

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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ  
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

# CERCETĂRI

## FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



**Anul IX**

**Nr. 2**

**iulie–decembrie 2017**



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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ  
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

## CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

**Director:** Acad. Alexandru SURDU

### CONSILIUL EDITORIAL

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

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

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

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

### COMITETUL CONSULTATIV

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

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

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

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

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

**Anul IX, Nr. 2, iulie–decembrie 2017**

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

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT  
FÜR PHILOSOPHIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

## PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

**Direktor:** Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

### EDITORISCHER BEIRAT

**Chef-Redakteur:** WM Dr. Victor Emanuel GICA

**Redaktions-Sekretär:** WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

### WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

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

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

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

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

**IX. Jahrgang, Nr. 2, Juli–Dezember, 2017**

# CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IX

iulie–decembrie 2017

Nr. 2

## SUMAR

### STUDII ȘI CERCETĂRI

HANS LENK, La problématique éthique chez les spécialistes des sciences sociales .....	9
ȘERBAN N. NICOLAU, Învățământul academic din Țările Române (I) .....	19
CONSTANTIN STROE, Sensul moral și eficiența socială – repere fundamentale în opera lui Nicolae Iorga .....	35
ȘTEFAN BĂRZU, Nuanțe estetice ale renunțării și resemnării în filosofia lui Kierkegaard .....	47
ANDREI CARPENEANU, Educație și redempțiune în opera lui Jan Amos Komenský (Comenius) .....	61
CAMELIA POPA, ADELA CIOBANU, BOGDAN IONESCU, Ethical Dilemmas of Using Intelligence Tests in Practice and Research .....	67
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, Elemente de psihofiziologia comunicării prin limbaj a creierelor .....	81
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Relația muncă-familie în societatea românească actuală .....	91
GABRIELA POPESCU, Rolul psihoterapeutului în progresul înregistrat în intervențiile terapeutice .....	101
ILINCA BĂLAȘ, Prin labirintul sufletului: mitul lui Dedal .....	109
LIDIA CALCIU, <i>Homarul</i> : alchimia unei transformări .....	119

### RESTITUIRI

LICU POP, Concepția estetică a lui Titu Maiorescu (II-IV) .....	129
---	-----

### NOTE ȘI REFLECȚII

RADU BALTASIU, Cultura și societatea, de la determinațiile și rostirea lui Noica la conștiință vs. cunoștință la Nae Ionescu .....	151
---	-----

### ESEU

CLAUDIU SOARE, Republica din Eden .....	161
---	-----

## OPINII DESPRE CĂRȚI

**În obiectiv:** *Comemorare Titu Maiorescu – Un secol de la moarte (1917–2017)*,  
*I. Opera filosofică*, Ediția a II-a, îngrijită de Alexandru Surdu;  
*II. Studii despre filosofia lui Titu Maiorescu*, Coordonator: Alexandru Surdu,  
Ediție îngrijită de Mona Mamulea, Editura Academiei Române, București, 2017

NICOLAE SCURTU, Un monument al culturii naționale ..... 167  
MIRCEA ARMAN, Actualitatea lui Titu Maiorescu ..... 169

## VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Rădulescu-Motru”, Ediția a II-a, „Maiorescu  
și maiorescienii”, Târgu-Mureș, 25–28 octombrie 2017  
(*Victor Emanuel Gica*) ..... 173

## IN MEMORIAM

Acad. IONEL VALENTIN VLAD (1943–2017) ..... 177

# PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 9

July – December 2017

Nr. 2

## CONTENTS

### STUDIES AND RESEARCHES

HANS LENK, Ethical Issues in Social Sciences Research .....	9
ȘERBAN N. NICOLAU, The Beginnings of Higher Education in Romanian Principalities (I) .....	19
CONSTANTIN STROE, Moral Sense and Social Efficiency – Constitutive Traits of Nicolae Iorga's Writings .....	35
ȘTEFAN BÂRZU, Renunciation and Resignation in Kierkegaard's Philosophy: Aesthetic Trajectories .....	47
ANDREI CARPENEANU, Education and Redemption in the Work of Jan Amos Komenský (Comenius) .....	61
CAMELIA POPA, ADELA CIOBANU, BOGDAN IONESCU, Ethical Dilemmas of Using Intelligence Tests in Practice and Research .....	67
TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE, Elements of the Psychophysiology of Communication of Brains through Language .....	81
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Work-Family Relationship in Romanian Society Today .....	91
GABRIELA POPESCU, The Role of the Psychotherapist in the Progress Registered in Therapeutic Interventions .....	101
ILINCA BĂLAȘ, Through the Labyrinth of Soul: The Myth of Daedalus .....	109
LIDIA CALCIU, <i>The Lobster</i> : Alchemy of a Transformation .....	119

### REPRINTS

LICU POP, Aesthetic Ideas of Titu Maiorescu (II-IV) .....	129
---	-----

### NOTES AND REFLECTIONS

RADU BALTASIU, Culture and Society. From Noica's Determinations and Utterance to Nae Ionescu's Consciousness vs. Knowledge .....	151
---	-----

### ESSAY

CLAUDIU SOARE, The Republic of Eden .....	161
---	-----

## OPINIONS ON BOOKS

- În obiectiv:** *Comemorare Titu Maiorescu – Un secol de la moarte (1917–2017)*  
(*Titu Maiorescu – Centenary Commemoration*),  
*I. Opera filosofică (The Philosophical Work)*, Second Edition, Edited by Alexandru Surdu;  
*II. Studii despre filosofia lui Titu Maiorescu (Studies on Titu Maiorescu’s Philosophy)*,  
Coordinated by Alexandru Surdu, Edited by Mona Mamulea, Editura Academiei Române,  
București, 2017
- NICOLAE SCURTU, A Monument to the National Culture ..... 167  
MIRCEA ARMAN, Titu Maiorescu’s Relevance for Today ..... 169

## SCIENTIFIC LIFE

- National Symposium „Constantin Rădulescu-Motru”, Second Edition, „Maiorescu  
and Maiorescians”, Târgu-Mureș, October 25–28, 2017 (*Victor Emanuel Gica*) .. 173

## IN MEMORIAM

- Acad. IONEL VALENTIN VLAD (1943–2017) ..... 177



# STUDII ȘI CERCETĂRI

## LA PROBLÉMATIQUE ÉTHIQUE CHEZ LES SPÉCIALISTES DES SCIENCES SOCIALES

HANS LENK

**Ethical Issues in Social Sciences Research.** This paper argues that ethical issues and (internal and external) responsibility vary with the research field, being dependent on its features. It is necessary to recognize the distinctive features of each research area, carefully avoiding, at the same time, a complete methodological separation between the different disciplines.

**Key words:** social sciences, experience, ethics, responsibility.

La science appliquée a perdu son «innocence morale» au plus tard depuis le développement et l'utilisation des gaz de combat, comme par exemple le phosgene depuis la Première Guerre Mondiale, et depuis les expérimentations soi-disant «finales» des médecins nazis dans les camps de concentration et aussi auprès des handicapés, ainsi que depuis les bombardements de Hiroshima et de Nagasaki.

Traditionnellement on considérait la technique et la science comme étant moralement neutre. Comme si le scientifique n'était pas moralement responsable de l'utilisation et des effets prévisibles de ses découvertes. «Je ne suis pas un spécialiste de l'éthique, je suis un biologiste». C'est avec ces paroles qu'un biochimiste connu (Delgado) écarte la question de la responsabilité. Avec le développement de la technique génétique, la responsabilité pour la qualité de la vie humaine dans le sens biologique et social a acquis de nouveau, éthiquement parlant, une force morale et sociale explosive majeure. La responsabilité à un degré supérieur pour les objectifs moraux (quel modèle futur de l'homme et de la vie digne de l'homme pouvons-nous souhaiter et poursuivre?) se transforme (ainsi) en une tâche éthique d'une dimension nouvelle.

Dans les sciences sociales, les débats relatifs aux exigences impudentes du point de vue moral auprès de l'expérimentation humaine (avec les hommes) ont commencé au plus tard depuis les expériences de mauvaise réputation de Milgram relatives à l'obéissance à l'autorité. Au cours de ces expérimentations, il a été recherché dans quelle mesure les personnes expérimentales pouvaient résister aux ordres et à l'autorité des directions des expérimentations scientifiques et dans quelle mesure elles étaient capables de refuser d'appliquer des électrochocs à d'autres personnes d'apparence soumises aux expérimentations.

Dans ce contexte, il faut aussi mentionner l'expérience faite par Zimbardo à la prison de Stanford où fut recherché, à cause de quelles attributions de rôles (de la part

des prisonniers ou des surveillants), s'il se manifestait des changements dans le comportement des personnes-cobayes. Bierbrauer évoque (à ce propos) «une des démonstrations expérimentales les plus impressionnantes sur la pathologie du pouvoir illimité et sur l'interchangeabilité des rôles». Dans ce genre de «situations extrêmes» on surestime en général «l'ampleur de la disposition de la personnalité des acteurs, comme on sous-estime en même temps les influences du contexte pour l'explication du comportement observé.»

Il se demande ensuite s'il n'y a pas de «doutes éthiques» contre l'expérience, c'est-à-dire si la valeur scientifique d'une telle recherche peut être si grande qu'on puisse s'accomoder d'un possible traumatisme de longue durée chez les sujets expérimentaux. Les deux expériences soulèvent toute une série de questions et de problèmes d'ordre éthique ou de l'éthique corporatiste, à savoir: Qui est responsable de quoi? Le directeur de l'expérience est-il seul responsable des sujets expérimentaux? Est-il responsable sur le plan éthique et aussi sur le plan de l'éthique de la corporation? L'auteur du projet d'expérience a-t-il également une responsabilité, et laquelle? Quelle est la responsabilité des sujets expérimentaux? Doit-on faire des expériences qui peuvent éventuellement provoquer des dégâts réversibles chez les sujets expérimentaux? Les psychologues ou leur corporation doivent-ils être tenus responsables dans l'ensemble pour le fait que les sujets expérimentaux sont trompés pendant ces expériences pour qu'on obtienne des résultats propres? Pour répondre à ces questions, il nous faut une théorie différenciée des divers modes de responsabilités qui n'a pas encore été développée. Aussi dans ce qui suit, cela ne peut pas être fait; il s'agit seulement de montrer quelques exemples. En outre l'analyse différenciée de chaque cas est la condition préalable de tout jugement normatif et moral et de tout résumé relatif aux recherches, aux expériences ou aux tests scientifiques.

Cela peut aussi soulever des problèmes relatifs au droit pénal et au droit civil. La liberté de la recherche (v. l'article 5, III de la Constitution allemande) garantit, certes, l'indépendance du chercheur face aux interventions de l'État, mais elle ne justifie pas l'intervention du chercheur dans les droits d'une tierce personne. L'article mentionné est surtout fondateur d'un « droit de résistance contre des interventions préjudiciables à quelqu'un ». La liberté de la science serait donc dans le droit privé qui s'applique aux expériences scientifiques socio-psychologiques, un droit de personnalité scientifique (de chercheur), qui serait concurrentiel par rapport à d'autres droits relatifs à la personnalité des autres. «Après les expériences faites à l'époque de la dictature nazie, on ne pouvait pas prendre sérieusement en considération une priorité générale de la liberté de la science dans la sphère individuelle.»

