

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul VI

Nr. 1

ianuarie–iunie 2014

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. Victor Emanuel GICA

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

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

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

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

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul VI, Nr. 1 – ianuarie–iunie 2014

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

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

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

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

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

VI. Jahrgang, Nr. 1 – Januar–Juni, 2014

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul VI

ianuarie – iunie 2014

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Logical and Pedagogical Aspects in Dimitrie Cantemir's Work	9
HANS LENK, Some Basic Ideas of Coubertin's Olympic Philosophy and the Hans-Heinrich Sievert Prize	15
CONSTANTIN STROE, De la <i>homo sapiens</i> la <i>zoon politikon</i> și de la morală la etică	21
DRAGOȘ POPESCU, Despre dialectica lui Noica	33
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Argumentul ontologic în sistemul filosofic al lui Spinoza	41
MARIUS DOBRE, Considerații filosofico-psiho-logice asupra naționalismului rusesc	55
MARIA IROD, Oedip la Hamburg. Sofocle citit de Hubert Fichte – între Hölderlin și Freud	61
ADELA MAGDALENA CIOBANU, LAURA DIANA GHERMAN, CAMELIA POPA, BOGDAN DANCIU, Pacientul borderline – Presentare de caz	69
BOGDAN IONESCU, Tratatamentul schizofreniei din perspectiva psihoterapiei cognitiv comportamentale – Limite și avantaje	75

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Noica”, Ediția a VI-a, <i>Concepte deschise</i> , Craiova, 23–24 mai 2014 (<i>Dragoș Popescu</i>)	81
Conferința Națională cu participare internațională „Individual, Family, Society – Contemporary Challenges”, București, 27–28 mai 2014 (<i>Camelia Popa</i>)	87

NOTE DE LECTURĂ

Michel Onfray, <i>Traité d'athéologie</i> , Paris, Le Livre de poche, 2013 (<i>Marius Dobre</i>)	91
Delia-Anamaria Răchișan, <i>Formulele magice și antropologia vârstelor</i> . <i>Magia cuvântului în Maramureș</i> , București, Editura Academiei Române, 2014 (<i>Mona Mamulea</i>)	94

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 6

January – June 2014

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Logical and Pedagogical Aspects in Dimitrie Cantemir's Work	9
HANS LENK, Some Basic Ideas of Coubertin's Olympic Philosophy and the Hans-Heinrich Sievert Prize	15
CONSTANTIN STROE, From <i>Homo Sapiens</i> to <i>Zoon Politikon</i> and from Morals to Ethics	21
DRAGOȘ POPESCU, Noica's Dialectic	33
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, The Ontological Argument in Spinoza's Philosophical System	41
MARIUS DOBRE, Philosophico-Psychological Considerations on Russian Nationalism	55
MARIA IROD, Oedipus at Hamburg. Sophocles as read by Hubert Fichte – between Hölderlin and Freud	61
ADELA MAGDALENA CIOBANU, LAURA DIANA GHERMAN, CAMELIA POPA, BOGDAN DANCIU, The Borderline Patient – Case Report ...	69
BOGDAN IONESCU, The Treatment of Schizophrenia from the Perspective of Cognitive Behavioural Psychotherapy – Limits and Benefits	75

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium "Constantin Noica", Sixth Edition, <i>Open Concepts</i> , Craiova, May 23–24, 2014 (<i>Dragoș Popescu</i>)	81
National Conference with international participation "Individual, Family, Society – Contemporary Challenges", Bucharest, May 27–28, 2014 (<i>Camelia Popa</i>)	87

READING NOTES

Michel Onfray, <i>Traité d'athéologie</i> , Paris, Le Livre de poche, 2013 (<i>Marius Dobre</i>)	91
Delia-Anamaria Răchișan, <i>Formulele magice și antropologia vârștelor. Magia cuvântului în Maramureș (Magic Formulas and Anthropology of Ages. The Magic of the Word in Maramureș)</i> , Bucharest, Editura Academiei Române, 2014 (<i>Mona Mamulea</i>)	94

STUDII ȘI CERCETĂRI

LOGICAL AND PEDAGOGICAL ASPECTS IN DIMITRIE CANTEMIR'S WORK

ALEXANDRU SURDU

Abstract. The idea of our text focuses on Dimitrie Cantemir's conception of logic, illustrated throughout the work of the great Romanian scholar, as propaedeutic for the other sciences, as "organon" of the concrete thinking. This is also the reason why the Prince philosopher recommends the teaching of logic in schools, as an outstanding tool for conquering the truth and the "kingdom of philosophy". It is not known if he taught logic. But, through the educational valences of his work, Dimitrie Cantemir remained and will forever remain the first reformer and true educator of the Romanian nation.

Key words: logic, truth, philosophy, science, education, faith

A few circumstances from young Dimitrie Cantemir's life contributed to the accomplishment of an exceptional education of the future Prince of Moldavia. The most important one was the desire of his father, Constantin Cantemir, to offer him a special education as well as the fact that he had the means to do it as he reigned in Moldavia between 1685 and 1693, Dimitrie being aged 12 to 20 in this period. Until he turned 12, following the fashion of the epoch, he learned Romanian and Slavonic, benefiting from numerous books, some of them translated into Romanian from Slavonic or Greek. One copy of Șerban Cantacuzino's Bible, translated from Greek in 1688, with Dimitrie Cantemir's notes, has been preserved. From 12 to 20 (1685–1691), the young Cantemir was sent to Constantinople where he received a very good education in Turkish, Arabian and Persian, also becoming acquainted with Greek by means of which was taught his first knowledge of Aristotelian and non-Aristotelian philosophy by some Greek teachers. Between 1691 and 1693 he returned to Iași, where he continued studying philosophy with professor Ieremia Cacavela in Latin and Greek. After 1693 he remained in Constantinople for 17 years, coming back to Moldavia as a ruler (1710). It is the period when he deepened his philosophical, literary, and musical studies and started writing and publishing a part of his works.

A special circumstance was the flow of Greek philosophers to the Romanian Countries, especially due to religious persecutions. A special phenomenon took

place, which entitled the Greek philosopher Cleobul Tsourkas to consider that “what Florence and Padua meant for the classical studies in the Western world in the 14th and 15th century, Bucharest later meant for the Orthodox Eastern ones”. And, indeed, after 1640, the first Greek and Latin teaching schools appeared. First in Iași (1640), under the reign of Vasile Lupu (Vasilian College), and then in Târgoviște (1646). They represented the germs of the future Greek Academies in Bucharest and Iași, also called the Royal Academies, where the professor and philosopher Ieremia Cacavela also taught. The latter, as the other Greek philosophers from this Academy, used to study in Italy, especially in Rome and Padua, where there were powerful Greek colonies, followed by the Romanian Countries. This is the reason why they used to teach philosophy – in Greek and Latin.

Most of the Greek philosophers from the Royal Academies were disciples of the philosopher Theophil Coridaleu, the last Greek commentator of Aristotle’s philosophy. Only an unfortunate happening prevented Coridaleu himself from getting to the Academy of Bucharest. But his courses on Aristotelian commentaries were taught for almost two centuries (1640–1821) at both Academies. The proof is the myriad of preserved Greek manuscripts, two of which were deciphered by two Greek refugees in Romania (A. Papadopoulos and T. Iliopoulos) and partially translated into French by the philosopher Constantin Noica: *Introduction to Logic* (1970) and *Commentaries on Metaphysics* (1973).

The young Cantemir studied with the philosopher Cacavela especially in Latin, and among the philosophical disciplines he chose logic, especially due to the signification of “organon” of the Aristotelian logic, that means a tool for the study of the other sciences, for concrete thinking and for finding out the truth.

It is interesting to notice the fact that, during his training with professor Cacavela, despite the short time available (1691–1693), not only did the young Cantemir express his enthusiasm for logic which he used to call “the key to the locked gates of philosophy”, but he also had the intention of translating it “into the Romanian language”, as he thought it up, under the form of a small textbook (*compendiolum*), which could be taught in schools.

This penchant for the educational applications of knowledge, especially the philosophical ones, which the young Cantemir received, is also due to the teaching and learning methods of his time. The teaching was performed especially for getting the necessary skills for schoolmasters and teachers. As, frankly, there was no other way of exercising the philosophical knowledge at that time. However, Cantemir did not content himself with the study of logic, but he tried, guided by the philosopher Meletie de Arta, between 1698 and 1700, to gather as many materials, selection of excerpts, and summaries as possible from the work of the Flemish philosopher Jan Baptist Van Helmont, who lived between 1577 and 1644. He made up a thick manuscript meant to be read for becoming acquainted with the universal physics in accordance with the Christian faith. But he did not content himself either with a mere anthology of texts preceded by a “praise to the Master”, written in Latin and translated into Romanian; which shows that, as in the case of logic, he

who does this undertaking, but tries more, even succeeds in writing a personal book of philosophy. A kind of compendium, too, having the same educational destination. (*The Undepictable Image of the Sacrosanct Science*).

In this paper, Cantemir tries, under the form of a dialogued story, to explain the creation of the Universe by drawing a parallel between the texts of creation from the Old Testament and the physical knowledge in Van Helmont's version. The purpose of such a work was, in Cantemir's perspective, to educate both in the spirit of Christianity and science. The paper did not follow only a physical theology, but also an ethical theology. All these prove, in Cantemir's vision, the compatibility of Christianity with sciences, with philosophy and man's everyday life, following, of course, the line of Neagoe Basarab's *Teachings to His Son Theodosie*, that is the line of the right faith of the Romanian rulers.

The *Hieroglyphic History* is a practical application, in a literary form, of Cantemir's political conceptions, especially of those concerning the relationship between the Romanian Countries: the country of quadrupeds (Moldavia) and the country of birds (The Romanian Country), illustrated by the fight between the unicorn and the raven, comprising 760 sayings, especially moral advice.

Cantemir's special studies of music could also fall into this category, his compositions having, this time, obvious features of aesthetic education. It might be considered that all his compositions of Oriental music show only his innovative spirit. But this does not refer to music regionalization, which Spengler finds according to the landforms, let's say, but to the universal features of music that also have significant echoes in its Oriental variant, of Turkish style. A sort of "sorrow" of the soul, which will also be preserved in the Romanian folk music, with frequent oriental notes, as well as in the Serbian, Bulgarian, or Greek folk music. It is conceived as a kind of "comforting sound" for sadness, without the raptus of the modern music which, by its accelerated rhythm, sounds like its "whipping".

We might say that the most instructive educational work of Dimitrie Cantemir, in which all the tools of wisdom are involved, still remains the *Divan* or the *Wise Man's Parley with the World*, which resumes the traditional Greek arguments about soul and body, the former personified by the *Wise Man* and the latter by the *World*. Here comes a special idea that accounts for a great part of the ruler's interest in logic, namely the fact that wickedness, injustice and bad deeds are generally not compatible with correct thinking. It is "special" because, as a rule, it said conversely, that the right thinking and respectively the truth trigger the good deeds, but it is also said that criminals and liars, as Plato also argues, are smarter than those who speak only the truth, because, in order to lie, one must know the truth, otherwise he risks not to lie any more.

For Cantemir, the Christian faith lies at the base of morality, the right path that must be followed, but Jesus Christ is not only the path, He is also the authentic life, He is the truth, as the words: *ego sum via, vita et veritas* say. Cantemir's idea that truth must also mean logical fairness is debated to this day and represents the foundation for the studies on the logic of religion, but the reverse, the lack of logical coherence would be caused by wickedness and injustice, is well thought out

and even in accordance with the hypothetical-deductive reasoning. For if the truth involves only truth, the falsehood can give rise to anything, that is the truth may also follow (as for the liar who does not know it), which Cantemir does not dispute, as, he says, on the contrary, the evil always involves falsehood, not that false fact always implies the evil, because, by chance, it may also involve the good. This is the reason why, in this paper, Cantemir is particularly interested in the thinking errors that criminality, recklessness, thoughtlessness, anger, pride, etc. imply.

Even more important than in the field of moral behavior, logic proves to be useful in the interpretation of history, of the past on which the present and the foreseeable future are being built. We can speak about this to the extent in which there is a logical reason not only in the correct thinking, but also in the course of history. The attempt to substantiate history, logically and axiomatically, from the work *Chronicle of the Durability of Romanians-Moldavians-Wallachians*, in which he logically proves that the Romanians were and must be rulers of this country, has the instructive pedagogical significance of conveying safety and trust in the fate of this nation, despite the troubles it had to face and of which it would certainly not be spared in the future

In the *History of the Growth and Fall of the Ottoman Empire*, Cantemir ventures to make predictions as to the fate of the world, and, through analogies and generalizations, he predicts the fall of the Turkish power, after the decadent stage in which it was. The forecast was correct, except for the fact that the fall occurred later. The proof that the Prince was confident of what he said was his participation in the anti-Turkish war next to Russia, foreseeing that the latter will replace the Turks. He was right, unfortunately, this time, too, with even a greater delay, though.

As if he had followed Spuru Haret's program of fully educating the youth, a predecessor of tourist propaganda which he made two centuries earlier, Cantemir wrote and published the wonderful *Description of Moldavia*. The geographic education may boost, when properly done, the patriotic feelings more than any propaganda. And Cantemir did it abundantly, enrolling as a forerunner of ethnological, ethnographic and folkloric research.

We might say that nothing of what was Romanian remained alien to this Prince, as if he had descended from a Platonic world of perfection and completion which he had found in his youth and in which he believed until his death, often calling its name, and this was his righteous faith in the life of Jesus Christ, the Son of God. Surely, it was his endeavor which he tried to share even with the children, as in his late work *Loca Obscura in Catechisi*.

We could also say, however, that this Prince, like the son of the fairy-tale emperor, had nothing but trouble in his life. And, indeed, many things happened to him, but he never lost his faith in God or in the fate of the Romanian people.

References

- Dimitrie Cantemir, *Mic compendiu asupra întregii învățături a logicii*, Editura Științifică, București, 1995.
- Dimitrie Cantemir, *Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*, ediție îngrijită și studii introductive de Virgil Cândea, Editura Academiei Române, București, 2003.
- Dimitrie Cantemir, *Loco obscura*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei Române.
- Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, în *Opere complete*, vol. IV, Editura Academiei R.S.R., 1973.
- Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor*, coord. G.G. Tocilescu, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București, 1901.
- Dimitrie Cantemir, *Istoria creșterilor și a descreșterilor Curții Othman[n]ice*, traducere Dan Slușanschi, Editura Paideia, București, 2010.

SOME BASIC IDEAS OF COUBERTIN'S OLYMPIC PHILOSOPHY AND THE HANS-HEINRICH SIEVERT PRIZE¹

HANS LENK

Abstract. Coubertin's Olympic elitism was apparently ideally materialized by Olympic athletes such as Pythagoras and Plato. Even in recent years there are some, although few, Olympic champions and athletes who reached highly prestigious positions in political and scientific life. Sports, though taken seriously, though demanding as regards energy and perseverance, should not dominate the whole of life. Accomplishments in other fields – social, scientific fields etc. – are even more important. The idea of the Sievert Prize is dedicated to a combination in person of extraordinary achievements in sports and in extrasportive, preferably professional and/or intellectual life.

Key words: sportive and extrasportive achievement, elitism, Hans-Heinrich Sievert Prize, Olympic philosophy

After conveying my cordial congratulations to Sir Roger for being awarded the Hans-Heinrich Sievert Prize, allow me to state some basic ideas underlying the existence and justification of the award presented here.

Let me start with some quotations from Sir Roger Bannister's famous article "The Meaning of Athletic Performance":

We run not because our country needs fame, nor yet because we think it is doing us good, but because we enjoy it and cannot help ourselves. For each of us, it gives the chance to release a power that might otherwise remain locked away inside ourselves. I am sure that this urge to struggle lies latent in everyone, and the more restricted our lives become in other ways, the more necessary it will be to find some outlet for this craving for freedom.

Sport has an individual basis and an individual meaning, and is not a national or moral affair. [That is why f]riendship[s] formed under this baptism of fire, if I can use that phrase, have a curious permanence.

As a result, sport leads to the most remarkable self-discovery, of limitations, as well as of abilities. This discovery is partly physical – one

¹ On the occasion of awarding the Hans-Heinrich Sievert Prize to Sir Roger Bannister by Olympian International at the meeting of the Executive Board of the International Council of Sport and Physical Education, Cologne, October 10, 1977; first published in *International Journal of Physical Education* 15, 1978, No. 3.

learns, for example, that feeling tired does not mean that one is reaching the limit of exhaustion. But mainly the discovery is mental and brought about by the stresses which sport imposes. The self-discovery is most rapid if we set out on the early stages of this journey alone. In time we learn how far from being self-sufficient we are, we realize the value of co-operation and assistance from others. But unless we start out alone, we never learn questions others can best answer and those which we must answer for ourselves.

To many of us, action may not come easily. We can allow ourselves to be blown along like leaves in a wind, or on the other hand, we can try to impose our own will on external events. Trying to bring the finishing tape nearer us, which we sometimes may do in later life, is the alternative and direct contrast to what the athlete is attempting to do, attempting to reach a rather idealistic goal more swiftly. These are my reasons for reiterating in a modern context Baron de Coubertin's view of the educational necessity of sport, as he conceived it, on a universal scale. (Bannister 1964, pp. 64–73)

If we add and paraphrase Sir Roger's statement: "Fitting sport into the rest of life until one's work becomes too demanding – this is both the burden and joy of the old-fashioned amateur – a path which any athlete is still free to choose, however difficult or rare it may be", we get the starting point for some reflections on the ideas underlying the Hans-Heinrich Sievert Prize and Coubertin's Olympic moral and social philosophy:

1. The Award is slated to honour true old-fashioned amateur accomplishments achieved exclusively for its own sake and (by the way) not only in sports.

2. As Coubertin tried to generalize the idea of an ever-increasing achievement and self-improvement to hold for social, moral and spiritual attitudes, too, the idea of the Sievert Prize is dedicated to a combination in person of extraordinary achievements in sports and in extrasportive, preferably professional and/or intellectual life.

Thus Coubertin's Olympic philosophy was meant to depict a general philosophy of striving and achieving man, highlighting an aphorism my former teacher, coach and fellow-coach, the successful rowing coach and high-level intellectual of sport theory and philosophy, the late Karl Adam, repeatedly stated: "The structure of achievement is equal in all realms of life."

At the same time he postulates that sport itself, though taken seriously, though demanding as regards energy and perseverance, should not dominate the whole of life. Accomplishments in other fields – social, scientific fields etc. – are even more important. Sports are not to deflect us from, but to stimulate accomplishments, attitudes, motivations in these more important realms of life. It is only in this sense that sport can be utilized to exert its educational values – nowadays as ever and, as we hope, also in the future.

Coubertin also tried to analyze the "moral and social impact of athletic exercises" and the mutual interaction between athletic practice and qualities of character and mind desirable from an educational point of view. He wanted to utilize the Olympic athlete as an ideal model, as a guideline for educational aims. Coubertin was pleased to see how, during and after the first Olympic Games of

modern times, young boys in Athens started to play "Olympic Games" and to imitate Olympic athletes. Since young boys and girls tend to pattern themselves after living personalities and personified images, this pedagogic sequence of stimulation and attempted imitation has been confirmed many times in social scientific analyses. The results reveal the significant status of Olympic calibre athletes for the attitudinal and goal orientation of young athletes.

It is erroneous, therefore, to say that the Olympic Games are in danger of losing their connection with sports because of the incredibly high level of performance. Via this educational and motivational sequence, they certainly still fulfil a more or less direct educational function, retain their stimulating and motivating force for the emulating young athlete. Television enhances this impact through the extended visibility of the Olympic contests all over the world. Coubertin did not interpret the Olympic elite as tied to a specific social class, but as a rather independent functional elite of achievement and endeavour, an elite of "equal origin", of democratic equality of opportunity, so to speak. That elite would serve as an ideal educational model for achievement-oriented youth generally, for the joy of achieving an unobtruded goal, in particular in sports: "In order that a hundred dedicate themselves to physical culture, fifty have to practice sport. In order that fifty practice sport, twenty have to specialize. In order that twenty would specialize, five have to be capable of amazing achievements" (Coubertin 1949, p. 12f).

Thus Coubertin, by this "law of educational transfer" wanted to use the sporting human elite for education in general.

Therefore, Coubertin did not intend the Olympic *Citius-Altius-Fortius* only in the sporting-technical sense. Also "the nobility of conviction, the cult of unselfishness and honesty, the chivalrous spirit and manly energy" should be covered by this motto, since modern democracies at first need these virtues required and taught by athletic contest (Coubertin 1931, p. 22). Thus, Coubertin stressed that "qualification figures under a manifold aspect; it should and can be technical, ethnic, social, moral" (Coubertin 1910, p. 11). Not only should a technical qualification identify an athletic Olympic elite in order to provide excellent and equal contests worth watching and really enhancing physical achievements, but the Olympic elite should at least ideally be a "school of nobility and moral purity as well as of physical endurance and energy [...] but only on the condition that you permanently raise your concepts of honour and sportsmanship to the same height as the strength of your muscles. The future depends on you" (Coubertin 1925). This, incidentally, ideally excludes any justification of doping. Coubertin's slogan *Citius-Altius-Fortius* therefore, was not meant in a totally unrestricted sense.

Referring to the Greek ideal of *Kalokagathia*, the harmonically developed personality and unity of body and mind, Coubertin wanted to replace Juvenal's famous – and almost always misinterpreted statement *Optandum (e)st, ut sit mens sana in corpore sano* as being too medical with *Mens fervida in corpore lacertoso* ("a glowing spirit (mind) in a physically strong body") (Coubertin 1931, p. 115f.).

Coubertin's Olympic elitism was apparently ideally materialized by Olympic athletes such as Pythagoras and Plato. They are said, according to not very reliable

sources though (Diogenes Laertius, VIII, 12, 47; III, 4), to have participated in the ancient Games in pugilism and wrestling, respectively. Pythagoras allegedly was an Olympic champion in boxing and the coach of a successful athlete from Samos, and Plato successfully participated in the Isthmian Games. Milo of Croton, the most successful wrestler of antiquity and a member of the Pythagorean School of philosophy, wrote a book *About Nature* which unfortunately has been lost. Euripides was said to have judged that man, the most perfect of creation, who had written the *Iphigenia* with the same hand by which he wreathed his forehead with the victory laurel at Olympic Games.

Even in recent years there are some, although few, Olympic champions and athletes who reached highly prestigious positions in political and scientific life. To mention only some politicians: Former U.S. Congressman Mathias, twice (1948, 1952) gold medallist in decathlon and former winner of the Sievert Award, and U.S. Governor Anderson, Olympic champion in ice hockey in 1960. There are a few others in science and physical education, and I even know of one in theology. One Olympic silver medallist in the 1500m run, Sir Philip Noel Baker, the former President of the International Council of Sport and Physical Education, was awarded a Nobel Peace Prize. He certainly could figure as a most logical candidate for the Sievert Prize. How far, indeed, the qualities of the sporting elite actually carry over to general personality, to intellectual, moral, character traits and would describe an “all-human” elite of achievement remains an open question, but this is not the point here.

While there is no automatic carry-over of the mentioned type, an athlete can nevertheless consciously and intentionally utilize some of the qualities schooled on the athletic field in other realms of life, especially in risky, competitive situations. This is true particularly if this transfer is pedagogically encouraged by a teacher, coach or parent. Moreover, and this is the important indirect educational social impact a popular Olympic athlete has as an ideal model for young emulating boys and girls, effects that he or she triggers and fulfils notable of a paragon function for which, whether willing or not, the athlete must take a certain moral responsibility.

To stress this moral responsibility and to honour the combined accomplishments in sports and in other realms of life – this is again the Coubertinian legacy underpinning the idea of the Hans-Heinrich Sievert Prize. Olympian International was right to inaugurate such an award reflecting the best ideals of Coubertin’s Olympic philosophy. And Olympian International was equally right this year to honour Sir Roger Bannister, the first man to run the less-than-four-minute mile, a successful doctor, an excellent physiologist and neurologist also serving on advisory and research committees in sport, e.g. in the U.K. as President of the National Fitness Panel, as Chairman of the Sports Council and, previously, of its Research Committee, as well as currently, on an international scale, as the President of the International Council of Sport and Physical Education. Even more important, he was a great sportsman.

However, I was not asked to give a wholesale *laudatio*. Instead, let me close with some of Sir Roger’s own really intriguing words pertaining to sports, but also to

mental spontaneity, vivacity and rhythm of psychic and spiritual life, pertaining to some elements present in varying degrees in most sporting performances as well as in other creative actions. Life is a physical and a metaphysical effort, goal-guided activity, dynamic rhythm and externalization of the self in feats, in doing, or works, a continuous ran for one's best potentials. Sir Roger wrote:

The first is a curious physical spontaneity and rhythm. I can still remember quite vividly a time when as a child I ran barefoot along damp, firm sand by the seashore. The air there had a special quality, as if it had a life of its own. The sound of breakers on the shore shut out all others, and I was startled and almost frightened by the tremendous excitement a few steps could create. It was an intense moment of discovery of a source of power and beauty that one previously hardly dreamt existed. (Bannister 1964, p. 64)

Like Newton's confession of a great scientist that in his scientific endeavours he felt like a child on the seashore finding some beautiful shells or pebbles, it is a great athlete's confession that joyful and vivid, at times demanding, play lies at the very roots of culture, of self-discovery and self-improvement, if not perfection. To echo Sir Roger's paper of 1964 again stressing the necessity that "a boy develops some demanding activity that tests to the limit his body as well as his mind", I again quote:

Each adolescent has to find this demanding activity for himself. It may be mountain-climbing, running or sailing, or it may be something quite different, it may not even be sport at all. But by absorption in this pursuit, he forgets himself and it fills the void between the child and the man. And later, when he finds a career or some other loves, he will be surprised at the extent to which he has grown. (Bannister 1964, p. 65)

Let me add in closing that this seems to be a sense in which Schiller's classical phrase on play which at times can be a rather serious and demanding play with one's best potential, might still be valid even today, pertaining to the dynamics of activity, creativity and freedom: Man (or, rather, the human being) "is only man", i.e. human, "when he plays" (... *der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*) (Schiller, Letter 15).

References

- Bannister, R., Sir – "The Meaning of Athletic Performance", in Jokl, E./ Simon, E. (eds.), *International Research in Sport and Physical Education*, Springfield, Illinois, 1964, pp. 64–73.
- Coubertin, P. de – "Farewell Speech on the Occasion of the Olympic Congress 1925" (In German in *Jahrbuch der Leibesübungen*, 1926).
- Coubertin, P. de – *Revue Olympique*, 1910, p. 11.

Coubertin, P. de – *Mémoires Olympiques*, Lausanne, 1931, p. 22.

Coubertin, P. de – “Les assises philosophiques de l’Olympisme moderne” (radio message 1935), reprinted in *Bulletin du CIO*, 1949, No. 13, pp. 12ff.

Diogenes Laertius – *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*.

Schiller, F. – *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Letter 15.

Published in 1795 in *Horen*, final version in 1801 *Kleinere prosaische Schriften von Schiller*, part 3, Leipzig 1801, pp. 44–309. Quoted here from Schiller, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Munich, 1967, pp. 75–207.

DE LA *HOMO SAPIENS* LA *ZOON POLITIKON* ȘI DE LA MORALĂ LA ETICĂ

CONSTANTIN STROE

From Homo Sapiens to Zoon Politikon and from Morals to Ethics. The present study focused on the idea that between morals and ethics there are great differences regarding the source, the content, the structure, the essence, the role and the functions of each of them. Consequently, right from the angle of these distinctions, the author considers them as belonging to certain human types situated on different stages of intellectual and moral evolution (*in no case physical-anatomical ones*): morals belongs to *homo sapiens*, while ethics belongs to *zoon politikon*. At the same time, the accreditation, as a work hypothesis, of the following thesis is attempted, namely that both within the historical framework (on the vertical of history, of synchronism), and within the daily framework (horizontally, synchronically), a continuous passing takes place from morals to ethics, as a corollary of passing from *homo sapiens* to *zoon politikon*, under the aspect of becoming aware of the necessity of imposing, both in the social life and in the individual life of the people, of ethical principles (*praktische Vernunft*) situated on a much higher level than the rules of the practical morals (*praktike dianoia*). As arguments, ideas are brought from the ethical thinking of R. Descartes, D. Hume, K. Jaspers.

Key words: morals, ethics, *homo sapiens*, *zoon politikon*, R. Descartes, D. Hume, K. Jaspers

Trecerea de la ființa precursoare lui la *homo sapiens* și apoi la *zoon politikon* se realizează doar prin angajarea funcționării elementelor ce structurează strategia acțiunii umane: conștiința și voința cu subsecventele lor: motive, scopuri, mijloace. Și aceasta pentru că omul este ființa¹ care trăiește într-o lume aparte (cu trebuințe

¹ „Ființa umană în calitate de subiect cunoscător nu este un fenomen printre celelalte fenomene. Structura tripartită a ființei umane (corp, suflet, spirit) deosebește calitativ agentul uman de cel natural (dar nu ne exclude din cuprinsul existenței). Ea nu e nici plantă perenă, nici un animal oarecare, ci, mai degrabă, o vietate paradoxală” (Teodor Vidam, *Experiență și moralitate*, în „Revista de filosofie”, nr. 6, tomul LIX, noiembrie-decembrie 2012, p. 789 și 792) . Și același, în alt loc: „Nefiind plantă perenă, nici plantă celestă, omul este o vietate paradoxală, un punct nodal între lume și transcendența divină prin intermediul capacităților sale creatoare” (Teodor Vidam, *Reflecții asupra statutului antropologic al ființei umane în prezent*, în „Revista de filosofie”, nr. 5, tomul LIX, septembrie-octombrie 2012, p. 701). Ideea nu e nouă: o astfel de calificare a ființei umane o găsim și cu secole în urmă la gânditorul transilvănean Ștefan Ludwig Roth care scria că „Omul este un animal ciudat” (vezi *Antologia gândirii românești, secolele XV-XIX*, C.I. Gulian, redactor responsabil, Partea I, Editura Politică, București, 1967, p. 150).

specifice: norme, simboluri, valori, cu limbaj verbal abstract și generalizator), spre deosebire de celelalte viețuitoare care, trăind într-un areal specific fiecăreia, au o lume bine delimitată, determinată și controlată riguros de biologie.

