorului Mircea cel Bătrân – loc de reculegere și de închinăciune. Participanții la Simpozion au rămas cu amintiri și de la Mănăstirile Antim, cu Schitul Troianu sau Schitul Ostrov, la care se fac de sărbători vestitele „praznice împărătești”, dar și Mănăstirea Dintr-un Lemn, care adăpostește Icoana Făcătoare de Minuni a Maicii Domnului.

Dar Academicianului Alexandru Surdu destinul i-a oferit și o „minune” de mult dorită. O vizită la conacul boieresc al scriitorului Dinu Săraru de la Slătioara. Aici i s-a făcut o primire „împărătească”, cu stindarul României ridicat pe catargul de la intrare, și cu trecerea prin poarta străjuită cu lei magnifici de piatră. I-au fost oferite cireșele tradiționale de sezon, dar și vișinata tradițională cu biscuiți și vinul roșu, de-al casei.

Aici a ascultat fermecat povestirile minunate, cum numai Dinu Săraru știe să le spună, despre Constantin Noica, regretând și astăzi că n-a avut inspirația de a le înregistra. „Clipe de neuitat”, ne-a mărturisit Alexandru Surdu, după ce s-a recules în Paraclisul conacului. „I-am mulțumit Bunului Dumnezeu pentru darurile cu care mi-a mângâiat sufletul, pentru odihna în pace a celui care a fost Constantin Noica, pentru sănătatea lui Dinu Săraru și a familiei sale și pentru răsplata în Împărăția Cerului a faptelor bune ale Înălpreasfinției Sale Varsanufie al Râmnicului”.

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *Monumente pentru Eroii Culturii Române*, ed. I, Editura Ardealul, 2018; ed. a II-a, Editura Contemporanul, 2018

Apărută la început de an, ca o discretă rememorare a zilei de naștere a înțeleptului (*sophoi*, în sensul clasic) fără vârstă, care este profesorul Alexandru Surdu (n. la Brașov, 24 februarie 1938), cartea *Monumente pentru Eroii Culturii Române* (ed. I-a, Editura Ardealul, 2018, ed. a II-a, Editura Contemporanul, 2018) continuă un demers publicistic început în 1995, cu lucrarea, cu titlul generic, *Vocații filosofice românești* (două ediții, Editura Academiei Române, 1995 și Editura Ardealul, 2003), completat periodic, la răstimpuri mai mult sau mai puțin planificate, cu noi comentarii, conferințe și exegeze, cu totul opt cărți deja publicate, și cu cea de față nouă, un maraton publicistic, veritabil ghid paideutic pentru cei dispuși să urmeze, fie și sporadic, calea gândirii speculative, care nu este altceva decât propriul drum și demers intelectual.

Drumul cunoașterii, așa cum ni-l trasează profesorul Alexandru Surdu, și pe care fiecare suntem datori să-l reproducem/*speculăm* după propriile putințe, nu este decât calea prin care ajungem să înțelegem și să cinștim valorile naționale și despre care profesorul Surdu, asemeni vechilor *întemeietori*, sau *umblători prin fum*, cum le mai ziceau strămoșii noștri, de dă veste/ogindire prin meditații și revelații, atrăgându-ne atenția și asupra *pietrelor de poticnire* ce au menirea să ne mire, adică exact ceea ce Constantin Noica numea *începutul filosofiei*. Și pentru că orice călătorie inițiativă începe cu *direcția/sensul*, cartea *Monumente pentru Eroii Culturii Române*, mai mult decât celelalte volume ale seriei, este generic o *meditație*, obligatoriu încărcată de îngrijorare (*Sorge*, cum ar fi spus Heidegger), derulată în prezența *sorei clepsidră* (metaforă extrasă din poemul „confratelui” bibliotecar Grigore Gonța, cel care, inspirat de o zi de toamnă ploioasă și de un *cocârț* consumat în stilul smuls, ar fi rostit, în neguroșii ani '70, pe când profesorul Alexandru Surdu ucenicea pe lângă Constantin Noica la descifrarea textelor germane ale lui Eminescu, următoarea compoziție: *Soră clepsidră ... / Spală tălpile silabelor / Ce intră-n cuvânt?* (p. 109).