Une «justification» des interventions pourrait avoir lieu seulement au cas où l'objectif d'un cas concret serait prioritaire mais non pas sur la base même de la liberté de la recherche. Et l'on devrait aussi respecter généralement le principe de la proportionnalité (de la relativité).

Dans les expériences humaines, les scientifiques se situent dans une double relation par rapport aux sujets expérimentaux. Pendant l'expérience, le sujet expérimental ne doit pas être considéré seulement comme un objet à manipuler mais il doit être traité en même temps en tant que partenaire humain de l'action, en tant que

personne, en tant que «but pour soi-même», dans le sens de Kant. L'exécutant de l'expérience et le sujet expérimental se trouvent depuis dans une situation d'action de la vie pratique qui est confrontée à une problématique éthique. Dans l'expérience avec les humains, le scientifique assume une responsabilité morale et éthique spécifique pour le partenaire de l'expérience, et cela d'autant plus que la situation de l'expérience est caractérisée par un déséquilibre, une asymétrie du savoir et de la perspective, ainsi que par la dépendance et la liberté de l'action.

Une caractéristique décisive des sciences humaines par rapport aux autres sciences consiste dans le fait de comporter des normes beaucoup plus spécifiques et sévères par rapport à leur objet de recherche. Aussi Schuler qui écrit: «L'obligation morale spécifique des spécialistes des sciences humaines consiste en ceci que leur agir face aux objets de recherche est mesuré à l'aune des mêmes ou des semblables principes éthiques que l'agir des hommes en général, réciproquement orienté. Par exemple, des duperies relatives aux méthodes spécifiques qu'elles soient acceptables et non pas nuisibles - ne sont éthiquement justifiables que s'il y a des mesures d'éclaircissement préventives et post-préventives» et si aucun sujet expérimental ne «se sentira pas plus mal qu'auparavant», après l'expérience, affirme Kelman. Certes, ce critère-là est encore défini d'une façon trop dépendante du sujet et il est par conséquent contestable.

Peut-être devrait-il être substitué par la règle du respect des valeurs inaliénables de la personne et des droits moraux de l'homme. Et l'on ne devrait faire que des expériences auxquelles le chercheur lui-même ou ses parents (les membres de sa famille) seraient prêts à se soumettre sans hésitation. La création des commissions d'éthique à composition interdisciplinaire, afin de permettre le jugement et l'accompagnement des expériences humaines non thérapeutiques, pourrait avoir autant de sens que dans la recherche biomédicale consacrée à la thérapie.

D'autres «dispositions procédurales», conformément à la déclaration de l'Association Mondiale des Médecins faite à Helsinki, à Tokyo et à Venise, sont l'instauration d'un protocole «vaste et détaillé de la recherche»: l'assurance médicale préventive du sujet expérimental; l'interdiction de publication si souvent discutée et controversée, ainsi que le «consentement informé» (*informed consent*) si souvent évoqué.

Suite à cette discussion aux États-Unis, les normes éthiques des psychologues ont été l'objet d'une révision et ont été précisées. Elles déterminent la responsabilité des psychologues, leur compétence de spécialiste, le respect personnel moral et légal des normes, la confidentialité des informations, les rapports professionnels, l'application des méthodes de jugement et des activités de recherche. Au fond, le droit du sujet expérimental au consentement par information est relayé par les médecins et adapté aux problématiques psychologiques spécifiques.

Par contre, «les obligations éthiques professionnelles pour psychologues» de l'Association professionnelle des Psychologues de la République Fédérale d'Allemagne sont encore moins différenciées. Les règles éthiques (codes professionnels) d'autres sciences sociales - comme, par exemple, la sociologie - sont encore bien en retard comparées à des discussions chez les psychologues. On ne discute ni les problèmes de la répartition et de l'effacement de la responsabilité ou ceux du camouflage et de la tromperie expérimentale, comme on ne profite pas non plus des possibilités de contrôle et

de sanctions liées à la procédure, comme par exemple dans l'Union Américaine des Ingénieurs Électroniques (*Institute of Electrical and Electronic Engineers, IEEE*). Conformément à cela, les différents types et formes de la responsabilité du scientifique régulier, ainsi que de l'organisation professionnelle dans son ensemble, n'ont été ni distingués, ni discutés. À ce propos, les associations scientifiques, les commissions législatives et les commissions d'enquête, les commissions d'éthique, les politiciens chargés de la science, les administrateurs de la science et les philosophes, et ici, en premier lieu, les spécialistes de l'éthique, doivent encore combler beaucoup de lacunes et trouver des solutions pour des problèmes qui se posent d'une manière toujours plus urgente, avec l'extension et les effets accrus des résultats des sciences appliquées, aussi et surtout dans les sciences sociales. Surtout en matière de recherche sur le champ magnétique, dans le cas de recherches camouflées, cachées, désinformantes ou interactives, ainsi que pour les expériences humaines, naissent des problèmes spécifiques pour les sciences sociales qui n'ont pas été analysés d'une façon plus ou moins exhaustive dans l'espace linguistique allemand, excepté par Schuler, pour la psychologie. Dans les expérimentations de type psychosocial dont l'objet est le comportement à l'achat, l'efficacité publicitaire des produits, etc., les expériences respectives ne devraient pas être, en général, aussi problématiques, mais plutôt l'application des stratégies testées dans le cadre des mesures de marketing des entreprises. (Pour cela, par exemple, l'Association Américaine de Marketing a déjà développé un code comportemental où l'on exige avant tout de la sincérité, de la finesse, l'interdiction de la fraude, etc.).

Si autrefois, c'étaient les psychologues qui procédaient à des études de manipulation interactive, lors des expériences consacrées à l'exploration du champ, qui étaient de toute évidente amORALES (on simulait par exemple d'une façon réaliste des accidents d'avion; on filmait et on observait les passagers soumis à l'angoisse de la mort; on incitait des sujets expérimentaux (cobayes) hypnotisés à vendre de l'héroïne), la sensibilité de la Communauté Scientifique Psychologique a donné lieu à l'élaboration différenciée d'un code éthique des psychologues (en 1973, 1977 et 1981), depuis les expériences de mauvaise réputation de Milgram relatives à l'obéissance à l'autorité et depuis l'expérience de Zimbardo à Stanford relative aux rôles stimulés de surveillants de prison; et, partant de ce code éthique américain, elle a contribué à une «disciplinarisation éthique» importante des projets de la recherche et des planifications des expériences. Il est relativement rare aujourd'hui que des psychologues sociaux tentent encore de se concurrencer mutuellement, d'une façon quasi «sportive» et qu'ils se vantent d'avoir mieux «dupé» les sujets expérimentaux par le biais de fausses informations et de camouflages. Des tromperies malveillantes causant des préjudices durables ont largement disparu du répertoire méthodologique des psychologues. Si les psychologues ne tourment donc guère encore en ridicule les horreurs et les sentiments des sujets expérimentaux, cela n'est pas vu d'une manière aussi critique par les sociologues par rapport aux sentiments et à leur manipulation dans le domaine de la recherche interactive ou la recherche d'action. Le code éthique des sociologues américains ne se réfère pas à cette problématique. Dans la sociologie allemande, un code éthique n'a pas du tout existé pendant longtemps, malgré l'exhortation répétée de certains scientifiques. Récemment, on a connu un cas extrêmement frappant du point de vue moral, lors d'une discussion

dans le cadre d'un workshop d'une association allemande de sociologie; des membres d'un Institut de Recherches Sociologiques renommé d'une université allemande procédaient à l'analyse du contenu d'annonces de mariage. Ils analysaient non seulement les annonces publiées dans les journaux, mais ils publiaient eux-mêmes des annonces de mariage fictives et dépouillaient les lettres reçues pour analyser leur contenu et les sources des informations données qu'elles comportaient. Cette duperie vraiment perfide du point de vue éthique et ces moyens non sérieux, du point de vue méthodologique pour l'obtention des informations données, provoqua les doutes éthiques de deux collègues scientifiques très réputés qui faisaient pourtant dans le *workshop* figures de prêcheurs solitaires dans le désert, et dont les propos étaient appréciés à la rigueur par l'argument que des effets nuisibles pour la réputation de la corporation et pour les possibilités de la recherche future pourraient se produire si de telles recherches étaient connues.

La plupart des participants à la discussion - et parmi eux des psychologues sociaux très réputés - semblaient pourtant penser que cette méthodologie n'était pas préoccupante. Ce n'était pas si grave parce que chaque participant savait bien qu'il s'agissait, dans le cas de la publication d'annonces de mariage et des réponses à ces annonces, aussi de «l'affaire d'un marché» et qu'il y avait aussi dans ce domaine des fraudeurs qui passaient des annonces sans vouloir réellement se marier. Enfin les informations données recueillies seraient anonymes et seulement dépouillées ainsi. Dans certains cas, on enverrait plus tard un questionnaire et expliquerait qu'il était question d'une expérience réelle avec des offres fictives. Par conséquent, les gens seraient finalement au courant de tout. Ces arguments «dédramatisants» et se justifiant par des excuses démontrent qu'une sensibilité morale, qui existe chez les psychologues et les médias, ne s'est pas encore répandue chez les sociologues allemands et qu'il serait urgent de créer un code éthique institutionnellement appuyé qui ne se limiterait pas à reproduire les généralités vagues de la formulation américaine. Mais dans les sciences sociales, il y a aussi des codes interdisant certains domaines - comme par exemple les recherches sur l'opinion publique - des mesures respectives de tromperie (de fraude) manipulatrice. Ainsi, par exemple, l'Association Américaine pour les Recherches sur l'Opinion Publique exige-t-elle dans tous ses statuts, de tous ses chercheurs, en plus de la conservation de l'anonymat et de la confidentialité de toutes les informations, que «nous ne mentirons pas aux personnes interrogées dans une consultation et nous n'utiliserons pas des pratiques ou des méthodes susceptibles de pouvoir tromper, contraindre ou humilier la personne questionnée».

Des problèmes spécifiques se posent aussi dans le domaine de la protection des informations données dans les recherches des sciences sociales ou des analyses empiriques. Le responsable du Land de Hesse pour la protection des informations, Simitis, l'a bien formulé ainsi: «En matière de protection des informations données, il s'agit avant tout de partir du point précis qui, afin de trouver une réglementation aussi convaincante qu'efficace, légitime la protection des informations données de la même façon qu'elle lie la recherche scientifique au respect des personnes concernées.» Pensons aussi au droit formulé par la Cour de la constitution allemande, en 1983, «à l'*autodétermination informationnelle*». Dans toute l'Europe, on devrait cesser de considérer une fois pour toutes les informations données relatives aux personnes comme une marchandise, et dans leur utilisation un des nombreux problèmes du marché.

En ce qui concerne la problématique de la responsabilité, il est aussi recommandable pour les chercheurs en sciences sociales de distinguer entre les normes internes (dans l'éthique scientifique) de la communauté scientifique et la responsabilité morale (externe) face à la société, à l'humanité, au propre soi-même ou à une autre instance transcendante. La pleine responsabilité de l'individu doit être séparée analytiquement de la responsabilité des groupes, du collectif et des institutions; mais il est nécessaire de mettre celle-ci en relation avec celle-là, sans que ces responsabilités soient réduites l'une à l'autre. Dans un cas concret, les modèles et les dimensions à distinguer analytiquement peuvent se recouvrir ou entrer mutuellement en conflit; ils devraient surtout être mis en pratique par des analyses détaillées de cas précis. (Une différenciation selon les genres et les niveaux de responsabilité est utile et même indispensable pour la connaissance et la compréhension des conflits de responsabilité. Pour le règlement ou la solution de tels conflits, on a, en outre, besoin de règles établissant les priorités.