Animalul „produce” atât cât are nevoie, omul „produce” mai mult decât îi trebuie. Gratuitatea unor acte (acțiuni creatoare de valori) se datorează capacității lui de creație. Animalul nu creează, el își limitează actele (acțiunile) doar la ceea ce îi este prescris în codul genetic al speciei căreia îi aparține. Omul, dimpotrivă, dând frâu liber imaginației și fanteziei, creează și lucruri de care nu are neapărată nevoie, nu îi sunt cerute de o nevoie anume. Creează de dragul creației.

Așa, spre exemplu, se presupune că a apărut filosofia: ca o cunoaștere de dragul cunoașterii, ca un act gratuit al gândirii, ca un joc al minții.

Primele impulsuri au fost *uimirea* și *mirarea* omului față de cele din jurul lui, mai apropiate sau mai depărtate (vezi la Platon și Aristotel).

Mecanismul convertirii uimirii și mirării în operă filosofică ne este sugerat de Karl Jaspers, care subliniază că „uimirea ne îndeamnă la cunoaștere. În uimire devin conștient de ceea ce nu cunosc. Vreau să cunosc tocmai de dragul cunoașterii și nu în vederea unui folos oarecare”².

Cu alte cuvinte, în fața spectacolului existenței, cu diversitatea ei de forme, și a schimbării sale permanente, căutătorul de înțelesuri, iubitorul de înțelepciune, cuprins de uimire, începe să-și pună o mulțime de întrebări, dându-și tot atâtea răspunsuri, fără a fi sub imperiul vreunei nevoi stringente, ci, dimpotrivă, dezlegat de orice condiționare din partea acesteia. Căci „filosofia este ca o trezire din starea de dependență față de nevoile vieții. Trezirea se realizează în cercetarea, eliberată de cerința utilității, a lucrurilor, a cerului, a lumii. Ea survine atunci când ne întrebăm: «Ce sunt toate acestea? De unde provin?», fără să așteptăm ca răspunsurile la aceste întrebări să aibă o utilitate oarecare, ci doar pentru că ele oferă o satisfacție în sine”³.

Așadar, din uimire și mirare decurg „întrebarea și cunoașterea” – germeii ai filosofării; dar filosofarea năzuiește spre alt scop (decât știința, de pildă): ea nu caută dobândirea unor cunoștințe utile pentru ceva anume, ci doar cunoașterea de dragul cunoașterii, ca satisfacție în sine.

Din exemplul descris mai sus se vede limpede cum omul se joacă cu sine și cu lumea. E creat de Demiurg, dar îi propune și îi oferă Demiurgului noi creații – *propriile creații*. De-a lungul istoriei umane, s-ar părea că Demiurgului i-a secăt inspirația, pe când omului i-a sporit, mobilând din ce în ce mai mult lumea cu produsele sale care, repet, nu sunt întotdeauna cerute de o nevoie strictă, precizată.

*

Sintagma „homo sapiens” îl definește pe om ca ființă biologică aflată undeva pe scara evoluției vieții pe planeta „Pământ-Terra”, căruia nu-i sunt necesare

² Karl Jaspers, *Originile filosofiei*, în Karl Jaspers, *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 6.

³ *Ibidem*.

teoretizări, ci reguli care să-i asigure viețuirea în comun, prin viața de familie și de grup, prin comunitatea umană căreia îi aparține la nivel național, regional sau global, iar cea de „*zoon politikon*” îl definește ca ființă socială integrată într-un sistem social creat de el, care nu poate exista în afara unor norme și valori elaborate tot de el, în urma unor activități intelectuale, teoretice specifice. În cea de a doua ipostază, „Întrebările gândirii comune sunt reluate și puse pe alte nivele de adâncime și raționalitate”⁴.

În opinia mea, morală este a lui *homo sapiens*, în timp ce etica îi aparține lui *zoon politikon*. *Homo sapiens* se străduiește băjbâind să dibuie și să impună, sub presiunea unor constrângeri exterioare, reguli morale practice, în timp ce *zoon politikon*, conștientizând în forul său interior necesitatea, statuează liber principii care să-i guverneze viața autentic umană. Morală – alături de psihism și structurile mentale – a fost primul indiciu că *homo sapiens* s-a „înălțat din și s-a separat de lumea necuvântătoarelor din care a emers. [...] Căci omul nu este doar o viețuitoare mai inteligentă și mai adaptabilă la mediu decât celelalte, ci și singura ființă care a reușit să inventeze *cunoașterea* (datorată gândirii), *cultura* (datorată memoriei) și *comunicarea* (datorată vorbirii) devenind astfel în stare să-și clădească o lume mai prielnică vieții lui, în opoziție cu lumea neomească în care s-a ivit”⁵. Morală, fiind un factor intricat în toate cele trei⁶ (cunoaștere, cultură, comunicare), a constituit osatura primelor reglementări specific umane în grupurile de *homo sapiens*. De pildă, cu ajutorul moralei s-a reușit reglementarea „haosului” care domnea în sfera relațiilor sexual-matrimoniale (în cadrul ireglementărilor naturale anterioare erau permise relații sexuale între părinți și copiii lor, între bunici și nepoți, între frați și surori). În urma observațiilor empirice că din astfel de relații, din cauza consangvinității, se nașteau indivizi neviabili sau cu tare fizice și psihice, oamenii au procedat la interzicerea lor, considerându-se că „nu e bine și frumos” ca lucrurile să se petreacă pe mai departe astfel.

⁴ Teodor Vidam, *O perspectivă critic constructivă asupra gândirii etice*, în „Cercetări filosofico-psihologice”, nr. 2, Anul III, iulie-decembrie, 2011, p. 43. Același articol cu același titlu, fără nicio modificare, îl găsim și în „Revista de filosofie”, nr. 3-4, Tomul LVIII, mai august, 2011, (pp. 421-430), p. 423.

⁵ Constantin Stroe, *Filosofie – Cunoaștere, Cultură, Comunicare*, ediția a II-a, Editura Pământul, Pitești, 2007, p. 7.

⁶ De pildă, Descartes leagă morală de teoria cunoașterii (de epistemologie) sau, mai bine-zis, de teoria cunoașterii (a adevărului), susținând că înfăptuirea binelui este determinată de o bună judecată („a judeca bine, ne spune Descartes, înseamnă a face bine”). În structura pe domenii a culturii, în funcție de sectoarele distinse în interiorul societății globale, fiecărui sector al societății îi este asociat un domeniu al culturii astfel: cultura politică, cultura juridică, cultura religioasă, cultura artistică, *cultura morală* (moralitatea-obiceiuri, datini; conștiința morală ș.a.), cultura filosofică, cultura științifică, cultura tehnică și, mai nou, cultura economică. Morală presupune și relații de comunicare, de căutare a alterității, de regăsire în celălalt, atât pe verticala istoriei (în plan diacronic), cât și pe orizontală (în plan sincronic).

Așadar, până la reglementarea în plan juridic (ca sancțiune pentru săvârșirea infracțiunii de incest), problema (inclusiv sancțiunea) a fost lăsată la latitudinea moralei (oprobriul opiniei publice).

În scrierile sale, Mihai Ralea demonstrează cu asupra de măsură ideea avansată de el însuși că morala este corolarul întoarcerii contra animalității, motivându-i desprinderea din impulsivitatea vitală, justificându-i acea suspendare a urgenței⁷.

Două momente mari, legate de două nume mari din spațiul filosofiei, sunt de evidențiat în această chestiune: Antichitatea greacă, prin Aristotel, care a demonstrat necesitatea și posibilitatea moralei, sub forma năzuinței către virtute, la nivelul lui *homo sapiens*, și Epoca Modernă, prin Kant, care a demonstrat necesitatea și posibilitatea eticii doar la nivelul lui *zoon politikon*, care își utilizează rațiunea în mod conștient și voit de a respecta rigorile legilor date de el însuși sub forma imperativului categoric⁸.

Și totuși, „Diferența între *praktike dianoia* a lui Aristotel și *praktische Vernunft* a lui Kant nu este atât de mare după cum consideră unii. În fapt, trebuie să descoperim lumea în care trăim și în care are loc gândirea noastră morală. În această lume în care trăim rămâne ceva de făcut prin alegerea aristotelică și exercitarea voinței raționale kantiene, dincolo de proprietățile logice ale termenilor, de prescripții și evaluări. Ar fi o eroare capitală să luăm intuițiile morale drept bază a gândirii noastre morale precum intuițiile lingvistice drept garant al logicii. Intuițiile morale nu pot certifica corectitudinea judecăților morale”⁹.

În sprijinul celor discutate aici aduc argumentele produse de Descartes cu privire la existența a două morale: morala provizorie și morala definitivă, și a posibilității trecerii de la prima la cea de a doua.

Legându-și morala de problema cunoștinței, sau mai bine zis a adevărului, Descartes „își formează” și vorbește de fapt despre existența a două morale, ambele absolut necesare: morala provizorie și morala definitivă. Ne aflăm în fața moralei provizorii atunci când oamenilor li se pare firesc și se declară mulțumiți „cu aparențe de adevăr în conduita lor”.

Morala provizorie este necesară în viziunea lui Descartes pentru că ea acoperă situațiile de nehotărâre în acțiuni, ca urmare a îndoielii.

Până la găsirea adevărilor indubitabile este nevoie de o serie de reguli morale provizorii „ca să nu rămân deloc nehotărât în acțiunile mele, în timp ce rațiunea mă obligă să fiu în judecățile mele, și să nu încetez a trăi în modul cel mai

⁷ Vezi Constantin Stroe, *Sensul eticului în antropologia filosofică a lui Mihai Ralea*, în „Revista de filosofie”, nr. 3-4, Tomul LVIII, mai, august, 2011, p. 329.

⁸ De aici și o împărțire a eticienilor: de o parte, cei care au urmat și urmează linia aristotelică, arătând că morala poate fi și este suficientă omului în rezolvarea problemelor cotidiene ale vieții sale practice; de altă parte, cei care urmează linia kantiană, susținând că doar etica, cu dimensiunea ei normativ-axiologică, îl poate ghida pe om în exercitarea voinței sale, ca ființă rațională liberă.

⁹ Teodor Vidam, *Concepția etică a lui R.M. Hare*, în „Revista de filosofie”, nr. 1-2, Tomul LXI, ianuarie-aprilie, 2009, p. 141.

fericit cu puțință, mi-am format o morală prin proviziune (par provision), care nu consistă decât în trei sau patru maxime”¹⁰:

- 1) Potrivirea conduitei după cutumă și exemplul altora¹¹;
- 2) Potrivirea conduitei, în absența oricărei certitudini teoretice, cu procedee empirice cerute de trebuințele vieții¹²;
- 3) Potrivirea conduitei cu gândurile noastre¹³.

Descartes explică morală provizorie, ca formă, stadiu complementar și premergător moralei definitive. Pentru a trece de la regulile moralei provizorii la acelea ale moralei definitive, acestea „trebuie să fie găsite de rațiune ca o concluzie ultimă a filosofiei”. Morală definitivă are drept temelie înțelepciunea, „ea însăși întemeiată de știință”. De altfel, arată un exeget al eticii carteziene – Al. Tilman-Timon, ideea de înțelepciune este esențială „în gândirea morală din tinerețea lui Descartes și apoi în toată etica sa”¹⁴, ceea ce face să fie doar o aparență faptul că la el morală pare în afara preocupărilor lui referitoare la ideea de înțelepciune. Morală definitivă are în centrul ei maxima (regula) după care potrivirea conduitei se face conform rațiunii proprii. Aceasta necesită, spune Al. Tilman-Timon, o explicație a faptului că în momentul în care Descartes formulează regulile moralei sale, formularea adevărilor lipsind, îl determină să opereze distincția dintre „contemplatio veritatis” și „usus vitae”¹⁵

În realitate, Descartes utilizează termenii de „morală pentru uzul vieții” și, respectiv, „morală cea mai înaltă și mai perfectă”¹⁶, prin urmare, distincția este între o morală bazată pe adevăr și una pentru uzul vieții, care nu necesită niciun adevăr. Dacă prima își află validitatea în cunoașterea certă (veritabilă) a binelui, cea de a doua – morală pentru uzul vieții – are ca scop să asigure omului, care nu cunoaște binele în chip cert sau deloc, cele mai multe șanse de a o face (de a-l întâlni).

În concepția sa etică generală, preocuparea asiduă a lui Descartes – ne spune Al. Tilman-Timon – a fost aceea de a determina locul moralei pentru uzul vieții, în funcție de cele cinci grade de atingere a înțelepciunii stabilite de el (cel mai înalt fiind cel profesat de filosofi). Raportând morală pentru uzul vieții la aceste cinci grade ale înțelepciunii, Descartes ne arată că regulile morale nu pot rezulta din

¹⁰ Descartes, *Discours*, vers. dat. Cf. ed. Gilson, Troisième partie, Apud Alexandru Tilman-Timon, *Etica lui Descartes*, Tipografia I. Văcărescu, 1947, p. 32.

¹¹ E. Gilson, *Discours Commentaire*, p. 137, Apud Alexandru Tilman-Timon, *op. cit.* p. 32.

¹² Cf. *Scrisoare din Martie 1638*, în Ch. Adam & Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*, publiées sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, t. II, p. 36, Apud Alexandru Tilman-Timon, *op. cit.* p. 32.

¹³ *Ibidem*, p. 36.

¹⁴ Alexandru Tilman-Timon, *Etica lui Descartes*, ed. cit., p. 37.

¹⁵ Deși comentatorul dimensiunii etice a operei carteziene, Alexandru Tilman-Timon, a folosit pentru desemnarea fiecăreia dintre cele două morale termenii de morală provizorie și, respectiv, morală definitivă, în niciuna din scrierile lui Descartes nu întâlnim aceste expresii., ci pe cele de mai sus.

¹⁶ Vezi precizarea lui Alexandru Tilman-Timon, în *Etica lui Descartes*, ed. cit., p. 58.

primele trei, întrucât ele nu sunt date în mod direct și, mai ales, pentru că „nu are încredere nici în simțuri, nici în conversațiile cu ceilalți oameni”. Dar nici măcar din cel de al cincilea, cel mai înalt grad al înțelepciunii, Descartes nu deduce regulile morale „căci atunci ar fi stabilite definitiv și nu s-ar vorbi de două morale”¹⁷. Rămâne ca singur izvor al regulilor morale cel de al patrulea grad, cel al vechilor cărți ale unor autori privilegiați. Acesta este sursa moralei pentru uzul vieții și, în același timp, elementul (factorul) care indică locul acestei morale în raport cu morala cea mai înaltă și cea mai perfectă, bazată pe certitudine. Morala pentru uzul vieții își are sorgintea în actul îndoielii, nu în cel al certitudinii. Ea are o pondere mai mare în detrimentul celei bazate pe adevăr. Dar „odată adevărul descoperit, el ia locul la ceea ce constituie simpla probabilitate din morala pentru uzul vieții” și întemeiază morala bazată pe certitudine. Acesta este de fapt adevăratul raport dintre morala „provizorie” și morala „definitivă”, raport ce se suprapune peste cel dintre certitudinea denumită morală și certitudinea ce există atunci când ne gândim că nu este deloc posibil ca un lucru să fie altfel decât îl considerăm¹⁸.

„Într-un prim aspect ea [etica lui Descartes], opinează Alexandru Tilman-Timon, este legată de epistemologia carteziană «a judeca bine, ne spune Descartes, înseamnă a face bine». Identificată cu înțelepciunea, este coextensivă științei și, ca atare, în directă legătură cu ideile de unitate și utilitate ale acesteia (și prin intermediul acestei ultime idei, în raport cu medicina și tehnica). Cum metafizica lui Descartes întemeiază în genere știința acestuia, etica lui Descartes, în înțelesul arătat, apare și ea ca determinată de metafizică.

Trecând la morala denumită provizorie, am observat că există o analogie izbitoare între regulile sale și cele patru reguli ale Metodei. Primele s-ar părea că sunt în domeniul practic ceea ce secunde sunt în domeniul teoretic. Distincțiunea între «usus vitae» și «contemplatio veritatis» este, de altfel, extrem de importantă pentru concepția lui Descartes: morala zisă «provizorie» este legată de prima idee, cum cea numită «definitivă» este legată de a doua. De observat că, într-un sens, ambele morale sunt provizorii, întrucât Descartes nu și-a scris niciodată morala definitivă [...]; într-altul, chiar morala «provizorie» conține, cum am arătat, elemente definitive. De altfel, Descartes nu utilizează expresiunile de «morală provizorie» și «definitivă», ci pe acelea de morale par provision», care înseamnă mai mult morală pentru uzul vieții și «morale la plus parfaite...». [...] aceste două morale sunt în legătură directă, morala provizorie nefiind decât dezvoltarea celui de al patrulea grad de înțelepciune, de care vorbește Descartes. [...] Ambele morale sunt străbătute de idealul antic al înțelepciunii înțeleasă în sensul său intim. Departe de a fi în afară de comun, etica lui Descartes este o expresiune justă a căii comune (*du grand chemin*)¹⁹.

Idei asemănătoare celor ale lui Descartes găsim și la David Hume, sub forma distincției între virtuțile naturale: bunăvoința, simpatia (în opinia mea, proprii lui

¹⁷ Alexandru Tilman-Timon, *Etica lui Descartes*, p. 38.

¹⁸ *Ibidem*, p. 36.

¹⁹ Al. Tilman-Timon, *Etica lui Descartes*, pp. 57-58.

homo sapiens) și virtuțile sociale, artificiale (specifice lui *zoon politikon*). Primele premerg celor din urmă, care „posedă o frumusețe și o seducție naturală care, fiind anterioară oricărei educații le recomandă nemijlocit stimei oamenilor”²⁰. „În timp ce virtuțile naturale se explică psihologic, virtuțile artificiale se explică sociologic”²¹.

Iar, mai aproape de noi, ceva similar aflăm la Karl Jaspers, sub înfățișarea deosebirii nete între condiționat și necondiționat, mai precis spus, dintre exigența condiționată și exigența necondiționată. Dacă am valida și asimila pentru discursul nostru similitudinea dintre ceea ce Jaspers numește condiționat cu morală și necondiționatul cu etică (poate numai cu un anumit tip de etică, cum ar fi cea formalistă, rigoristă), am putea spune împreună cu gânditorul german că morală – la el „conștiința – semnifică dependența insului de altceva decât de el însuși: de scopuri ale ființării factice sau de o autoritate”²², în timp ce, dimpotrivă, „necondiționatul își are originea în mine însumi [...] susținându-mă în interioritatea mea, prin ceea ce este mai mult decât mine însumi”; „necondiționarea nu este prezentă, așadar – precizează Jaspers –, decât în decizia existențială, luminată de reflecție”²³.

Pentru a ilustra această distincție, Jaspers recurge la o comparație extrem de sugestivă, dar pe care el însuși o amendează ca fiind „inadecvată”: „La fel cum arborii înalți au rădăcini adânci, tot așa cine este om deplin își are temeiul adânc în necondiționat. Cei ce nu sunt astfel par aida tufișurilor, ce pot fi ușor dezrădăcinate, transplantate și nivelate, indestructibile ca masă. Această comparație este totuși inadecvată, căci nu prin simpla creștere, ci printr-un salt într-o nouă dimensiune își poate atinge omul temeiul său necondiționat”²⁴. Am putea presupune că acest „salt într-o nouă dimensiune” echivalează cu ceea ce noi am numit trecerea de la morală simplă a lui *homo sapiens*, ce servește derulării vieții lui factice, la etică, care, ca preocupare a lui *zoon politikon*, formulează omului principiile și idealurile care să-l apropie de „viața din existență”²⁵, adică de semnificația și traiectul vieții lui. În cheie jaspersiană, trecerea de la morală la etică „este trecerea de la ipoteza autoamăgirii permanente și a impurității motivelor la gravitatea necondiționatului”²⁶. Căci, subliniază Karl Jaspers, „Necondiționatul decide pe ce se întemeiază în ultima instanță viața unui om și dacă această viață are sau nu vreo semnificație. El este ascuns și numai într-o situație-limită ne arată printr-o mută decizie calea vieții. Necondiționatul nu poate fi niciodată indicat pur

²⁰ D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, William Collins Sons & Co. Ltd., Glasgow, 1987, vol. IV, p. 288.

²¹ Teodor Vidam, *Experiență și moralitate*, în „Revista de filosofie”, nr. 6, (tomul LIX), noiembrie-decembrie, 2012, p. 794.

²² Karl Jaspers, *Exigența necondiționată*, în Karl Jaspers, *Texte filosofice*, ed. cit. p. 27.

²³ *Ibidem*, p. 28.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 31.

și simplu – deși în fapt, el susține permanent viața din *existență* – ci doar iluminat la infinit²⁷.

Prin considerațiile de mai sus s-a reușit circumscrierea sensului necondiționării, dar nu și vizarea conținutului său propriu-zis. Acesta va putea fi clarificat doar prin luarea în discuție a opoziției dintre bine și rău²⁸.

Jaspers este de părere că dominantă vieții omului care rămâne în sfera condiționatului, adică a moralei, este răul „considerat a fi abandonul imediat și nelimitat tendințelor și impulsurilor senzoriale, plăcerii și fericirii acestei lumi, ființării factice ca atare; pe scurt: răul este viața omului care decurge ca aceea a animalelor, cu succese și eșecuri, în agitația unei transformări, străină deciziei”²⁹. Binele este arondat eticii, pentru că, dimpotrivă, binele „este viața care, fără să respingă fericirea ființării factice, o subordonează normei morale. *Această normă morală este înțeleasă ca lege generală a unei conduite adecvate. Valabilitatea ei este necondiționată*” (subl. ns. – C.S.), pentru a reține că elaborarea de norme cu valabilitate de lege generală necondiționată în vederea înfăptuirii unor conduite morale adecvate este apanajul eticii – vezi etica lui Kant). Așadar, binele înseamnă depășirea raportului condițional răsturnat prin care necondiționatul este subordonat condițiilor unei vieți factice fericite și în felul acesta, regăsirea necondiționării autentice³⁰.

În ceea ce privește raportul dintre bine și rău, Jaspers statuează existența a trei planuri³¹: „În primul plan, raportul dintre bine și rău este de ordin moral: dominarea impulsurilor nemijlocite de către voința subordonată legilor morale. Datoria – cum spunea Kant – se opune înclinației. „În cel de al doilea plan, raportul este de ordin etic și vizează autenticitatea motivelor. Puritatea necondiționatului se opune impurității care apare în inversarea raportului condițional și în care necondiționatul devine de fapt dependent de condiționat”. „În cel de al treilea plan, raportul este de ordin metafizic: aici este vorba de esența motivelor”.

Ca o concluzie a demersului său, Karl Jaspers afirmă că în unitatea acestor trei planuri se realizează necondiționatul, adică omul este eliberat de incertitudine și de necesitatea unei analize proprii, devenind astfel conștient de sine însuși. „Exigența necondiționată – scrie el – îmi apare ca exigență a ființei mele autentice adresate simplei mele ființări factice. Devin conștient de mine însumi ca ceea ce sunt cu adevărat, pentru că trebuie să fiu astfel. Această conștientizare este confuză la început și devine clară abia după săvârșire actului necondiționat. Când conștientizarea necondiționatului este realizată, interogația în fașa incertitudinii sensului ființei încetează, chiar dacă ea reapare nu după mult timp, astfel încât certitudinea trebuie recucerită într-o nouă situație.

Față de orice scop, necondiționatul apare ca cel ce instituie scopurile. De aceea, necondiționatul nu este obiectul voinței, ci întotdeauna sursa voinței.

²⁷ *Ibidem*, pp. 28-29.

²⁸ *Ibidem*, p. 30.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 31.

³¹ *Ibidem*, p. 32.

Necondiționatul, ca fundament al acțiunii, nu este prin urmare obiect al cunoașterii, ci conținut al unei credințe. În măsura în care cunosc temeiurile și scopurile actelor mele, rămân în sfera finitului și a condiționatului. Abia atunci când trăiesc din ceva ce nu mai poate fi întemeiat obiectual, trăiesc într-adevăr din necondiționat”³².

Încheind considerațiile lui Karl Jaspers, putem afirma, împreună cu el, că morala operează cu „interesul neproblematizat propriu ființării factice, interesul utilității”, în timp ce etica problematizează un interes abstract în aparență, care ar urmări atingerea „maturității a ceea ce este mai de preț pentru noi, esența eternă a sufletului nostru” și accederea astfel la „ființarea de sine autentică”, dar care în realitate vizează tocmai temeiurile și scopurile actelor morale și autenticitatea motivelor acțiunii prozaicei ființării factice.

*

În cele ce urmează voi încerca să aduc cât mai multe argumente prin care să acreditez ideea (ipoteza) că morala (ca atare) și etica (Știința eticii), situându-se la niveluri diferite, fiecare aparține și este întreținută de tipuri umane aflate pe trepte diferite ale evoluției lor, intelectuale și morale³³.

Astfel:

– Morala se situează în planul cunoașterii comune, în timp ce etica se află la nivelul cunoașterii științifice. Ba mai mult, cea de a doua, implică și perimetrul axiologiei. Căci, după cum se pronunța Teodor Vidam, „Articularea judecății etice necesită în același timp cunoaștere plus apreciere, plus orientare. Judecata etică are un conținut ideatic tripartit: cognitiv + normativ + axiologic”³⁴. Morala, ca prim nivel al fenomenului moral luat în integralitatea sa, are un caracter intuitiv, axându-se în principal pe trăirea sentimentelor, în timp ce etica, ca un palier mai înalt, superior al acestuia, are un caracter critic, care asigură alegerea motivelor, scopurilor și mijloacelor în cunoștință de cauză, și deci, capabilă de a rezolva conflicte între acestea, atunci când ele apar. „O gândire morală intuitivă nu poate fi suport prin sine însăși, pe când o gândire critică poate fi. La nivel critic există o cerință de a rezolva conflicte, recunoscând faptul că gândirea este incompletă”³⁵.

– Morala, vizând *ceea ce este*, se înscrie, pe axa timpului, în prezent (*hic et nunc*) și cel mult în trecut, în măsura în care în cadrul ei sunt valorificate și valorizate tradițiile, obiceiurile moralității epocilor trecute, în timp ce etica, întrucât vizează *ceea ce trebuie să fie*, se înscrie în viitor. Morala se bazează pe tradiție, pe

³² *Ibidem*, pp. 27-28.

³³ Disocierea între morală și etică este necesară și trebuie făcută pentru rigoare și nu numai, așa cum vom vedea pe parcursul acestui discurs, cu atât mai mult cu cât unii dintre marii noștri gânditori (C. Rădulescu-Motru, M. Ralea) nu au distins între acești doi termeni, identificându-i fie sub aspectul conținutului, fie sub cel al rolului și al funcției îndeplinite, ca urmare, utilizând, fără nicio rezervă, pe unul în locul celuilalt.

³⁴ Teodor Vidam, *O perspectivă critic-constructivă asupra gândirii etice*, în „Cercetări filosofico-psiologice”, anul III, nr. 2, iulie-decembrie 2011, p. 48.

³⁵ Teodor Vidam, *Concepția etică a lui R. M. Hare*, ed. cit., p. 141.

experiența practică cotidiană din perimetrul moralității, în vreme ce etica este aceea care ajută la înțelegerea condițiilor speciale de realizare efectivă a acțiunii morale în contextele concrete ale vieții, deopotrivă rațională și rezonabilă. Pe scurt, morala gestionează stările de fapt morale, iar etica este abilitată să guverneze gândirea teoretică-abstractă și acțiunea motivată rațional. „Gândirea etică ca rigoare formală supraveghează relațiile dintre acțiuni, dorințe și convingeri, pe când justificarea acțiunilor morale se face în raport cu conținutul gândirii practice”³⁶.

– Morala e viață trăită de către individ, normată axiologic și etic, în timp ce etica se detașează de morală, extrăgând din aceasta elementele ce-i conturează statutul de știință (universalizabilă) pentru toți. Morala se instituie prin „ceva în curs de determinare la nivelul moralității incipiente și prin ceva care are potențial de devenire, de realizare efectivă, dar care acum, se află doar în faza de proiect”³⁷. Morala este un nivel proto-teoretic, fiind incapabilă să dezvăluie profunzimea fenomenului moral, în care funcționează aceleași norme și valori pentru toți cei care le împărtășesc, având aceleași interese, și al cărui conținut se rafinează pe măsură ce trece prin filtrul examinării bazate pe principiile logico-critice ale eticii.