Cartea apelează la cei care mai cred în adevărul speculativ (*he teoretike aletheia*) ca să refacă drumul propriei deveniri, dacă se poate *cu drum cu tot*, după un îndemn hegelian, făcând apel la un pasaj din dialogul *Kratilos*, al lui Platon, care ne trimite, între altele, la cuvântul *adevăr (aletheia)* și la *cale* (în opinia profesorului Alexandru Surdu, având două sensuri, unul indicat de Platon (ale + theia = *calea divină/sacră*, și altul sugerat de Heidegger (*lathein* = ascuns, respectiv *calea secretă*). Dar vorba aceea: Platon știa ceva greacă! (p. 198), ne asigură și profesorul Al. Surdu,

așa încât între etimologia originală și cea speculativă rămâne o oarecare „semnificație circumstanțială”.

Pentru a înțelege sensul pe care autorul cărții îl acordă termenului de *via sacra/drum, cale divină* suntem îndrumați să parcurgem, fie și mintal, drumul *inițiativ* de la Delfi, pornind de la Fântâna Kastalia, unde trebuie să poposim musai, ca să ne purificăm (gr. *katharsis*) și, în drum spre Omphalos (centrul/ombilicul lumii), unde se afla Oracolul în interiorul căruia preotesele tălmăceau voința Zeului, care transforma Calea în Destin, să mai adăstăm o clipă și pe la Templul lui Apollon, care, cu acoperișul lui ascuțit sfida cerul, apoi la arcuțul Teatru (*theatron*), acolo unde tragedianul trezea, prin spectacol, *catharsis*-ul (ce stârnește, cum ne asigură Aristotel mila și frica, plăcerea și uimirea), și în fine, la Stadion, unde sfârșesc alaiurile de sărbătoare, copleșite de emoție în fața frumuseților corporale etalate de cei ce aspiră la cununa de lauri ce-i transformă, pentru o clipă, în zei (*theos*) (*Despre adevărul nostru speculativ* (p. 195 ș.u.).

Cele cinci puncte obligatorii de parcurs, nu sunt altceva, ne asigură profesorul Alexandru Surdu, decât „trepte ale sacralizării”, căci *ale+thea* este calea sacră, adevărul speculativ, idealul grecesc cuprins în *theoretikos*, în vreme ce *spectacolul* în sine este doar *oglinzire*, reproducere, ecou al realității sau *speculum* auditiv, ori vizual. Și cum nu oricui îi este dat să facă această călătorie („Mulți nici măcar nu știu pe unde trece drumul, iar dintre ceilalți puțini ajung, dacă nu să poarte, cel puțin să vadă cununa de lauri, sau de spini, a sfârșitului de Drum”, p. 203) nu avem decât sa-l credem pe cuvânt pe *sofoi*.

Pentru cei ce (mai) cred în aceste adevăruri eterne, și au conștiința propriilor căi și adevăruri speculative „călători vremelnici pe drumurile vieții”, cartea dedicată Eroilor Culturii Române este un ghid, compus în *manieră pentadică*, o *dare de seamă*, o limpezire a conștiinței, o explicare, pe înțelesul tuturor, al sensului tainic al Epsilonului de aur încrustat pe frontispiciul Templului (ipotetic), care este Cultura Română. Căci, ne asigură profesorul Al. Surdu, *tezaurul culturii* nu este tezaurul oferit pe tavă bolșevicilor lui Lenin, ci înseși limba noastră națională: „Care zace în străfunduri și pe care n-o poate scoate la lumină decât un erou al culturii de talia unui Eminescu, în poezie, ori Blaga sau Noica, în filosofie ...” (p. 205).

În încercarea de a identifica, pe parcursul cărții, cei cinci *pași pentadici*, obligatorii, ai adevărului speculativ cuprins în „monumentele aducerii aminte” evocate în carte, am făcut apel la o altă lucrare a profesorului Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei* (ed. a II-a, Editura Academiei Române, 2018) în care se face precizarea, necesară, anume că în orice încercare de ierarhizare *dialectică* a fenomenelor artistice (ori culturale): „nu există raporturi de succesiune, de secvență sau implicație”. În consecință, pentamorfoza artei nu ține seama de elementul hegelian, al succesiunii ci, din contră, trece de la o secvență la alta, printr-un fenomen în care „negarea este lipsită de sens” (p. 242). Ierarhizarea fenomenelor culturale este/devine în acest caz la fel de lipsită de sens, câtă vreme lipsește factorul valoric. Fenomenele artistice, inclusiv cele analizate în volumul *Monumente pentru Eroii Culturii Române* sunt identificate și interpretate luând drept criteriu *exactitatea*, ele nefiind în situația de a se substitui reciproc, ci, în cel mai bun caz, de a se completa. *Monumentele* evocate reprezintă,