Dans les sciences sociales on doit surtout faire attention au fait que des droits moraux imprescriptibles (comme la dignité humaine), ainsi que l'intégrité morale, ne disparaissent derrière des considérations générales relatives au profit et au rapport coût/bénéfice, ou ne disparaissent dans la foule des acteurs auprès de grands projets. On doit aussi bien faire attention aux problèmes de répartition dans l'action concurrentielle et aux effets des combinaisons synergétiques des effets préjudiciables et sous-jacents en soi, comme au danger, en ce moment très actuel, de l'effacement de la responsabilité dans des systèmes d'information et de décision programmés d'une manière complexe.

La tâche et la responsabilité spécifique des spécialistes des sciences sociales est la découverte de l'exploration des effets non-intentionnels et paradoxaux et de l'information sur ces effets, étant entendu que les vues respectives divergent déjà beaucoup dans l'analyse factuelle des faits. Ainsi Scharpf écrit-il sur les effets d'action indésirables d'interactions complexes et au passage de l'action (existant sous une forme relativement simple dans le dilemme des prisonniers, en tant que modèle théorique du jeu d'actions réelles) et sur les possibilités d'une direction ou d'une consultation politique, en donnant une justification évidente nécessitant une différenciation ultérieure.

Comme les «conséquences» sont prévisibles, elles sont «acceptées» par les personnes agissantes et aussi voulues dans le sens de la doctrine juridique du *dolus*. Luhmann, en revanche, est plus que sceptique par rapport aux possibilités de connaissances des faits, puisque la responsabilité présupposerait la «connaissance, du moins, la cognition des conséquences de l'agir», et cette connaissance ne serait pas donnée, même pas pour la sociologie dont la responsabilité sociale consiste par ailleurs dans la «meilleure façon d'utiliser les propres possibilités», dans «la participation à l'auto-observation et à l'auto-description de la société.». S'il y avait des sociologues disposant d'un «savoir causal» apte à donner des conseils politiques réalistes.

Luhmann pense cependant qu'un savoir respectif destiné à des conseils d'ordre politique serait illusoire), la responsabilité incomberait à celui qui l'utilise, et il y aurait à la rigueur une *co-responsabilité* des sociologues dans la constatation des faits et dans la mise à la disposition du savoir.

Mais les questions relatives à la répartition de la responsabilité et à la co-responsabilité des spécialistes des sciences sociales sont posées à chaque consultation

pratiquée, à chaque estimation des effets techniques dans les sciences sociales - même si les scientifiques ne font que des énonciations limitées du type «si ... ensuite». Ainsi, nous sommes, selon Bochenski, dans une certaine mesure, responsables du positionnement des «conditions nécessaires», c'est-à-dire de la «probabilité de ce qui a été ainsi conditionné.» L'énoncé «si ... ensuite» lui-même décrit dans la plupart des cas une relation entre les moyens et le but. Dans ce genre de rapports par instruments, on doit prendre en considération que l'objectif à réaliser n'est qu'un des effets possibles et multiples du moyen utilisé, qu'il y a par conséquent des effets secondaires et qu'on ne trouve en réalité pratiquement jamais une solution équivoque, ou de meilleure solution. Par conséquent, un moyen ne doit pas être jugé exclusivement en rapport avec son caractère de moyen, mais aussi en rapport avec d'autres effets qui lui appartiennent et également en relation avec ses conséquences alternatives. De même, les moyens ne sont pas que de simples moyens pour un objectif déterminé, mais ils ont une puissance marquant l'objectif ou ayant un effet rétroactif sur les objectifs, et ils possèdent ainsi eux-mêmes, dans une certaine perspective, un caractère d'objectif.

Les soi-disant principes de liaison («*Brückenprinzip*», selon Albert) sont aussi valables dans les consultations politiques des sciences sociales. Dès qu'on définit les lois empiriques des sciences sociales, dans la tradition de Popper et de Albert, en tant qu'énoncés nous informant sur l'attitude et les impossibilités d'action, et dès qu'ils se réfèrent directement au «postulat de possibilité de réalisation» («le devoir implique le pouvoir», ou «le non-pouvoir implique le non-devoir»), des énoncés scientifiques réels, et surtout des énoncés relatifs, législatifs aux lois déterminent aussi le cadre revendicatif des énoncés éthiques.

Comme nous l'avons montré, la différence essentielle entre la recherche sociale et la recherche scientifique réside dans le domaine *objectif* des sciences (nous ne traitons pas ici des problèmes relatifs aux expériences avec les animaux). Tandis que dans les sciences, des données et des objets non-humains sont l'objet de la recherche, l'objet des sciences sociales c'est l'homme et ses rapports respectifs. Ce genre de problèmes et des problèmes semblables ont été discutés sous le mot-souche du «scientisme». Ainsi, le scientisme moral prétend-il que non seulement des systèmes physiques et chimiques peuvent et doivent être soumis à une procédure objective, explicative et strictement scientifico-expérimentale mais aussi des hommes, des groupes, des institutions et des sociétés. Mais on ne peut pourtant pas justifier la soumission stricte et totale des hommes sous les «exigences» des expériences pour le chercheur, les hommes doivent toujours aussi être des partenaires humains de l'agir. Ils ne doivent pas être réduits à un simple «cas» et ainsi être complètement réifiés (chosifiés). Mais, même si l'on refuse la réification et l'objectivation des hommes, dans des expériences, on ne devrait pas interdire en général toutes les expérimentations avec des humains. Seule doit être rejetée comme amoralité la conception qu'on peut traiter comme on le veut des hommes comme avec des mélanges de gaz. Une certaine quasi-réification est pourtant méthodiquement indispensable: car c'est l'exigence du postulat scientifique d'obtenir un maximum d'objectivité.

Mais à part la quasi-objectivisation expérimentale, la dimension d'action sociale est toujours impliquée et on doit donc en tenir compte. (Je renvoie ici à une autre

variante du scientisme qui se réfère immédiatement à la convivialité humaine et qui pose ainsi le problème fondamental de la responsabilité, à savoir au «*scientisme épistémologocratique*» qui préférerait voir les sociétés organisées seulement selon l'exemple et le modèle des sciences naturelles.

Un autre problème des sciences sociales était et est toujours l'ancien et notoire (et malheureusement souvent notoirement mécompris) problème de la neutralité des valeurs: d'une manière générale, on ne peut pas déduire de la connaissance que la science est guidée par des valeurs et des normes que les propositions scientifiques ne devraient jamais être interprétées sans référence à leur caractère de valorisation, en tant que propositions dépourvues de valeur. Cette neutralité fonctionnelle et relative de validation des propositions langagières (linguistiques) ou objectives peut aussi être fondée rationnellement (l'exigence même est une norme méthodologique). Ainsi, des énoncés normatifs ne peuvent pas être contrôlés empiriquement. La possibilité d'un contrôle empirique des propositions langagières objectives serait tout simplement dominée par l'inclusion d'énoncés de valeur dans la théorie elle-même. Elle serait même, dans certaines conditions, complètement supprimée, bien qu'il faille admettre que la sélection des problèmes, le choix des concepts, la sélection des théories et la détermination d'approches perspectivistes par le biais de règles méthodologiques, dépendent des règles normatives et de la base des valeurs (selon Albert). En principe, chaque représentant d'une science sociale soi-disant normative, voire d'une science d'action critique à la société, devrait s'intéresser à la neutralité des valeurs, dans un sens plus étroit, à une science dépourvue de jugements de valeur dans le domaine des objets, afin de pouvoir conserver ou améliorer la possibilité, l'efficacité et la possibilité de contrôle de l'application de ses théories en général, alors qu'on ne peut pas nier que des propositions normatives philosophico-pratiques explicites sont indispensables pour la détermination des objectifs, pour l'élaboration des cadres normatifs pour la science, mais aussi pour leur façon de procéder (leur démarche scientifique), qui est guidée par des normes et des règles. L'orientation de la science, surtout de la science orientée vers l'application, ne doit pas être identifiée avec la négation de toute vacance de jugement de valeur dans un sens plus étroit. «Orienté vers les valeurs» ne signifie pas tout simplement être «valorisant»! S'il n'est pas possible de réparer complètement les composantes normatives et descriptives dans les sciences de système, de planification, d'action et dans les sciences sociales, celles-ci devraient pourtant servir comme orientation directrice idéale. Le respect et l'application de cette carence de valorisation relative et fonctionnelle des propositions langagières objectives (d'habitude, on parle de maximum d'objectivité possible) sont par conséquent aussi la tâche des chercheurs pour laquelle ils sont traditionnellement - comme aujourd'hui - responsables. En outre, les scientifiques sont eux aussi des hommes et des citoyens ayant certaines obligations juridiques et morales dont ils devraient tenir compte, dans un certain sens, lors de la poursuite de leurs objectifs scientifiques.

Une autre spécificité des sciences sociales, à la différence des sciences exactes, et par rapport à la responsabilité spécifique (intérieure et extérieure) du spécialiste des sciences sociales (qui n'a pas encore été relevée jusqu'à maintenant mais qui a été plutôt traitée au niveau épistémologique), c'est l'organisation sémantique à plusieurs degrés et la polyvalence des sciences sociales.



Ce sont les possibilités d'effets rétroactifs de pronostics réflexifs comme par exemple les prédictions s'accomplissant ou se réalisant elles-mêmes («*self-fulfilling predictions*»); et c'est la crypto-normativité de certaines sciences sociales, voire l'interprétabilité normative/descriptive et la polyvalence d'énoncés scientifiques-sociaux. Ce qu'on exige ici, c'est avant tout l'utilisation prudente et responsable des informations.

Au domaine objectif des sciences sociales appartiennent aussi, à part le niveau des processus porteurs, descriptibles par les sciences comportementales, d'autres approches interprétatives. Ainsi, des facteurs divers jouent un rôle important dans les sciences sociales, au niveau des explications et des fondements qui ne peuvent pas être compris dans un sens restreint par les lois physiques naturelles; c'est-à-dire des interprétations, des normes culturelles, des jugements, etc. Les effets sociaux sont des effets secondaires, voire des constructions d'interprétation culturellement conventionnelle née dans certaines conditions, par des interprétations sémantiques et par des processus d'interprétation; mais ils ne sont pas, dans une large partie, de purs effets causaux dans le sens restreint des sciences exactes. (L'agir guidé par des règles et l'agir déviant surplombent les modes de comportement descriptibles selon les pures lois naturelles.) De telles performances et processus d'interprétation, ainsi que des modèles et des constructions d'interprétation sont une partie constitutive du domaine objectif des sciences sociales. Les constructions d'interprétation se réfèrent assez souvent, mais non pas toujours, à certaines personnes qui en disposent. Ainsi faut-il distinguer, par exemple, si un observateur non directement impliqué comme un chercheur en situation d'observation, interprète les phénomènes d'un système d'une façon structurante ou si cela n'est pas fait par un participant du système lui-même. Cette dernière façon d'agir aurait une efficacité sociale immédiate, la première une efficacité plutôt secondaire et une efficacité médiée à travers la connaissance par les participants, à savoir les effets sociaux émaneraient dans ce cas précis du savoir relatif aux modèles des chercheurs scientifiques. C'est ici qu'est fondée une responsabilité spécifique d'ailleurs trop peu remarquée des chercheurs en sciences sociales. À souligner aussi qu'un énoncé scientifique-social déjà publié - comme nous l'avons déjà montré dans le cas des pronostics - peut développer une certaine dynamique sociale, une vie autonome. Dès qu'il est publié, il peut produire des effets sociaux, et il ne peut plus tout simplement être annulé par rapport à ses effets, même pas par celui qui l'avait publié. Il faut tenir compte de cette réflexivité (par exemple des pronostics), surtout dans le domaine des consultations politiques en sciences sociales. La fameuse puissance formatrice d'idéologies et de visions du monde des modèles sociaux et anthropologiques des sciences sociales est aussi un phénomène réflexif auquel on n'a guère consacré assez d'attention jusqu'à maintenant, également par égard au problème de la co-responsabilité des chercheurs scientifiques.