– În configurarea structurii sistemului moral, morala formează palierul „substratului afectiv și temeiului psihologic”, în timp ce etica constituie planul teoretic-abstract al acesteia. Cu alte cuvinte, în perimetrul moralei se află plaja largă a emoțiilor, sentimentelor și a diverselor alte trăiri afective, în timp ce în cel al eticii se găsesc reflecțiile cu grad mai mare sau mai scăzut de profunzime asupra acestora. Între aceste două paliere există, desigur, permanente treceri: morala furnizând eticii material concret, izvorât din viața morală practică pentru a fi generalizat și înglobat în principii, iar etica întorcându-i moralei teoretizările și abstractizările sale materializate în principii care să guverneze viața morală cotidiană. Parafrazând pe Blaise Pascal aș putea spune că morala fără etică e neputincioasă, căci așa cum atrăgea atenția în etica sa Kant, morala fără etică nu are forța universalizării prin acțiune; etica fără morală e găunoasă („inconsistentă și himerică”), pentru că pierde limitele între care își evidențiază și manifestă raționalitatea, pierde legătura cu serviciul pe care îl are de îndeplinit. Cu toate acestea, etica poate avea și manifesta o autonomie (relativă, desigur) în raport cu morala trăită, în sensul că ea se poate sustrage de la „acțiunile și comportările omenești” (a se vedea, ca exemplu, eticile rigoriste, formale, de tip kantian, care nu țin cont de contingenta circumstanțelor existenței, ci doar de principii statuate la modul imperativ).

– Dacă avem în vedere treptele devenirii omului ca ființă generică: individ, persoană, personalitate, se poate avansa ideea că morala o aflăm la nivelul individului și cel mult al persoanei, în timp ce etica se situează la nivelul personalității (există, de altfel, o doctrină etică: *etica personalității creatoare de valori*, puternic reprezentată, în plan european, de Școala de la Marburg și, într-o anumită măsură, și de cea de la Baden, de Cornelius, Lipps, Cohen, Rickert,

³⁶ Teodor Vidam, *Dubla natură a acțiunii morale; șansele eticii realist-rezonabile*, în „Revista de filosofie”, nr.3-4 (tomul LVII), mai-august, 2010, p. 484.

³⁷ Teodor Vidam, *Experiență și moralitate*, ed. cit., p. 794.

Paulsen, Wundt, iar la noi, de D. Gusti, P. Andrei, C. Rădulescu-Motru, M. Ralea ș.a. De altfel, morală ca atare fiind a temperamentului, iar etica, a caracterului, trecerea de la morală la etică echivalează cu trecerea de la temperament, ca material genetic moștenit de la genitori, la formarea caracterului, propriu devenirii individului ca persoană sau personalitate etică. Această trecere implică participarea activă a voinței și a conștiinței, fiind condiționată major de translatarea de la înclinații și aptitudini ce țin de spiritul gregar al omului, în opinia mea proprii lui *homo sapiens*, la atitudini etice ce țin de socializarea și umanizarea sa, proprii lui *zoon politikon*. Iată de ce subscriem la cele afirmate de T. Vidam că „survenirea sau mutația calitativă de la «ceea ce este» la «ceea ce trebuie să fie» implică transformări imprevizibile în creuzetul profund al plămădirii și modelării umane”³⁸, după părerea mea, în procesul de trecere de la *homo sapiens* la *zoon politikon*. Lui *homo sapiens* îi este proprie spontaneitatea vieții morale, ca factor ce-i însușește comportarea, în vreme ce lui *zoon politikon* îi este aproape etica, ca disciplină ce are menirea de a oferi o reflecție sistematică asupra problemelor morale și asupra ideilor despre acestea. Pe baza acestei reflecții se obțin sensuri călăuzitoare pentru alegerea morală, cel mai important act al acțiunii morale. Căci dacă despre morală se poate spune că e „o trăire brută” a regulilor și valorilor morale, despre etică se poate aserta, fără dubii, că este înaltă reflecție axiologică³⁹.

Trecerea de la *homo sapiens* (în esența sa, ființă umană naturală) la *zoon politikon* (în esența sa, ființă socio-morală conștientă de sine și de relațiile cu ceilalți semenii și cu realitatea înconjurătoare, în toate ipostazele ei) este vizibilă și identificabilă nu doar prin recurs la istorie, ci o astfel de trecere se observă în planul vieții de fiecare zi.

„Instituirea condițiilor unei virtuți, cunoașterea de sine și de altul, justa cumpănire între interesele proprii și cele publice, trecerea sau survenirea de la ceea ce este la ceea ce trebuie să fie implică limpezirea și clarificarea de sine, în calitate de ființă morală. Un om cumpătat, capabil de a da dovadă de onestitate, de a evita abaterile și devierile, de a depăși impasurile unor situații conflictuale generate de sentimente contradictorii, deopotrivă egoiste și altruiste, iraționale și raționale, poate deveni o ființă rezonabilă prin limpezire și sublimarea sentimentelor ca materie primă a moralității”⁴⁰. Or, un astfel de proces are loc și se desfășoară zi de zi în tumultul situațiilor morale elementare trăite de individ în mediul său social de viață.

³⁸ *Ibidem*, p. 795.

³⁹ Ana Bazac, *C.I. Gulian și sensurile neconformiste ale eticii*, în „Revista de filosofie”, nr. 3-4/2009, p. 448.

⁴⁰ Teodor Vidam, *Experiență și moralitate*, ed. cit., p. 792.

DESPRE DIALECTICA LUI NOICA

DRAGOȘ POPESCU

Noica's Dialectics. The article examines the contribution of the Romanian philosopher Constantin Noica (1909-1987) to the redefinition of concepts as the Being and the Reason, starting from the current meaning of dialectics and from the dialectical value of the Kantian table of categories. Noica's redefinition is based on an act of restructuring of significance and on a reevaluation of the systemic structure of traditional categories.

Key words: categories, categorial functions, Becoming, Being, dialectics

1. La ce bun dialectica?

Se prea poate ca, din tot inventarul terminologic tradițional al filosofiei, nimic să nu fi acumulat o faimă mai proastă decât dialectica. Pe vremea când Goethe își exprima, într-o convorbire cu Hegel¹, îndoielile față de ea, recomandându-le „bolnavilor dialectici”, drept leac binefăcător, studiul naturii, asigurările primite de la marele maestru al dialecticii mai puteau trece drept garanții suficiente. Azi, când agresiunile la care dialectica marxistă a supus deopotrivă comunitatea umană și știința s-au mai potolit, orice repunere în chestiune a dialecticii în general pretinde mai întâi un fel de ritual de purificare, fiindcă am căpătat între timp reflexul apropierii de ceva primejdios. Să dăm ce-a fost, pur și simplu, pradă uitării nu-i cu putință, căci uitarea nu este niciodată atât de eficientă încât să ne redea inocența, o dată ce am pierdut-o. Dimpotrivă, în locul pierdutei inocențe se poate instala în sufletul nostru ceea ce Socrate numea în *Phaidon* misologie și misantropie, efectul unei încrederi excesive și naive, dar înșelate, în corectitudinea argumentelor și integritatea oamenilor².

Gândind o bună parte a vieții sale într-un climat creat de dominația unui regim care nu doar că a făcut din dialectică un instrument de modificare a conștiințelor, ci a mers mai departe, declarând-o unicul mod valabil al filosofiei, Noica ne-a propus propria sa dialectică. Față de monstrozitatea unei gândiri reduse la câteva scheme, impusă cu forța drept unica formă de exprimare a adevărului, orice alternativă pare

¹ Johann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe*, trad. L. Iliescu, Editura Univers, București, 1965, p. 622.

² *Phaidon*, 89d, în: Platon, *Opere IV*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 99; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, Partea întâi, Logica*, trad. de D.D. Roșca, V. Bogdan, C. Floru, R. Stoichiță, Editura Humanitas, București, 1995, p. 48.

mai bună. Însă a fost cu adevărat vorba despre o alternativă? Nici din încredere excesivă în construcția sa teoretică, nici din admirație pentru curajul de care omul a dat dovadă, n-ar trebui să ne grăbim să-i îmbrățișăm filosofului ideile fără să ne punem această întrebare. Căci, dacă Noica a găsit o cale de a evada de sub constrângerile impuse gândirii, el s-a aflat cândva sub imperiul acestora. Însă noi avem date că el a fost supus numai unor constrângeri de altă natură, că libertatea *gândirii* sale nu a fost niciodată sacrificată, nici măcar cu prețul redobândirii libertății *persoanei* sale. Dialectica lui Noica nu a fost o formulă îmbunătățită a celei oficiale și nici un instrument nou, menit să contracareze monstrozitatea acesteia. Nenumăratele mărturii ale rezistenței filosofului față de „ispitele istoriei” ar putea fi înțelese și astfel: filosofia nu poate fi atrasă pe câmpul de luptă al ideologiilor fără a-și pierde esența sa. Chiar dacă acest fapt produce și inconveniente, esența filosofiei constă în *înțelegerea lumii*, nu în *transformarea ei*.

*

Dialectica propusă de Noica – ca orice dialectică autentică – își are originea într-un interes pur filosofic, traiectoria ei încercuiește întotdeauna domeniul reflecției filosofice și, numai în măsura în care filosofiei i se recunoaște dreptul de a se înfățișa ca o formă de cunoaștere înzestrată cu mijloace și interese proprii, drumul parcurs este însăși cunoașterea filosofică.

Regulile pe care filosofia și le asumă în exercițiul ei cel mai propriu nu sunt *alte* decât regulile oricărei gândiri corecte. *Întrebuințarea* acestor reguli a stărnit însă marile controverse privind dialectica.

Este un fapt incontestabil că noi nu gândim numai – și nici măcar în primul rând – filosofic. Gândirea este cel mai prețios instrument cu care noi, oamenii, stăm în fața lumii, făcându-i față; dar acest instrument nu ne este pus la îndemână gata pregătit: *învățăm* să gândim, adică suntem puși adesea în situația să greșim, cel puțin până în momentul în care cursul gândirii ne este îndrumat de acele reguli pe care însăși erorile noastre ne-au silit să le impunem gândirii. Nu suntem scutiți de eroare nici atunci când ne supunem întrutotul regulilor gândirii corecte, dar cel puțin avem de acum înainte *criterii* după care să recunoaștem și apoi să eliminăm eroarea. Ne putem opri la aceste criterii și ne putem dedica cu totul studiului lor. Însă prin aceasta n-am ajuns încă la filosofie.

„Gânduri au toți oamenii, poate au și alte viețuitoare”, ne spune Noica, „dar idei nu are decât cel care întoarce gândul asupra gândului”³. Abia cu „întoarcerea gândului asupra gândului” se naște de drept filosofia și se amorsează orice procedeu dialectic. Dar cum am putea înțelege mai bine această reflexivitate, descrisă ca „întoarcere a gândului asupra gândului”? Alăturând-o gândirii guvernată simplu de reguli, descoperim că „una vrea legile, alta sensurile” sau, cu alte cuvinte, temeuriile pe care se sprijină însăși inflexibilitatea legilor, că „una caută exactitatea, cealaltă adevărul”, care nu exclude exactitatea, dar este, în orice caz, ceva mai mult decât ea. În sfârșit, dintre cele două, una caută „cu prioritate logicul, alta

³ C. Noica, *Devenirea într-o ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 16.

cu prioritate dialecticul”⁴. Dialecticul nu apare ca un procedeu arbitrar, o simplă schemă prin care supunem gândirea, ci rezultă chiar din capacitatea gândului de a se întoarce asupra lui însuși⁵.

Se află cele două forme ale gândirii, cea guvernată de reguli, sau logică, și cea care întoarce gândul asupra gândului, sau dialectică, în concurență? Se exclude una pe cealaltă în mod absolut? Pe urmele lui Kant, ultimele două veacuri au înclinat să dea un răspuns afirmativ la această întrebare, cu tot efortul depus de Hegel împotriva consolidării convingerii că lucrurile ar sta așa. Concluziile lui Kant, conform cărora gândirea aplicată gândirii nu se reflectă decât pe sine au fost înțelese în sensul că rezultatul, din punctul de vedere al cunoașterii, este nul, și nu – așa cum voia Hegel să fie înțelese – că acesta este singurul mod prin care gândirea se poate înțelege pe sine. „Întoarcerea gândului asupra gândului” se mai poate bucura de certitudinile pe care le oferă criteriile furnizate de logică? Răspunsul la această întrebare a fost mai degrabă negativ. De fapt, răspunsul negativ despre care e vorba aici este tot o formă de dialectică, așa numita „dialectică negativă”, de care încă Socrate se folosea pentru „a dizolva particularul”⁶, adică pentru a obliga conștiința să scoată din ea însăși adevărul, zguduindu-i încrederea față de sine și față de lumea propriilor opinii. Dialectica negativă s-a dovedit însă un procedeu mai greoi decât cele ale logicii, drept pentru care a și fost abandonată, cu toate că scopul ei nu era identic cu cel pentru care definim sau raționăm în mod obișnuit.

Noica își construiește așadar dialectica sa *împotriva* unei tendințe generale de contestare a valorii acesteia. Cum justifică el această opțiune? Putem invoca două motive pentru care dialectica i se pare filosofului inevitabilă. Unul este istoric, celălalt sistematic.

Necesitatea istorică a dialecticii este o consecință paradoxală a succesului imens pe care l-a avut cealaltă formă a gândirii, cea logică. „Tocmai pentru că știința a reușit atât de bine, ea a devenit seriozitatea însăși. Ingenuitatea naturii, mirările, naivitatea de primă instanță, s-au pierdut – și de altfel nu mai pot și nu mai trebuie să fie regăsite”⁷. Această situație este neconvenabilă omului care, scos din somnolența animalității, tinde să adoarmă iar în umbra propriilor creații.

Din punctul de vedere sistematic – în care originalitatea filosofului își spune cuvântul în chip substanțial⁸ – trebuie înțeles cum se cuvine faptul că, pentru Noica, rațiunii, văzută adesea azi ca o facultate de deliberare, care intervine pentru a decide, a estima, a da valoare logică lucrurilor⁹, cu alte cuvinte rațiunii integrate complet în

⁴ Idem, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Editura Științifică, București, 1969, p. 8.

⁵ A se vedea C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 18-19, pentru o ilustrare simplă a „întoarcerii gândului asupra gândului” în cazul a două dialoguri de tinerete ale lui Platon (*Euthydemos* și *Menon*).

⁶ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 2005, p. 473.

⁷ C. Noica, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, p. 8.

⁸ Secțiunea A. *Cercul în tabla categoriilor* a cap. al doilea din primul volum al *Devenirii întru ființă* este, probabil, cheia de boltă a întregii reconstrucții noiciene a dialecticii. Numai ea este de ajuns pentru a-i confirma sau infirma proiectul.

⁹ Idem, *Etos neutral și etos orientat în rațiunea hegeliană*, în: „Revista de filosofie”, tom XXIII, nr. 2, 1976, p. 193.

orizontul gândirii logice, trebuie să-i fie restituită tendința realizării de sine, tendința spre propria încorporare¹⁰, tendința ei firească de a întoarce gândul asupra gândului. Această tendință a rațiunii este regăsită chiar în *Critica rațiunii pure*, adică acolo unde a început procesul ce a culminat cu reducerea ei la starea în care se găsește. Lista categoriilor kantiene se deschide către trei noi *funcții categoriale*. Acestea sunt, în ordinea impusă chiar de tabelul lui Kant, devenirea, devenirea întru ființă și ființa, care „se potrivesc categoriilor și, într-un sens, le înglobează”¹¹. Tranziția categoriilor către cele trei funcții categoriale nu este *impusă* de Noica, evitându-se astfel adâncirea conflictului dintre logic și dialectic printr-o respingere, pe care *Aufhebung* hegeliană o permitea încă, a celui dintâi de către cel de-al doilea. Contestarea logică a dialecticii nu-și mai găsește în dialectică o reacție asemănătoare.

O dată acceptată, trecerea categoriilor kantiene în funcțiile categoriale propuse de Noica dezvăluie o privesc neobișnuită: „*Rațiunea*, reflectată în *intelect* după cantitate, calitate, relație, modalitate, dă înțeles *devenirii* (ca pluralitate, negație, cauzalitate, posibilitate), apoi *devenirii întru ființă* (ca unitate, realitate, inherență, existență) și în fine *ființei* (ca totalitate, limitare ce nu limitează, autonomie, necesitate), făcând posibilă *judicata*, ce tinde să regăsească *rațiunea*, termenul de la început”¹². Nu faptul că rațiunea își recuperează imaginea fragmentată și se regăsește pe sine pornind de la intelect, prin intermediul facultății de judecare, constituie noutatea aici. Și pentru Hegel rațiunea se revela drept certitudinea de a fi întreaga realitate, tot la capătul unui drum ce începea cu simpla categorie¹³. Ci refacerea pas cu pas a deducției kantiene, pentru a pune în evidență tranziția către funcțiile categoriale. Această întreprindere decisivă a fost ocolită de Hegel, care preferă să ofere în locul ei *Fenomenologia spiritului*, dovada adusă de experiența conștiinței a îndreptării *Logicii* sale. Neajunsul strategiei hegeliene, altminteri de o uriașă putere de cuprindere, este de a fi lăsat prea puțin să se vadă faptul că între „categoriile” *Științei logicii* și cele ale tabloului kantian există o diferență însemnată, de a fi permis, „*fixarea dialecticului în logic*”, ca să folosim chiar cuvintele filosofului român¹⁴.

Repornirea motorului dialectic se face așadar cu conștiința că impuritățile care au dus la blocarea lui au fost îndepărtate.

2. Triade, sinteze, linii și legi

Teza, antiteza și sinteza sunt timpii binecunoscuți ai funcționării mecanismului dialectic. Deoarece expunerea hegeliană nu se folosește de fapt de cei trei termeni, a rămas în sarcina interpreților săi să stabilească ce „categorie” corespunde fiecărui moment. Poate fiindcă *Știința logicii* pornește de la Calitate și

¹⁰ Idem, *Devenirea întru ființă*, p. 163.

¹¹ *Ibidem*, p. 53.

¹² *Ibidem*, p. 63.

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, Editura IRI, București, 1995, p. 143.

¹⁴ C. Noica, *Etos neutral și etos orientat în rațiunea hegeliană*, p. 197.

Cantitate, titluri care se întâlnesc și în tabelul kantian (ordinea diferă totuși la Kant, unde avem cantitate și calitate, dar această inversiune nu a dat de gândit), interpretarea a preluat modelul kantian, în care cea de-a treia categorie reprezintă sinteza primelor două (de exemplu, în cazul cantității, totalitatea este sinteza pluralității și unității). Astfel a apărut dialectica liniară, o simplă enumerare de sinteze, fără legătură între ele și fără legătură cu întregul șirului din care fac parte, pe care Noica o consideră pe bună dreptate nesatisfăcătoare. Hegel însuși avertiza că „diviziunile și titlurile cărților, secțiunile și capitolele” – acestea din urmă corespunzând „categoriilor” hegeliene – „au fost făcute cu scopul de a da o vedere de ansamblu preliminară”¹⁵, ceea ce este deja un avertisment împotriva identificării lor mecanice cu teze, antiteze și sinteze. Succesiunea mecanică a celor trei momente¹⁶ alcătuieste o schemă goală, indiferentă, „o lume însuflețită în felul ei și totuși moartă”¹⁷. Pentru a-și îndeplini funcția (căci *este* o funcție), fiecare moment trebuie să-și precizeze el însuși raporturile pe care le stabilește. Cum sinteza semnalează încheierea procesului, ea va fi eliminată de Noica din schemă („în realitate procesul dialectic nu se odihnește în «sinteză», nu se încheie acolo”¹⁸), lăsată să acționeze într-un mod mai puțin pregnant decât cel al dialecticii liniare. Deoarece teza circumscrie un orizont parțial, ce rămâne a fi lărgit de procesul abia inițiat pentru putea integra parțialul de la care s-a pornit, nu se poate începe cu ea („Nu începi prin a pune teza ... ci ajungi la ceva de natura ei. Întâi pui întregul, într-un sens banal, ținta cu tot drumul până la ea; și apoi te apropii de ea, parcurgând acel întreg”¹⁹). Locul ei va fi luat de *temă*.

Dialectica noiciană, tematică, nu are un punct de origine și un punct terminus. Tema nu este părăsită niciodată, așa cum se întâmplă în dialectica liniară, în care, după momentul sintetic, se trece brusc la o nouă teză. Și, dacă în schema lui Noica apare o teză, ea este afirmată ca o *comunitate* cu tema²⁰, nu ca un *conflict* de tipul teză-antiteză, respectându-se în continuare cerința fundamentală a dialecticii de a întoarce gândul asupra gândului. În final, triada teză-antiteză-sinteză capătă forma: temă-antitemă-teză-tema regăsită.

Relația specială care se stabilește între temă și teză justifică propunerea, de către Noica, a contradicției unilaterale. În formula liniară, dialectica făcea să apară

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, trad. D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1966. p. 36-37.

¹⁶ Simplificată până la desfigurare, schema dialectică triadică apare la Marx astfel: „calitatea suprimată = *cantitatea*, cantitatea suprimată = *măsura*, măsura suprimată = *esența*, esența suprimată = *fenomenul*, fenomenul suprimat = *realitatea*, realitatea suprimată = *conceptul*, conceptul suprimat = *obiectivitatea*, obiectivitatea suprimată = *ideea absolută*, ideea absolută suprimată = *natura*, natura suprimată = *spiritul subiectiv*, spiritul subiectiv suprimat = *spiritul obiectiv*, *moral*, spiritul moral suprimat = *arta*, arta suprimată = *religia*, religia suprimată = *cunoașterea absolută*” (K. Marx, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, trad. V. Dem. Zamfirescu, Editura Politică, p. 140).

¹⁷ C. Noica, *op. cit.*, p. 194.

¹⁸ Idem, *Devenirea întru ființă*, p. 76.

¹⁹ *Ibidem*, p. 77.

²⁰ *Ibidem*, p. 78.

contradicția între teză și antiteză. Sinteza *impunea* echilibrul celor două, un echilibru precar de altfel, deoarece antiteza era negația tezei, iar integrarea celor două presupunea ca sinteza să aducă ceva în plus față de fiecare, ceva capabil să le cuprindă și să le integreze. Adaosul sintezei nu poate fi înțeles însă exclusiv prin urmărirea procesului dialectic, ceea ce ridică mereu semne de întrebare privind legitimitatea lui. Dialectica circulară propusă de Noica nu presupune o negare a temei de către teză; dacă antitema contrazice totuși tema, actul nu este descris ca o negare, ci ca o atitudine a conștiinței: „*nu te mai recunoști în ea și nu se mai recunoaște în tine*”²¹. Teza dialecticii liniare era mai degrabă luată în considerare ca un simplu enunț, tema este mai mult decât atât, implică angajamentul conștiinței față de ea. Din acest motiv, relația dintre antitemă și teză nu mai este la Noica la fel de strânsă ca cea dintre temă și teză. Teza „nu arbitrează indiferent între temă și antitemă, ci tinde către ultimul (respectiv primul) termen, tema”²². Astfel că antitema poate contrazice tema, dar aceasta, reconfigurată de către teză, nu mai contrazice antitema, ci o integrează.

Noica nu schematizează dialectica sa tematică și se ferește să-i formuleze cu strictete „regulile de întrebuințare”. Faptul nu reprezintă un neajuns al propriei dialectici, dimpotrivă. Dialectica liniară a ajuns în cele din urmă la formularea unor legi care au redus-o la un simplu mecanism al intelectului, reglementat rigid de aceste legi. Contradicția unilaterală a lui Noica *nu* este o lege a dialecticii sale, este mai degrabă o consecință a raportului special care se stabilește între temă și teză. În câmpul dialecticii sale, Noica reia o vorbă a lui Goethe despre legea „față de care nu există decât excepții”, evidențiindu-i caracterul numai aparent paradoxal²³: orice temă care a ajuns să se constituie ca teză este o excepție față de sine însăși, o excepție care tinde la rândul ei să devină regula. Ca excepție față de regulă, teza poate conduce la cinci situații diferite: poate infirma regula, o poate confirma, o poate lărgi, i se poate alătura ca o nouă regulă, sau o poate desființa și înlocui²⁴. Fiecare dintre aceste situații particularizează traiectoria dialectică a lui Noica, care nu rămâne indiferentă față de conținuturile pe care le poartă, obligându-le să i se supună, ci se mlădiează după acestea.

Dialectica noiciană conduce la un nou concept al rațiunii. „*Rațiunea trebuie să nu fie neutră*”²⁵ – ieșirea rațiunii din neutralitate este asigurată de formula ce permite excepției să-și spună în mod constant cuvântul față de regulă.

3. Dialectica și ființa

La Hegel, punctul de plecare al dialecticii era ființa, „ființa pură, fără nici o determinație”. La Noica, ființa este punctul culminant. Pentru o dialectică circulară, punctul de plecare și cel de sosire se confundă însă. Cu condiția ca punctul de

²¹ *Ibidem*, p. 77.

²² *Ibidem*, p. 101.

²³ *Ibidem*, p. 163.

²⁴ C. Noica, *Modelul cultural european*, Edit. Humanitas, București, 1993, p. 26.

²⁵ *Idem*, *Devenirea întru ființă*, p. 104.

plecare să fie asumat ca o temă, nu ca o teză. „Căci ființa nu este un dat, cu atât mai puțin unul desăvârșit, ci tocmai o temă”²⁶. Ființa nu este un dat și, în același timp, nu este nici un imediat²⁷. Ipostazele de ființă divină, desăvârșită, sau de ființă pură nu pot ocupa rolul de temă; sunt însă potrivite ambele pentru rolul de teză. Din această poziție dialectică ele pot reinvia argumentul ontologic.

Rolul argumentului ontologic nu mai este însă demonstrativ. Necesitatea ființei nu mai face obiectul unei *demonstrații*²⁸, unei treceri de la conceptul ființei la existența sa. Ființa gândită tematic pune în joc cele trei funcții categoriale regăsite în tabelul kantian al categoriilor: devenirea, devenirea întru ființă, ființa. Cele trei funcții categoriale nu trebuie preluate însă liniar, într-o schemă de tipul devenire → devenire întru ființă → ființă. Fiecare funcție categorială își desfășoară propriul traseu dialectic. Devenirea, ca temă regăsită, nu ca teză, se deschide către devenirea întru ființă, nu este contrazisă de aceasta. La rândul ei, ființa nu contrazice devenirea întru ființă, ci o preia ca pe o nouă temă regăsită.

Din postura de funcție categorială, ființa nu apare ca un produs al gândirii, o cunoaștere *despre* o realitate oarecare, fie ea și privilegiată, ci *este* însăși gândirea, rațiunea. Desfășurarea argumentului ontologic va conduce la solidarizarea conștiinței și a realităților. „Întoarcerea gândului asupra gândului” nu ține separat gândul reflectat de cel care reflectă, ci realizează fuziunea celor două. O dată instaurată, identitatea dintre rațiune și realități nu rămâne fixă, imobilă, nu se mai blochează în perfecțiunile vechiului argument ontologic, ci este reluată, ca temă regăsită.

Dacă, așa cum spuneam mai sus, dialectica se află în căutarea sensurilor, nu a legilor, ce sens are această mișcare prin care rațiunea și realitatea fac corp comun? Răspunsul lui Noica este: „*omul este după chipul și asemănarea ființei*”²⁹. De modul cum *gândește* ființa depinde, cu alte cuvinte, modul în care omul *este*. Poate că un om anumit nu-și angajează conștient niciodată gândirea față de ființă; dar aceasta nu înseamnă că *ea* nu lucrează în el. În cele mai neînsemnate acte ale sale, în activitățile cotidiene, în proiectele pe care le plăsmuiește, omul nu face altceva decât să exprime grăuntele de ființă care-l constituie. Chiar în absența unui discurs explicit pe tema ființei, orice om, prin faptul existenței sale, își expune ființa proprie, este el însuși un limbaj, mai mult sau mai puțin coerent. Promisiunea de a descifra acest limbaj nu este neînsemnată. Dacă descifrarea codului genetic, ce stă la temelia vieții, a stârnit un atât de mare interes, cu atât mai mult ar trebui să o facă acel cod care ne dă constituția spirituală. Ignorarea limbajului pe baza căruia se structurează viul nu prejudiciază nici o făptură însuflețită, însă necunoașterea celui prin care spiritul ne structurează ar putea să aibă urmări nefaste.

²⁶ *Ibidem*, p. 136.

²⁷ *Ibidem*, p. 125.

²⁸ *Ibidem*, p. 136.

²⁹ *Ibidem*, p. 388.

ARGUMENTUL ONTOLOGIC ÎN SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI SPINOZA

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

The Ontological Argument in Spinoza's Philosophical System. The paper presents and examines the ontological argument as understood by Spinoza. The main point is that Spinoza's perspective, although not a classical one, serves to the overpassing of some difficulties that were met by Anselm and Descartes. The main argument is that the interpretation of the ontological argument starting from substance and existence as ontological determinations that are closely related may help to better understand the philosophical relevance of this famous argument.