armonic, „ansamblul pentadic al artelor”, reunite structural în „împărăția fără cuprins a frumosului” (p. 242). Ce rămâne de discutat, nu sunt aspectele particulare, individuale, ci cantitatea de frumos, bine, dreptate și libertate inclusă în cuprinsul lor, până la urmă filosofia operei de artă. Prin invocarea acestor principii, *pentamorfoza artei* își dovedește viabilitatea, ea nefiind un principiu reduționist, ci din contră un element interdisciplinar capabil să stârneasce interesul filosofului. Ea dovedește că, dincolo de criteriul de *clasificare*, există un principiu imanent ce unește diversele formule artistice, iar acesta e cuprins în *adevărul speculativ*, adesea invocat de profesorul Alexandru Surdu.

Urmând, așadar, exemplul lui Constantin Noica, acela de a identifica exemple convingătoare, accesibile, ce țin, aparent, inclusiv de întâmplare, pentru ilustrarea modului operativ de funcționare a gândirii pentadice, profesorul Alexandru Surdu folosește un arsenal divers și complex pentru a re/construi, în cea mai recentă carte a sa, o pledoarie *pro-domo*, descoperind valențele complexe ale ansamblului artelor ce ilustrează „monumentele” invocate.

Pentru a identifica, deci, Fântâna, Templul, Teatrul, Stadionul și Oracolul, cu alte cuvinte ansamblul ideal al Căii ce asigură oglindirea, așa cum le descrie Platon, am ales, din ansamblul temelor propuse de profesorul Alexandru Surdu în cartea sa, câteva secvențe identitare ce invocă *tradiția*, teoria economică (a lui Anghel Rugină), biblioteca (Academiei Române), gândirea fondatoare a filosofiei românești și, evident, *Monumentele Eroilor Culturii* înseși, toate dând seamă de „nevoia de cinstire” a acestor valori *acum*, cât: Forța adevărului (nostru – n.n) speculativ mai pâlâie încă”, iar nu într-un viitor iluzoriu, când, cu siguranță: „Sufletele noastre vor bate la porți pustii” (p. 206).

În accepția profesorului Alexandru Surdu, *Fântâna Kastalia* în dreptul căreia se încolonau reprezentanții cetăților, *pe ranguri administrative*, spre a porni, într-o procesiune teatral-poetică, dar și militară și sportivă, veritabil *alai* și cortegiu public este, simbolic vorbind înseși *tradiția* invocată în textul, cu virtuți premonitorii *Supraviețuirea prin tradiție* (p. 15 ș.u.). Locul de purificare și de început de la care pornește Calea (*he hodos*) este chiar Dreapta noastră Credință, Ortodoxia, ce câtă *să ne îndrepte* și pe noi. La asta se adaugă veșmintele preoțești și militare, stindardele, cu totul: „Statornicia în umbra ocrotitoare a Sfintei Cruci” (p. 20). Și, cum *tradiția este merindea sufletului*, cum obișnuiește adesea profesorul Alexandru Surdu să spună, după o vorbă a lui Liviu Rebreanu la noi tradiția ... se cântă, și nu oricum, ci în gamă *pentadică*: „Doinele marmațiene, dar și altele, bătute din tălpi, scoală și morții din morminte ...” câtă vreme straniețatea țipuriturilor nu e umbrată de „mieunatul de minaret” al cântecelor din sud (p. 21). Ca o concluzie: „Tradiția noastră sfântă este merindea Sufletului Românesc” (p. 23), veritabilă pledoarie pentru o purificare necesară, o umplere obligatorie, cu merinde spirituale, a desagilor, înaintea mării călătorii.

Următorul popas e Templul, locul unde se depuneau ofrandele și se înălțau osanale. La noi, Templul e cam *sărac* căci: „În euforia care ne-a cuprins pe toți după căderea comunismului, nimeni nu se mai gândea la necazuri”. În consecință *Planul*

de refacere și salvare economică a României, publicat în 1990, în ziarul *Dimineața*, de economistul american cu origini românești Anghel Rugină (n. Vizurești, Galați, 1913 – d. Boston, S.U.A., 2008) a fost ignorat, fiind considerat mai degrabă „utopic”, cel mult o colecție de „idei”, numai bine de luat în răs, iar nu un *avertisment* sever față de „marele dezastru ce ne aștepta” (*Teoria economică a lui Anghel Rugină* (p. 77 ș.u.).