On pourrait étudier cela d'une façon assez claire à propos de l'écroulement des modèles néo-marxistes, qui confirma d'ailleurs d'une façon ironique les modèles marxistes: la base économique et les changements politiques provoquaient l'écroulement de la superstructure, mais l'infrastructure, la base, dépend elle aussi des convictions, donc de soi-disant facteurs de base).

Les problèmes éthiques et notamment la responsabilité intérieure et extérieure des chercheurs en sciences sociales dépendent des spécificités indiquées du domaine

objectif de ces sciences. Ils se distinguent quant à ce rapport spécifique des autres sciences, sans qu'on doive préconiser un séparatisme méthodologique total, ou une séparation méthodologique des sciences sociales des sciences physiques.

### Littérature

- Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1980
- American Psychological Association, *Ethical Standards in the Conduct of Research with Human Participants*, Washington DC, 1973, rev. 1977
- American Psychological Association, *Principles of Psychology*, Washington DC, 1981
- Barnes, J.A., *The Ethics of Enquiry and Social Science*, New Delhi, 1977
- Berkun, M.M. et al., "Experimental studies of psychological stress in man", *Psychol. Monographs*, 76 (1962), 1–39
- Bierbrauer, G., "Das Stanford-Gefängnisexperiment und seine Folgen", in: Frey, D., Greif, S., *Sozialpsychologie*, Munich, 1983, 429–33
- Jonas, H., *The Imperative of Responsibility*, Chicago (UP), 1984
- Kelman, H. C., "Manipulation of human behavior", *J. of Social Issues*, 11 (1965), 31–45
- Kelman, H. C., "Human use of human subjects", *Psychol. Bull.* 67 (1967), 1–11
- Lenk, H., *Pragmatische Vernunft*, Stuttgart (Reclam), 1979
- Lenk, H. (éd.), *Humane Experimente? Genbiologie und Psychologie*, München (Fink), 1985
- Lenk, H., "Gewissen und Verantwortung als Zuschreibungen", *Z. für philos. Forschung*, 41 (1987), 571–91.
- Lenk, H. (éd.), *Wissenschaft und Ethik*, Stuttgart (Reclam), 1991
- Lenk, H., *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Francfort/M (Suhrkamp), 1992
- Lenk, H., *Einführung in die angewandte Ethik*, Stuttgart, 1997
- Lenk, H., *Verantwortung und Gewissen des Forschers*, Innsbruck (Studienverlag), 2006
- Lenk, H., *Global TechnoScience and Responsibility*, Berlin (LIT), 2007
- Lenk, H., *Umweltverträglichkeit und Menschenträgbarkeit*, Karlsruhe (Universitätsverlag), 2009
- Lenk, H., *Human-soziale Verantwortung*, Bochum-Freiburg (projekt verlag), 2015
- Lenk, H., "Responsibility: German Perspectives", in: Holbrook, A., Mitcham, C. (éds.), *Ethics, Science, Technology, and Engineering*, Farmington Hills, vol. 3, 610–6
- Luhmann, N., "Die gesellschaftliche Verantwortung der Soziologie", in: de Rudder, H., Sahner, H. (éds.), *Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung*, Berlin, 1987, 109–21
- Merton, R. K., "Die Eigendynamik gesellschaftlicher Voraussagen", in: Topitsch, E. (éd.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, 1976, 144–61
- Scharpf, F. W., "Politische Steuerung und und politische Institutionen", *Politische Vierteljahresschrift*, 30 (1989), 10–21
- Schuler, H., *Ethische Probleme psychologischer Forschung*, Göttingen, 1980

*(Traduit par Arno Münster)*

[Text preluat din volumul *Humanité et responsabilité. Sur l'humanité pratique et des valeurs européennes et olympiques*, Projekt Verlag, Bochum/Freiburg, 2016]

# ÎNVĂȚĂMÂNTUL ACADEMIC DIN ȚĂRILE ROMÂNE (I)

ȘERBAN N. NICOLAU

**The Beginnings of Higher Education in Romanian Principalities (I).** The study presents the main historical references that shaped the beginnings of academic education in both Danubian Principalities between the mid-17<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> Centuries. The first part explains the historical mechanism which established the post-Byzantine culture, through Modern and Old Greek, as the foundation of the commencements of higher education in the Romanian Principalities. The research follows the Neo-Aristotelian character of the initial attempts to establish higher education institutions in Wallachia and Moldavia (see the the second part of the article) to the Princely Academy in Bucharest and the gradual penetration of Western modern philosophical trends of the 18<sup>th</sup> Century.

**Key words:** Greek, Latin, Neo-Aristotelian, Phanariot regime, educational reform, academy, higher education.

Despre fenomenul pătrunderii limbii grecești în Principatele Române se poate vorbi în legătură cu Țara Românească și Moldova între secolele al XIV-lea și al XVIII-lea, în Transilvania el fiind aproape inexistent<sup>1</sup>. Contrar părerilor larg răspândite chiar de către unii istorici, potrivit cărora limba greacă patrunde în Principate odată cu domniile fanariote, adică la începutul secolului al XVIII-lea<sup>2</sup>, trebuie spus de la început că fenomenul este mai vechi cu cel puțin patru veacuri, are o mulțime de cauze care l-au favorizat și a avut loc din îndemnul și încurajarea domnitorilor români care, mai mult decât atât, l-au patronat chiar<sup>3</sup>.

Prin urmare, nu din cauza regimurilor fanariote limba greacă s-a impus ca limba culturii și învățământului superior în Țările Române. Tot atât de adevărat este și faptul că sub aceste regimuri cultura și învățământul grecesc au înflorit, sprijinite fiind de

---

<sup>1</sup> Este vorba aici în primul rând despre neogreacă sau greaca nouă, limba vorbită de grecii aflați sub ocupație turcă, și abia în al doilea rând de greaca veche sau elină, care târziu spre sfârșitul sec. al XVII-lea și începutul celui de-al XVIII-lea, așa cum se va vedea mai departe, devine limba învățământului superior românesc odată cu cele două Academii Domnești de la București și Iași, tot așa cum latina fusese în Occidentul medieval (cf. Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Editura Academiei, 1971, p. 7; a II-a ediție (cap. I-VII identice cu prima) îmbogățită cu două consistente capitole noi despre profesorii Academiei din București (cap. VIII) și profesorii Academiei din Iași (cap. IX) a apărut în franceză la Salonic sub titlul *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Salonic, Intitute for Balkan Studies, 1974).

<sup>2</sup> Generic, epoca fanariotă este considerată cea cuprinsă între 1711-1821.

<sup>3</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*.

către domniile fanarioți, care n-au făcut însă altceva decât să urmeze o direcție demult împământenită. Se uită prea des, pe de altă parte, că împrejurările istorice au făcut ca aceste două provincii românești să aibă și un avantaj unic între țările ocupate sau aflate sub suzeranitate turcească, anume regimul de semiautonomie de care s-au bucurat în toată această perioadă. Nefiind sub directa supraveghere a autorităților turcești sau a celor bisericești de la Constantinopol, școlile superioare de aici au avut o independență pe care n-o avea Academia din Fanar de pildă, aflată în inima Imperiului Otoman. Așa încât, alături de învățământul tradițional, au putut pătrunde și s-au putut dezvolta în Academiiile Domnești din Principate idei filosofice luminate sau descoperiri științifice noi aduse de profesorii greci care-și desăvârșiseră studiile în marile centre universitare italiene<sup>4</sup>. Chiar neoaristotelismul predat de elevii lui Teofil Corydaleu, cuprinzând ideile înnoitoare ale maestrului său de la Padova, Cesare Cremonini, care a format la începuturile Academiiilor Domnești baza învățământului superior, s-a putut dezvolta și înflori nestingherit mai ales aici în Principate.

Mai trebuie precizat că în toată această perioadă, începând cu secolul al XVII-lea până la începutul secolului al XIX-lea, în care învățământul superior s-a făcut în limba greacă, a continuat să existe în cele două țări românești și învățământul în limba română și slavonă. Regimul fanariot n-a neglijat învățământul în limba română și cele mai multe hrisoave domnești cuprind și dispoziții privitoare la școlile românești. Acestea existau de regulă pe lângă mănăstiri și biserici, se adresau păturilor sărace și dădeau o educație elementară, precum scrisul, cititul și socotitul. La multe dintre ele se formau cântăreți bisericești, clerici și funcționari administrativi necesari cancelariilor<sup>5</sup>.

### **Învățământul academic din Țara Românească**

Înainte cu câteva decenii de întemeierea Academiei Domnești de la București în secolul al XVII-lea au existat mai multe încercări de înființare a unor instituții de învățământ superior în Țara Românească. În general ele au funcționat pentru scurt timp și au avut un caracter sporadic.

Prima despre care avem știre este la 1629 sub domnia lui Leon Tomșa, când călugărul cretan Benedict, predicatorul curții domnești, un poliglot care cunoștea greaca, turca, latina, germana și studiase șapte ani la Wittenberg, are inițiativa, despre a cărei finalitate însă nu se știe nimic, de a înființa o școală, probabil superioară în limba greacă, pentru creștinii de aici<sup>6</sup>.

În jurul anului 1646 sub Matei Basarab este înființată la Târgoviște prima școală superioară de către doi învățați greci, Paisie Ligaridis și Ingatie Petriș din

<sup>4</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 19.

<sup>5</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 20.

<sup>6</sup> Cf. N. Iorga, *Istoria românilor prin călătorii*, ed. a II-a, vol. I, București, 1928, p. 285 și N. Iorga, *Istoria bisericii românești*, ed. a II-a, vol. I, București, 1929, p. 254; apud A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 21, n. 72; călătorul suedez Paul Strassburgh, de la care avem știre despre acest călugăr cretan, îl caracterizează pe Benedict drept un „cinstit și prea învățat dascăl” și istorisește că la ospățul dat de domnul țării în cinstea sa cuvântarea lui în latină a fost tradusă de acesta, ca predicator al curții, în greacă și turcă.

Chios<sup>7</sup>. Școala cultiva studiile clasice și avea un pronunțat caracter umanist grec de orientare bizantină. Ligaridis, care era și conducătorul școlii, era profesor de filosofie și preda logica și retorica în greacă și latină, iar Petriș era profesor de filologie greacă. Despre această primă școală superioară se cunoaște că avea puțini elevi<sup>8</sup> aparținând celor mai mari familii boierești din Țara Românească, a ființat doar între 1646 și 1651, când probabil s-au încheiat ciclurile materiilor care se studiau în acea vreme, și a fost mai degrabă o școală particulară decât una obștească<sup>9</sup>.