Key words: ontological argument, substance, existence, necessity, accident

Deși, de obicei, argumentul ontologic este asociat cu nume ca Anselm, Descartes sau Kant, varianta spinozistă a acestuia are cel puțin două merite: primul constă în aceea că este expresia unei atitudini filosofice sistematic elaborate și, prin aceasta, trimite către și influențează majoritatea problemelor filosofice perene cum ar fi: existența lui Dumnezeu, posibilitatea și fundamentarea cunoașterii, relația ființă-gândire, problema spirit-corp, raportul universal-individual, etc; al doilea merit, major probabil, este că repune în cu totul alți termeni chestiunea demonstrării existenței lui Dumnezeu, dând un răspuns ce pare să evite dificultățile tentativelor anterioare. Prin încercarea de față propunem un dublu obiectiv: i) reconstruirea argumentului prin așezarea sa în sistemul filosofic spinozist și dezvăluirea arhitectonicii demonstrative care solicită și conduce la necesitatea argumentului; ii) explicitarea-interpretarea argumentului prin evitarea anacronismelor întâlnite în literatura de specialitate, dar și prin eliminarea deplasărilor semantice care au dus la neînțelegeri, critici și respingeri ale variantei spinoziste a argumentului ontologic. Teza către care vor converge liniile argumentative va fi aceea că argumentul ontologic, în varianta lui Spinoza, se discută în termenii în-sinelui care iese din sine. Mai precis, substanța, care este în sine, neraportată, iese din sine spre a fi pentru sine, existență. Existența, neseperată și neseperabilă de substanță, este în substanță, adică în Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu are în sine, ca propriul său, existența sa, dar și existența a orice altceva care, în primă instanță, nu este Dumnezeu. În final, se va dovedi că, de fapt, în acord cu sistemul spinozist, totul este în Dumnezeu și că se poate vorbi numai despre Dumnezeu și existența divină.

Substanța

În variantă spinozistă întrebarea ontologică prin excelență „Ce există în ultimă (sau primă) instanță ca temei a toate cele ce se manifestă?” are un răspuns

simpliciter: substanța¹. Concept central, în jurul acesteia se articulează sistemul filosofic. Ne fiind vorba de vreo inovație, înțelesul acestui concept are raportare istorică la cel puțin doi gânditori: Aristotel și Descartes și, prin ei, la două atitudini filosofice care domină secolul al XVII-lea: știința scolastică și știința nouă.

Pentru Aristotel substanța (*prōtē ousia*) este individualul absolut², care nu se spune despre nimic, subiect (*hypokeimenon proton*) prin excelență și nicicând predicat³. Ca *topos* al accidentului, este ceea ce nu are loc în *logos*, dacă *logos*-ul este definiția⁴: diferența între speciile ultime și individuale este accidentul, care nu poate fi în definiție; prin urmare, în afară de vizare, de indicare fizică, deci ca simplă prezență, substanța nu se poate spune. Prin contrast, Spinoza consideră substanța ca universal absolut⁵; individualul, ca fiind contingentul, nu este adevărat, ci doar sursă a falsului. De aici, nu viața, experiența trăită absolut individuală, ci contemplarea *sub specie aeternitatis* este cunoaștere⁶. Cele ce sunt se concep numai ca moduri ale universalului absolut, care este substanța, una, eternă, indivizibilă⁷. Ca rezultat, problema lui „a fi” se pune diferit: cele ce nu sunt prin sine și nu pot fi altfel au existența dependentă de substanță; modurile sunt ale substanței și nu sunt decât astfel: anterioritate a universalului, chiar tiranie. Istoric, se poate vorbi despre întoarcere nu la Platon, ci la Parmenides⁸. Substanța însă, ca universal absolut din care toate provin și unde toate se întorc, are un alt „a fi”. Ea nu este prin altul, neavând alteritate. Fară diferență, nimic nu i se poate opune. Este numai prin sine. Problema este aici a ființei: cum este substanța, dacă faptul său de a fi este independent? În acești termeni vom așeza discuția: ce fel de a fi are substanța? Dacă substanța este radical primă, atunci ființa sa, felul în care este, nu poate fi același cu felul în care sunt modurile. Considerăm că numai dacă o distincție între „ființa” lui Dumnezeu și „ființa” celorlalte lucruri se face, atunci argumentul ontologic recâștigă valoarea sa⁹; a aprecia că „Dumnezeu există” spune exact același lucru despre obiectul „Dumnezeu” la fel cum „Tigrii există” spune despre obiectul „tigrii” pare cel puțin suspect. Aceasta deoarece nu este pur și simplu vorba despre un obiect, ci despre ființa absolută, origine și final a tot și toate. Se va dovedi, pâna la final, că este vorba numai despre „a fi”-ul divin, celelalte moduri primind de la Dumnezeu ființa.

¹ Vezi Roger Scruton, *Spinoza*, Humanitas, București, 1996, p. 51.

² Vezi Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Paideia, București, 2001, p. 510.

³ Vezi Aristotel, *Categorii*, Moldova, Iași, 1995, pp. 5-6.

⁴ Vezi Aristotel, *Organon II, Analitica secundă, II, 7-10*, Iri, București, 1998, pp. 193-202.

⁵ Fiind infinită, eternă, origine a toate, etc. Vezi Benedicti de Spinoza, *Ethica I*, Prop. 6, ed. lat., on-line.

⁶ Vezi Roger Scruton, *op. cit.*, nota 1, pp. 68-69.

⁷ Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Ax. 1, Prop. XV.

⁸ Cf. G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei II*, Editura Academiei Române, București, 1964, pp. 442-443.

⁹ Vezi Albert Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Felix Alcan, Paris, 1906, p. 80. Autorul francez consideră că existența este pentru substanță o determinare imediată, iar pentru celelalte lucruri este mediată, depinzând de Dumnezeu.

Distincția deci, între „a fi” al lui Dumnezeu și „a fi” al celorlalte, dacă acestea sunt separate de Dumnezeu, este între ființă și neființă.

Substanța este ca *universal*. Modurile sunt ca individual, ca lucruri concrete. Argumentul ontologic, în variantă spinozistă, face diferența: substanța este prin sine¹⁰. Iar aceasta blochează orice altă întrebare. A căuta dincolo de substanță o explicație a sa nu are sens, este imposibilitate. Cum s-a precizat, aceasta constituie o primă trimitere la o majoră problemă a filosofiei: individualul. Din perspectivă individuală se mai poate încă întreba: cum știu că exista așa ceva ca substanța? Răspunsul, radical vorbind, nu se poate da de aici: ar fi o justificare împotriva legilor firii, adică a universalului de pe poziții individuale. Dacă Spinoza ar fi acceptat o astfel de întrebare, atunci s-ar fi contrazis: a considera că accidentalul, contingența, poate justifica pentru sine universalul ar fi o devalorizare a universalului; cu alte cuvinte, ceea ce este contingent nu poate justifica universalul și necesarul pornind de la sine; Dumnezeu nu-și ia ființa de la individuale. Pentru a ști că substanța este în mod necesar și că nu poate să nu fie, se cere o deplasare a celui ce întreabă: de la individual la universal, iar nu o „explicație convingătoare”, o evidență subiectivă; aceasta deoarece numai universalul care se concepe pe sine și concepe și ceea ce este particular este locul înțelegerii depline a necesității (vom vedea ulterior că Dumnezeu se înțelege ca fiind cu necesitate tocmai pentru că se concepe pe sine și pentru că în El ființa și gândirea, întinderea și gândirea, la fel ca toate perechile de opuși, coincid). Considerăm că acesta este un prim argument pentru teza că Spinoza modifică fundamental argumentul. Traducerea în termenii săi ar fi astfel: perspectiva individuală este *cognitio ab vaga experiantia*¹¹. De aici nu se poate recunoaște substanța ca fiind în mod necesar. Al doilea tip de cunoaștere (sau cogniție — disputa asupra traducerii este, pe undeva, sterilă)¹² este *ratio*, ca înțelegere a tipurilor de cauze ce conduc la necesitatea care guvernează lumea. Cele ce sunt, modurile, sunt cunoscute în necesitatea lor ca fiind în substanță și decurgând cu necesitate din ea. De precizat aici, cu intenția de a reveni, că ființa modurilor este rezultat al conceperii lor de către substanță, sau Dumnezeu. Dumnezeu este cel ce concepe modurile, ființa lor depinzând de El tocmai prin concepere. *Scientia intuitiva* este cunoașterea din perspectiva universalului: a ști că substanța este și că este cu necesitate. Acesta ar reprezenta punctul de vedere divin.

Important aici este că Spinoza refuză să dea o evidență subiectivă¹³ a existenței lui Dumnezeu. Întrebarea cu privire la substanță, adică la Dumnezeu, este cea căreia i se răspunde prin argumentul ontologic. Varianta spinozistă nu dă un răspuns care să convingă, subiectiv, că Dumnezeu există; nu acesta este rolul argumentului ontologic și anume să dovedească discursiv, plecând de la premise subiectiv acceptate, că există substanță¹⁴. Din perspectivă individuală, orice răspuns

¹⁰ Vezi Benedict de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Def. III.

¹¹ Pentru cele trei grade de cogniție sau cunoaștere, vezi John Cottingham, *Raționaliștii*, Humanitas, București, 1998, pp. 84-92.

¹² Vezi John Cottingham, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹³ Vezi Roger Scruton, *op. cit.*, p. 79 și *passim*.

¹⁴ Vezi *infra*. Pentru că universalul nu poate fi justificat pornind de la individual. Dumnezeu, pentru a fi, nu depinde de individual. Individualul, pentru a fi, depinde de Dumnezeu.

mai deschide o întrebare. Înțelegerea și acceptarea faptului că substanța există presupune o deplasare, iar nu o plasare interogativă a individului contingent în afara substanței; deplasarea ar fi deci spre universal, prin părăsirea contingentiei (atragem atenția aici din nou asupra convingerii lui Spinoza că viața, ca fiind experiență subiectivă, trebuie separată de cunoaștere; aceasta pare să fie în concordanță perfectă cu cele de mai sus)¹⁵. Cum s-a precizat, a ști că Dumnezeu este cu necesitate nu poate fi o convingere subiectivă.

Pornind de la contrastul cu aristotelismul am arătat cum se articulează argumentul ontologic, dar și relevanța sa pentru problema individualului și a cunoașterii. Asupra acestor aspecte vom reveni.

Tradiția aristotelică a fost provocată, înaintea lui Spinoza, de Descartes. Conceptul substanței, în accepție spinozistă, își are originea, în mod evident, și în filosofia carteziană. Ceea ce la Descartes era substanță, la Spinoza devine atribut. Tăietura ontologică, deci de conținut, proprie cartezianismului, este transformată de Spinoza în tăietură formală, la nivelul atributelor care exprimă esența substanței. Descartes vorbise, inițial cel puțin, de două substanțe: *substantia cogitans* și *substantia corporealis*¹⁶. Totuși, în ultimă instanță, el anunțase deja doctrina lui Spinoza modificând înțelesul conceptului: substanța nu era ceea ce există numai prin sine, ci ceea ce are nevoie doar de Dumnezeu pentru a fi¹⁷. Dacă, în opoziție cu Aristotel, filosofia lui Spinoza adusese clarificări cu privire la problema individualului, în opoziție cu Descartes problema relației spirit-corp va fi cea abordată. Descartes nu putuse lămuri cum comunică cele două substanțe. În lectură spinozistă, două substanțe ce au esențe diferite nu pot avea nimic în comun¹⁸. Mai mult, nu pot exista două substanțe¹⁹. Prin definiția carteziană, unitatea substanțială, de conținut, este anunțată: cele două substanțe există numai prin Dumnezeu. Spinoza, care considera substanța ca fiind numai prin sine²⁰, nu putea accepta această definiție. Substanța fiind Dumnezeu, problema spirit-corp nu mai este insolubilă. Gândirea și întinderea sunt esențe ale substanței²¹, la nivel formal. Unitatea lor și, implicit, legătura sunt substanțiale, deci de conținut. Ele sunt numai două forme sub care este și este conceput același conținut.

În ce privește argumentul ontologic, Descartes vorbise despre Dumnezeu ca fiind ființa perfectă ce are toate perfecțiunile, deci și existența²². Toate celelalte lucruri, chiar și substanțele, își au obârșia în Dumnezeu și există numai prin el.

¹⁵ Vom demonstra că miza argumentului ontologic în variantă spinozistă este tocmai respingerea contingentiei. Vezi și John Cottingham, *op. cit.*, p. 135 și urm.

¹⁶ Cf. John Cottingham, *op. cit.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p.122.

¹⁸ Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Prop. II.

¹⁹ *Ibid.*, Prop. V.

²⁰ Vezi nota 8.

²¹ Ca atribute ale substanței, gândirea și întinderea exprimă esența ei infinită. Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Def. IV, și Roger Scruton, *op. cit.*, p. 63 și urm.

²² Vezi René Descartes, *Meditația a V-a*, în *Meditații despre filosofia primă*, Humanitas, București, 1992, pp. 281-287, și *Discurs asupra metodei*, Paideia, București, 1995, pp. 42-51.

Concepția carteziană scăpase din vedere nu neapărat ceea ce s-a numit ulterior „împătrirea termenilor silogismului” sau faptul că existența nu este o perfecțiune sau un predicat real; Descartes nu spusese ce fel de „a fi” are Dumnezeu. Spinoza vorbește despre aceasta când definește *causa sui*²³: substanța este prin sine, nu prin altceva, și este cauză de sine (mai degrabă își are în sine rațiunea de a fi). Cartezianismul unise mecanic, exterior am spune, esența divină și existența. Dacă tăietura între substanța întinsă și cea cugetătoare este una ontologică, deci de conținut, atunci ființa substanței este în afara ei: substanțele nu sunt numai în sine ci, opuse fiind, conțin esențial raportarea reciprocă, adică alteritatea, negarea esenței lor, ceea ce duce la aceea că faptul lor de a fi nu provine numai din sine, ci și din alteritate. Substanța întinsă și cea cugetătoare exprimă, cum ar spune Spinoza, nu două esențe diferite ale aceleiași substanțe, ci două substanțe ce nu pot avea nimic în comun. Ar însemna, atunci, că substanța absolută, care este Dumnezeu, dă naștere la două substanțe diferite atât ca formă, dar mai ales în ceea ce privește conținutul. Coincidența celor două substanțe în Dumnezeu este imposibilă de vreme ce ele, atât la nivelul formei, cât și la cel al conținutului, sunt separate. Descartes nu se îndoia că atât substanța întinsă cât și cea cugetătoare există²⁴. Sursa existenței, a ființei lor, este Dumnezeu. Prin urmare, anterior lor, în ordine logică, dar și ontologică (aceste două tipuri de ordine, la Spinoza, coincid), putem vorbi despre ființa lor, ce se originează în Divinitate. Prin urmare, trebuie să putem vorbi și despre ceva ce ele au în comun, și anume ființa lor în Dumnezeu. Dar am văzut că, atât logic, cât și ontologic – adică atât în ceea ce privește forma, esența, cât și conținutul –, ele nu au nimic în comun; cel puțin aceasta se înțelege prin tăietura ontologică. Dacă lucrurile ar sta altfel, nu mai este clar de ce există o problemă spirit-corp, adică problema modului în care cele două substanțe intră în contact. Existența celor două substanțe, ființa lor în Dumnezeu, devine astfel o imposibilitate. Obârșia lor nu mai poate fi Divinitatea. Urmând această ordine, se vedește că existența este livrată Divinității numai ca ultimă soluție care, de fapt, dă naștere la probleme încă mai mari. Revenind la cele spuse mai sus, dacă o diferență între existența Divină, între ființa lui Dumnezeu, și existența celorlalte lucruri nu se face, rezultatul este fie că există numai Dumnezeu, fie că existența substanțelor nu depinde de Dumnezeu, fie că existența ca atare este contradictorie, deci nu poate aparține lui Dumnezeu. Dacă existența divină, ființa lui Dumnezeu, este diferită de existența celorlalte lucruri, atunci argumentul ontologic în varianta carteziană ia o altă formă: conceptul lui Dumnezeu include atât existența sa cât și existența celorlalte lucruri. Conceptul unui lucru nu include existența aceluși lucru, dar aceasta nu pare să conteze prea mult; aceasta deoarece, chiar dacă ar fi conținut-o, tot nu ar fi fost necesar. Pentru că necesar este numai Dumnezeu, al cărui concept conține tipul de existență divină, singurul tip de existență a cărei conținere în conceptul unui lucru l-ar face pe acesta necesar. Un obiect ar fi fost necesar numai dacă ar fi conținut în conceptul său această existență ca fiindu-i proprie lui, deci dacă ar fi conținut esențial existența divină. Se pare că argumentul ontologic ar fi fost un

²³ *Ibid.*, Def. I.

²⁴ Pentru argumentul cartezian că și substanța întinsă există *vezi* René Descartes, *Principiile filosofiei*, Iri, București, 2000, pp. 121-122.

truism banal: obiectele, fie că își conțin sau nu existența lor de obiecte, nu sunt necesare; Dumnezeu, care conține esențial ființa, existența divină, nici nu ar fi putut să nu o conțină, de vreme ce ea este divină, adică este chiar a Lui. Deci, dacă se menține tăietura ontologică între substanța întinsă și cea cugetătoare și dacă, în plus, se afirmă că ele își au existența în Dumnezeu, atunci dificultățile par a fi covârșitoare.

Spinoza, prin mutarea întinderii și gândirii de la nivel ontologic, de conținut, la nivel logic, de esențe, formal deci, nu ar avea probleme în a accepta diferența între ființa lui Dumnezeu și ființa celorlalte lucruri. Numai că, la limită, ele tot ar ajunge să coincidă. Se evită, însă, forțările carteziene. Aceasta deoarece, prin însăși modul de înțelegere a substanței, Spinoza face din ea conținutul absolut, universalul neformat în primă instanță. Fără îndoială, substanța are în sine toate atributele infinite care exprimă tocmai esențialitatea ei infinită²⁵. Cert este însă și că esențialul, deci formalul, este nu exterior, ci din substanță, ca definitoriu pentru ea²⁶. Descartes dăduse impresia, prin tăietura ontologică, că esența fiecărei substanțe îi era atașată mecanic; Spinoza o face să iasă din substanță, deci să *ex-prime* felul de a fi al substanței (este discutabil dacă *ex-sistența*, în ontologia spinozistă, ca ieșire din sine a ceea ce este în-sine, mai este posibilă). Cu alte cuvinte, ființa substanței, sau a lui Dumnezeu, este dată de fiecare dintre atributele sale esențiale și infinite. Tocmai această ieșire din ceea ce este în sine – substanța sau Dumnezeu – a ceea ce este esențialitate – deci ființă – constituie sensul concepției (sau concepției). Vom lămuri aceasta mai jos. Revenind, ființa substanței, deci atributele sale, formale, sunt ale sale, din sine. Modurile, la rândul lor, sunt prin substanță și sunt concepute prin ea. A fi prin substanță înseamnă deci a-și avea esențialitatea, ființa, formalul, în substanță și nu în sine. A fi concepute prin ea înseamnă a fi rezultat al ieșirii din sine a conținutului absolut, care este substanța. Ieșirea din sine a substanței se face însă nu într-o alteritate, ci tot în substanță, deci conținutul își dă forma. Amintim aici critica hegeliană la adresa spinozismului, potrivit căreia totul iese din și recade în substanță fără a permite opoziția, cu alte cuvinte creația²⁷. După cum Spinoza însuși pare să creadă, există o singură entitate, care nu are nici o alteritate: Dumnezeu²⁸. Ființa celorlalte lucruri este tot ființa lui Dumnezeu, iar celelalte lucruri sunt tot Dumnezeu. Substanța este totul, fără alteritate, cum am precizat. La limită, ființa lucrurilor și ființa lui Dumnezeu coincid. Ceea ce pare a se opune, totuși, măcar în subtext, acestei tiranii a universalului este contingenta. Modul de a ființa a ceea ce este contingent este neființa.

În această ordine de idei, contingentul este individualul absolut, accidentalul, cel despre care, așa cum am precizat, Aristotel spunea că nu are loc în *logos*, dacă *logos*-ul este definiție: nu se poate defini individualul. Spinoza pare să fie în acord cu acestea, mai ales dacă apreciază că există necunoaștere, contingenta, falsitate. De vreme ce substanța este adevărul lucrurilor, necesară, eternă, etc. ea nu este contingentă; altminteri nu ar mai fi avut în sine necesitatea. Spinoza exilează principiul individualității,

²⁵ Substanța având toate atributele, niciunul neputând să-i fie negat. Vezi Benedicti de Spinoza, *op. cit.*, nota 4, Def. VI.

²⁶ Cf. G.W.F.Hegel, *op. cit.*, p. 446.

²⁷ Vezi G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei II*, Editura Academiei Române, București, 1964, pp. 443-444.

²⁸ *Ibid.*, p. 449.

deși Descartes îl avusese în vedere. Totuși, și Descartes explicase că sursa ignoranței se află în neființă. Contingentul, în variantă spinozistă, pare deci să *mu fie*, de vreme ce ființa, ca esențialitate infinită, formă deci, este a substanței: atât ființa lui Dumnezeu, cât și a celorlalte, dar care sunt una dacă rezultatul este că Dumnezeu se identifică, până la urmă, cu creația sa. În afara ființei, contingenta nu este, pentru că, dacă ar fi, ar trebui să fie prin și în substanță. Prin urmare, ființa contingenței este neființa.

Rezultat paradoxal, dar care confirmă cele spuse mai sus: Spinoza se reîntoarce la Parmenides. Diferența constă în aceea că principiul individualului, pus de Aristotel și reafirmat de Descartes, va avea o revenire remarcabilă la Leibniz²⁹, rezistând forței universalității spinoziste. Explicabil, iată, de ce Leibniz respinge argumentul ontologic: se pare că argumentul ontologic nu se poate reconcilia, totuși, cu individualitatea. Dacă lucrurile stau astfel, atunci revelarea substanței ca subiect, proiectul hegelian care și încheie filosofia modernă³⁰, ar putea aduce unele lămuriri.

Înainte de a aborda problema conceperii și a conceptului, este necesară o precizare terminologică. Am folosit, cel puțin aparent, „*existența*” și „*ființa*” ca sinonime. Acest fapt se datorează lui Spinoza însuși. În prima definiție a primei cărți a *Eticii* el definește ca fiind *causa sui*, acel ceva a cărui esență include existența. Substanța, ca atare, este conținutul absolut; atributele sunt esența substanței, felul ei de a fi, forma. Ieșirea din sine a substanței, a ceea ce este în sine, este existența. Este vorba deci, despre ieșirea din sine a conținutului spre forma sa. Ieșirea ar trebui, însă, să se facă într-o alteritate; ceea ce, la Spinoza, nu se petrece. Forma este a conținutului și din el. Existența, în sens tare, ar fi fost posibilă numai dacă forma și conținutul și-ar fi fost, reciproc, străine. Dar, de vreme ce nu este cazul, existența (ieșirea din sine a substanței) și ființa (ca esențialitate) coincid și sunt în substanță, cum dovedește și argumentul ontologic. Asupra acestora vom reveni.

Conceperea

Revenind cu explicația conceperii, trebuie precizat, în primă instanță, ce nu este aceasta. Conceperea nu este o activitatea psihologică individuală care să aibă ca rezultat un concept, în accepțiune contemporană. O astfel de înțelegere a conceptului la Spinoza ar fi un anacronism. În civilizația occidentală, problema individualului de-abia apăruse ca fundamentală pentru filosofie, odată cu Descartes. Este adevărat că și Aristotel vorbise despre aceasta, iar perioada medievală fusese dominată de cearta universaliiilor. Dar de aici pâna la a afirma că se poate vorbi despre conștiința individualității și, implicit, despre gândire, ca activitate psihică privată, este mult. Individualitatea, ca valoare metafizică absolută, se va impune la sfârșitul perioadei moderne³¹, iar individualismul va constitui filosofia dominantă în perioada contem-

²⁹ Inaugurat în modernitate de Descartes, abandonat complet de Spinoza și reluat de Leibniz, principiul individualului pare să fie una din problemele perene ale filosofiei. Vezi și G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 442 și urm.

³⁰ Idem, *Fenomenologia spiritului*, Iri, București, 1995, *Prefață*.

³¹ Odată cu elaborarea sistemului hegelian, în care poziția privilegiată este a subiectului absolut (care este și substanță). Vezi *Fenomenologia spiritului*, loc. cit.

porană. Gândirea, cugetarea ca atare, are de-a face cu universalitatea. Nici la Aristotel, nici la Descartes și nici la Spinoza gândirea nu este activitate psihică în sens contemporan. Aristotel vorbește despre *logos* ca despre universal, excluzând din acesta substanța individuală. Descartes face din gândire esența substanței cugetătoare. Iar Spinoza face din ea atribut infinit al lui Dumnezeu, deci nicidecum al omului considerat ca individual. Mai mult, Spinoza precizează că a cunoaște este a contempla *sub specie aeternitatis*, iar nu a avea o perspectivă individuală asupra unor fapte reale³². Reamintim, din nou, credința lui în lipsa de relevanță a vieții și necesitatea reînțoarcerii spre universalitate, care este substanța. Sursa contingenței aparente din lucruri este, de fapt, datorată acestei perspective individuale; dacă lucrurile ar fi cunoscute în necesitatea lor, atunci contingența nu ar mai exista; deci, obârșia contingenței nu poate fi substanța, ci opusul ei, individualul pur, viața trăită, experiența, etc. Prin urmare, dacă astfel înțelegem conceperea, atunci argumentul ontologic revine în atenție: necesitatea substanței ca având gândirea ca atribut esențial este probată. Numai dacă gândirea este considerată ca aparținând individualului contingent, este imposibil să se mai înțeleagă de ce Dumnezeu este necesar și își are în sine ființa, existența sa.

Pe scurt, Spinoza nu consideră că poate fi vorba despre vreo concepere a universalului, a substanței, de către individualul contingent. „A concepe” nu este a avea o idee asupra a ceva, sau o reprezentare subiectivă în imaginație. La întrebarea „cine concepe?”, răspunsul spinozist este: „substanța”. La „ce concepe?”, se răspunde cu: „tot”. Dumnezeu, adică substanța, concepe tot, cum am arătat mai devreme. Concepând tot, de fapt se concepe pe sine, în mod necesar. Aceasta se explicitează astfel: plecând de la dublul înțeles al lui „a concepe” și anume „a înțelege”, dar și „a face”, se ajunge la concluzia că Dumnezeu se înțelege făcându-se și se face înțelegându-se. Creație de sine din sine a substanței, deci, conceperea este, în același timp, gând și act. Dându-și din sine ființă tocmai prin concepere, deci din conținut propria formă, substanța are în conceptul ei propriul fapt de a fi. Spre deosebire de celelalte lucruri care, cel puțin din perspectivă umană, nu au în sine propria rațiune de a fi, tocmai deoarece conceperea se face de către Dumnezeu, conceptul de Dumnezeu, ca rezultat al conceperei — și nu ca simplă reprezentare mentală a unui act, cum este acum consacrat — își are în sine rațiunea de a fi. Cu alte cuvinte substanța, ca în-sine absolut, ca universal și obârșie a toate, își are în sine modul său de a fi, ființa sa, ca esențialitate. Aceasta se vedește acum și prin raportare la cele mai sus afirmate: atributele, ca esențe infinite ale substanței, ca forme deci, sunt ale substanței și din substanță, nu sunt exterior atașate. Dacă gândirea și întinderea *ex-primă* esența infinită a lui Dumnezeu, atunci cu siguranță ele *ex-primă*, deci dau în exterioritatea logică și gnoseologică (la nivel logic, ca esențialitate, iar la nivel gnoseologic, ca posibilitate a cunoașterii de către un altul) ceea ce este în sine. Ființa substanței, ca gândire și întindere, este, prin urmare, în substanță. Am argumentat mai devreme că gândirea și întinderea sunt ființa substanței, principiul formal: de aici decurge acum conținerea acestora în conceptul substanței. Substanța se concepe pe sine ca fiind în două feluri: ca gândire și ca în-

³² Vezi John Cottingham, *op. cit.*, p. 89.

tindere. Acestea fiind ființa, în dublu aspect, și exprimând, cum am precizat, esența substanței care este radical conținută în substanță, rezultă că din însuși conceptul substanței, înțeles în mod adecvat ca rezultat al conceperii, rezultă ființa sa.

În această lectură argumentul ontologic este incontestabil tare. Erorile interpretative pleacă de la cel puțin două neînțelegeri: considerarea conceptului ca o alăturare mecanică arbitrară de calități sau proprietăți, și nu ca un conținut care își conține forma din sine, forma sa fiind chiar ființa sa; considerarea existenței substanței ca exterioară acesteia tocmai prin punerea problemei existenței substanței cu ignorarea faptului că substanța, ca origine radicală a lucrurilor, este anterioară existenței³³, această greșeală fiind, deci, punerea formei goale înaintea conținutului.

Obișnuința care a generat aceste erori, dar și altele, este aceea de a considera ordinea lucrurilor diferită de ordinea ideilor³⁴. Acest clișeu este strâns legat de considerarea gândirii nu ca atribut infinit al substanței, ci ca atribut sau calitate a individualului. Pentru că dacă se consideră astfel, este clar că se poate vorbi de două tipuri de ordine: logică și ontologică. Ceea ce se neglijează este că gândirea, logicul ca atare, este singurul loc al ordinii. Plasarea gândirii în individual permite separarea celor două tipuri de ordine; ceea ce la Spinoza nu este cazul, deoarece gândirea este atribut infinit al lui Dumnezeu. Orice ordine este logică, gândirea fiind principiul formal care se impune asupra principiului material, care este conținutul, variantă susținută și de Aristotel (inclusiv la nivel biologic, unde principiul masculin este forma, ca principiu activ, cel care impune o esență, iar principiul feminin este materia, cel ce suferă această impunere, principiul pasiv, ca derivat al lui *pathos*)³⁵. Nu se poate vorbi, din perspectiva universalului absolut care este substanța, de o ordine logică și de una ontologică³⁶. Ordinea întinderii, considerată ca pasiv, este ordinea gândirii, considerată ca activ. Unirea celor două principii, activul și pasivul, sau masculinul și femininul, conduce la concepție (sau concepere), care are ca rezultat conceptul, despre care s-a discutat mai sus. Nu putem găsi niciunde un motiv pentru a considera că s-ar putea să fie vorba despre două tipuri de ordine. Dacă se acceptă că singura ordine posibilă este *sub specie aeternitatis* și nu *sub specie durationis*, atunci înseamnă că, pe măsură ce se merge de la universalitatea substanței spre contingenta individului, se pierde ordinea, pierdere care este dublată, fiind identică, de pierderea ființei, care rămâne în substanță. Dacă ceea ce este contingent nu are adevăr și realitate, deci nu are ființă,

³³ Anterioritatea lui Dumnezeu în raport cu existența este argumentată și de André Darbon în *Études Spinozistes*, Paris, PUF, 1946, p. 113. Dumnezeu, ca sursă a esenței și existenței, trebuie, pentru a putea da existență celorlalte lucruri, să o aibă el mai întâi.