Zadarnic eram somați să luăm seama că „trecerea de la socialism la capitalism” era infinit mai grea decât pasul anterior (făcut cu sprijin sovietic), iar pericolul era acela de a se *distruge* România, sub pretextul reorganizării. Termenul ce pe atunci nu ne spunea nimic, *rentabilizare*, a fost înlocuit cu o privatizare rapidă și păgubitoare. În loc de reconstrucție, *prin noi înșine*, am ales ruina economică cu orice chip, și împrumuturile păguboase de la F.M.I. Rezultatul: sărăcirea în masă și îmbogățirea rapidă a unui grup restrâns de persoane. Și iar ne reamintește profesorul Alexandru Surdu adevărul crud, anume că pericolul iminent ce ne paște este acela: „de a transforma zona mioritică într-o arie protejată, o *rezervație*, căci ocazia de a deveni o *colonie* am ratat-o, fiindcă de o colonie trebuie ca *stăpânii* să aibă grijă, să-i facă șosele, unități economice etc. Concluzia ce vine și de la Anghel Rugină: este timpul să examinăm cu mai mare grijă greșelile din trecut, dar cine s-o facă?” (p.89).

Următorul popas, Teatrul (*theatron*), „ne îndreaptă privirea spre tainele ascunse ale sufletului, spre care te conduce tragedianul”. În esență, Spectacolul (*theoresis*) declanșează emoția (*catharsis*), adică mișcă sufletul omenesc. În carte, Teatrul platonician este *Biblioteca Academiei – tezaur de cultură națională* (p. 99 ș.u.) unde: „Am mers de mână cu Constantin Noica . . . și am reușit să văd pentru prima dată manuscrisele lui Mihai Eminescu, lucru care m-a impresionat. Trebuie să vă mai spun că astăzi nimeni nu le mai vede” (p. 104).

În antologia *Introducere la miracolul eminescian* (ediție îngrijită de Marin Diaconu și G. Liiceanu, Humanitas, 1992) Constantin Noica insistă (și se vede cu câtă trudă și osârdie!) pentru facsimilarea de urgență a *Caietelor* eminesciene, precizând că totul trebuie făcut *acum*, fără a mai aștepta ca generațiile să-și desăvârșească lucrarea, mai ales că: *Desăvârșirea înăbușă câteodată săvârșirea* (*op. cit.*, p. 32). În acest scop, C. Noica însuși se angajează să revadă și să actualizeze traducerea *Criticii rațiunii pure* a lui Immanuel Kant, efectuată de Eminescu la vârsta de 22 de ani: „scrisul frumos al lui Eminescu este clar în proporție de 95 la sută. Pentru restul de 5 la sută ar fi necesară răbdarea și determinarea unui nou Perpessicius, mai ales că nu e sigur dacă Eminescu însuși, ca orice autor, ar mai înțelege absolut tot ce a scris în febrilitatea notației” (*ibid.*, p. 32). Pentru truda descifrării manuscrisului traducerii din Kant, Constantin Noica îl invită și pe Alexandru Surdu să-l ajute (ca și pe filosoful Constantin Floru, ce deținea o parte a traducerilor eminesciene, moștenite de la părinții săi, ce audiaseră, la Universitate, prelegerile lui Titu Maiorescu, exemplificate cu fragmente kantiene traduse chiar de Eminescu).

Descrierea modului de lucru cu C. Noica, la coroborarea manuscrisului cu traducerea, are ceva *teatral*: „Cititorii de la Sala manuscrite s-au plâns că făceam gălăgie, fiindcă unul citea, iar celălalt se uita pe manuscris și, cum domnul Stempel

ne-a interzis să mai vorbim, ne-am mutat, cu manuscrise cu tot, pe scară. Acolo era o ladă de nisip. Pe ladă stătea Noica, la un bec slab, iar alături eu, direct pe scări: *Nu știi, zău, ce o să pățești ... Nu am pățit mare lucru la vremea aceea*” (p. 107). Tot din acele zile datează și îndrăzneala profesorului Alexandru Surdu, povestită peste ani, când Gabriel Stempel (n. 1926) directorul de atunci al Bibliotecii Academiei nu mai avea autoritatea de a-l sancționa, de a scoate din sală un *manuscris original* eminescian și a-l arăta unor elevi de la liceul său de suflet, *Andrei Șaguna*, din Brașov: „Am luat un *Caiet*, l-am băgat sub haină și am ieșit cu el. Țineam în mână manuscrisul și îl arătam filă cu filă. *Pot să pun mâna pe el?* m-a întrebat una din eleve. *Da, puțin!* A mângâiat foaia cu o mână alb-trandafirie. După mulți ani am primit un telefon: Eu sunt eleva pe care ați lăsat-o să mângâie *Caietul* lui Eminescu. *N-am să uit lucrul acesta niciodată*” (p. 107).