Până la întemeierea Academiei Domnești din București spre sfârșitul secolului al XVII-lea nu mai există date privind existența vreunui învățământ superior în greacă sau latină în Țara Românească<sup>10</sup>.

Cea mai importantă instituție de învățământ superior din Valahia a fost Academia Domnească de la București. Istoricii n-au căzut încă de acord asupra datei înființării Academiei, precum nici asupra autorului căruia i se datorează acest important act de cultură. Majoritatea cercetătorilor mai vechi<sup>11</sup> au susținut că ea este opera domnitorului Șerban Cantacuzino (1678-1688). Alții<sup>12</sup> însă sunt de părere că este opera lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714) împreună cu unchiul său,

---

<sup>7</sup> Înființarea școlii grecești de la Târgoviște de către Paisie Ligaridis, despre care în mod fals s-a crezut că a fost profesor la colegiul lui Vasile Lupu de la Iași (vezi respingerea în A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 22), se datorează împrejurării că în drum spre Moldova, unde se pare că fusese totuși chemat de Vasile Lupu, dar nu ca profesor, el s-a oprit în Țara Românească unde a fost angajat de postelnicul Constantin Cantacuzino ca profesor al fiilor săi, la care s-au adăugat și alte odrasle boierești formând astfel nucleul elevilor primei școli superioare de aici. Pe lângă profesorat, Ligaridis a avut și o importantă activitate culturală în Valahia, între altele primind de la domnul țării, Matei Basarab, sarcina de a-l ajuta, împreună cu Petriș, pe elevul său Daniil Panonianul la traducerea operei legislative *Îndreptarea legii*, publicată la Târgoviște în 1652. Cu toate că ortodoxismul său a fost pus la îndoială, fiind suspectat ca agent iezuit și chiar anatemitat de către patriarhul Partenie al II-lea, cel ridicat în scaunul ecumenic cu ajutorul lui Vasile Lupu, au rămas de la el numeroase scrieri cu caracter dogmatico-polemic, între care patru învățăături adresate luterano-calvinilor români din Transilvania. Despre celălalt profesor al școlii, Ignatie Petriș din Chios, nu se cunosc alte date față de cele amintite mai sus și de faptul că la 1650 se găsea la Târgoviște unde nu se știe însă cât a rămas. S-au păstrat de la el câteva opere literare și mai multe manuscrise cu operele lui, alături de traduceri și copii făcute de el (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 22, nn. 73-74).

<sup>8</sup> Potrivit unui raport al profesorului școlii datat 12 august 1650 numărul elevilor era la acea dată de 12 (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 23).

<sup>9</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>10</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 23

<sup>11</sup> O trecere amănunțită în revistă a cercetărilor privind întemeietorul și data înființării Academiei de la Sf. Sava se găsește în I. Ionașcu, *Cu privire la data întemeierii Academiei domnești de la Sf. Sava din București*, în revista *Studii. Revistă de istorie*, tom 17, nr. 6, București, 1964, p. 1264 (apud A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 23, n. 79).

<sup>12</sup> Între care Victor Papacostea, Gheorghe Cronț și Ion Ionașcu; vezi A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 23 și nn. 80-82.

stolnicul Constantin Cantacuzino, personalitate culturală elevată și vestită în epocă<sup>13</sup>. A treia ipoteză este expusă de către istoricul grec Cleobulos Tsourkas<sup>14</sup> și susține întemeierea la 1675 în vremea domniei muntene a lui Gheorghe Duca (1673-1678). Cert este, pe de o parte, faptul că nu s-a găsit un act de întemeiere al Academiei de la București de natură să înlăture controversele istoricilor și, pe de altă parte, faptul că termenul de „întemeiere” era folosit, după uzanța epocii, și pentru reorganizările succesive ale școlii, ceea ce a creat confuzie, tot așa cum au creat și discursurile encomiastice la adresa numeroșilor reorganizatori numiți adesea „întemeietori” ai școlii<sup>15</sup>. După o analiză critică a argumentelor celor trei teze, Gheorghe Duca, Șerban Cantacuzino sau Constantin Brâncoveanu, Ariadna Camariano-Cioran, aducând și unele date inedite, respinge ipotezele Duca și Brâncoveanu și susține că Șerban Cantacuzino trebuie să fie considerat întemeietorul Academiei din București<sup>16</sup>. Pe de altă parte, sunt recunoscute meritele incontestabile ale lui Constantin Brâncoveanu<sup>17</sup>, succesorul său la domnie, în vremea căruia Academia din București devenise una dintre școlile superioare cele mai cunoscute și vestite ale Răsăritului, frecventată fiind chiar de elevi străini.

---

<sup>13</sup> Stolnicul Constantin Cantacuzino (1640-1716) face parte din ramura valahă a marii familii boierești cu origini bizantine a Cantacuzinilor și era al treilea fiu al postelnicului Constantin Cantacuzico, șeful recunoscut al acestei ramuri. A făcut studii la Constantinopol între 1665-1667 și la Padova între 1667-1669, însoțit de fiecare dată de câte un călugăr învățat grec, Gondulis la Constantinopol și Arsenie Caludis la Padova. La Universitas Artistarum din Padova și-a desăvârșit formația umanistă de viitor cărturar studiind greaca, latina, literatura, filosofia, teologia, dar și științe precum matematica, fizica, astronomia, medicina și totodată achiziționând o mulțime de cărți ale autorilor mai vechi ai Renașterii și ai Barocului în plin avânt, biblioteca stolnicului ajungând una dintre cele mai bogate ale vremii. A fost implicat în viața politică și a îndeplinit diverse dregătorii, între care cea de stolnic în timpul domniei lui Gheorghe Duca (1673-1678) cu care era rudă, de unde și supranumele de „stolnic”. A influențat într-o bună măsură politica externă a țării în timpul lui Constantin Brâncoveanu. Fratele său, Șerban Cantacuzino, nepotul său, Constantin Brâncoveanu, și fiul său, Ștefan Cantacuzino, au fost domni ai Țării Românești.

<sup>14</sup> Cf. Cl. Tsourkas, *Autour des origines de l'Académie grecque de Bucarest (1675-1821)*, în *Balkan Studies*, tom VI, nr. 2, Salonic, 1965, pp. 265-280.

<sup>15</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 25.

<sup>16</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 23-33; iată concluzia analizei critice a argumentelor: „Părerea noastră este, contrar afirmațiilor făcute în ultimul timp de istoricii noștri, că Șerban Cantacuzino a întemeiat școala cu limba de predare greacă, dar, ca orice început, ea nu a avut o bază solidă de organizare și rezultatele ei nu s-au făcut simțite” (*ibidem*, p. 33).

<sup>17</sup> „Urmând pe tronul Țării Românești Constantin Brâncoveanu, acesta a reorganizat școala, deja existentă, i-a dat amploare, i-a asigurat bugetul, a pus în fruntea ei pe marele dascăl Sevastos Kyminitis, – se discuta în 1700 să fie aduși și profesori de la Halle – și a introdus cursuri superioare de filosofie neoaristotelică, ultimul cuvânt al progresului în acea epocă” (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 33).

Mai întâi, Brâncoveanu a adus la conducerea școlii în 1689 un mare învățat și dascăl al vremii, pe Sevastos Kyminitis<sup>18</sup>, care a condus-o până la moartea sa în 1702. În 1707, școala decăzând probabil după moartea lui Kyminitis<sup>19</sup>, Brâncoveanu se adresează unui alt mare învățat grec, patriarhul Ierusalimului Hrisant Notara<sup>20</sup>, cu rugămintea de-al ajuta la reorganizarea școlii<sup>21</sup>, prin stabilirea

---

<sup>18</sup> Sevastos Kyminitis (1630?-1702), cărturar grec născut în localitatea Kymina din Trebizond, a fost primul profesor al Academiei Domnești din București pe care-l găsim în documente. După studii elementare la Kymina, a frecventat cursurile Academiei Patriarhale din Fanar, unde i-a avut ca profesori pe erudiții greci, care studiaseră în Italia, Ioan Caryophylis și Alexandru Mavrocordat Exaporitul, ceea ce a suplinit lipsa studiilor sale în străinătate, făcând deopotrivă din el un învățat erudit al timpului. Acest lucru este dovedit și de faptul că după studii a rămas profesor la academia din Constantinopol, iar după retragerea lui Alexandru Mavrocordat de la conducerea acesteia a devenit rector din 1671 până în 1682, faima sa trecând hotarele Imperiului Otoman în toată lumea ortodoxă a vremii. Astfel încât a primit invitații să conducă mai multe școli grecești, inclusiv din partea Patriarhului Nicon al Rusiei, creatorul unei școli grecești la Moscova prin care încerca să stăvilească ereziile din sânul bisericii ruse. A preferat însă să conducă școala grecească din Trebizondul natal din 1682 până în 1689, când este invitat de Constantin Brâncoveanu, domnul Țării Românești, să fie rectorul Academiei Domnești de la București, pe care o conduce până în 1702 când trece la cele veșnice. Activitatea sa nu s-a rezumat doar la cea didactică, ci a fost una de adevărat creator cultural, rămânând de la el, în afară de numeroase scrisori cu personalități ale vremii, între care și Hrisant Notara, peste 100 de lucrări, puține publicate în genere, și mai puține în timpul vieții, majoritatea rămase inedite, privind chestiuni de filologie, filosofie, epistolografie și dogmatică. Multe dintre ele, unele dedicate lui Constantin Brâncoveanu, sunt parafraze și traduceri în neogreacă spre uzul elevilor din academie, despre care se găsesc prețioase indicii în erudita lucrare a Ariadnei Camariano-Cioran (cf. A. Camariano-Cioran, *Les Academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Salonic, Intitute for Balkan Studies, 1974, pp. 363-372).

<sup>19</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Editura Academiei, 1971, p. 34.

<sup>20</sup> Hrisant Notara (Chrysanthos Notaras), cunoscut și sub numele de Hrisant al Ierusalimului, a fost Patriarh al Ierusalimului începând din 1707 până la sfârșitul vieții (1731), succedându-i unchiului său Dositei Notara (Dositheios al II-lea Notaras), un alt mare patriarh cărturar al Sfântului Mormânt, foarte atașat de Țările Române, care s-a îngrijit toată viața de educația nepotului său. Era grec născut în Arachova (Peloponez). Necunoscută cu certitudine, data nașterii este estimată între 1663 și 1675. A avut toată viața o relație specială și profundă cu Principatele Române, pe care le-a vizitat de multe ori, dovadă fiind sutele de scrisori păstrate de la domnii și boierii români, parte dintre ele publicate în colecția de documente inițiată la sfârșitul secolului al XIX-lea de Eudoxiu Hurmuzaki. O astfel de relație deosebită, politică și culturală, a fost și aceea cu stolnicul Constantin Cantacuzino (vezi *supra*, n. 13), unul dintre cei mai vestiți cărturari și oameni politici ai vremii. A făcut mai întâi studii la Academia Patriarhală din Constantinopol, apoi, însoțit de Radu Cantacuzino, al doilea fiu al stolnicului Constantin Cantacuzino, a făcut studii la Padova (1697-1700) și apoi la Paris (1701). După studii temeinice de neoaristotelism la Padova în capitala europeană a lui, la Paris, unde a fost găzduit chiar în observatorul astronomic regal de către celebrul astronom al vremii, Jean Dominique Cassini, a fost interesat de matematici, astronomie și științele pozitive în genere. Cei doi tineri au avut aici ocazia să facă observații cu unul dintre cele mai mari telescoape ale timpului, după cum mărturisește Notara în prefața tratatului său de

unei programe de studiu care să cuprindă toate materiile ce urmau să fie predate. Imediat după răspunsul foarte prompt al lui Notara, ceea ce dovedește odată în plus că școala din București se bucura de un mare prestigiu în lumea ortodoxă a timpului, domnul țării stabilește salariile profesorilor printr-un hrisov domnesc<sup>22</sup>, asigurând totodată și o bază solidă de finanțare a Academiei<sup>23</sup>. Programul lui Hrisant Notara oficializa studiul celor trei mari domenii, clasicismul grec, filosofia