³⁴ Așa cum face Roger Scruton, considerând că identitatea între ordinea lucrurilor și cea a obiectelor este o presupunere ascunsă. Vezi Roger Scruton, *op. cit.*, p. 42 și *passim*.

³⁵ Vezi Aristotel, *Metafizica*, Paideia, București, 1998, I, 9.

³⁶ Cf. Régis Jolivet, *La notion de substance*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1929, p. 149. Autorul francez susține că argumentul ontologic face trecerea de la ordinea logică la cea ontologică. Ceea ce vom dovedi că nu este posibil, de vreme ce între cele două nivele este o unitate nemijlocită. Eventual, se poate accepta că diferențele țin numai de cuvinte, „logic” și „ontologic” fiind două nume pentru același.

nu poate să existe, nu putem vedea unde este acea ordine ontologică despre care s-ar spune că ar dubla ordinea logică. În plus, Spinoza apreciază că ordinea ideilor este ordinea lucrurilor, tocmai spre a atrage atenția că una provine și se identifică evident cu cealaltă, fără a fi vorba de vreo separație între ele. În plus, ordinea gândită nu este dată exterior ordinii lucrurilor, ci provine chiar din substanță, ca esență și rațiune a acesteia de a fi. Astfel, ordinea ontologică și ordinea logică, din perspectiva substanței, coincid.

Prin urmare, dacă apreciem că ordine ontologică și ordine logică sunt două nume ale unui același, putem explicita identitatea atributelor gândire și întindere în substanță. Formal, ele ar trebui să difere, cum am precizat mai sus. Din perspectiva absolută ele sunt identice, fiind esențe ale aceleiași substanțe. Ceea ce i s-ar fi putut reproșa lui Spinoza este că identitatea celor două este nemijlocită. Pentru a face posibilă conceperea, trebuie să se petreacă unirea principiilor opuse, masculin și feminin, sau formă și conținut. Dat fiind că în substanță ele coincid, se identifică fără a se opune, se pare că substanța nu poate ieși din sine spre a concepe. Liniștea eternă a substanței nu poate fi în nici un fel tulburată de vreo opoziție care să genereze concepția. Deci, se pare că substanța nu concepe nimic, nici măcar pe sine. Prin urmare, nu poate exista un concept al substanței, concept care ar fi rezultat al unei concepții. Singură perspectiva individualului absolut, contingent și accidental, poate justifica procesul lumii, devenirea. O primă consecință ar fi cea teologică: este legitimă întrebarea cum mai este posibilă crearea lumii, nașterea lui Christos, dacă Dumnezeu nu concepe. Aceasta pentru că nu se poate vorbi despre nici o rațiune care să determine pe Dumnezeu să conceapă, din moment ce totul este de la bun început în liniște eternă, fără opoziție. Dacă se acceptă creația, atunci fie ea este irațională, caz în care Spinoza ar trebui să renunțe la întreg sistemul său; fie se acceptă că rațiunea înseamnă altceva, cu aceeași consecință pentru Spinoza.

Independent de acest aspect, cert este că Dumnezeu, în varianta spinozistă, face lumea exact cum o gândește, dacă întinderea și gândirea sunt atributele sale. Deci, din perspectivă divină, cele două ordini, logică și ontologică, nu diferă. Locul de unde ele pot diferi este individualul. Dar cum individualul, fără perspectiva universalului care este substanța, este cufundat în eroarea care provine din neființa sa, cum am precizat, această diferență este o himeră. Considerăm, cu deferența de rigoare, că unii exegeți s-au plasat exact pe această poziție a individualului, deplasând nepermis semnificația gândirii spinoziste.

Spre a nuanța și mai mult cele spuse trebuie menționat că toate cele ce sunt, lucrurile, ideile, sentimentele, sunt moduri ale substanței pe care aceasta le concepe urmând legile logicii. Dacă s-ar accepta că există două ordini ar însemna că există și două tipuri de necesități: logică și ontologică. De aici ar decurge că Dumnezeu creează urmând legi diferite ideile și lucrurile întinse, de exemplu. Dacă un lucru ar fi necesar ontologic, ca mod al substanței, dar nu ar fi necesar logic, atunci el ar fi logic contingent. Prin urmare, sursa contingenței logice este substanța. Și argumentul se poate construi și în sens invers. Dumnezeu ar fi atunci o entitate contingentă, despre care nu am mai avea nici o rațiune să spunem că este atotputernică. Mai grav este că, odată cu acceptarea acestei concluzii, din lume dispare însăși posibili-

tatea ordinii. Aceasta deoarece tot ceea ce este ordonat dintr-o perspectivă este, sau poate fi, dezordonat din alta. Ordinea este a universalului sau nu este. Nu se poate afirma și menține că fiecare perspectivă individuală are ordinea ei; pentru că individualul absolut este contingentul însuși, iar considerarea lucrurilor nu ca moduri ale substanței, ca universal, ci ca individuale absolute ar duce la absența universalului (sau la stabilirea arbitrară a ceea ce este universal, plecând de la individuale, ceea ce ar echivala tot cu contingența). Universalul subordonat individualului și-ar pierde chiar sensul său de universal, fiind doar simplă perspectivă universalizată.

Argumentul ontologic și noutatea sistemului spinozist

Dacă toate acestea sunt corecte, atunci se poate explica de ce varianta argumentului ontologic prezentată de Spinoza este nu numai originală, ci și mult mai puternică.

Am argumentat până acum de ce Spinoza înțelege să elimine contingentul din discuția sa. Dificultățile argumentului ontologic derivau din această acceptare a ceea ce este contingent, sau a ceea ce este putând să nu fie (bineînțeles, nu numai de aici; dar acesta este aspectul relevant pentru Spinoza). Dumnezeu, ca una din problemele fundamentale ale filosofiei, putea să fie necesar, contingent sau imposibil. Problema imposibilității existenței lui Dumnezeu își găsește răspuns astfel: de vreme ce substanța nu este prin sine contradictorie și nu există nimic care să i se opună pentru că nu are alteritate, aceasta deoarece totul este în ea, atunci nu este imposibil să existe. Provocatoare este problema contingenței lui Dumnezeu: Spinoza, prin eliminarea acestei contingențe din ordinea logică (ontologică) a lumii și exilarea în neființă (neființa fiind accidentalul, individualul absolut, ca și la Aristotel și Descartes) dă un răspuns remarcabil: Dumnezeu, pentru a fi, este fie necesar fie imposibil³⁷. Deci faptul de a fi al divinității este fie necesar, fie imposibil. Contingența fiind neființa, ea nu poate intra în discuție. Dar Dumnezeu nu este imposibil. Prin urmare este necesar, ființa lui este tocmai necesitatea lui de a fi.

Eliminarea din discuție a contingenței are rezultate neașteptate. Se pare că tot ceea-ce-este este fie necesar, fie imposibil. Dar a fi imposibil este un oximoron, din moment ce ființa ca atare este necesară. Deci, poate fi numai ceea ce este necesar. Imposibilul nu poate fi conceput ca adevăr, nu poate fi gândit, deoarece gândirea este atribut divin și Dumnezeu nu concepe imposibilul, ci numai necesarul. Aceasta îl apropie și mai mult pe Spinoza de Parmenides, care susținuse, cu două milenii în urmă, că nu putem gândi falsul, că ființa și gândirea sunt identice. Spinoza, în modernitate, pare a spune că tot ceea-ce-este, ca având ființă, este conceput de Dumnezeu, și invers. Concepția (în sens de concepere) are ca rezultat numai ceea-ce-este.

Un alt aspect șocant este că, în ciuda acuzelor de ateism, există cel puțin două potriviri cu învățătura iudeo-creștină: posibilitatea justificării filosofice a

³⁷ Pentru discuția asupra statutului contingenței la Spinoza, vezi și John Cottingham, *op. cit.*, pp. 86-87 și *passim*.

căderii în păcat, prin considerarea contingentului – a omului fără Dumnezeu – ca fiind neființa, ca ținând de ceea ce nu are adevăr. Încercarea omului de a trăi fără universalitatea divină, fără Absolut, pare a avea efectul prevăzut în Sfânta Scriptură: pierderea vieții veșnice, căderea în neființă, moartea definitivă. Aceasta conduce direct la cel de-al doilea aspect relevant și anume datorita omului de a se ridica spre universalitatea lui Dumnezeu spre a primi cunoașterea divină și salvarea. Ceea ce ar însemna că omul poate să fie numai prin primirea lui Dumnezeu și a grației divine.

Universalismul spinozist are însă și aspecte care intră, cel puțin la prima vedere, în contradicție cu creștinismul. Mai întâi statutul precar ar individualului. Ori tocmai legătura directă a lui Dumnezeu cu omul ca individ, ca „eu însumi”, dublată de posibilitatea mântuirii individuale, a persoanei, este importantă pentru creștin. Mai mult, posibilitatea contingenței, a alegerii, este ceea ce face ca mântuirea să aibă un rost. Spinoza acceptă că există viața ca trăire personală a experienței, dar o elimină pe aceasta din sistemul său, ceea ce duce la consecințe discutabile teologic. În ciuda acestor aspecte, relevanța teologică a unei astfel de demonstrații a existenței lui Dumnezeu și, mai ales, a necesității lui este cel puțin demnă de avut în vedere.

Concluzii

Am încercat, în cele de mai sus, să arătăm cum argumentul ontologic poate fi abordat astfel încât să se evite dificultățile anterioare sistemului spinozist. Se pare că necesitatea luării în discuție a acestui argument de către Spinoza nu este rezultatul unei întâmplări, ci decurge din însuși modul de gândire al filosofului. Sistemul spinozist pare că își sprijină forța tocmai pe necesitatea prin sine a substanței, care își este cauză de sine. Modul prin care el a reușit să arate cum Dumnezeu există prin sine cu necesitate îl conduce la reconsiderarea filosofiilor anterioare. Cu alte cuvinte, argumentul ontologic în versiune spinozistă nu mai este (dacă a fost, vreodată) un simplu teren de dispută sterilă, ci servește unor necesități spirituale și filosofice, acest fapt ducând la elaborarea unuia dintre sistemele cele mai provocatoare și rezistente la trecerea timpului. În plus, datorită relevanței teologice a demonstrației, dar și problemelor pe care le ridică, argumentul ontologic în versiune spinozistă aduce în atenție legătura substanțială a domeniilor cunoașterii umane, ca teologia, filosofia, logica etc. parcă în acord cu unitatea substanțială a lumii susținută de sistemul filosofic al lui Spinoza.

Rezumând, punctul central al argumentului ontologic pare a fi respingerea contingenței. Respingând contingența, Spinoza ajunge însă la concluzia că totul este necesar. Numai că, dacă se acceptă că existența este ieșire din sine a substanței – ca universal absolut – într-o alteritate, atunci contingența trebuie acceptată. Dacă nu se acceptă aceasta, atunci se pare că substanța iese din sine în sine, adică nu se poate vorbi despre concepere. Substanța nu concepe și totul recade într-o identitate nemijlocită, care nu poate să justifice procesul lumii. Fără îndoială, existența este în substanță, iar esența substanței o include. Dar aceasta își pierde sensul de

„*stare-în-afară*” și se identifică la fel de nemijlocit cu substanța. Până la urmă se pare că, chiar dacă ar exista un argument ontologic, el este inutil: de vreme ce există numai Dumnezeu care știe despre sine că este necesar, nu mai există nimeni altcineva care să genereze tensiunea – bazată pe diferență, pe negativ – implicată de punerea unei întrebări. Dumnezeu nu poate fi pus în întrebare, fiind anterior existenței³⁸; „Există Dumnezeu?” pare a fi deci o întrebare care vrea să pună existența înaintea substanței, așezând pentru-sinele în anterioritatea în-sinelui. Întrebarea ca atare este luarea în considerație a posibilității contingentei: există sau nu există Dumnezeu? Există necesar. Dar acesta este un răspuns la o întrebare care nu se pune niciodată, pentru că nu există contingenta.

³⁸ Vezi Gabriel Huan *Le Dieu de Spinoza*, Felix Alcan, Paris, 1914. Huan consideră că Dumnezeu este cauza logică a existenței.

CONSIDERAȚII FILOSOFICO-PSIHOLOGICE ASUPRA NAȚIONALISMULUI RUSESC

MARIUS DOBRE

Philosophico-Psychological Considerations on Russian Nationalism. The paper presents some psychological and theoretical-philosophical sources of nowadays Russian nationalism. Thus, geographic isolation and the history of Russian people led to some specific traits of its soul. From a philosophical viewpoint, there are three theories that could lay at the basis of nowadays nationalistic ideology: an archeo-conservative doctrine meant for the internal use, the theory of Russian way (inherited from Slavophiles) and an Eurasian project. These remarks are accompanied by some comments of Romanian philosophers Cioran and Noica.

Key words: Nationalism, Western influence, Kremlideology, World domination, Communist Idea

Credem cu toții a ști îndeobște că, până la Petru cel Mare, poporul rus își formase un fel de a fi propriu, fără prea multe influențe din afară. Până la Petru cel Mare, poporul rus avea un suflet virgin, sălbatic, izolat de un peisaj rece și neprimitor, necontaminat de ideologii sau civilizații străine. Petru cel Mare, după ce vizitează în mai multe rânduri Europa occidentală, își propune o modificare drastică, violentă chiar, a acestei stări de fapt, chiar dacă modificarea venea într-un fel tardiv pentru sufletul rus¹.

Însă, odată cu importul ideilor și manierelor sociale occidentale, poporul rus importă și setea de dominație, dorința de afirmare și spiritul de cucerire, specific marilor popoare ale Europei de Vest. (Dacă nu cumva nu e vorba de un import, dacă nu cumva rușii, după jugul tăăresc, și-au impus ei să devină dominatori, întocmai ca evreii după sclavia egipteană.) Importul în general se face totuși selectiv, deoarece, așa cum se poate vedea din istorie, rușii nu au dorința de a împrumuta și marile idei morale, sociale și politice ale Occidentului, care formează cadrul teoretic al democrației. Într-adevăr, istoria arată că rușii nu au înțeles, nu au cunoscut niciodată democrația, nici măcar după 1990, dacă nu cumva am putea spune că au refuzat-o chiar, nefiind specifică ființei lor; sunt incapabili de liberalism: „Ca să se poată adapta la un regim liberal, Rusia ar trebui să se șubrezească enorm, să-și piardă vigoarea, mai mult decât atât, să-și piardă specificul și să se deznaționalizeze în

¹ P. Riché, B. Guillemain, J. Favier, M. Morineau, S. Pillorget, *Istoria universală*, vol. II, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, p. 637.

profundzime”². De aici decurge și faptul că sunt incapabili să înțeleagă dorința altor popoare vecine lor, care doresc să adere la valorile europene, la o formă de organizare socială democratică. Marile popoare ale Europei de Vest, în ciuda faptului că au cucerit și dominat alte popoare mai mici, au avut, mai mult sau mai puțin, mai devreme sau mai târziu, grija unei echități sociale și a realizării unor principii democratice în sânul propriilor societăți. Și au avut această grijă (până la un punct, desigur) și în sânul teritoriilor, societăților cucerite și stăpânite. Era, poate, firesc, ele fiind moștenitoare ale culturii antice grecești, fiind martore ale Renașterii, lucruri care au rămas străine marelui popor de la Est. S-ar putea spune astfel că, în ambiția lor de moment, de a fi la fel ca Vestul, rușii au sărit totuși niște etape legate de tradiția culturală și morală a Europei, ceea ce nu le-a permis nici până în zilele noastre să fie *la fel* ca europenii. Chiar atunci când au importat mari idei morale, le-au adaptat la felul lor de a fi, cum a fost cazul ideii comuniste (asupra acestei idei vom reveni). Până și creștinismul ortodox a fost supus unor crezuri naționaliste ruse.

Există și ideea că Rusia a vrut de la bun început să fie altfel decât Vestul: „Optând pentru ortodoxie, Rusia își manifesta voința de a se despărți de Occident; era felul ei de a se defini de la început. (...) Refuzând catolicismul, Rusia își frâna evoluția, pierdea o ocazie capitală de a se civiliza, dar câștiga în schimb substanță și unicitate; stagnarea o făcea *diferită*, o făcea *alta*; exact la asta aspira, presimțind probabil că va veni și ziua când occidentul își va regreta avansul”³.

*

Începând cu opera civilizatorie a lui Petru cel Mare, poporul rus ia și mai puternic conștiința de sine. Secolul XIX aduce deja conștiința unicității sufletului rus, descris atât de bine în marea literatură rusă. Este timpul unei adevărate treziri naționale: „Tot secolul al XIX-lea rusesc vădește o conștiință tulburată și profetică, o adevărată isterie mesianică”⁴. Într-adevăr, s-ar putea spune că sufletul rus posedă trăsături aparte: o parte a lui păstrează tonul sălbatic, primitiv, rudimentar, aproape instinctual (nu este nimic peiorativ-negativ în această descriere), altă parte conținând conștiința unui popor puternic, dominator, cu o mare sete de cucerire, indiferent de condițiile în care se petrece această cucerire.

În acea parte instinctuală s-ar putea căuta probabil explicația pentru care, în momentele de acțiune în istorie (războaie, ocupări de teritorii), poporul rus lasă impresia că rațiunea nu-i este caracteristică decât în măsura în care îi folosește să-și impună voința. Este motivul pentru care lasă impresia că partea instinctuală îl domină, că acționează doar după bunul plac, indiferent de consecințele neplăcute pentru cei cu care se află în contact/dispută. (Mircea Eliade spunea cândva că acest bun plac dus la extrem a fost descris perfect de Dostoievski prin personajul emblematic al lui Dmitri Karamazov; un asemenea personaj ar fi fost în stare ca acum să dea foc unui sat, cu mintea turmentată de votcă, pentru ca mâine să plângă ca un copil în fața unei prostituate.)

² Emil Cioran, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 35.

³ *Ibidem*, p. 33.

⁴ Idem, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 20.

Este suficient uneori să te gândești la teribilul ev mediu rusesc, un climat plin de cruzime, pentru a înțelege sufletul rus; cum te gândești la copilăria grea a unui om pentru a-i descrie mai târziu personalitatea, tot așa poți să te gândești la copilăria poporului rus pentru a-i înțelege actualul parcurs. Să fie Ivan cel Groaznic un alt personaj emblematic pentru imaginea rușilor?

Acest melanj de primitivism și sete de dominație este deci perceput deseori de ceilalți drept cruzime. Cu un termen acceptat și de psihologie, ar fi vorba de *agresivitate*. Iar această agresivitate a poporului rus ar fi crescut chiar în ultimii ani. Conform unui studiu de psihologie experimentală efectuat din 1981 până în 2011 de către Institutul de Psihologie al Academiei de Științe din Rusia, populația rusă a devenit mai agresivă, mai arogantă și mai greu de stăpânit⁵. Este vorba de un studiu statistic, desigur, în care se discută despre caracteristici generale proprii ansamblului societății. De exemplu, pentru nivelul de agresivitate, statistica generală se bazează pe alte date statistice precum numărul de crime comise cu violență. Indicatorul cel mai flagrant: statistica homicidelor – în Rusia, homicidele sunt într-un număr de patru ori mai mare ca în SUA și de zece ori mai mare decât în cele mai multe țări ale Europei Occidentale. Dar sunt măsurate și comportamentele agresive care au avut loc în magazine, la volan, în mijloacele de transport în comun etc.

*

Pentru felul de a fi al poporului rus, dar mai ales pentru apetitul său de dominație, s-a construit de-a lungul vremii și o ideologie pe măsură, cunoscută sub mai ales sub denumirea de *calea rusă*.

Chiar și în zilele noastre, „Kremlideologia”, care trebuie să justifice acțiunile Rusiei în spațiul ex-sovietic în general sau politica internă, s-ar baza pe trei doctrine: o doctrină arheo-conservatoare pentru uzul intern, teoria căii ruse (moștenitoare a slavofililor) și un proiect eurasiatic⁶.

Pentru prima doctrină, Kremlinul recuperează ideile unui filosof emigrat în anii 20 în Occident, Ivan Ilyine, care, deși fusese un apropiat al Armatei Albe și deși emigrase în Vest, nu este un admirator al Vestului⁷. Într-o culegere de articole programatice intitulată *Misiunile noastre*, Ilyine respinge atât totalitarismul de dreapta sau de stânga, cât și „democrația formală” occidentală, visând la „dictatură democratică”, fondată nu pe „aritmetică”, ci pe o „democrație a calității și a responsabilității”. Despre Europa, Ilyine scrie că aceasta vrea să împingă Rusia spre Asia și să-i ia teritoriile europene apropiate, cum ar fi Ucraina. De aici, lupta contra valorilor occidentale și promovarea celor rusești.

A doua doctrină se alimentează cu idei provenind încă de la începutul secolului XIX, idei slavofile: Rusia are o misiune universală, pornind de la valorile naționale și de la specificitățile unice ale poporului rus, de la geniul propriu al Rusiei fondat pe viziunea sa religioasă asupra lumii, virtuțile poporului său și origi-

⁵ *Les Russes, un peuple agresif*, în „Rossiyskaia Gazeta”, fr.rbth.com, la 21.07.2014.

⁶ Michel Eltchaninoff, *Dans la tête de Vladimir Poutine*, în „Philosophie Magazine”, nr. 80, Juin 2014, p. 36.

⁷ *Ibidem*, p. 37. Aceeași citare și pentru prezentarea ideilor lui Ilyine.

nalitatea organizării sale sociale. Ilyine afirmă, de asemenea, că Europa nu îi cunoaște pe ruși, nu-i înțelege și nu-i iubește⁸. Propaganda din zilele noastre vorbește de „Moscova, a treia Romă”, de un „imperiu ale cărui frontiere respiră”, de supunerea față de o justiție divină, de un mesianism rus etc.⁹

Ideologia eurasiatică pornește de la ideea că există o energie vitală a grupurilor de oameni în spațiul eurasiatic, că există o lume geografică aparte, un alt continent. Din nou este criticat europocentrismul, imperiul atlantist, în fața căruia trebuie să se ridice mai întâi o uniune eurasiatică, apoi ridicarea unui imperiu eurasiatic în jurul Rusiei, pentru ca în cele din urmă să impună Europei Occidentale o uniune a regatelor creștine în jurul ideilor conservatoare, sub controlul strategic al Rusiei, opus influenței americane¹⁰.

*

Dar este posibilă realmente perspectiva unei dominații universale sau măcar europene ruse?

Chiar după 1990, după căderea imperiului comunist rus, Emil Cioran avertiza într-un interviu că Rusia nu și-a spus încă ultimul cuvânt (în acel moment, puțini ar fi avut curajul să-i dea dreptate profetului din strada Odeon, care a fost totuși un gânditor cu simțul istoriei, în ciuda imaginației debordante de care a dat dovadă în *Schimbarea la față a României*): „Teoria mea este că poporul rus nu e vlăguit și că în fața Rusiei se deschide viitorul, pentru că ea nu este epuizată ca Occidentul, sau nu într-atât ca Occidentul. De aceea, este sigur și normal ca Rusia să treacă printr-o perioadă mult mai importantă decât cea prin care trec țările occidentale. Occidentul se stinge lent, pe când în fața Rusiei se află încă istoria”¹¹.

Însă încă din anii '50 ai secolului trecut, Cioran, școlit bine de literatura rusă, avertiza asupra potențialului rusesc. Mergea chiar mai departe, având credința într-o viitoare victorie în istorie a Rusiei: „Fie că le-a provocat, fie că le-a îndurat, Rusia nu s-a mulțumit niciodată cu nenorociri mediocre. La fel va fi și pe viitor. Ea se va revărsa peste Europa dintr-o fatalitate fizică, din automatismul masei sale, din preaplina vitalității sale morbide, atât de prielnică zămislirii unui imperiu (în care se întrupează totdeauna megalomania unei națiuni), din acea sănătate numai a ei, plină de neprevăzut, de spaime și de enigme, pusă în slujba unei idei mesianice, germene și prefigurare de cuceriri”¹². Și, câtă vreme Rusia crede că are datoria de a mântui lumea, cât mai crede în „visul imperiului universal”, totul e posibil, măcar la nivelul Europei¹³.

⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁹ Apud *ibidem*, p. 38-39.

¹⁰ *Ibidem*, p. 39-40.

¹¹ *Am învățat mai mult de la oamenii ratați decât din toate cărțile de filosofie*, interviu cu Cioran realizat în aprilie 1992 de Branka Bogovac le Comte, reprodus în *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 242-243.

¹² Emil Cioran, *Istorie și utopie*, p. 38.

¹³ *Ibidem*, p. 39-40.

Nu e deloc de neglijat nici pretenția universalistă a ortodoxismului rusesc. Într-un fel, „după căderea Bizanțului, Moscova a devenit, pentru conștiința ortodoxă, cea de a treia Romă, moștenitoarea «adevăratului» creștinism, a adevăratei credințe. A fost întâia deșteptare mesianică”¹⁴. Măcinând autoritatea Bisericii Catolice, luptând împotriva ei, „nu e deloc imposibil ca secolul nostru să aibă a număra printre ciudățeniile lui, în chip de apocalipsă frivolă, dispariția ultimului succes al Sfântului Petru”¹⁵. Marxismul nu a reușit să distrugă fondul religios al poporului rus, astfel că „triumful lui va fi inevitabil”¹⁶.

Poate că Emil Cioran exagerează de data aceasta, cu tot simțul său istoric; poate că în el vorbește teama pe care a trăit-o ca român în preajma unui asemenea imperiu (socotea că este „o nenorocire” pentru România să-l aibă drept vecin¹⁷) sau spaima pe care o trăia, copil fiind, în fața autorităților altui imperiu, cel austro-ungar¹⁸; oricum, jumătate din profeția lui, aceea că Rusia nu și-a spus ultimul cuvânt, că Rusia va reveni, este îndeplinită. Sigur pare a fi totuși faptul că, spre deosebire de Franța, Anglia sau Germania (care se arată, așa cum spunea și Cioran, istovite de a mai scrie istoria, adâncite în civilizația creată de ele, preocupate doar de banalul confort cotidian), Rusia se simte neîmplinită, deși se poate spune că s-a împlinit istoric la un moment dat prin imperiul comunist. Nu-i place însă că a pierdut, e nemulțumită de eșec, crede că ar fi avut dreptul la supremația mondială. Ar fi vrut să fie ea în locul Americii, singura mare putere din istorie care a avut supremația mondială, situație posibilă numai în timpurile noastre, când Pământul a devenit un loc mic. Dar Rusia, atâta vreme cât rămâne o mare putere, mai speră...

*

În general, popoarele asuprite nu iubesc dominatorii. Există însă dominații și dominații. Istoria pare a înregistra stăpânirea romană, de pildă, ca pe o epocă fericită a Europei, iar ca dovadă putem lua cel puțin efortul de preservare a moștenirii materiale romane. Imperiul britanic, în ciuda abuzurilor inerente unui stăpân, nu pare a fi diabolizat totuși de popoarele care l-au compus.

Singurul imperiu ce este diabolizat unanim este cel comunist rus. Imperiul răului, cum a fost numit, a fost responsabil de distrugerea sistematică a mai multor societăți. Întrebarea care se pune acum este dacă ideea comunistă în sine trebuie culpabilizată sau felul în care a fost ea aplicată de poporul rus, felul în care poporul rus s-a folosit de una dintre cele mai teribile idei utopice pentru a-și satisface dorințele de expansiune.

Ideea comunistă este o creație a gândirii occidentale care nu a mers totuși până la capăt în privința aplicării ei la o societate din Vest. Mai mult, Vestul a cedat această idee, care, poate, ar fi arătat altfel aplicată la una din societățile civilizate:

¹⁴ *Ibidem*, p. 30-31.

¹⁵ *Ibidem*, p. 32.

¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ A se vedea mărturia despre jandarmul ungar în: *ibidem*, p.12.