Întâmplarea, uluitoare în sine, ne duce cu gândul tot la un îndemn noician: „Există o comoară de care nu ne atingem, de teamă să nu o prăpădim – sunt cele 44 de *Caiete* ale lui Eminescu. Nici un tânăr nu are acces la Caietele acestea. Și totuși, pentru nimeni întâlnirea cu ele n-ar fi mai răscolitoare decât pentru un tânăr deschis spre cultură” (C. Noica, *Introducere ...*, art. *Facsimilați Caietele lui Eminescu*, p.11).

Al patrulea popas platonician pe Calea desăvârșirii spirituale este Stadionul: „Locul de întâlnire al celor mai luminați dintre greci: cântăreți, actori, poeți, tragedieni”, într-un cuvânt, a celor ce merită a purta *cununa de lauri*. Pentru Alexandru Surdu, laureații minții sunt *înțelepții traco-geților*, respectiv Salmoxis și Orfeu, personaje legendare ce s-au remarcat, printr-un comportament elevat, prin cunoștințe și întâmplări remarcabile (v. art. *Gândirea fondatoare a filosofiei românești. Perioada străveche*, (p. 129 și urm.). Atestat istoric, dar și literar (în dialogul *Charmides*, al lui Platon), Salmoxis practica *medicina mentis et corporis* (respectiv, medicina sufletului), în vreme ce Orfeu figura primul pe *lista filosofilor*, întocmită de Hippobotos (p. 144). Considerat un cântăreț neîntrecut (ce vrăjea cu lira sa până și animalele sălbatice), Orfeu credea că *sufletul e de origină divină* și că doar trupul e *muritor*. De aici s-a născut și mitul salvării Euridycei, din Infern/Hades, exclusiv prin talentul muzical al lui Orfeu, mit reinventat de Pindar, care îl plasează pe Orfeu între înțelepții mitologiei grecești. Tot Pindar ne spune că la moartea lui Orfeu, retras potrivit legendei *în munții Traciei*, muzele lui Apollo i-au luat lira și au pus-o pe cer, în Constelația ce-i poartă numele și care a inspirat și cele mai frumoase povești și poezii de dragoste de până azi. Doar legendarul poet Ovidiu a mai îndrăznit să apeleze la *lira lui Orfeu*. Filosofic vorbind, profesorul Alexandru Surdu ne amintește, după exemplul lui Orfeu, că sufletul stă ascuns în trup: „Ca într-un mormânt, până când este eliberat prin moarte” (p. 145). De aceea, adepții cultului lui Salmoxis se bucurau la moarte, în speranța că sufletul va avea o existență eroică în sălașul zeilor.

Alți filosofi locali identificați de profesorul Alexandru Surdu în cartea sa sunt Pittacos (prezent în *Lista* lui Diogenes, după Thales și Solon) și Anacharsis (menționat de Herodot). Acesta ar fi scris un poem „de opt sute de versuri”, despre obiceiurile sciților, de unde și expresia „a vorbi ca un scit”, adică a spune deschis adevărul

(p. 146). Specifice, în opinia profesorului Alexandru Surdu, în gândirea traco-getă, rămân modestia, simplitatea și onestitatea – calități opuse vieții *libertine* a grecilor. Îndemnuri precum: „Pune frâu gurii și stomacului”, ori: „Nu caut să mă îmbogățesc, ci îmi ajunge să fiu un om mai bun” constituie baza gândirii filosofice a strămoșilor noștri, calități ce s-au păstrat până azi (mai puține decât ne-am dori, totuși – n.n.!) la populațiile românești de pe teritoriile locuite odinioară de traco-geți (p. 147).