---

geografie și astronomie din 1716, Εἰσαγωγή εἰς τὰ γεωγραφικὰ καὶ σφαιρικὰ (*Introducere în geografie și știința sferelor*). Implicarea sa în viața Academiilor Domnești din București și apoi Iași nu s-a rezumat la întocmirea programei școlare, una dintre cele mai avansate ale timpurilor. La sfârșitul anului 1708 îi propune domnului Țării Românești, Constantin Brâncoveanu, într-o vreme în care bibliotecile publice erau extrem de rare, înființarea unei biblioteci și tipografii pe lângă academie, lucru împlinit către 1711, după cum rezultă dintr-o scrisoare a boierului Radu Dudescu din 1710 în care se vorbește despre constituirea fondului bibliotecii și terminarea în anul următor a localului. Notara este și unul dintre primii donatori de cărți prin 1712, alături de prietenul său stolnicul Constantin Cantacuzino, a cărui bibliotecă era una dintre cele mai vestite în epocă, și de o mulțime de alți boieri cărturari. Multe cărți donate atunci acestei biblioteci au fost identificate ca aflându-se încă în bibliotecile românești, precum cea a liceului Carol I din Craiova, unde se află o carte donată de profesorul Marcu Prophylopulos din Cipru pe vremea când era directorul Academiei Domnești din București. Notara a avut relații bibliofile și cu alți învățați români din Principate, precum Nicolae Costin din Iași, fiul cronicarului Miron Costin. În aprilie 1714 în timpul unei vizite ecumenice în care a inaugurat biblioteca Academiei Domnești din Iași, care funcționa la Mănăstirea Sf. Sava, bibliotecă creată din îndemnul său împreună cu domnul Moldovei, Nicolae Mavrocordat, a donat o mulțime de cărți alături de donații făcute de Nicolae Costin din biblioteca tatălui său pe care se poate vedea și acum „Ex libris Nicolai Costin”. Minte luminată de cărturar instruit deopotrivă în filosofie și în științele pozitive, precum matematicile și astronomia timpului, n-a renunțat totuși la neoristotelism, rămânând de exemplu toată viața adeptul tezei geocentrice într-o vreme când teza heliocentrică copernicană câștiga tot mai mult teren. Deși înalt prelat, îndemna la construirea și organizarea de școli și biblioteci mai degrabă decât de mănăstiri și la folosirea prisosului din veniturile acestora pentru învățământ, lucru perfect explicabil într-o vreme când primele erau prea puține iar ultimelor le prisosseau veniturile. A fost fără îndoială, cum spune Nicolae Iorga, „un zelos răspânditor de lumină” (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 35-37, și Cornelia Dima-Drăgan, *Patriarhul Ierusalimului Hrisant Notara și cultura română*, în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, anul LI, nr. 9-12 (sept.-dec.), 1975).

<sup>21</sup> Academia Domnească din București era sub patronajul patriarhului Ierusalimului căci funcționa la acea vreme la Mănăstirea Sf. Sava, mănăstire închinată Sf. Mormânt. În genere patriarhii Ierusalimului se bucurau de un prestigiu deosebit, iar când aceștia erau și cărturari vestiți, precum Dositei sau nepotul său Hrisant Notara, cu atât mai mult (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 34, n. 135).

<sup>22</sup> Răspunsul patriarhului Hrisant Notara la cererea domnitorului Brâncoveanu din 1707 a venit în august același an, iar hrisovul de stabilire a salariilor profesorilor este datat la 1 septembrie 1707: profesorul de filosofie, totodată director al școlii, avea 200 de lei, iar al doilea profesor avea 100 de lei (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 34).

<sup>23</sup> În acest scop, Brâncoveanu a depus într-o bancă venețiană 30.000 de taleri, cu a căror dobândă în valoare de 810 taleri era finanțată școala, iar printr-un alt hrisov a dispus ca suma de 50 de lei anual din vama bălții Greaca să fie dată școlii pentru ajutorarea elevilor străini și a celor săraci (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 34, și nn. 136-137).



și științele naturii, aceleași în marile universități apusene în genere, italiene în speță<sup>24</sup>. Primul profesor, care era și directorul școlii, predă un curs complet de filosofie neoaristotelică după modelul padovan de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul celui de-al XVII-lea al lui Cesare Cremonini. Acesta era cunoscut în Răsăritul european după cursurile lui Teofil Corydaleu, elevul lui Cesare Cremonini la Padova<sup>25</sup>, apoi o vreme îndelungată rectorul Academiei din Fanar (1624/25-1641)<sup>26</sup> și profesorul celor care au format primii profesori ai Academiiilor Domnești din Principate. Compus din șapte materii, cursul complet de neoaristotelism corydalian cuprindea: 1) logica, 2) retorica, 3) fizica, 4) despre cer, 5) despre naștere și distrugere, 6) despre suflet, 7) metafizica<sup>27</sup>. Al doilea profesor

<sup>24</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 34.

<sup>25</sup> Se cunoaște cu certitudine din procesele verbale universitare faptul că între 1 și 5 iunie 1613 Teofil Corydaleu susține la Universitatea din Padova examenul pentru titlul de „Doctor în Filosofie și Medicină” pe care-l obține cu calificativ maxim (cf. Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, II-ème édition révisée et complétée, Thessalonique, Institute for Balkan Studies, 1967, p. 37).

<sup>26</sup> Nu se cunoaște cu precizie data la care Teofil Corydaleu începe să conducă Academia din Fanar. Potrivit istoricului grec Cleobulos Tsourkas (*Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563-1646)*, trad. Ș. N. Nicolau după ediția I (București, 1948), Craiova, Editura Aius, 2011, pp.75-79), care prezintă pe scurt părerile istoricilor în materie, „numirea lui Corydaleu la Academia Patriarhală și stabilirea la Constantinopol trebuie să fie fixate între 15 martie 1624, când este sigur că era profesor și exarh al Patriarhiei la Zante, și anul 1625, când îl regăsim Mare Dragoman al Patriarhiei Ecumenice (...) Corydaleu păstră această demnitate până la plecarea sa definitivă din Constantinopol în 1641, când fu hirotonisit mitropolit de Asta și Naupactos” (*ibid.*, p.76).

<sup>27</sup> Cele șapte cursuri de filosofie neoaristotelică erau compuse din comentariile corydaleene la principalele opere filosofice aristotelice păstrate (vezi și *infra*, n. 30), anume: logica cuprindea comentariile la cele șase tratate din *Organon* (*Categoriae, De interpretatione, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, Sophistici elenchi*); retorica cuprindea comentariile la tratatul *Rhetorica*; fizica cuprindea comentariile la tratatul de filosofie naturală *Physica*; despre cer la tratatul de astronomie *De caelo*; despre generare și distrugere la tratatul de filosofie naturală sau fizică aplicată *De generatione et corruptione*; despre suflet la tratatul de psihologie *De anima*; metafizica la tratatul de filosofie primă *Metaphysica*. Aceste cursuri se făceau în greaca veche, mai precis în greaca lui Aristotel și a comentatorilor lui greci începând cu Alexandru din Afrodisia (sec. II-III). Conținutul acestor cursuri este cunoscut datorită numărului mare de manuscrise păstrate în Biblioteca Academiei Române din București și Iași (peste 150 de mss), reprezentând în general note de curs ale elevilor. Multe sunt identice sau aproape identice, ceea ce ne confirmă faptul, prezent și în universitățile italiene ale vremii de pildă, că era folosită metoda dictării cursurilor. Comentariile lui Corydaleu, considerat pe bună dreptate de către Constantin Noica ultimul mare comentator aristotelic de limbă greacă, dar ignorat de către Occidentul european din aceleași motive, probabil, ca întreg Bizanțul cultural, departe de a fi o operă de scolastică greacă târzie, pe modelul comentariilor averroiste de exemplu, sunt interpretări înnoitoare și nu lipsite de originalitate pe linia păstrării purității peripatetismului și mai puțin neoplatonizante. Alexandru Surdu (în *Neoaristotelismul scolastic la Academiiile*

preda majoritatea autorilor greci clasici, începând cu tragicii greci, Sofocle și Euripide<sup>28</sup>, Socrate, scrisorile lui Synesie, poeziile lui Pindar, discursurile lui Demostene, istoriile lui Xenofon, Plutarh, Tucidide, omiliile Sf. Grigorie de Nazianz, precum și un curs de poetică. Al treilea profesor predă operele lui Hrysoloras, Cato, Phochilides, Pitagora, fabulele lui Esop, parenezele lui Agapet, epistolele lui Teofilact Simocata, iar pentru începători și gramatica neogrecă a lui Lascaris<sup>29</sup>.

Învățământul din academia bucureșteană făcut după programa lui Hrisant Notara era fără îndoială cel mai avansat din spațiul balcanic ortodox la acea vreme. El cuprindea aceleași materii de filosofie neoaristotelică predate după comentariile corydaleene<sup>30</sup> făcute între 1625 și 1641 când acesta era rector la Constantinopol.

*Domnești*, în vol. *Izvoare de filosofie românească*, București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2010, pp. 89-97) vorbește despre adevărate facultăți de filosofie în București și Iași, iar Constantin Noica (în *Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII-XVIII*, în *Studii Clasice*, vol. IX, București, Editura Academiei, 1967, pp. 253-266) vorbește despre un adevărat iluminism aristotelic în învățământul superior din Principatele Române.

<sup>28</sup> Spre deosebire de școlile din ținuturile grecești, unde tragicii greci nu erau studiați pe motivul că operele lor n-ar fi în perfectă consonanță cu ortodoxismul și ar cuprinde elemente ateiste, în Academiile Domnești capodoperele acestora au fost predate de la început, o dovadă fiind cursurile lui Kyminitis și Hrisogon. Acest lucru dovedește că învățământul din cele două academii românești era mult mai avansat și mai puțin încătușat de rigori religioase, spre deosebire de cel din provinciile Imperiului Otoman, cum era de pildă școala grecească din Kastoria cu care face comparație A. Camariano-Cioran (*op. cit.*, p. 35, nn. 138-139), unde se predă un amestec de învățământ teologic ortodox (octoihul, psaltirea, ceaslovul și alte cărți bisericesti) și laic elementar (din gramatică cele șapte părți de vorbire și trei scriitori, Hrysoloras, Cato și Phochilides). Ceea ce explică și faptul că Academia Domnească din București, un fel de facultate de filosofie a vremii comparabilă într-o bună măsură cu cele italiene, avea elevi din toată zona balcanică.

<sup>29</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 35.