„Deși era de datoria lui să pună comunismul în practică, să-l adapteze la tradițiile sale, să-l umanizeze, să-l liberalizeze și apoi să-l propună omenirii, el a cedat Orientului avantajul de a realiza irealizabilul, de a stoarce putere și prestigiu din cea mai generoasă iluzie modernă”¹⁹. Astfel, ideea comunistă a încăput pe mâini rusești, incapabile prin structura lor psihologică, prin lipsa unei tradiții morale, cultural-politice (a sărit, cum spuneam, peste asemenea etape), să realizeze o operă de o asemenea amploare morală – comunismul. Așa încât ei au pus în practică ideea comunistă prin tiranie, teroare, crimă. Cu delicatețea care-i este caracteristică, Noica scoate în evidență câteva din marile erori comise de comunismul rusesc²⁰: „(...) e mai degrabă o revoluție contra săracului, căruia i se ia în fapt idealul, decât contra bogatului, căruia i se ia doar puținul acesta ce este averea”; este „o revoluție contra femeii, căreia i se ia din mână taina căminului, sacerdoțiul hrănirii, al educației, al modelării individuale și sociale, al îmblânzirii moravurilor, taina surâsului, rolul prim în folosirea răgazurilor (...); „este afirmarea de tărie a elementului slab și resentimentar, ca și o afirmare pe bază de elan, sau alteori de îmbrâncire («întrecere socialistă»), a unui lucru care pretinde că are rigoare și nu e simplu elan, tot așa este și un eticism, deși credea că angajează o judecată istorică, și nu doar una morală, după cum este o lume întârziată pe la 1880, ținând de un ceas de infantilism al mașinii, dar care în același timp își spune o lume «progresistă»; sau că e una antiobscurantistă, dar plină de dogme”; este „o lume naivă, poate simpatică, dacă n-ar fi început prin a fi, sub complexul timidității, violentă” etc.

*

Acum se poate înțelege mai bine teama de sistemul de dezastre pe care îl aduce o cucerire rusească. Ocupația comunistă rusească a probat tot ce se putea proba în acest sens, sensul răului. În aceste condiții, ar putea Europa să se apere în fața pretențiilor dominante ale Rusiei?

După cum am văzut, un Emil Cioran crede mai degrabă că Rusia nu se va opri până nu-și va satisface iluziile mesianice. Constantin Noica pare a se încrede mai degrabă în forța Europei de a-și apăra valorile pe care le-a răspândit în lume: „O Europă care n-ar ști să tragă îndărăt la ea apele pe care le-a trimis în lume, o Europă care s-ar bosumfla pe o lume ce «europenizează», fie că o face contra ei chiar – nu e una care să-și merite istoria. (...) Eu spun că vine ceva din *plinul* acesta al unei Europe triumfătoare care, în loc să se sperie sau să aduleze Răsăritul, ar avea datoria să-l îmblânzească și subjuge”²¹.

¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

²⁰ Constantin Noica, *Răspuns al unui prieten îndepărtat*, în: Emil Cioran, *Istorie și utopie*, p. 153-155.

²¹ *Ibidem*, p. 156.

OEDIP LA HAMBURG
SOFOCLE CITIT DE HUBERT FICHTE –
ÎNTRE HÖLDERLIN SI FREUD

MARIA IROD

Oedipus at Hamburg. Sophocles as read by Hubert Fichte – between Hölderlin and Freud. Hubert Fichte (1935-1986) is one of the most important writers of postwar Germany. Both his interest in anthropology and non-European cultures at a time when German literature was mainly concerned with overcoming the Nazi past as well as his carefully wrought prose style, deeply indebted to the anti-classical tradition of European mannerism, make him stand out among other authors of his time. The last in his autobiographical series of four novels, *Versuch über die Pubertät (Treatise on Puberty)*, published in 1974, is the book which best illustrates Fichte's writing style at the intersection of the personal and the universal, the modern and the archaic. Like in all of Fichte's books, there is a first person narrator whose identity crisis is triggered by traumatic experiences in his early childhood. Separation from the mother, the estrangement felt by the half Jewish, Protestant child in a Catholic orphanage, witnessing the bomb attacks, all contributed to it. Coupled with conflicts caused by the teenager coming out as a homosexual during the Puritan postwar restoration era, his discomfort grew higher and higher in a world ruled by bureaucracy and technology. Following a suggestion made by Hartmut Böhme, I attempt to analyze the way Fichte manages to combine self-exploration with mythological, religious and ethnopoetic patterns by employing intertextuality and such postmodern literary techniques as collage, montage or parody.

Key words: Hubert Fichte, Oedipus the King, Sophocles, Friedrich Hölderlin, Sigmund Freud, intertextuality, mannerism, ethnopoetics

În lectura lui Hubert Fichte, textul tragediei lui Sofocle, *Oedip rege*, trecut prin filtrul lui Hölderlin, capătă o funcție dublă, evidentă mai cu seamă în romanul autobiografic *Versuch über die Pubertät*¹. Pe de o parte, regele Oedip ocupă un loc privilegiat în seria măștilor identitare pe care naratorul le probează, experimental, pe parcursul investigațiilor în propriul trecut. Istoria lui Oedip pune problema voinței de cunoaștere ca furie extatică și a adevărului transsubiectiv care irumpe la un moment dat în conștiință, cu efecte devastatoare.

¹ *Versuch über die Pubertät*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1974. În franceză a apărut cu titlul de *Puberté* (trad. Raymond Barthe, Gallimard, 1977), iar în engleză de *Treatise on Puberty* (fragment trad. de Leslie A. Wilson în: *Dimension. Contemporary German Arts and Letters*, Vol. VII, No. 2, 1974, pp. 172-193).

Pe de altă parte, structura tragediei – cel puțin așa cum o înțelege Hölderlin, ca ritm întrerupt de o cezură, ce înlocuiește timpul calm, comun (müßige Zeit) cu timpul accelerat, răvășitor, sălbatic (reißende Zeit) – reprezintă, așa cum arată Hartmut Böhme², un principiu compozițional pe care Fichte îl integrează în propriile tehnici narative. Mai exact, preocupat de funcția psihodramatică a teatrului, Fichte construiește romanul *Versuch über die Pubertät* ca pe un teatru al amintirii, inspirat de concepția lui Hölderlin despre tragedia antică, dar și de „teatrul cruzimii” la care aspira Artaud³.

Textul antic este plasat, așadar, într-o rețea intertextuală – în care, alături de Hölderlin și Artaud, mai figurează dramaturgul manierist Daniel Caspers von Lohenstein, vizionarul Quirinus Kuhlmann și cultele sincretice afroamericane⁴ – și privit sub două aspecte: a) ca furnizor al unui principiu de compoziție adecvat proiectului lui Fichte; b) ca situație arhetipală în care căutarea adevărului este asociată vinovăției, nebuniei și morții.

Lectura lui Fichte se situează undeva între interpretarea psihanalitică (aplicată mai mult la fondul mitic și interesată de raportul dorință – inconștient) și cea genealogică, practică de Foucault și care vizează cuplul *savoir-pouvoir*. Nu există indicii că Fichte ar fi cunoscut analiza pe care Foucault o consacră tragediei lui Sofocle⁵, dar ideea de eliberare a cunoașterilor istorice (sau etnologice) de sub tirania discursului teoretic unitar, precum și importanța pe care Foucault o acorda motivului privirii în istoria lui Oedip sunt aspecte care îl obsedează în egală măsură și pe Fichte⁶. În relația cu Freud, pe de altă parte, este vorba despre o influență directă pentru care există mărturii textuale ce atestă atitudinea ambivalentă a lui Fichte față de teoria complexului lui Oedip.

² Hartmut Böhme: *Hubert Fichte. Riten des Autors und Leben der Literatur*, J.B. Metzler, Stuttgart 1992, p. 277.

³ Analogia dintre Hölderlin și Artaud e stabilită explicit într-un pasaj autoreflexiv (*Pubertät*, p. 95)

⁴ În studiile consacrate practicilor magice ale africanilor din America Latină (cf. *Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*, Frankfurt/Main, 1976 și *Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada*, Frankfurt/Main, 1980), Hubert Fichte identifică analogii formale între tragedia greacă (legată de cultul lui Dionisos), extazul mistic al lui Kuhlmann și patosul din piesele lui Lohenstein. Interesant este faptul că Fichte – care antipatiza profund etnologia structuralistă, considerând-o totalizantă și neo-colonială și propunând în loc „etnopoezia”, capabilă să dea seamă de realitatea concretă a celuilalt – se situează el însuși într-o tradiție hermetică și manieristă. Un pasaj din *Lazarus und die Waschmaschine. Kleine Einführung in die afroamerikanische Kultur* e relevant în acest sens: „Există o înrudire între cultura din Haiti și Hermes Trismegistul. Și nu oare Athanasius Kircher, autorul lui *Oedipus Aegyptiacus*, a adus la Roma, în sec. al XVII-lea, prima colecție de artă africană – tocmai acel iezuit care i-a inspirat pe Daniel Caspers von Lohenstein și pe Quirinus Kuhlmann?”

⁵ *Adevărul și formele juridice* în: Michel Foucault, *Ce este un autor?*, trad. de Bogdan Ghiu și Ciprian Mihali, Idea Design&Print Cluj, 2004.

⁶ Numele lui Foucault e menționat în *Geschichte der Empfindlichkeit (Istoria sensibilității)*, Band VI, Frankfurt/Main, 1989, p. 175), alături de Herodot, de Sade, Proust, Kafka, Sartre, Ginsberg, Burroughs, Genet, Marcuse – toți autori preferați ai lui Fichte.

Freud consideră magicul și miticul forme recurente ale vieții sufletești, iar Fichte îl folosește pe Freud așa cum folosește și arhiva miturilor și prezența transculturală a practicilor magice, ca să-și reconstituie propria istorie. Din psihanaliză preia ideea că pulsunile primei copilării revin, virulent, la pubertate. Inițial, teoria freudiană joacă pentru naratorul din *Versuch über die Pubertät* un rol pozitiv, eliberator și e folosită ca armă polemică împotriva concepțiilor antroposofice ale mamei. Treptat, prin aluzii încryptate în text, se face simțită nemulțumirea față de pretenția de universalitate a complexului lui Oedip și față de libertatea foarte restrânsă care revine individului în acest context. Critica pe care Fichte e tentat s-o aducă lui Freud se apropie, astfel, de linia „demitologizantă” inițiată de Deleuze și Guattari și continuată de Foucault: „Oedip n-ar fi deci un adevăr al naturii, ci un instrument de limitare și de constrângere pe care psihanalistii de după Freud îl utilizează pentru a zăgăzui dorința și a o face să intre într-o structură familială definită de societatea noastră la un moment determinat.”⁷

Proiectul genealogic al lui Fichte – genealogic în sensul investigării proprii genealogii, dar și în sensul foucauldian al termenului – nu vizează un progres liniar. Romanul *Versuch über die Pubertät* nu este un *Bildungsroman* care povestește trecerea de la perioada de confuzie identitară a pubertății la maturitate. Cartea este o călătorie interioară, o încercare de a se înțelege pe sine și o deschidere către propriul trecut, văzut ca alteritate. Pubertatea nu mai e legată de o vârstă biologică, ci apare ca o stare permanentizată, amintind de faptul că nu există o rezolvare definitivă a conflictelor specifice pubertății și nici o identitate perfect comprehensibilă rațional.

În urma lecturii lui Hölderlin, Fichte se îndepărtează de teoria freudiană care vede în istoria regelui teban doar modelul atemporal al unui complex inexorabil. Interesat de arheologie (adică de explorarea *straturilor*, a discontinuităților acoperite de ordinea iluzorie a obișnuințelor cotidiene) mai degrabă decât de *istoria* unui subiect coerent⁸, Fichte reține din mitul lui Oedip dreptul individului de a căuta – chiar cu prețul autodistrugerii – o dezlegare la enigma propriei origini și a propriei sexualități.

Ajunși în acest punct, cred că este util să observăm că Fichte oscilează între receptarea *mitului* și a *tragediei* lui Oedip, selectând din ambele variante ale istoriei regelui teban elementele care îl interesează. Așa cum observa Corneliu Bîlbă în postfața la studiul lui Foucault⁹, obiectul hermeneutic comun psihanalizei și genealogiei este teoria genezei subiectului, exact problema care-l preocupă pe Fichte și pe care încearcă s-o înscrie într-o dialectică a deschiderii spre incomensurabilitate, spre sugestie și nuanțare și a închiderii într-un contur, într-o soluție. De fapt, ca orice discurs literar, textele lui Fichte insistă asupra diferenței, a non-identității, în opoziție cu discursul teoretic. Totuși – și în aceasta constă, în mare măsură, originalitatea proiectului numit „antropologie poetică” – Fichte încearcă să

⁷ *Ce este un autor?*, p. 103.

⁸ Limba germană îi permite lui Fichte să speculeze asupra opoziției dintre “Schichten” (straturi) și “Geschichten” (istorii, povestiri). Particula *ge-* cu sens colectiv, de strângere la un loc și totodată de ordonare, reunește straturile disparate într-un concept totalizant.

⁹ *Discursul și universalul slab*, în: *Ce este un autor?*, p. 190.

combine arta limbajului cu acribia științifică. Împotriva jargonului pozitivist al etnologiei și antropologiei ca științe instituționalizate – care se suprapune asupra obiectului de studiu, reducându-l la tăcere – „etnopoieza“ sau „antropologia poetică“ pretind o extindere a registrului stilistic la toate figurile retorice apte să se adapteze alterității culturale. De asemenea, împotriva literaturizării nemotivate epistemologic (*das Zupoetisieren*), Fichte propune rigoarea argumentării logice.

Pentru a înțelege, așadar, rolul pe care figura lui Oedip îl ocupă în demersul etnopoetic din *Versuch über die Pubertät*, să ne oprim puțin asupra profilului psihobiografic al autorului. Din 1952 și până la moartea sa, în 1986, Fichte a călătorit în peste două zeci de țări, mânat de o curiozitate și o voință de cunoaștere de nestăpânit. Patosul investigării pe teren a fost dublat de efortul însușirii unor competențe de cercetător profesionist. Fără studii formale și departe de viața academică până târziu, în anii '80, când a fost invitat de Universitatea din Viena să-și expună rezultatele cercetărilor, Fichte ia interviuri, observă, scotocește în arhive, montând documentele obținute într-un colaj polifonic de discursivități autonome care se cheamă una pe alta printr-un soi de rezonanță speculară. Spre sfârșitul vieții tinde din ce în ce mai mult spre o organizare multimedială a materialului; realizează documentare radiofonice, iar fotografia devine tot mai importantă – o completare necesară a cuvântului scris – astfel încât ultimele sale cărți, dedicate religiilor arhaice din Brazilia, conțin un corpus consistent de fotografii făcute de soția sa, Leonore Mau.

Densitatea trimerelor interculturale din textele lui Fichte îl pune pe cititor într-o dificultate hermeneutică potențată de gestul egalitar (și voit subversiv) care așează pe același plan ex-centricul și marginalul cu canonicul, acordând același credit unui vraci din Senegal sau unui președinte de stat.

Fiind un om al teatrului mai înainte de a deveni scriitor¹⁰, distilând din trecutul său de actor sensibilitatea pentru sonoritatea, intonația, intensitatea cuvântului, Fichte ordonează materialul epic spațial mai degrabă decât cronologic. Rememorarea funcționează teatral în sensul în care cuvintele păstrează un rest de forță, de exaltare asemănătoare efectului unui ritual magic. Principiul de coerență al acestor imagini întretăiate la limita lizibilului este patosul autobiografic care transformă propria viață – obiectul hermeneutic cel mai familiar, după cum recunoaște autorul – într-o „etnogramă”, căutând pe „celălalt” în inima lui „același”.

El însuși un marginal (fiu nelegitim al unui tată evreu pe care nu l-a cunoscut niciodată, abandonat temporar de mamă într-un orfelinat, homosexual, cercetător fără studii), Hubert Fichte este interesat de productivitatea zonelor periferice. În loc să se autostilizeze în victimă sau să-și caute locul în continuitatea genealogiei și a culturii naționale, el preferă aventura spirituală prin deșănțare, mișcarea transgresivă și transculturală, sincretismul și eterodoxia.

Revenind la receptarea istoriei lui Oedip, ar fi o eroare să credem că Fichte folosește mitul grecesc ca să se explice pe sine. Scenariile mitice sunt mai degrabă o formă și servesc la exprimarea fantasmaticului și imaginarului, a dinamicii psihicului

¹⁰ Între vârsta de 10 și 15 ani, Fichte a apărut în mai multe piese de teatru pe diferite scene din Hamburg.

infantil. Atunci când naratorul se identifică – pasager și experimental – cu Oedip, Ahile, Oreste, o face cu scopul de a descoperi despre sine ceva necunoscut sau ocultat. La rândul său, mitul își pierde caracterul canonic și este recitat într-o cheie vădit parodică și hibridizantă. Nu există, așadar, o corespondență univocă între viața individuală și formele mitice/ magice, între subiectiv/ particular și obiectiv/general.

De asemenea, după cum arată și Hartmut Böhme¹¹, din tragedia lui Sofocle romanul *Versuch über die Pubertät* împrumută o anumită tehnică a ritmului și contraritmului, eliminând, în schimb, tragicul și fatalitatea. În acest sens trebuie citită ultima propoziție a romanului: „Ich lebe weiter in einer ganz säkularisierten Welt.“ (Continuu să trăiesc într-o lume secularizată.). Energiile arhetipale devin în roman elemente ale subiectivității care – chiar dacă nu duc la o rezolvare a conflictului oedipian și la integrarea în ordinea heterosexuală – sunt scoase, cel puțin, de sub semnul culpabilității.

Să vedem acum, concret, ce efect are schema identificată de Hölderlin în tragedia lui Sofocle asupra romanului *Versuch über die Pubertät*. Imediat după gestul automutilării, Oedip spune: „Vai mie, vai mie! / Pătrunde în mine și boldul durerii / Și boldul aducerii-aminte.”¹² Sau, în versiunea lui Hölderlin: „Wie fährt in mich zugleich / Mit diesen Stacheln / Ein Treiben und Erinnerung der Übel!”¹³, unde „Treiben” (impuls, instinct), potențează ideea de imbold nestăpânit. Aceste versuri corespund scenei autopsiei cu care se deschide romanul lui Fichte. Într-o morgă din Brazilia, naratorul asistă la eviscerarea unor cadavre. Precum boldul durerii și al aducerii-aminte, bisturiul autopsierului pare a se înfige direct în carnea privitorului, sfâșiind suprafața prezentului și dezvăluind ca într-un palimpsest straturile anterioare ale memoriei. În timp ce orbirea ca gest apoteotic al lui Oedip posedat de *daimon* este plasată la sfârșitul tragediei și încheie procesul de autocunoaștere, scena disecării cadavrului – comparabilă cu un *sparagmos* – apare la începutul romanului, declanșând anamneza, deblocând mecanismele memoriei.

În textul lui Sofocle, șocul adevărului coincide cu împlinirea profeției: imaginea monstroasă a regelui iese la iveală, iar acesta e expulzat din cetate ca un abces. Oedip ajunge să se identifice fără puțință de scăpare cu trecutul său, conform unui destin transsubiectiv și atotputernic. Dimpotrivă, în roman, tot demersul autoreflexiv pare să aibă drept scop distanțarea subiectului de blestemul mitic ce amenință să-l absoarbă în „sfera excentrică a morților” („die exzentrische Sphäre der Toten”)¹⁴.

O curioasă metamorfoză suferă figura lui Tiresias, care apare sub diferite măști în momente-cheie ale romanului. În *Oedip rege*, discursul lui Tiresias reprezintă – în termenii lui Hölderlin – „cezura” care transformă timpul calm, indiferent – locuit de un secret aflat în stare de latență – în timpul accelerat al tragediei. Tiresias face trecerea de la sfera generală a cetății devastate de ciumă la

¹¹ Cf. Böhme, *op. cit.*, p. 278.

¹² Sofocle, *Teatru*, trad. de George Fotino, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 326.

¹³ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* (Vol. 3 – traduceri și articole), Aufbau-Verlag, 1995, p. 379.

¹⁴ *Anmerkungen zum Ödipus* (Observații despre Oedip), în: Hölderlin, *op. cit.*, p. 389.

răul particular. Este momentul când, în interpretarea lui Hölderlin, Oedip păsește umanul și își începe – cuprins de un *enthousiasmos* fatal – unirea nimicitoare cu zeul: „...wie der Gott und Mensch sich paart und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird.” (... așa cum zeul și omul se contopesc, iar forța naturii și lăuntru omului devin una prin *furor*)¹⁵. Furia sacră culminează cu apariția adevărului din ascundere și uitare (*aletheia*).

Analog, scena autopsiei marchează simbolic descompunerea subiectului coerent, împăcat cu sine, și relevă interdependența dintre structurile sociale și cele ale eului. Ciuma din Teba și secretul biografic al lui Oedip se reflectă reciproc. Salvador este, ca și Teba, un oraș al „ciumei” – al epidemiilor mortale, al crimelor și torturii, al instabilității politice. Scena autopsiei e identificată de Hartmut Böhme cu o emblemă barocă, așezată de însuși medicul legist – un dublu al lui Tiresias – sub *inscriptio*: „O homen é nada.”¹⁶. Cunoașterea lui Tiresias este *aletheia* pentru că deține puterea de a face lucrurile să se întâmple, acoperind un dublu domeniu: mantică și justiție.¹⁷ De aceea, dublurile lui Tiresias – Pozzi, Alex, Testaniere – vor apărea în momentele de ruptură ale biografiei naratorului, asociate întotdeauna cu o descentrare, o dislocare a subiectului.

Dar Tiresias este și instrumentul prin care vorbește Apollo, supranumit și Loxias (piezișul, curmezișul). Așadar, el proferează un *loxos logos*, un discurs insinuant, pieziș, antifrastric, ceea ce-l face pe Oedip să exclame: „Te-ntreci cu vorba-ți încâlcită și-n doi peri.”¹⁸ Această constatare îndreptățește, probabil, părerea lui Hölderlin că uciderea lui Laios nu-i *neapărat* păcatul ce se cerea răscumpărat și despre care era vorba în prezicerea oracolului. Oracolul nu cerea decât menținerea ordinii morale în cetate, dar Oedip particularizează, interpretează mesajul general și ambiguu al zeului, creează singur situația care nu era conținută decât potențial în cuvintele lui Apollo. Blestemul pe care Oedip îl aruncă asupra ucigașului îi devine fatal fiindcă în tragedia greacă cuvântul este „tödlichfaktisch”¹⁹, adică ucide efectiv. În viziunea modernă a tragicului, spune Hölderlin, cuvântul este „tötendfaktisch”²⁰, adică „uciderea” este doar un eveniment immanent limbajului.

Prin cuvânt, subiectul își primește locul în ordinea simbolică, fiind determinat de limbaj. La acest nivel, blestemul mitic ar însemna fixația asupra propriei vinovății. Poate că de acest blestem încearcă să scape naratorul lui Fichte atunci când își construiește litaniiile și invocațiile de o stranie frumusețe – precum acea chemare adresată unui tată mitic²¹ – aspirând la un strat mai arhaic decât mitul care, așa cum ne arată Adorno și Horkheimer²², conține un germene raționalizant.

¹⁵ *Ibid.*, p. 393.

¹⁶ Cf. Böhme, *op. cit.*, p. 281.

¹⁷ Cf. Marcel Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, trad. de Alexandru Niculescu, Ed. Symposion, 1996, p. 82

¹⁸ Sofocle (1969), p. 283.

¹⁹ *Anmerkungen zur Antigone*, în: Hölderlin (1995), p. 454

²⁰ *Op. cit.*, p. 455.

²¹ Fichte (1974), p. 58-59.

²² În *Dialektik der Aufklärung*.

Într-un pasaj poetologic ce urmează unei astfel de invocații,²³ Fichte vorbește despre glosolalie – limbajul autist și narcisic care își este lui însuși ecou și prin care se produce destructurarea subiectului simbolic și regresia într-un eu imaginar. Acest experiment pre-gramatical, pre-oedipian, pre-mitic plasează într-o relație de complementaritate magia limbajului și magia erosului. Cu descoperirea acestui ultim strat – magic și pre-simbolic – Fichte încearcă să-și descrie propria dorință homosexuală ca pe o forță a naturii, dincolo de bine și de rău, ce nu poate fi cuprinsă în nici un cod, fie el mitic, istoric sau biografic. Așa se face că în puncte nodale ale romanului, odată cu precipitarea amenințătoare a timpului tragic (“reißende“ Zeit, la Hölderlin), care riscă să-l absoarbă pe Oedip-Fichte în lumea morților, pasajele glosolalice intervin ca niște cezuri apotropaice.

După cum am încercat să arăt, proiectul „Oedip” la Hubert Fichte nu vizează complexul psihanalitic. Nici n-ar fi fost de așteptat s-o facă, din moment ce împrejurările biografice (tatăl absent) exclud din start triumphiul oedipian. Freud este totuși prezent mereu în fundal, ca o umbră care nu poate fi evitată²⁴ și, în final, ca o constrângere ce trebuie depășită. Refuzând să creadă că Oedipul freudian este o structură fundamentală a existenței umane, Fichte își construiește – prin deplasări de sens operate atât asupra mitului, cât și asupra tragediei – un Oedip personal. Un Oedip care este „unchi al lui Hamlet”²⁵ – mai reflexiv și mai puțin abisal decât prototipul său antic, pentru că e lipsit de transcendență. O figură mai potrivită pentru cel care nu-i dominat de pulsuni paricide, ci dimpotrivă, de căutarea înverșunată a tatălui, găsit însă doar în seria de figuri paterne dintr-o genealogie fictivă.

Bibliografie:

- BÖHME, Hartmut (1992): *Hubert Fichte. Riten des Autors, Leben der Literatur*; J.B. Metzler Verlag, Stuttgart.
- DETIENNE, Marcel (1996): *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, trad. de Alexandru Niculescu, Ed. Symposion, București.
- FICHTE, Hubert (1974): *Versuch über die Pubertät*, Hoffmann und Campe, Hamburg.
- FOUCAULT, Michel (2004): *Ce este un autor?*, trad. de Bogdan Ghiu și Ciprian Mihali, Idea Design&Print Cluj.
- FREUD, Sigmund (1970): *Studienausgabe*, Frankfurt/ Main.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1995): *Sämtliche Werke und Briefe* (Vol. 3 – traduceri și articole), Aufbau-Verlag, Berlin.
- SOFOCLE (1969): *Teatru*, trad. de George Fotino, Editura pentru Literatură Universală, București.

²³ *Op. cit.*, p. 55.

²⁴ Fichte e convins în special de ideea lui Freud că “das Unheimliche” (tot ceea ce e neliniștitor, sinistru) nu este ceva străin, exterior subiectului, ci ceva deja cunoscut, dar refutat. (cf. *Das Unheimliche*, în: Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Frankfurt/ Main, 1970.

²⁵ Fichte (1974), p. 86.

PACIENTUL BORDERLINE – PREZENTARE DE CAZ

ADELA MAGDALENA CIOBANU, LAURA DIANA GHERMAN,
CAMELIA POPA, BOGDAN DANCIU

The Borderline Patient – Case Report. Borderline personality disorder defines a „pervasive pattern of instability of emotional relationships, self-image, affects, and marked impulsivity”. To describe the borderline emotional richness the used term is „inner chaos”. The borderline disorder psychopathology has a distinct texture, based on a long history of chronic suffering and self-defeating behaviors. Clinical heterogeneity of borderline disorder claims the necessity of fine differential diagnosis regarding the subject’s personality evaluation and the comorbidities revealing.

Key words: borderline, personality, bulimia nervosa, case study

Tulburarea de personalitate borderline are ca element esențial „un pattern pervasiv de instabilitate a imaginii de sine, a relațiilor interpersonale și a dispoziției, începând de timpuriu în viața adultă și prezent într-o varietate de contexte” (DSM-IV R). Imaturitatea afectivă din tulburarea borderline este explicată prin oprirea dezvoltării emoționale a copilului. Acesta devine fragil din punct de vedere afectiv, dezvoltă opinii depreciative despre el însuși și tendințe autoagresive, își construiește un Super-Ego vindicativ.

Relațiile interpersonale ale indivizilor borderline sunt instabile și intense. Ei nu suportă singurătatea (care le provoacă disconfort și anxietate), manifestă o mânie intensă și pot iniția acțiuni potențial autoprejudiciabile – conducerea imprudentă a unui autovehicul, consumul de substanțe psihoactive, relațiile sexuale ocazionale, furtul din magazine, excesele alimentare și excesele de cumpărături (Popa, Ciobanu, 2014). Tulburarea borderline înfățișează, pe lângă dificultățile de control al emoțiilor, perioade de depresie majoră, ideeație suicidară, sentimente de neîmplinire și de vid interior (Reiser, Thompson, 2005).

Vom prezenta mai jos un caz de tulburare borderline la un bărbat, asociată cu bulimie nervoasă. Tulburarea borderline este mai frecventă la femei (dintre pacienții borderline, doar 25% sunt bărbați și mai puțin de 10% dintre aceștia au bulimie). Asocierea dintre cele două tulburări, borderline și bulimie nervoasă, este des întâlnită în clinică. Mulți pacienți bulimici au o personalitate borderline, scoruri înalte de depresie și o stimă de sine scăzută (Kennedy, McVey, Katz, 1990). În tulburarea borderline, pe lângă tulburările de alimentație, se pot regăsi comportamentele de autovătămare (gesturile suicidare și automutilarea), ca și consumul de substanțe interzise.

Un factor psihologic comun al tulburării borderline, al bulimiei nervoase și al abuzului de substanțe psihoactive este impulsivitatea; tratarea tendințelor impulsive este o sarcină dificilă pentru psihoterapeut (Zapolski et al., 2010). Potrivit unor studii, tulburarea de personalitate borderline este depistată la circa o treime din pacienții cu bulimie nervoasă, implicând o dereglare emoțională (emotivitate negativă), precum și comportamente impulsive printre care mâncatul în exces, urmat de provocarea vărsăturilor (Selby et al., 2012). Tulburarea borderline îngreunează tratamentul tulburărilor de alimentație și înrăutățește prognosticul acestora, arată alte studii (Zanarini et al., 2010).