În fine, Omphalos, punctul terminus al Căii, este, în cartea profesorului Alexandru Surdu, chiar *adevărului speculativ*, identificat în carte, *simbolic*, prin cuvintele Mântuitorului: „Mărturia Mea e adevărată, căci Eu știu de unde am venit și unde Mă duc” (p. 203). Dar cum numai Iisus Hristos știe Drumul, înțeleptului nu-i rămâne decât *să-L urmeze*, căci: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața (*he hodos, he aletheia, kai zoe*)”.

În final, la capătul unui drum pentadic presărat cu *semne ale recunoștinței* pentru eroii neamului, cunoscute și identificate cu ardoare de autorul cărții, nu ne rămâne decât să credem că ele vor dăinui, la fel precum dolmenele, pentru a da și celor din viitor veste de re/cunoaștere, atunci când noi nu vom mai fi. Cândva, spunea Constantin Noica, un politician francez se întreba: „La ce bun o limbă nouă, ca limba română? Ce opere sunt în ea?” (Louis Joly, *Du principe des nationalités*, 1863). Răspunsul e simplu: În 1863 nu fuseseră, încă, descoperite *Învățăturile lui Neagoe Basarab* și nu se bănuia că Eminescu va lăsa moștenire neamului nemuritoarele sale *Caiete*. Cine își asumă răspunderea de a șterge din cultura română viitoarele capodopere? Chiar (și) compuse în *cheie pentadică*! Cultura nu e desfătare, ne asigură C. Noica, ci suferință surdă, a omului și a poporului. De aici vine și îngrijorarea (*Sorge*) profesorului Alexandru Surdu. Creația în limba română nu este decât o justificarea a Limbii naționale, veritabilul nostru erou eponim. Iar pentru a încheia tot în cheie noiciană vom spune: „Un Eminescu al gândirii românești nu a apărut încă. Dar cine știe dacă în era mașinilor nu se ca ivi unul...” (*Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, 1987, p. 9).

Pe cât ne stă în putință, anticipăm că, prin seria *Vocații filosofice românești*, profesorul Alexandru Surdu o să ne anunțe o asemenea veste. Iar *Monumente pentru Eroii Culturii Române* este cheia de boltă a edificiului.

Marian Nencescu

Florica Gh. Ceapoiu, Florian Chelu Mudeva, *Din laboratorul lui Mihai Eminescu. Sonetul*, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2018, 536 p.

Doamna Florica Gh. Ceapoiu îmi face plăcerea de a-mi oferi cartea *D-sale Din laboratorul lui Mihai Eminescu. Sonetul*, un studiu realizat în cadrul programului foarte amplu „Sonetul muzical” al d-lui Florian Chelu Mudeva, program care-și propune să „șlefuiască” scrisul eminescian astfel încât să fie cât mai ușor posibil de pus pe note muzicale și cântat/rostit fără unele asperități ce le prezintă scrierea actuală sau depărtarea noastră în timp de Eminescu. Pentru a-l opri pe dl. muzician să schimbe unele cuvinte ori să taie altele ori să le lege în context, dânsa își propune să coboare în laboratorul de creație eminescian ca să găsească, acolo, formele cele mai convenabile rostirii eufonice actuale. Aceasta este ceea ce și-a propus; pe parcursul studiului său, însă, și-a dat seama că ar putea, astfel, să strice poezia luând de ici și de acolo, din manuscrisele aferente fiecărui titlu, ce-i convine pentru vocile și instrumentele muzicale de astăzi, făcând, așadar, un colaj, un scenariu propriu – fie chiar și prin schimbări mici ale unui text. În consecință, a purces la analiza fiecărei versiuni și variante ale fiecărui sonet eminescian, rezultatul fiind o ediție critică. Lucrul a fost posibil, pentru că s-a oprit numai asupra sonetelor, o mică parte din imensul laborator poetic eminescian; altfel, i-ar fi trebuit o viață întreagă, lungă și prinsă într-un colectiv de specialiști – ceea ce, de altfel, îi și dorim.