<sup>30</sup> Comentariile corydaleene la tratatele aristotelice care s-au predat în Academiile Domnești (vezi *supra*, n. 27) sunt, cu cele cinci excepții de mai jos, în general nepublicate. S-au publicat în vechime, mult după moartea lui Teofil Corydaleu, următoarele trei comentarii: 1) *Comentarii și întrebări privind întreaga logică a lui Aristotel* (Εἰς ἀνάσταν την λογικὴν του Ἀριστοτελους υπομνηματα και; ζητηματα), în limba greacă la Veneția în 1729; 2) *Introducere la prelegerile de fizică după Aristotel* (Εἰς ἑδοδος φυσικῆς ἀκροασιως κατὰ Ἀριστοτελην), în limba greacă la Veneția în 1779; 3) *Despre generare și distrugere după Aristotel* (Γενεσιως και φθορας περι; κατὰ Ἀριστοτελην), în limba greacă la Veneția în 1780. La aceste trei comentarii se mai adaugă două care fac parte dintr-o plănuită ediție în șapte volume a operelor filosofice complete ale lui Teofil Corydaleu, publicate în România în premieră europeană, sub îngrijirea și în traducerea franceză a lui Constantin Noica, după manuscrisele aflate în Biblioteca Academiei Române din București și Iași. Istoricul grec Cleobulos Tsourkas este cel care scrie un studiu la volumul ce cuprinde logica. Primul este: 4) *Expunere rezumativă a logicii sau scurt tratat de logică* (Εκθεσις κατ' ἐπιτομην λογικῆς πραγματειως) publicat în limba greacă și franceză la București în 1970 sub titlul *Introducere în logică, a prea înțeleptului și prea savantului domn Teofil Corydaleu* (Προομιον εἰς; λογικην, του' σοφωτατου και; λογιωτατου κυριου Θεοφιλου του Κορυδαλεως, în *Introduction à la lo-gique, du très sage et savant sieur*

Profesorii care țineau cursuri la Academiiile din Țările Române la începutul secolului al XVIII-lea erau în bună măsură discipoli ai elevilor săi de la academia constantinopolitană, dar spre deosebire de aceea, aflată sub controlul autorităților Patriarhiei Ecumenice, care încerca să imprime un accent teologic scolastic învățământului, pe de o parte, și al administrației otomane, pe de altă parte, relativa independență asigurată de regimul de suzeranitate al Principatelor a creat aici o atmosferă incomparabil mai liberală și potrivită studiilor. Această atmosferă mai liberală și descătușată de rigorile unui scolasticism religios care domnea în mai toate școlile superioare balcanice ale vremii se datorează în bună măsură și autorului acestei programe, Hrisant Notara nefiind doar un înalt prelat ortodox sub autoritatea spirituală a căruia se afla Academia Domnească din București, ci și un erudit cu vederi largi și foarte moderne, un adept al neoaristotelismului și al științelor pozitive deopotrivă, format în universități italiene și franceze<sup>31</sup>.

După reorganizarea din 1707, care s-a dovedit esențială în dezvoltarea ei, făcută de Constantin Brâncoveanu cu sprijinul patriarhului Hrisant Notara, școala bucureșteană a funcționat fără mari schimbări în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, dar cu unele întreruperi din cauza războaielor sau a lipsei de fonduri<sup>32</sup>. Acest lucru nu înseamnă că n-au mai avut loc reorganizări ale Academiei, așa cum a fost cea din 1714 din vremea lui Ștefan Cantacuzino făcută tot cu sfatul și sprijinul lui Hrisant Notara.

Către mijlocul secolului al XVIII-lea la 1749, în vremea lui Grigore al II-lea Ghica<sup>33</sup>, are loc o altă reorganizare după modelul aplicat în 1747 în Moldova. Hrisovul domnesc care stabilește măsurile reorganizării<sup>34</sup> începe printr-o introducere

---

*Théophile Corydalée*, texte grec établi par Athanase Papadopoulos, précédé par une étude de Cléobule Tsourkas, traduit et présenté par Constantin Noica). Al doilea este: 5) *Comentariu la Metafizica lui Aristotel* (Μεταφυσική; Ἰριστοτελεως - *Commentaires à la Métaphysique d'Aristote*, texte grec établi par T. Iliopoulos, introduction et traduction de Constantin Noica), la București în 1973. Ambele lucrări au apărut sub egida Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene (L'Association Internationale d'Études du Sud-Est européen), prin grija Comitetului Național Român. Din păcate, proiectul, de altfel nesprrijinit de autoritățile cultural-politice comuniste ale vremii, s-a oprit după publicarea acestor două volume.

<sup>31</sup> Vezi *supra*, n. 20.

<sup>32</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 36 și nn. 145-148; între 1718-1719, de pildă, în timpul războiului turco-austriac, școala n-a funcționat, căci Patriarhul Hrisant Notara îndeamnă într-o scrisoare din 1718 pe Mitrofan, Mitropolitul Ungrovlahiei, să facă toate cele necesare pentru redeschiderea școlilor.

<sup>33</sup> Grigore al II-lea Ghica (1695-1752), grec născut la Constantinopol, a domnit de patru ori în Moldova (1726-1733, 1735-1739, 1739-1741, 1747-1748) și de două ori în Țara Românească (1733-1735, 1748-1752) unde a și murit ca domn. Mormântul se află la Mănăstirea Pantelimon din București, ctitoria sa.

<sup>34</sup> Hrisovul din 17 ianuarie 1749 cuprinzând măsurile domnești de reorganizare a școlii, stabilea, pe lângă toate cele referitoare la învățământul superior, salarii egale în învățământul primar pentru dascălul de limba slavonă și cel de limba română, situație cu totul nouă care dovedește decăderea slavonismului în favoarea românismului (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 37-38).

care elogiază învățătura în genere, considerând că dintre toate cele care împodobesc pe om „învățătura este mai aleasă și mai înaltă”, dezvăluind totodată și orientarea învățământului către un nou curent cultural caracterizat prin cunoștințe cât mai vaste și solide din toate domeniile, adică un fel de enciclopedism<sup>35</sup>. Din acest hrisov aflăm și faptul că domnii valahi „au întărit două școale: una elinească și alta slavonească, care amândouă sunt de mare folos, nu numai locuitorilor Țării Românești, ci și tuturor celor străini care vin pentru dragostea învățaturii”<sup>36</sup>. Pentru a oferi o bază materială cât mai solidă care să asigure durabilitate, permanență și prestigiu Academiei Domnești, domnul Grigore Ghica instituie o serie de măsuri, între care foarte importantă este numirea mitropolitului țării Neofit ca „ispravnic și purtător de grijă” însărcinat cu strângerea impozitelor de la preoți<sup>37</sup>, prin care trebuia să se asigure bugetul academiei. Aceste măsuri bune care au întărit învățământul din Țara Românească au fost reînnoite de domnitorul Constantin Racoviță<sup>38</sup> în 1753.

Către mijlocul secolului al XVIII-lea domnitorul Constantin Mavrocordat<sup>39</sup>, spirit cultivat și receptiv la ideile noi ale secolului, instituie o serie de măsuri pentru

<sup>35</sup> Secolul al XVIII-lea este secolul nașterii curentului intelectual enciclopedist modern în Europa Occidentală. La începutul secolului, în 1728, apare în Anglia prima enciclopedie modernă, *Cyclopaedia; or An Universal Dictionary of Arts and Sciences* a lui Ephraim Chamber; apoi, între 1751-1765, apare în Franța *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* a lui Denis Diderot și Jean Le Rond d’Alembert la care colaborează o mulțime de gânditori și savanți din toate domeniile, între care Diderot, D’Alembert, Voltaire și Jean-Jaques Rousseau, numiți de atunci și enciclopediști.

<sup>36</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 37.

<sup>37</sup> Potrivit Ariadnei Camariano-Cioran (*op. cit.*, p. 37, n. 150), preoții erau scutiți de impozitul către stat, dar erau obligați la o contribuție anuală în folosul scolii care asigura bugetul necesar funcționării învățământului, măsură aplicată tot de Grigore Ghica încă din 1728 în Moldova în timpul primei sale domnii între 1726-1733 (vezi *supra*, n. 33).

<sup>38</sup> Constantin Racoviță (1699-1764) a fost domnitor de două ori în Țara Românească (1753-1756, 1763-1764) și de două ori în Moldova (1749-1753, 1756-1757).

<sup>39</sup> Constantin Mavrocordat (1711-1769), din familia grecească a Mavrocordaților, dar înrudit prin bunica tatălui său cu familia domnitoare moldoveană a Mușatinilor, era fiul lui Nicolae Mavrocordat (1680-1730), la rândul său domn al Țării Românești și al Moldovei în câte două rânduri, și nepotul Marelui Dragoman al Porții (înalt dregător al Imperiului Otoman însărcinat cu relațiile diplomatice), Alexandru Mavrocordat Exaporitul. A fost domn al Țării Românești în șase rânduri (1730, 1731-1733, 1735-1741, 1744-1748, 1756-1758, 1761-1763) și al Moldovei în patru rânduri (1733-1735, 1741-1743, 1748-1749, 1769). În timpul numeroaselor sale domnii în cele două Principate, a aplicat același sistem mai luminat de cărmuire. Cultivat ca și tatăl său Nicolae și sensibil la ideile filosofice noi ale secolului al XVIII-lea, a fost autorul unor reforme deosebite pentru vremurile în care a trăit, încercând să îndrepte starea supușilor și mai ales a țărănimii, talpa țării pe care se sprijinea întreg sistemul. El este cel care desființează iobăgia în Țara Românească în 1746 și în Moldova în 1749, reformează sistemul de taxe anulând o mulțime de impozite indirecte și permite mutarea țăranilor de pe o moșie pe alta contra unor taxe. După războiul ruso-turco-austriac (1736-1739), prin tratatul de la Belgrad (1739), reușește să redobândească Oltenia, alipită vremelnic la Imperiul Austriac (1718-1739), și să reîntrească Țara Românească (vezi *infra*, n. 40). A întărit școlile, a tipărit

întărirea și funcționarea cât mai bună a școlilor. Până la reformele lui Constantin Mavrocordat Academia Domnească din București nu a avut un local propriu, funcționând pe lângă Mănăstirea Sf. Sava. Din 1761 însă, prin mutarea călugărilor de la Sf. Sava la Mănăstirea Văcărești, ctitoria tatălui său, Nicolae Mavrocordat<sup>40</sup>, s-a asigurat un loc destinat exclusiv învățământului<sup>41</sup>. A luat totodată măsuri pentru asigurarea unor venituri permanente necesare funcționării școlilor în general<sup>42</sup>, măsuri întărite și de următorii domni ai țării. Sub Alexandru Scarlat Ghica (1766-1768) se înființează o comisie de control a școlilor compusă din marele logofăt, marele spătar și vornicul țării sub conducerea mitropolitului țării, iar din dispoziția domnului elevii săraci trebuiau să fie găzduiți și întreținuți de mănăstiri<sup>43</sup>.

Cea mai importanta reformă privind învățământul din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea este fără îndoială aceea a lui Alexandru Vodă Ipsilanti<sup>44</sup> din

cărți bisericești în limba română și a obligat preoții să știe carte românească. În vremea ultimei domnii moldovene în timpul celui de-al V-lea război ruso-turc (1768-1774), a căzut prizonier în 1769 și a murit ucis de un soldat rus.