Prezentare de caz

Pacientul T.M., în vârstă de 30 de ani este necăsătorit și provine din mediul urban. Locuiește la bloc într-un apartament cu 2 camere, împreună cu un prieten. Mama sa a decedat acum 8 ani, din cauza unui atac vascular cerebral iar tatăl a decedat în urmă cu 3 ani (infarct miocardic acut). Are o soră și o nepoată la care ține foarte mult. A avut câteva relații de durată variabilă, intense și instabile. Acum încearcă insistent să reia legătura cu fosta prietenă. Este absolvent de facultate și lucrează de 8 ani în domeniul I.T. ca operator (în ture de noapte și de zi). Susține că are prieteni, dar nu dorește să-și petreacă prea mult timp cu ei. Singurul lucru care îi face plăcere este să-și conducă motocicletă cu viteză pe distanțe mari. Este fumător (cel puțin un pachet de țigări pe zi), consumă alcool (o bere pe zi), cafea și, ocazional, marijuana.

T.M. are două internări la psihiatrie în antecedente. Prima internare (cu o durată de 23 zile) a avut loc în toamna anului 2013. A fost adus la Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia” din București de către de sora sa, pentru o simptomatologie depresivă care debutase de circa un an de zile și se accentuase progresiv. Pacientul prezenta halucinații vizuale („Am văzut în cameră pe cineva care îmi spunea să-mi iau o cămașă neagră”), dispoziție depresivă, apatie, anhedonie („Am slăbit, nu mai îmi place să fac nimic”), fatigabilitate fizică și psihică, retragere socială marcată. Sub tratament antidepressiv, antipsihotic, timostabilizator și sedativ evoluția sa a fost favorabilă. Tot în cadrul primei internări s-au efectuat analize sangvine și computer tomograf cerebral, cu rezultate în limite normale. Pacientul a fost externat cu diagnosticul de *Tulburare de personalitate borderline*, într-o stare ameliorată, cu recomandarea de a continua tratamentul.

Cea de-a doua internare a avut loc la începutul primăverii anului 2014, pacientul venind singur la spital pentru o dispoziție depresivă, impulsivitate, toleranță scăzută la frustrare, idei de inutilitate, de nonvaloare, de vinovăție. T.M. afirma că se simte „ca o povară pentru ceilalți” și susținea că a întrerupt tratamentul fiindcă se îngrășase 20 kg. Încă de la internare pacientul insista să fie externat în decurs de o săptămână pentru a-și putea continua serviciul. Sub tratament, evoluția sa a fost rapid favorabilă și s-a externat la cerere cu diagnosticul de *Tulburare de personalitate borderline*.

Episodul actual. Pacientul a venit singur la spital pentru o dispoziție depresivă severă, toleranță scăzută la frustrare, impulsivitate, apatie, anhedonie, iritabili-

tate, irascibilitate, insomnii mixte. Simptomele i s-au accentuat în ultima perioadă, în contextul apariției mai multor probleme pe care inițial nu dorește să le discute, având o atitudine ușor ostilă, suspicioasă și interpretativă.

Examenul clinic general este în limite normale. Pacientul prezintă tatuaje și multiple leziuni autoprovocate la nivelul brațelor și al coapselor, de care îi este rușine și pe care încearcă să le ascundă cu ajutorul vestimentației.

Examenul psihic a arătat că T.M. are o ținută de spital îngrijită (o pijama cu mâneci lungi pentru a ascunde leziunile autoprovocate de pe brațe și coapse), o igienă corespunzătoare, faciesul, mimica și gestica ușor hipomobile, este orientat temporo-spațial, auto și allopsihic, are o conștiință lucidă și un insight prezent. În primele zile de internare a stabilit doar parțial contactul vizual. Dialogul este spontan, coerent. La început, pacientul are o atitudine ușor ostilă, suspicioasă, dar politicoasă.

În sfera perceptivă nu au fost decelate tulburări patologice de intensitate psihotică. S-au remarcat o hipoprosopie spontană și o memorie în limite normale. În sfera gândirii, ritmul și fluxul ideativ sunt în limite normale. Gândurile pacientului sunt congruente cu dispoziția depresivă. T.M. atribuie următoarele motive internării sale: „Nu mai simt nimic, mă simt indiferent”; „Sunt foarte plictisit”; „Îmi venea să mă tai și am venit la spital”; „Voiam să mă tai ca să simt ceva, să-mi pot exprima durerea”; „Seara trecută, dacă aș fi avut o lamă, aș fi făcut X și O pe mine”; „Îmi creează plăcere să mă tai”. Pacientul afirmă că are gânduri recurente de moarte („Am avut și gânduri de moarte, mi-am făcut și un plan”). El prezintă, de asemenea, idei de vinovăție și de inutilitate.

În sfera afectivității se remarcă dispoziția depresivă. Pacientul descrie un sentiment cronic de vid, o stare de anxietate intensă legată de abandon („Cel mai tare mă deranjează singurătatea, mă simt foarte singur”; „Mă simt ciudat, tulburat”), instabilitate afectivă (pacientul încearcă insistent să reia legătura cu fosta prietenă – „Am greșit de multe ori în trecut față de ea, dar acum vreau să încercăm din nou, fără ea nu știu ce o să mă fac”). Pacientul se descrie ca fiind o persoană impulsivă, instabilă, iritabilă și ușor irascibilă („Eu am un psihic mai labil”; „Am trecut prin multe neazuri și am multe probleme”; „Singurul lucru care îmi mai face plăcere este să conduc singur cu viteză motocicletă”). Imaginea de sine este instabilă.

Activitatea pacientului este redusă, T.M. acuzând fatigabilitate fizică și psihică. Prezintă, așadar, o scădere a funcționalității socio-ocupaționale. Relațiile sale sociale sunt diminuate. Instinctul alimentar este afectat. Pacientul prezintă bulimie nervoasă de tip purgare, autoprovocându-și vărsături după fiecare masă („Nu suport ideea de mâncare în stomac, simt că mă asfixiază”; „Întotdeauna vărs după ce mănânc și asta îmi crează plăcere”).

În privința ritmului nictemeral, se constată insomnii mixte („Dacă reușesc să adorm, adorm foarte greu și mă trezesc ușor ca să fumez”; „Dacă aș rezolva problema cu somnul m-aș simți mult mai bine”).

Pe parcursul internării, pacientul a avut o agravare a dispoziției, cu idei recurente autolitice și de automutilare. Cu o creștere treptată a medicației, evoluția a

fost favorabilă, externându-se într-o stare ameliorată și cu recomandarea de continuare a tratamentului.

Diagnosticul stabilit a fost cel de *Tulburare de personalitate borderline și bulimie nervoasă*, pentru următoarele motive: pacientul prezintă un pattern pervasiv de instabilitate a relațiilor interpersonale și o impulsivitate crescută. El realizează eforturi mari pentru a evita abandonul real sau imaginar, are o conștiință și o imagine de sine persistent instabile. Este impulsiv, prezintă comportament automutilant, gesturi și amenințări recurente de suicid. Este instabil afectiv, descrie un sentiment cronic de vid, o mânie intensă. Pacientul are schimbări bruște la nivel afectiv, în opinii și planuri, evoluția sa fiind intens oscilantă de la o zi la alta. Astfel, sunt îndeplinite criteriile DSM IV pentru Tulburarea de personalitate borderline.

Tulburarea de personalitate borderline a fost diferențiată de următoarele tulburări: tulburările afective (tulburarea borderline poate coexista cu acestea, însă în acest caz lipsesc episoadele expansive iar trăsăturile depresive nu prezintă caracterul amplu, regulat, periodic, regăsit în cadrul tulburărilor afective); tulburările psihotice (pacientul nu prezintă tulburări de percepție de intensitate psihotică); tulburarea de personalitate datorată unei condiții medicale generale sau utilizării unei substanțe (analizele sanguine au fost în limite normale iar pacientul a negat uzul cronic al substanțelor nocive); tulburarea de personalitate histrionică (pacientul are un comportament autodistructiv, descrie episoade de întreruperi coleroase ale relațiilor intime, are un sentiment cronic de insatisfacție și de singurătate); tulburarea de personalitate schizotipală (pacientul nu prezintă gândire magică, ideai paranoidă, comportament și limbaj bizar, anxietate socială excesivă, experiențe perceptiv insolite, iluzii corporale, elemente caracteristice personalității schizotipale); tulburarea de personalitate paranoidă (după stabilirea alianței terapeutice, pacientul nu prezintă suspiciozitate și neîncredere); tulburarea de personalitate narcisistică (pacientul nu are o atitudine arogantă și nici sentimente grandioase de autoimportanță, nu este preocupat de fantezii de succes și de putere); tulburarea de personalitate antisocială (scopul lui este obținerea atenției și nu a profitului sau a unei gratificații materiale, T.M. se conformează normelor de la muncă, având un serviciu stabil, are numeroase remușcări, nu este heteroagresiv); tulburarea de personalitate dependentă (pacientul nu se teme să-și exprime dezacordul, să piardă suportul sau aprobarea celorlalți, să inițieze proiecte singur, el prezintă relații instabile și intense și reacționează la abandon cu sentimentul de vid emoțional).

Prognosticul tulburării. Există o serie de elemente de prognostic favorabil, printre care menționăm: realizarea alianței terapeutice cu medicul psihiatru și aderența la tratament; pacientul are o familie (soră și nepoată), care îl încurajează și îi sunt aproape și este inclus într-un cerc de prieteni; deține un serviciu stabil unde este valorizat; nu are un comportament sexual periculos și nu uzază cronic de substanțe nocive; are o vârstă înaintată pentru debutul acestei tulburări; prezintă conștiința bolii.

Printre elementele de prognostic nefavorabil se numără următoarele elemente: riscul suicidar este crescut la bărbații cu tulburare borderline, spre deosebire de

femei; în ciuda complianței la tratament, internările au fost frecvente pe parcursul ultimului an și jumătate; decesul părinților; lipsa unei relații sentimentale stabile; gândurile recurente de moarte și comportamentul automutilant; prezența bulimiei ca și comorbiditate.

Bibliografie

- DSM-IV. Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.
- Kennedy, S.H.; McVey, G.; Katz, R. – „Personality disorders in anorexia nervosa and bulimia nervosa”, *Journal of Psychiatric Research*, 24 (3), 1990, pp. 259–269.
- Popa, C.; Ciobanu, A.M.; Baci, I.; Surdu, A. – „Social and family predictors of borderline personality disorder”, *Revista de Psihologie*, nr. 2, 2014, pp. 177–186.
- Selby, E.A.; Doyle, P.; Crosby, R.D. et al. – „Momentary emotion surrounding bulimic behaviors in women with bulimia nervosa and borderline personality disorder”, *Journal of Psychiatric Research*, 46 (11), 2012, pp. 1492–1500.
- Zanarini, M.C.; Reichman, C.A.; Frankenburg, F.R. et al. – „The course of eating disorders in patients with borderline personality disorder: a 10-year follow-up study”, *International Journal of Eating Disorders*, 43 (3), 2010, pp. 226–232.
- Zapolski, T.C.B.; Settles, R.E.; Cyders, M.A.; Smith, G.T. – „Borderline Personality Disorder, Bulimia Nervosa, Antisocial Personality Disorder, ADHD, Substance Use: Common Threads, Common Treatment Needs, and the Nature of Impulsivity”, *Independent Practitioner*, 30 (1), 2010, pp. 20-23.

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

TRATAMENTUL SCHIZOFRENIEI DIN PERSPECTIVA PSIHOTERAPIEI COGNITIV COMPORTAMENTALE – LIMITE ȘI AVANTAJE

BOGDAN IONESCU

The Treatment of Schizophrenia from the Perspective of Cognitive Behavioral Psychotherapy – Limits and Benefits. Cognitive behavioral psychotherapy proved the strength and effectiveness in the treatment of several types of mental disorders, but schizophrenia has several distinct features that we want to highlight in a synthetic overview.

Key words: treatment of schizophrenia; cognitive behavioral therapy; therapeutic efficacy; psychotherapy limits.

Odată cu afirmarea forței terapiei cognitiv-comportamentale în tratarea depresiei și a anxietății, după anii 1980 tot mai mulți cercetători și terapeuți au început să utilizeze forme adaptate ale terapiei cognitiv-comportamentale și în tratamentul schizofreniei (Teodorescu, Bizdoacă și Radu, 2007).

Astfel, chiar dacă tratamentul cu neuroleptice rămâne cel de bază în toate fazele schizofreniei, cercetările tot mai riguroase din ultimele decenii demonstrează faptul că terapia cognitiv-comportamentală este un adjuvant sigur și eficient, care acționează complementar terapiei antipsihotice (ibidem), fără a se substitui total acestuia.

Numeroase cercetări au evidențiat forța terapiei cognitiv-comportamentale în tratamentul fazei incipiente a schizofreniei, chiar în absența tratamentului medicamentos specific (Morrison și colab., 2011). Totuși, formele adaptate ale psihoterapiei cognitiv comportamentale trebuie să țină seama în primul rând de limitele specifice impuse de boală – de exemplu, de disfuncțiile cognitive –, dar și de efectele secundare ale bolii, cum ar fi pierderea stimei de sine (Turkington, Kingdon, Weiden, 2006). Ideală pentru succesul acestor forme de terapie este o perioadă de cel puțin șase luni (ibidem).

O perspectivă realistă asupra simptomatologiei schizofreniei

Argumentele pentru eficiența terapiei cognitiv-comportamentale în tratarea psihozelor se sprijină pe numeroase studii longitudinale, desfășurate în ultimele decenii, care au evidențiat diminuarea certă a celor mai multe dintre simptomele schizofreniei, concomitent cu menținerea rezultatelor pozitive un timp îndelungat după terminarea terapiei.

Focalizându-se pe identificarea și modificarea metacognițiilor și a schemelor cognitive dezadaptative, terapia cognitiv-comportamentală orientează pacientul spre adoptarea unei perspective realiste asupra simptomatologiei bolii. Această terapie contribuie la reducerea anxietății și la întărirea mecanismelor de coping, obiectivul final al demersului terapeutic fiind reintegrarea socială a bolnavului, grav afectată în cazul psihozelor.

Un argument în plus al eficienței terapiei este faptul că monitorizarea cognitiv-comportamentală a simptomelor prodromale poate facilita intervenția precoce, prevenirea recăderilor și ameliorarea stării pacienților, având și avantajul că se evită astfel stigmatizarea pacienților care urmează un tratament psihiatric (Holdevici, 2007).

Schizofrenia – tulburare psihică majoră

Considerată o tulburare psihică majoră, schizofrenia afectează nu doar sistemul perceptiv, cognitiv și emoțional al pacientului, ci implicit și comportamentul acestuia, în special comportamentul social. Sunt afectate memoria, atenția, capacitatea de a învăța, conceptualiza, organiza și planifica, autocontrolul și flexibilitatea gândirii (Heaton et al. 1994; Spaulding et al. 1996; Storzbach și Corrigan 1996; Gur et al. 1997, apud Twamley, Jeste, Bellack, 2003), însă un rol central în problemele majore cu care se confruntă bolnavii schizofrenici este deficitul cognitiv.

Specifice schizofreniei sunt două categorii de simptome: pozitive – halucinațiile, ideile delirante, dezorganizarea gândirii și a limbajului și negative – apatie emoțională, respectiv restrângerea ariei experienței și expresivității emoționale, alogia și avoliția, respectiv reducerea frecvenței inițierii de comportamente orientate spre scop, sărăcirea limbajului, neglijarea de sine (idem).

Psihoterapia cognitiv comportamentală răspunde promițător ambelor categorii de simptome.

Tai și Turkington (apud Morrison, 2009), sintetizând rezultatele mai multor studii referitoare la efectele terapiei asupra bolnavilor schizofrenici, au arătat că psihoterapia cognitiv comportamentală contribuie semnificativ la reducerea halucinațiilor și a ideilor delirante, permite obținerea unor rezultate moderate asupra simptomelor negative și menținerea lor mult după încheierea terapiei. Totodată, arată cei doi autori, această formă de terapie nu se poate aplica cu rezultate eficiente persoanelor care nu se consideră având o problemă de sănătate sau au un puternic sistem negativ ori grave tulburări comorbide, deoarece face dificilă angajarea și menținerea în terapie. Printre factorii predictivi ai succesului psihoterapiei, Drury (apud Morrison, 2009) menționează durata scurtă de la debutul bolii și începerea tratamentului.

Eficiența psihoterapiei cognitiv-comportamentale

Psihoterapia cognitiv comportamentală își dovedește eficiența chiar din debutul primului episod psihotic. Angajarea cu regularitate în tratamentul medicamentos antipsihotic poate fi o problemă majoră pentru foarte mulți pacienți. Psihoterapia

cognitiv comportamentală, lucrând cu gândurile și convingerile pacienților, inclusiv cu cele vizând rolul și eficiența tratamentului medicamentos, permite, pe de o parte, creșterea motivației pentru tratament iar, pe de altă parte, ajută la depășirea efectelor secundare ale acestuia (creșterea în greutate, dereglări metabolice, scăderea stimei de sine), pași extrem de importanți în îmbunătățirea progresivă a rezultatelor clinice.

Evoluția specifică a bolii, chiar și după urmarea cu regularitate a tratamentului antipsihotic, necesită ajutorul psihoterapiei cognitiv comportamentale. Aceasta este eficientă și în perioada de mijloc a bolii, respectiv pentru depășirea simptomelor negative ale tulburării: demotivare, aplatizare afectivă, avoliție, anxietate și chiar depresie. Mulți pacienți diagnosticați cu schizofrenie, din cauza simptomelor bolii, nu-și mai pot îndeplini rolurile sociale, sunt nevoiți să-și întrerupă sau să-și anuleze planurile educaționale, nu-și mai pot menține slujbele, le sunt afectate relațiile intime, cele cu prietenii sau rudele, generând un acut sentiment de eșec și pierdere, care nu face decât să dea și mai mare forță gândurilor și convingerilor negative (Morrison, 2009). Rolul psihoterapiei cognitiv-comportamentale este de a releva și a combate gândurile și convingerile automate, ajutând prin strategii specifice la depășirea blocajelor sociale și a episoadelor depresive.

Psihoterapia cognitiv comportamentală se dovedește un aliat important și în cazul tulburărilor comorbide, precum abuzul de substanțe (alcool și droguri). Schizofrenia, de exemplu, are cea mai înaltă rată de comorbiditate cu abuzul de substanțe decât oricare altă tulburare mentală, de 47% (Rieger et al., 1990, apud Holdevici, 2005). Explicația dată de modelul factorului comun, identificat de către Kushner și Mueser este că unul sau mai mulți factori care acționează independent conduc la creșterea riscului de apariție a ambelor tulburări (1993, apud Holdevici, 2005). Cu alte cuvinte, pacienții prezintă vulnerabilitate față de ambele categorii de afecțiuni psihopatologice.

Pașii demersului psihoterapeutic

Demersul psihoterapeutic în cazul acestor pacienți își propune (idem, p. 375):

1. identificarea, combaterea și modificarea gândurilor iraționale legate de abuzul de alcool sau droguri, acestea fiind înlocuite cu gânduri alternative mai realiste cu caracter adaptativ, care vor genera schimbări în sfera comportamentală;
2. conștientizarea de către pacient a interrelației dintre consumul de droguri sau alcool și problemele de sănătate mintală;
3. achiziționarea unor deprinderi de autocontrol al abuzului de substanțe, detectarea precoce a simptomelor psihotice și acordarea unui sprijin social pentru adoptarea unui stil de viață alternativ, mai sănătos.

De altfel, principalele dificultăți cu care se confruntă terapeutul în cazul acestor pacienți sunt cele din planul social (cei mai mulți nu sunt încadrați profesional, sunt săraci, stigmatizați și marginalizați din cauza afecțiunii psihice, ceea ce contribuie la reducerea stimei de sine și a încrederii), dar și de natură motivațională, respectiv cele din sfera cognitivă. De aceea, pentru a fi eficient, tratamentul psihoterapeutic trebuie să dureze cel puțin șase luni.

Chiar dacă inițial se considera că psihoterapia cognitiv-comportamentală nu este eficientă în tratarea psihozelor, începând cu anul 1952, când Beck a folosit-o pentru prima dată în tratamentul psihoterapeutic al schizofreniei, psihoterapia cognitiv-comportamentală a devenit în ultimele decenii un aliat prețios în tratamentul multor categorii de tulburări mintale.

În ciuda limitelor impuse de specificitatea tulburării, în cazul schizofreniei intervenția terapeutică și-a dovedit eficiența pe multiple planuri: de reducere a frecvenței și a intensității simptomelor, de redare a stimei de sine, de prevenire a recăderilor, de reducere sau prevenire a apariției anxietății și a depresiei ori în cazul insightului, respectiv înțelegerea de către pacient a bolii și modului ei de manifestare, respectiv acceptarea tratamentului (David, 1990, apud Gregory Jr, 2010). Folosind tehnici specifice de identificare a gândurilor și credințelor nerealiste și de înlocuire a lor cu altele, mult mai adaptate realității, precum și de identificare/aplicare a unor strategii de coping eficiente psihoterapia își atinge cu succes toate obiectivele menționate anterior (CBT Treatment Manuals: Beck et al., 2009; Byrne et al., 2006; Chadwick et al., 1996; Fowler et al., 1995; Kingdon & Turkington, 1994, 2005; Morrison et al., 2004). Din păcate însă, așa cum demonstrează practica și numeroasele cercetări pe această temă, pentru a fi eficientă psihoterapia cognitiv-comportamentală trebuie să fie însoțită de tratamentul farmacologic adecvat. Încă nu există studii care să demonstreze eficiența acestei psihoterapii, în absența intervenției medicale. De altfel, nefiind încă o procedură standard în tratamentul schizofreniei, există și voci care își exprimă scepticismul în legătură cu eficiența ei, invocând nivelul mult prea mare de deteriorare a sistemului cognitiv pentru a face pacientul suferind de schizofrenie apt pentru o abordare psihoterapeutică, oricare ar fi aceea (Turkington, Kingdon și Weiden, 2006). Tendința actuală însă este de a spori rolul psihoterapiei cognitiv comportamentale în amonte, respectiv în prevenirea apariției ori în întârzierea tranziției de la un stadiu incipient al bolii la diagnosticul final de schizofrenie. De asemenea, deoarece numeroase studii au arătat că schizofrenia, mai mult decât oricare altă tulburare mintală, are cea mai înaltă rată de comorbiditate în combinație cu abuzul de alcool sau de substanțe, se insistă pe amplificarea în viitor a importanței psihoterapiei cognitiv comportamentale în psihoeducație, ca un prim și necesar pas al procesului de prevenire și tratament.

Bibliografie

- Jeican, R., (2007). *Schizofrenia. Teorii și cercetări etiologice recente*, Ed. Limes, Cluj-Napoca.
- Holdevici, I., (2005). *Psihoterapia cognitiv-comportamentală. Managementul stresului pentru un stil de viață optim*, Editura Științelor Medicale, București, pp. 368, 375, 378, 487.
- Teodorescu, R., Bizdoacă, C., Radu, I., *Intervenții comportamentale și cognitive în schizofrenie*, în „Revista Română de Psihiatrie”, seria a III-a, vol. IX, nr. 2–3, 2007, pp. 103–108.

- Kingdon, H.D., Turkington, D., (2006), *The ABCs of Cognitive-Behavioral Therapy for Schizophrenia*, Psychiatric Times, Vol. 23, No. 7 (<http://www.psychiatric-times.com/schizophrenia/abcs-cognitive-behavioral-therapy-schizophrenia>).
- Morrison, A.K., (2009). *Cognitive Behavior Therapy for People with Schizophrenia*, Psychiatry (Edgmont), December; 6 (12), pp. 32–39.
- Twamley, E.W., Jeste, D.V., Bellack, A.S., (2003). *A Review of Cognitive Training in Schizophrenia*, Schizophrenia Bulletin, Vol. 29, No. 2, pp. 359–382.
- Morrison, A.P., (2011). *Cognitive therapy for people with a schizophrenia spectrum diagnosis not taking antipsychotic medication: an exploratory trial*, Psychological Medicine, Cambridge University Press, pp. 1–8.
- Turkington, D., Kingdon, D., Weiden, P.J. (2006). *Cognitive Behavior Therapy for Schizophrenia*, The American Journal of Psychiatry, vol. 163, No. 3, pp. 365–373.
- Gregory Jr. MSW, V.L., (2010). *Cognitive-Behavioral Therapy for Schizophrenia: Applications to Social Work Practice*, Social Work in Mental Health, 8:2, pp. 140–159.
- *** *Schizophrenia. Core Interventions in the Treatment and Management of Schizophrenia in adults in primary and secondary care (updated edition)*, (2010), National Clinical Guideline Number 82, The British Psychological Society & The Royal College of Psychiatrists.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA

EDIȚIA A VI-A

CONCEPTE DESCHISE

(Craiova, 23–24 mai 2014)

DRAGOȘ POPESCU

Născut la inițiativa acad. Alexandru Surdu, cu ocazia Centenarului Constantin Noica, sărbătorit în anul 2009, Simpozionul Național Constantin Noica și-a desfășurat lucrările, în fiecare dintre cele șase ediții de până acum, în alt oraș universitar din țară: Brașov, Arad, Iași, Constanța, Timișoara, Craiova. Ideea de a stimula în toată țara interesul pentru opera unuia dintre cei mai mari filosofi ai secolului al XX-lea, sau de a-l împlăni acolo unde tinde să slăbească, s-a dovedit fructuoasă: de la an la an numărul participanților (cu comunicări sau nu) a sporit semnificativ, iar ecourile în localitățile unde s-a desfășurat Simpozionul, și chiar în țară, au fost din ce în ce mai puternice, în ciuda faptului că nu s-au întreprins acțiuni ieșite din comun pentru popularizarea lui.

Pe lângă faptul că lucrările Simpozionului au avut loc de fiecare dată în altă localitate, fiecare ediție s-a dorit să fie închinată unei cărți anumite a filosofului. Cu excepția ediției întâi, de la Brașov (2009), aniversară, și celei de-a treia, de la Constanța (2012), care a avut ca temă începutul Evangheliei după Ioan („La început a fost Cuvântul”), celelalte ediții au fost dedicate: cărții de debut a filosofului (tema „Bucuriile simple” – Arad, 2010), culegerii de studii *Pagini despre sufletul românesc* (Iași, 2011), tezei de doctorat a lui Noica („Cum e cu puțință ceva nou” – Timișoara, 2013) și, anul acesta, volumului *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* („Concepte deschise” – Craiova, 2014).

Prezentarea de comunicări nu este însă singura activitate pentru care cei interesați de filosofia și personalitatea lui Noica se adună o dată pe an la

Simpozionul Național Constantin Noica. De fiecare dată, pe lângă lucrările propriu-zise ale Simpozionului au loc și alte manifestări, într-o atmosferă a comuniunii intelectuale și afective față de opera filosofului, față de filosofia românească și de cultura română în general. La cele șase ediții ale Simpozionului au fost audiate concerte, au fost organizate și vizitate expoziții, au fost vizionate filme, s-au făcut evocări ale lui Noica, Eminescu, ale altor personalități culturale românești, au fost lansate cărți, au fost vizitate locuri deosebite, istorice și culturale. Discuțiile din timpul lucrărilor, din pauzele și din seara dintre cele două zile ale Simpozionului în care sunt antrenați participanții alcătuiesc, împreună cu seria comunicărilor, momente asupra cărora cei prezenți se opresc uneori cu gândul în tot anul care se scurge până la următoarea ediție. Chiar și deplasarea în comun (cu trenul ori cu câte un autobuz) până în orașul în care a avut loc una sau alta dintre ediții, sau înapoi, către București, s-a dovedit câteodată folositoare, prin timpul oferit pentru câte o discuție pe teme filosofice. Întâlnirile dintre participanți din toată țara au avut, nu o dată, drept consecință, nașterea și consolidarea unor prietenii de idei. Toate acestea nu fac decât să verifice opinia lui Constantin Noica după care filosofia se poate ivi chiar și în locuri mai umile, nu neapărat în perimetrele anume delimitate.

Tot ca o realizare a Simpozionului Național Constantin Noica trebuie pomenită seria de volume reunind comunicările prezentate la fiecare ediție. Au apărut până acum, la Editura Academiei Române, cinci volume de comunicări. Ele alcătuiesc un document de referință cu privire la receptarea filosofiei lui Constantin Noica în cultura română actuală.

Anul acesta, cea de-a șasea ediție a Simpozionului Național Constantin Noica a fost organizată de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, împreună cu Consiliul Județean Dolj, Biblioteca Județeană „Alexandru și Aristia Aman”, Mitropolia Olteniei și Universitatea din Craiova (care a pus la dispoziția participanților, pentru două zile, somptuoasa Sală Albastră, unde au avut loc lucrările). Simpozionul Național Constantin Noica a beneficiat, de asemenea, de susținerea Primăriei Municipiului Craiova, precum și de interesul posturilor locale de televiziune și de radio. Au participat la lucrări cercetători ai Institutului de Filosofie, universitari din Craiova, Iași, Sibiu, Timișoara, București, Arad, apropiați ai lui Constantin Noica și prieteni ai marelui filosof, studenți etc.