Autoarea ni se adresează, știind că ne-am ocupat, și noi, destul de intens, cu studiul manuscriselor eminesciene – și ne cere o opinie despre carte. E drept că am frecventat ani la rând aceste manuscrise, pentru volumele de texte filosofice și istorice, pentru traduceri din limba germană și, desigur, pentru partea de fragmentariu eminescian; am transcris, comentat, interpretat aceste texte împreună cu filosoful Constantin Noica, dar și cu Gherasim Pinteș, cel care cunoștea scrierea gotică de mână a lui Eminescu, apoi cu germaniști precum Helmuth Frisch, filosofi ca Thomas Kleininger și ceilalți (vezi autorii volumului XV din *Opere*) – și iarăși e drept că m-am delectat cu poeziile lui Mihai Eminescu în manuscrisele sale, multe presărate printre texte filosofice ori în aceleași caiete, am avut chiar curiozitatea (și dorința) de a verifica aceste forme manuscrise, cu edițiile actuale – și, dacă aș fi avut mai mult răgaz, aș fi înaintat în studiu oferind o viziune proprie asupra editării de texte. Mă bucur că această operațiune este continuată – și mă bucur, mai ales, că d-na Florica Ceapoiu îl citează și urmează metoda filologică a lui Nicolae Georgescu, cel care vine cu noutăți în domeniu.

Problema este că toți editorii lui Eminescu au frecventat aceste manuscrise, pe toate, nu doar o secțiune a lor, și fiecare în parte a descifrat textul în felul său, a făcut filiațiile de manuscrise care i s-au părut lui cele mai plauzibile. O ediție critică actuală a poeziei eminesciene, a tuturor poeziilor, trebuie să țină cont de toate aceste lecturi anterioare, adică trebuie să compare manuscrisul cu fiecare editor în parte, de la Chendi la Creția. Pentru segmentul pe care și l-a ales, acela al

sonetelor, editoarea de astăzi îi folosește masiv pe Perpessicius și Petru Creția ca puncte de comparație; stufoasa ediție a lui C. Botez a fost, și ea, foarte necesară (este consultată mai rar).

Este de neînțeles faptul că organizează sonetul eminescian tematic, în trei categorii: *Sonete meditativ-filosofice* (și apoi, de ce *Iambul* aici?! Ca să nu mai spunem că „meditativ-filosofice” sunt toate sonetele, sau marea majoritate a lor), *Sonete satirice și ironico-romantice* (de ce stă aici *Democrația*? Ce înseamnă ironico-romantice? Autoarea nu-și definește categoriile) și *Sonete de dragoste și dor*. G. Ibrăileanu și Mihail Dragomirescu organizau tematic poezia eminesciană, dar după criteriile anunțate.

Tot ca o nedumerire, de ce se repetă într-o secțiune întregă a cărții formele actuale ale poeziilor? Practic, se dublează cantitatea de hârtie – și, mai grav poate, editoarea nu-și impune/susține punctul de vedere: a stabilit un text în „laboratorul de creație al lui Eminescu – iar apoi vine cu alt text, deja stabilit de către edițiile canonice. Înțelegem, în parte, de ce: Florica Ceapoiu stabilește o anumită punctuație, cea pe care o consideră eminesciană, iar textul canonic din secțiunea cealaltă a cărții are altă punctuație, cea a editorilor actuali. În plus, dânsa discută intens, cu argumente de text excelent puse în vedere, cele două apostrofuri la Eminescu, stabilește care este cel potrivit în viziunea internă, manuscrisă, a poetului (apostroful strâns, sau fără blanc, ori cel larg, cu blanc; sunt accente diferite în rostire) – și în textul canonic, actual, vedem, în locul lor, liniuța de unire. Aceste lucruri, însă, trebuiau spuse la locul lor, la fiecare sonet în parte, fără această repetare – care dă impresia unei ieșiri din joc (am fost în laboratorul eminescian – și iată, am ieșit pe calea actuală). Este și o formă de asumare a responsabilității: dacă editoarea stabilește un text cu apostrofuri, cu *-u* final, cu cele două cratime (succesive) eminesciene, cu aceste virgule etc., trebuie să rămână la ele, nu s-o facă doar expozitiv.

În fond, însă, prin d-na Florica Ceapoiu eminescologia câștigă un specialist în manuscrisele eminesciene, un împătimit de poezie în general, de eufonia eminesciană, în special, un analist pe spații mici al scrisului. Metoda sa te invită la cercetare împreună, cum ar spune Noica, adică îți oferă un ghid de orientare în scrierea manuscrisă eminesciană – care acum este la îndemâna tuturor prin editarea fotocopiată a manuscriselor. Nu putem decât să-i urăm succes – atât în perfecționarea metodei, cât și în lărgirea temei dincolo de hotarele, strâmte totuși, ale sonetului.

Alexandru Surdu

Publicație finanțată cu sprijinul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase,
Universitatea „Titu Maiorescu”, București