Lucrările Simpozionului au fost deschise, în dimineața zilei de 23 mai, de față fiind oficialități ale Municipiului Craiova, reprezentanți ai Mitropoliei Olteniei și ale conducerii Universității din Craiova. Acad. Alexandru Surdu a evocat, în cuvântul de deschidere, personalitatea extraordinară a lui Constantin Noica, fascinația pe care a avut-o această personalitate asupra contemporanilor, trăsătură neobișnuită în cazul altor mari filosofi, deși unii dintre ei s-au aflat în situații cu mult mai prielnice vizibilității publice decât s-a aflat Noica.

În cursul primei zile a dezbaterilor au fost prezentate interpretări ale lui Noica la opere filosofice reprezentative ale perioadei moderne (Kant, Leibniz, Hegel,

Descartes), rezultate ale preocupărilor filosofului în direcția constituirii unei logici a invenției, direcții ale publicisticii noiciene, interferențe ale filosofiei și gândirii teologice în opera lui Noica. La sfârșitul lucrărilor primei zile, participanții au vizitat expoziția de carte și fotografie organizată, cu ocazia Simpozionului, de Biblioteca Județeană „Alexandru și Aristia Aman”.

În cea de-a doua zi a Simpozionului au fost prezentate comunicări asupra logicii lui Hermes, asupra semnificației filosofiei în gândirea lui Noica și raporturilor dintre filosofie, știință și teologie în viziunea acestuia. După încheierea lucrărilor, participanții au vizitat, la invitația Mitropoliei Olteniei, Mănăstirea Strâmba-Jiu, monument de arhitectură românească din secolul al XVI-lea recent restaurat.

Varietatea comunicărilor susținute anul acesta la Simpozionul Național Constantin Noica poate fi constatată și prin parcurgerea programului Simpozionului, pe care-l reproducem în continuare:

Ziua I

Acad. ALEXANDRU SURDU, *Probleme perene și concepte deschise în istoria filosofiei*

Acad. ALEXANDRU BOBOC, *Lucrul în sine în interpretări de referință în gândirea contemporană*

Prof. univ. dr NICOLAE PANEA, *Trasee antropologice în opera lui Constantin Noica*

Pr. prof. univ. dr ALEXANDRU ISVORANU, *Concepția despre Dumnezeu prin chemarea numelor divine*

Prof. univ. dr NICOLAE GEORGESCU, *Sensul Satirelor eminesciene în ediția princeps, în grupajul de autor și luate fiecare în parte*

Prof. univ. dr FLOREA LUCACI, *Conceptele deschise, o posibilitate de a reînțemeia filosofia*

Prof. univ. dr IOAN BIRIȘ, *Știința proporțiilor în interpretarea lui Constantin Noica*

Prof. univ. dr GHEORGHE DĂNIȘOR, *Noica și Hegel – semnificații ale devenirii*

Conf. univ. dr GABRIEL COȘOVEANU, *Noetic și empiric în opera lui Constantin Noica*

CS III dr DRAGOȘ POPESCU, *Teme leibniziene în opera lui Constantin Noica*

CS II dr CLAUDIU BACIU, *Despre posibilitatea unei deschideri ontologice la Constantin Noica*

Prof. univ. dr IONEL BUȘE, *Logica lui Hermes – o logică a imaginarului?*

Conf. univ. dr MARIN DIACONU, *Colaborarea lui Noica la Gazeta literară și la România literară*

Prof. univ. dr MIRCEA LĂZĂRESCU, *Un concept deschis pe care Noica l-a abordat târziu, dar fundamental: devenirea*

CS III dr MONA MAMULEA, *Insuportabila ușurătate a conceptului de ființă*

Pr. lector univ. dr NICOLAE RĂZVAN STAN, *Antropologia creștină: puncte de contact între abordarea teologică și cea filosofică*

Prof. univ. dr FIRMILIAN CALOTĂ, *Complexitatea ființei – complexitatea universului*

Prof. univ. dr ION DUR, *În contra lui Kant și a criticismului*

CS III dr MARIUS DOBRE, *Concept deschis: istoria filosofiei*

Pr. dr ION SORIN BORA, *Cuvântul crucii în fața preinsei cunoștințe a corintenilor din vremea Sf. Apostol Pavel și paradoxul puterii credinței creștine*

CS III dr MIHAI POPA, *Concepte deschise în estetica Renașterii*

Dr MARIAN NENCESCU, *Știința universală (mathesis universalis) între limitare și libertate*

Conf. univ. dr ADRIAN NIȚĂ, *Devenița în calitate de concept deschis*

Conf. univ. dr ADRIANA NEACȘU, *Constantin Noica despre demnitatea de a fi român*

CS drd VICTOR EMANUEL GICA, *Un concept deschis noician: logica invenției*

Prof. NICOLAE COANDE, *Cultura europeană vs configurația culturală (o viziune din „marginea” lui Noica asupra modelului cultural european)*

Lector univ. dr ANA OCOLEANU, *Concepte filosofice în opera profesoarei Alice Voinescu*

Pr. prof. univ. dr ION POPESCU, *Devenirea intru ființă*

Pr. lector univ. dr ADRIAN BOLDIȘOR, *Simbolul între Istoria religiilor și Teologie*

Lector univ. dr SILVIU ȘOMÍCU, *Spațiul ideilor și realitatea socială*

Dr HORIA DULVAC, *Noica ironistul?*

Ziua a doua

Prof. univ. dr MIHAI D. VASILE, *Limitările interne ale „Spiritalului” în tradiția iudeo-elenistică*

Lector univ. dr CĂTĂLIN STĂNCIULESCU, *Istoriografia filosofiei și teoria conceptelor deschise*

Lector univ. dr VASILE SĂLAN, *Constantin Noica despre relația dintre noumen și fenomen în filosofia kantiană*

Prof. dr ION FILIPCIUC, *Eminescu întru adevăr*

CS III dr ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, *Noica despre conceptul de „câmp logic”*

CS III dr TITUS LATES, *De la mulțime la concept în logica lui Hermes*

CS III dr MIHAIL UNGHEANU, *Libertatea modernă – un concept deschis. Alternativă la interpretarea liberală a libertății*

Pr. lector univ. dr ION RESCEANU, *Pocăința, mijloc de refacere a echilibrului spiritual. Perspective biblice*

Pr. lector univ. dr ADRIAN IVAN, *Educația creștină în contextul noilor paradigme educaționale*

Diacon asist. univ. dr IONIȚĂ APOSTOLACHE, *Terminologia siriacă din primele veacuri creștine între noțiune și concept*

CS I dr ION MILITARU, *Ontologie și normativitate istorică*

Conf. univ. dr NICULAE SÂRBU-IONESCU, *Despre Ziua Întâi a Creației*

CS dr MARIN PANAIT, *Constantin Noica despre iubirea organizată și rostul filosofiei*

CS I dr TUDOR NEDELCEA, *Visul noician împlinit. Facsimilarea manuscriselor eminesciene*

Pr. NICOLAE JINGA, *Constantin Noica și gândirea teologică*

Drd EMILIAN DUMITRU PĂUNESCU, *Conceptul Trinității la C-tin Noica*

Drd EMIL MARIAN MANEA, *Tradiție și modernitate la Constantin Noica*

Lector univ. dr ALEXANDRINA DRAGOMIR, *Exactitate și adevăr sau paradigma puterii comunicative în viziunea lui Constantin Noica*

CS asoc. drd CEZAR ROȘU, *Devenirea întru ființă – proces de autoorganizare, concert al ordinii prin fluctuații*

CS drd ȘERBAN NICOLAU, *Conceptul deschis din punct de vedere logico-tradițional.*

CONFERINȚA NAȚIONALĂ CU PARTICIPARE INTERNAȚIONALĂ

„INDIVIDUAL, FAMILY, SOCIETY – CONTEMPORARY CHALLENGES”

(București, 27–28 mai 2014)

CAMELIA POPA

Conferința Națională cu participare internațională „Individual, family, society – contemporary challenges”, desfășurată în perioada 27-28 mai 2014 la București, a reunit, la aceeași masă, psihologi, antropologi, medici, sociologi și psihologi care au dezbătut problematica actuală a instituției familiale europene.

Au fost examinate: aspecte privind calitatea vieții oamenilor timpurilor noastre (inclusiv siguranța alimentară, modalitățile de petrecere a timpului liber); activitățile ocupaționale generatoare de stres intrafamiliar; responsabilitățile părinților (implicând atât creșterea și educarea copiilor cât și comunicarea cu partenerul, pentru gestionarea în cuplu a problemelor diverse ale descendenților); disfuncțiile familiale privind sexualitatea; problematica familiilor de emigranți români; evenimentele traumatice care îi pot afecta pe copii; problemele copiilor vizând dependența de Internet și de substanțe interzise, depresia, anxietatea sau autismul.

Psihologii participanți la conferință au arătat că singurătatea în familie a ajuns un mod de viață, din cauza ritmului trepidant al muncii și al activităților de zi cu zi. De cele mai multe ori, programele membrilor familiilor nu coincid, responsabilitățile sunt strict împărțite iar întâlnirile sub același acoperiș devin tot mai puține. Numeroase familii înregistrează dificultăți maritale consistente, uneori de nerezolvat, iar numărul divorțurilor este în creștere. Pe de altă parte, stilurile parentale deficitare și lipsa de supraveghere a copiilor generează probleme în sfera delincvenței.

Evenimentul a fost organizat sub egida Academiei Române, de către Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer”, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Radulescu Motru”, Institutul de Sociologie, Universitatea de Medicină și Farmacie Târgu-Mureș și Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, gazda manifestării. Lucrările au fost deschise de către acad. Constantin Bălăceanu Stolnici.

Din comitetul științific al manifestării au făcut parte, alături de organizatori, invitați de la alte universități și institute de cercetare din țară (Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila” din București, Universitatea de Medicină și Farmacie „Gr. T. Popa” din Iași, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin

Brăiloiu” al Academiei Române, Universitatea din București – Facultatea de Sociologie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași – Facultatea de Biologie, Universitatea „Spiru Haret”, Universitatea „Titu Maiorescu”), precum și numeroși invitați din străinătate, afiliați unor prestigioase instituții de învățământ superior din Roma (Italia), Sofia (Bulgaria), Chișinău (R. Moldova), Varșovia (Polonia), Praga (Cehia), Lile (Franța) și Budapesta (Ungaria).

Cercetătorii care s-au implicat în organizarea evenimentului și în evaluarea științifică a lucrărilor prezentate au fost: dr. Cornelia Rada, dr. Suzana Turcu și dr. Adina Baci – Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer”, dr. Corina Bistriceanu Pantelimon – Universitatea „Spiru Haret” și dr. Camelia Popa – Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.

Din partea Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” au susținut prelegeri cercetătorii Andra Bolohan și Georgeta Preda – *Stilurile parentale – factori de risc ai tulburărilor anxioase la copil și adolescent*; Bogdan Ionescu – *Repere consiliabile ale unei educații familiale corecte*; dr. Mihai Ioan Micle și dr. Doina Ștefana Săucan – *The impact of the dysfunctional family on the juvenile delinquency* și dr. Camelia Popa – *Lipsa supravegherii parentale a copilului și pericolele Internetului*.

Lucrări valoroase au fost prezentate și de către alți participanți. Amintim aici următorii autori și contribuțiile lor: Radu Cojocaru, Olga Burduniuc, Greta Bălan, Constantin Rimis, Tatiana Eremciuc, Olivia Cojocaru de la Universitatea de Medicină și Farmacie „Nicolae Testemițanu” din Chișinău – *Serological characterization and antimicrobial susceptibility of Salmonella spp. isolates from Republic of Moldova*; Erdes Kavecán Djerđji, Oljaca Milka, Kostovic Svetlana, Kovacevic Maja de la Universitatea Novi Sad (Serbia) – *Family factors affecting adolescents' self-efficacy: Empirical study in secondary schools*; Formánková Lenka, Křížková Alena de la Institutul de Sociologie al Academiei Cehe de Științe – *Living apart together in the Czech Republic*; Daniela Gavăt și Adriana Albu de la Universitatea de Medicină și Farmacie „Gr. T. Popa” din Iași – *Fatigue school phenomenon and some influence factors assessment – study on a group of students from rural areas*; Hana Hašková de la Institutul de Sociologie al Academiei Cehe de Științe – *Combining of quantitative and qualitative life-course data for understanding gendered re-familialization in a post-communist society*; Maria Silvia Trandafir de la Universitatea de Medicină și Farmacie „Carol Davila” din București, Catedra de Psihiatrie – *Terapia de familie în abordarea tulburării depresive*; Gabriela Boangiu de la Institutul de cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolaescu-Plopșor” din Craiova – *Politica socială de protecție a copilului aflat în dificultate*; Aurelia Drăghici de la Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu – Facultatea de Științe Sociale și Umaniste, împreună cu Cornelia Rada și Mircea Ciuhuța de la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer”, Academia Română – *Young adult and mental health problems*; Simona Marica de la Universitatea „Spiru Haret” – *Problemele familiei copilului cu TSA (tulburare din spectrul autismului) și demersul de consiliere psihologică*; Radu Gheorghe de la Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, Facultatea de Științe Politice – *Percepția populației României asupra stării societății – inventar axiologic*; Nicolae Perpelea de la Institutul de Sociologie,

Academia Română – *New media, publicuri și retorici morale*, Adina Baciuc de la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer”, Academia Română – *Stress among teenagers. Anthropological and medical aspects*; Florina Ruta, Septimiu Voidazan, Cristina Golea, Monica Tarcea de la Universitatea de Medicină și Farmacie Târgu-Mureș – *Particularities regarding the Nutrition Behavior of a Rural Roma community from Mures County*; Smoczynski Rafal și Zarycki Tomasz de la Institutul de Filosofie și Sociologie al Academiei Poloneze de Științe – *The post-feudal legacy in contemporary Poland*; Viktória Szűcs, Diána Bánáti, de la Centrul Național de Cercetări Agricole și Inovare din Budapesta (Ungaria), Erzsébet Szabó de la Institutul Internațional al Științelor Vieții din Bruxelles și Monica Tarcea de la Universitatea de Medicină și Farmacie Târgu-Mureș – *Health risk perception of food additives in Hungary and Romania*; Victor Zepca, Aculina Zaporozjan, Angela Cazacu-Stratu de la Centrul Național de Sănătate Publică din Chișinău – *Training about behavioral risk factors for students in secondary schools*; Antonio Panico, Riccardo Rossano de la Universitatea Liberă Maria SS. Asunta din Roma, Departamentul de Drept – *The family of the young Romanian immigrants in Italy* și Ecaterina Balica de la Institutul de Sociologie, Academia Română – *Intimate partner homicide-suicide and immigration. Case study: Romania*.

NOTE DE LECTURĂ

Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Le Livre de poche, 2013, 315 p.

Michel Onfray este deja un filosof popular în Franța și începe să fie bine cunoscut și în România. Mai multe articole și enciclopedii on-line îl caracterizează pe bună dreptate drept hedonist, ateu, anarhist, cu rădăcini în gândirea lui Epicur sau mai ales a lui Nietzsche.

Traité d'atheologie se vrea un autentic manifest ateist, raportat la cele trei mari religii monoteiste: iudaismul, islamul și îndeosebi creștinismul (de fapt, cel mai hulit dintre toate în istorie, am zice noi; de ce nu încă o dată să fie în prim plan?). Cartea a apărut încă din 2005; noi am avut la dispoziție ediția „Livre de Poche” apărută în 2013.

Mai întâi, după Michel Onfray, trebuie să reținem ideea că ateismul autentic are puține teorii în istoria filosofiei, căci un ateism autentic trebuie să arate explicit inexistența lui Dumnezeu, nefiind suficientă atitudinea de îndoială sau critică la adresa unor stări de fapt legate de religie în general sau de Dumnezeu. Singurii gânditori care au scris cărți autentic-ateiste sunt: un fost preot francez pe nume Jean Meslier (*Le Testament*, 1729), d'Holbach (*La Contagion sacrée*, 1768), Feuerbach (*Esența creștinismului*, 1841) și, bineînțeles, Nietzsche, cu binecunoscutele sale lucrări.

Programul ateologiei lui Onfray sau principiile ateologiei sale (după cum le numește el însuși) ar consta în următoarele:

1) *Deconstrucția celor trei monoteisme*. Demersul constă în a arăta că, în ciuda unor anumite specificități de ordin doctrinar, istorico-geografic, genealogic, fondul lor rămâne același („variațiune de grad, nu de natură”). Care este acest fond? Ura: ura față de inteligență, dar cu preferință către ascultare și supunere; ura față de viață, dar cu preferință pentru moarte; ura față de aici, cu preferință pentru dincolo; ura față de corp, dar cu preferință față de suflet, care posedă toate virtuțile; ura față de femeie și sex etc.

(2) Pentru a vedea cum se fabrică o mitologie, cum se înrădăcinează falsul, isteria colectivă, minciuna, ficțiunea, Onfray propune *deconstrucția particulară a creștinismului*. Această deconstrucție trebuie însoțită de o analiză a „devenirii planetare” a creștinismului.

(3) Și, întrucât de-a lungul vremii spiritualul se confundă cu temporalul, se propune și o *deconstrucție a teocrațiilor*. Căci, în numele lui Dumnezeu, anumiți „preținși servitori” ai lui revendică dreptul de a impune politici. Astfel că, în numele lui Dumnezeu, adaugă Michel Onfray, au curs fluvii de sânge în războaie, pentru a-i împlini voia.

1. Contestarea vieții sau a corpului presupune negarea materiei și a materialismului, deci și a științei care ia în discuție tocmai lucrurile materiale sau mai ales pe acestea. Atomismul lui Democrit ar conduce la afirmarea unui Dumnezeu material, opus, de pildă, celui imaterial, atemporal, creștin. Dar mai există un motiv pentru respingerea atomismului: „ontologia de brutărie” născută din ideea transsubstanțierii, după care corpul lui Hristos se află realmente în pâinea și vinul îngurgitate cu anumite ocazii. Și tot așa sunt respinse și alte propuneri științifice de-a lungul vremii: eternitatea lumii (respinsă datorită doctrinei teologice a creației lumii), heliocentrismul, evoluționismul, poligenismul, vârsta vieții pe Pământ, psihanaliza, genetica etc. Pentru a da sens urii față de materie, monoteismele au postulat o lume imaterială, o altă lume, de inspirație platonice, care produce alte două creaturi fantastice – îngerii și Paradisul; astfel, Paradisul devine antilumea, contrarul realului.

Ura față de femei pare a fi o variație a urii față de inteligență, dar și a urii față de dorință, plăcere, viață. Religiiile sus-menționate pun femeia la rădăcina păcatului originar, ea a fost cea care l-a păcălit pe „imbecilul” de Adam. Carnea, sângele, sexul liber păcătos sunt asociate cu femeia; este acceptată doar ca soție și mamă. De aici și propaganda în favoarea castității în general și mulțimea de reguli (interdicții) de care abundă literatura monoteistă.

2. Partea a doua începe prin deconstruirea imaginii lui Iisus. Mai întâi, nimic nu dovedește existența istorică a lui Iisus, spune Onfray, nici un document, nici o dovadă arheologică. Autorul lui Iisus este de fapt Marcu; probabil, după ce îl acompaniază prin periplul său misionar pe Pavel, Marcu își scrie textul spre anul 70. Cum a procedat? Copiind istorii și fapte din literatura vremii, cum ar fi fost cele expuse de Diogenes Laertios. Maria îl concepe pe Iisus fecioară; aceeași poveste o construie Platon pentru el însuși. Este fiul lui Dumnezeu; și Pythagora pretindea că se trage din Apollon. Înfrățuia minuni; la fel se spunea despre Empedocle. Era capabil de predicții; Anaxagoras avea talentul de a prezice căderea meteorităilor. Postula o viață de după moarte; la fel și Platon. După Onfray, niciunul dintre discipolii lui Iisus nu l-au cunoscut personal, ei au creat un mit după principiul „enunțarea creează adevărul”, înșelându-se ei înșiși – spun că e adevărat ceea ce cred și cred adevărat ceea ce spun. Construcția mitului a durat însă mai multe secole, obținându-se un corpus de texte contradictorii și neverosimile. Printre neverosimilități: discuția dintre Iisus și Pilat, căci guvernatorii nu obișnuiau să discute cu condamnații; crucificarea – în epocă evreii erau lapidați, nu crucificați etc. Prin urmare, Iisus este un „personaj conceptual”.

Personajul Iisus a păstrat totuși tăcerea în legătură cu corpul, sexualitatea, senzualitatea. Rolul major în antihedonismul creștin îi revine lui Pavel. Acest „evreu isteric” creează lumea după imaginea sa: bolnav, misogin, masochist. Ura lui față de el însuși se transformă în ura față de lumea întreagă, neputința lui sexuală se transformă în ură față de sexualitate (este reciclat misoginismul Vechiului Testament), masochismul lui se transformă în elogiul al sclaviei și supunerii față de Dumnezeu; în plus, reînvie și ura față de inteligență și știință decretate deja în *Geneză* prin păcatul originar.

Creștinismul învinge finalmente prin împăratul Constantin, păcălit aparent de un semn al crucii, împărat care înțelege de fapt că noua religie promovează supunerea poporului față de autoritățile temporale. Astfel, el întemeiază primul stat creștin, care are atributele unui stat totalitar tipic, prin uzul forței, propaganda ideologică, distrugerea pluralismului etc.

3. Partea a treia reprezintă de fapt un fel de aplicație a teoriilor religioase monoteiste menționate în lumea reală, cu contradicțiile lor și consecințele acestor contradicții.

Astfel, cărțile sfinte sunt pline de contradicții, în ele domnește „sofisteria”: „unui lucru îi corespunde aproape imediat contrariul său, o părere triumfă dar la fel și opusa sa” (p. 208). Exemplu iudaic: dictonul „Să nu ucizi” este cât se poate de clar, este dictat de însuși Dumnezeu lui Moise și ar trebui să conducă la o etică a păcii, nonviolentei, dragostei etc. Dar în același Deuteronom, Yahve intervine pentru a justifica exterminarea unor populații precum hitiții, amoreenii. Ce e de crezut în acest caz? De fapt, decalogul e valabil doar în interiorul comunității iudaice, al poporului ales de Dumnezeu, așa încât ceilalți, non-evreii, goii, pot fi uciși fără milă: „Tora inventează inegalitatea etică, ontologică și metafizică a raselor” (p. 213). Exemplu creștin: parabola celui alt obraz. Cum se împacă ea cu furia lui Iisus legată de vânzătorii din templu? Exemplu musulman: există invitația de a ucide necredincioșii, politeiștii, dar se face elogiul iertării, păcii etc.

Monoteismul ține de o pulsione a morții, căci, în loc de a cultiva pacea, toleranța, dragostea, cum propovăduiește în teorie, el practică războiul, jaful, genocidul (deci el iubește moartea, realmente), dar nu înăuntrul propriei comunități religioase, ci cu restul, necredincioșii, goii, politeiștii. Astfel, evreii, poporul ales, au inventat războiul sfânt (Cartea lui Iosua) pentru distrugerea palestinienilor. Creștinii pot elimina fără probleme pe evrei, întrucât sunt poporul deicid, și nu e de mirare că Hitler s-a înțeles atât de bine cu Vaticanul. Iubirea față de aproapele, pe care o promovează toți? Toate cele trei mari religii acceptă sclavia, dar, din nou, nu în interiorul propriei comunități religioase.

Din ultimele pagini ale cărții ar mai merita reținută ideea că gândirea laică de până acum, cel puțin cea occidentală, nu este una autentică, având în spate etica iudeo-creștină. De aceea, trebuie promovată o laicitate postcreștină, cu noi arme de luptă, o laicitate atee, militantă.

În fine, mai spunem că avem de a face cu o carte militant-ateistă, în care autorul nu se sfiește să apeleze la ironie directă sau malițiozitate la adresa unor greșeli sau atitudini care azi nu mai pot fi justificabile ale unor instituții religioase aduse în discuție. Este, de asemenea, o carte eseistică, în care autorul are totuși grijă să facă trimiteri precise, atunci când e cazul, la cărțile sfinte ale celor trei religii incriminate. Cei care sunt interesați de forma pe care o îmbracă ateismul contemporan pot găsi în această lucrare pagini de referință.

Marius Dobre

Delia-Anamaria Răchișan, *Formulele magice și antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureș*, București, Editura Academiei Române, 2014, 260 p.

Sintagma „antropologie a vârstelor” ar putea să sugereze existența unui domeniu al antropologiei care studiază comportamentele specifice grupelor de vârstă și funcțiile lor culturale. Luat ca atare, termenul nu și-a găsit însă un loc în discursul de specialitate, dar nu pentru că ar fi lipsit de referință. Dimpotrivă: grupurile de vârstă și riturile lor de trecere au făcut parte în mod natural din mai toate perspectivele antropologice. De vreme ce antropologia și-a înțeles obiectul de studiu, cultura, ca fiind *comportament bazat pe norme*, este firesc ca modelele comportamentale specifice grupelor de vârstă să fie considerate ca făcând parte din obiectul de studiu privilegiat. *Coming of Age in Samoa* (Margaret Mead, 1928) nu se vrea o carte de „antropologie a vârstelor”, după cum nu se vor nici *The Nuer* (Evans-Pritchard, 1940) sau *Forme străvechi de cultură poporană românească: studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului* (Traian Herseni, 1977). Comportamentele specifice grupurilor de vârstă, ca și ritualurile de trecere de la o vârstă la alta, reprezintă un obiect de studiu al antropologiei culturale și sociale (unul destul de vechi), fără a face însă, cel puțin deocamdată, obiectul unei ramuri distincte a acesteia.

Dar așa cum s-a conturat, de exemplu, un subdomeniu al antropologiei precum antropologia sexelor, nu exclud posibilitatea de a se preciza pe viitor și o antropologie a vârstelor – ținând cont de tendința actuală a științelor sociale de a aduce în centrul cercetării ceea ce până recent era considerat periferic, minoritar, și de a privi ca fiind construite cultural anumite „caracteristici” (precum sexul sau vârsta) care până nu demult erau considerate ca fiind date în mod natural. De altminteri, au început deja să apară studii izolate de antropologie a copilăriei și tineretii sau de geroantropologie (vezi, de exemplu, David F. Lancy, Jay Sokolovsky). Diferența dintre cercetările vechi și cele noi stă în faptul că cercetările vechi puneau accentul pe cultură, pe modul în care se transmite aceasta de-a lungul generațiilor sau pe raportul dintre cultură și personalitate, în vreme ce studiile mai noi sunt interesate de experiențele propriu-zise ale indivizilor dintr-o grupă de vârstă, de modul în care ei înșiși contribuie la încheierea unui model cultural. În raportul individ–cultură, cercetările mai vechi erau centrate pe soarta culturii, în timp ce investigațiile mai noi – pe cea a individului.

Formulele magice și antropologia vârstelor nu este, propriu-zis, o carte de antropologie (nu utilizează metodele specifice și nu are nici caracterul teoretic al unei investigații antropologice), dar se înscrie pe linia unui tip de cercetare care a făcut istorie în România – monografia etnografico-folclorică. Riguros vorbind, obiectul cercetării nu este constituit aici de vârstele individului, ca atare, ci de modul în care formulele magice se distribuie pe grupuri de vârstă. Așadar, nu o antropologie a vârstelor, ci o etnografie a formulelor magice în zona Maramureșului, un demers etnologic (expozitiv și explicativ) de punere în ordine a materialului folcloric maramureșean în funcție de vârstele individului – și tocmai în

această sistematizare (care are la bază lecturi dintre cele mai diverse, dar și cercetări de teren personale) constă originalitatea lucrării.

Organizarea tradițională a societății se face pe baza mai multor criterii. Un astfel de criteriu îl constituie, de pildă, gradele de rudenie. Un altul – grupele de vârstă. Fiecare grupă de vârstă are un statut identitar propriu, exprimat prin simboluri și comportamente specifice. În societatea tradițională, vârstele individului sunt normate/reglementate sub forma unor coduri care tind să genereze comportamente stereotipe. Rolul vârstei în structurarea societății nu este însă specific comunităților exotice și tradiționale. Vârsta rămâne și în societățile contemporane un modelator esențial de comportamente specifice – de la cele lingvistice la cele vestimentare –, iar integrarea în grupe de vârstă este, și aici, o exigență socială însoțită de norme și interdicții (tacite sau explicite) a căror încălcare declanșează mecanisme punitiv. Vârstele omului au, așadar, nu doar o relevanță individuală, ci și una *culturală*. Există însă o diferență esențială (cel puțin una) între societatea tradițională și cea modernă în această privință. În societatea tradițională, trecerea de la o grupă de vârstă la alta era asigurată prin intermediul unui complex ritualic care avea rolul de a înlesni separarea de vechiul grup și, în același timp, integrarea în noul grup de apartenență. Cu alte cuvinte, tranziția indivizilor de la o grupă de vârstă la alta ținea, în trecut, de *competențele comunității*. În prezent, individului *i se cere* să fie integrat într-o grupă de vârstă și să adopte comportamentele specifice acesteia, dar fără să i se fi asigurat, în cadru instituționalizat, controlat, trecerea și inițierea la noul statut. Dacă un astfel de dezechilibru este sau nu o sursă de nevroză, dacă generează sau nu dificultăți în maturizarea indivizilor și, implicit, în integrarea lor socială rămâne să stabilească studiile viitoare. *Formulele magice și antropologia vârstelor* se ocupă de rolul pe care îl au expresiile lingvistice (ceea ce autoarea numește „magia cuvântului”) în complexul ritualic de inițiere a indivizilor în cadrul grupelor de vârstă la comunitatea tradițională maramureșeană.

Mona Mamulea