<sup>40</sup> Nicolae Mavrocordat (1680-1730), fiul Marelui Dragoman al Porții, Alexandru Mavrocordat Exaporitul, domn de două ori în Moldova (1709-1710, 1711-1716) și de două ori în Țara Românească (1716, 1719-1730), era un spirit cultivat prin studii de filosofie și teologie, un literat talentat de la care au rămas numeroase scrieri și un adevărat poliglot care știa inclusiv limba română. În domniile moldovene, în care l-a precedat și apoi i-a urmat principelui Dimitrie Cantemir, începute prin protejarea țăranilor și asuprirea boierilor, a reușit să îndepărteze oștile poloneze și suedeze din țară. Bucurându-se de încrederea turcilor, a fost mutat la domnia Țării Românești în 1716 în ajunul războiului turco-austriac (1716-1718) încheiat prin pacea de la Passarowitz (1719) în urma căreia Țara Românească pierde pentru 21 de ani Oltenia (recuperată apoi de fiul său Constantin Mavrocordat în 1739; vezi *supra*, n. 39). A ctitorit Mănăstirea Văcărești unde a fost înmormântat, iar în Moldova a impus episcopiei Bacăului să întrețină o școală grecească și slavonească pentru veniturile acordate acesteia.

<sup>41</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 38; în afară de asigurarea unui local propriu de funcționare al școlii, Constantin Mavrocordat a dispus și transformarea chiliilor mănăstirii în clase de cursuri, spații de locuit pentru profesori și dormitoare pentru elevii interni, dând astfel localului o destinație exclusiv școlară.

<sup>42</sup> În 1762 a renunțat la dreptul ca domnul să moștenească averile celor morți fără moștenitori în favoarea obștii pentru construcția de poduri, spitale și școli. Aceste moșteniri însă, sporadice prin natura lucrurilor, impozitul dat de preoți pentru învățământ și chiar visteria țării nu dădeau siguranța funcționării fără sincope financiare a sistemului, așa încât Constantin Mavrocordat crează un buget permanent pentru școli din veniturile mănăstirii „Glavacioc”, la care se vor adăuga în 1764 și 1765 sub următorii domni ai țării, Constantin Racoviță și Ștefan Racoviță, și contribuțiile mănăstirilor „Toți Sfinții” și „Dealul” (cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*).

<sup>43</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*.

<sup>44</sup> Alexandru Vodă Ipsilanti (1725-1807), grec din Constantinopol înrudit cu boierimea română, dragoman al Porții înainte de domniile românești, învățat, luminat și reformator, a fost domn de două ori în Țara Românească (1774-1782, 1796-1797) și o dată în Moldova (1786-1788). În Țara Românească a făcut un divan alcătuit numai din boieri pământeni, neobișnuit în genere pentru domniile fanariote. A reformat fundamental învățământul și sistemul de taxe aplicat mănăstirilor reducându-le la una singură în folosul școlilor. La fel a reformat justiția, alcătuiind în

1776, al cărei conținut este cunoscut din hrisovul domnesc de reorganizare<sup>45</sup> și mărturiile vremii. Ipsilanti înființează școli elementare slavonești și românești practic în târgurile din întreaga țară, „pentru ca să învețe băieții cunoștințele elementare, că ajungând aceștia în vârstă să nu fie ignoranți”<sup>46</sup>. Dacă până la această reformă profesorii predau în general toate materiile de învățământ, așa cum era obiceiul în tot spațiul balcanic<sup>47</sup>, acum se pune problema unei specializări a lor. Numărul profesorilor specializați este stabilit la nouă<sup>48</sup>. O serie de dispoziții ale hrisovului domnesc se referă la elevii bursieri ai Academiei Domnești, la numărul acestora, la modul de selecționare, la obligațiile elevilor și ale școlii, la apartenența lor socială<sup>49</sup>. În privința duratei și al conținutului cursurilor, hrisovul ne spune că studiile erau stabilite în cinci cicluri de câte trei ani, de la învățământul elementar la cel superior. În primul ciclu se studia limba greacă și se începea limba latină. În al doilea ciclu se continua greaca și latina și se începea studiul scriitorilor greci și latini. În al treilea ciclu se studiau poetica, retorica și etica lui Aristotel dimineața, iar după amiaza limbile franceză și italiană. Abia după al treilea ciclu se trecea la studiul științelor în următorii trei ani, aritmetica și geometria dimineața și istoria și geografia după amiaza. Al cincilea și ultimul ciclu era destinat studiului filosofiei

---

1780 o condică pravilnicească tipărită în limba română după legi bizantine și obiceiurile vechi ale pământului, instituind și instanțe de apel la hotărârile divanului domnesc, condică care era o lege civilă și nu una bisericească și penală așa cum erau pravilele din vechime ale lui Matei Basarab în Țara Românească și Vasile Lupu în Moldova. A reformat sistemul poștal și deopotrivă siguranța, liniștea publică și paza hotarelor țării.

<sup>45</sup> Hrisovul domnesc de reorganizare, dat în ianuarie 1776 și întărit de un înscris (gramată) al patriarhului ecumenic Sofronie în martie 1776, a fost tradus din greacă și publicat în mai multe rânduri (vezi A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 39, n. 162). Pentru reforma fundamentală a învățământului românesc în genere făcută de Alexandru Ipsilanti vezi A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 39-44.

<sup>46</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>47</sup> Reforma lui Alexandru Ipsilanti era revoluționară în această privință, căci și în 1803, în școlile din Grecia, de pildă, se punea încă problema specializării profesorilor (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 41, n. 164).

<sup>48</sup> Cei nouă profesori specializați erau: doi de gramatică, doi de matematică, care predau aritmetica, geometria, astronomia și istoria, unul de fizică, unul de teologie și câte unul pentru limbile latină franceză și italiană. Profesorul de fizică trebuia să predea în limba greacă după Aristotel și comentarii lui, iar cel de matematică putea preda și în latină, franceză sau italiană în cazul în care nu știa bine limba greacă (cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*).

<sup>49</sup> Numărul bursierilor Academiei era de 75 (5 clase de câte 15 elevi conduse de un pedagog), primiți prin concurs după înclinarea la învățătură, cu vârsta minimă de șapte ani, dar nu prea mari, care primeau din partea școlii locuință, masă și două uniforme pe an, selecționați din rândul boierilor săraci, al micii boierimi, negustorilor și meseriașilor, dar nu al țăranilor, ai căror copii erau destinați lucrării pământului și păstoritului. Bursierii în general își luau angajament scris de a nu părăsi școala decât la finalul celor 15 ani de cursuri ai Academiei (organizate atunci în cinci cicluri de câte trei ani), excepție făcând cei proveniți din rândul negustorilor și meseriașilor, care puteau renunța la învățătură în favoarea unei meserii după cursul elementar (cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*).

și astronomiei<sup>50</sup>. Deși era prevăzut un profesor specializat pentru religie, între materiile studiate în cele cinci cicluri religia nu figurează, căci nu se făcea în Academie, ci doar la școala cu predare în limba română<sup>51</sup>. Hrisovul recomandă și folosirea metodelor pedagogice moderne, în locul pedepselor fizice, și se încheie cu un capitol destinat finanțării învățământului<sup>52</sup>.

Reformele lui Alexandru Ipsilanti sunt radicale și în acord cu noile concepții ale secolului al XVIII-lea european, marcat de iluminism și spiritul raționalist științific, multe dintre ele însemnând și premiere ale școlii românești. În primul rând, învățământul pătrunde incomparabil mai mult în rândul populației prin școlile elementare slavonești și românești din târguri, pe de o parte, și prin mărirea numărului de elevi, bursieri și profesori ai Academiei bucureștene, pe de altă parte. În această ordine de idei, trebuie spus că, potrivit unei scrisori din 1775 către mitropolitul țării, intenția inițială a domnului a fost ca „prin silința dascălilor să se procopsească atât feciorii de boieri cât și alții de mai jos”<sup>53</sup>, inclusiv feciorii de țărani, și numai opoziția marii boierimi a dus la forma finală conservatoare a hrisovului<sup>54</sup>. În al doilea rând, prin materiile predate mult mai variate și profesorii specializați, conținutul învățământului academic se diversifică spre științe<sup>55</sup>, cum erau matematica, fizica, astronomia, istoria, geografia, și spre limbi moderne, cum erau franceza și italiana, ceea ce oferea un mult mai larg orizont cultural și acces dincolo de spațiul balcanic ortodox către Occidentul european, la rândul lui în plină transformare raționalist-iluministă. În al treilea rând,

<sup>50</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>51</sup> Cursul de teologie predat la școala românească era în primul rând pentru viitorii clerici, dar putea fi urmat și de către elevii doritori ai Academiei, pentru care nu exista însă obligativitate, școala fiind complet laică (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 42).

<sup>52</sup> Bugetul școlii, în sumă de 15.250 lei, era asigurat în totalitate de instituțiile bisericești ale țării și de către preoții acestora astfel: 6.000 lei contribuția mănăstirilor neînchinat, 4.000 lei contribuția mănăstirilor închinat și 5.250 lei contribuția preoților (cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*).

<sup>53</sup> Cf. V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800-1864*, tomul I, București, Imprimeria Statului, 1892, p. 36; potrivit autorului, „cu reîntoarcerea în Moldova a lui Grigore Ghica ca Domn și numirea la Domnia Munteană a lui Alexandru Ipsilante, cultura națională face pași înainte, precum din actele ce mai la vale avem să aducem se va vedea”; primul document reprodus este „un pitac către Mitropolitul, cerându-i un memoriu despre starea școalelor din București, din trecut și actuală”, adică scrisoarea domnitorului din 13 februarie 1775.

<sup>54</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 43: „Avem numeroase exemple grăitoare care ne dovedesc că adeseori măsurile bune ale unor domni luminați în favoarea țărănimii se izbeau de reacțiunea interesată a clasei feudale. Dar acest fapt nu este un caz izolat ce se petrece numai în țările române. Era o tendință care se observă în mai toate țările cu regim feudal”. Hrisovul domnesc al lui Ipsilanti nu interzicea din principiu fiilor de țărani să urmeze Academia Domnească, acest lucru fiind liber, ci doar îi excludea din rândul bursierilor nesprijinindu-i material (cf. A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 44).

<sup>55</sup> Potrivit mărturiei directorului din acea vreme al Academiei, Manase Eliade (cf. A. Camariano-Cioran, *ibidem*), deși aceste lucruri nu sunt cuprinse în hrisovul de reorganizare, Ipsilanti hotărâse să se învețe toate științele, inclusiv medicina, încât Academia Domnească să rivalizeze cu școlile superioare europene. Și grecul Manase Eliade scrie că „nu mai este cazul să râvnim vechea Atenă, căci în locul ei este Bucureștiul, centrul de cultură și de învățatură”.

introducerea limbii latine, în epocă încă limba filosofiei și științelor în Apus<sup>56</sup>, pe picior de egalitate cu limba greacă marchează începutul sfârșitului supremației celei din urmă în favoarea latinei și mai ales a limbilor moderne vorbite, inclusiv a limbii române. Faptul că profesorii care nu știau bine greaca puteau să predea matematicile sau celelalte materii științifice și în latină sau în limbi moderne dovedește din plin acest lucru. În al patrulea rând, învățământul era total laic, religia predându-se obligatoriu numai celor care urmau o carieră clericală. Acest lucru nu însemna totuși că școala se despărțea definitiv de biserică, aceasta fiind cea care îi asigura finanțarea<sup>57</sup>, iar autoritățile bisericești și mitropolitul țării fiind cele responsabile de starea învățământului, acestuia adresându-se domnul pentru detalii privind starea școlii la începutul primei domnii muntene<sup>58</sup>. În al cincilea rând, condiția predării filosofiei în ultimul ciclu când elevii erau considerați suficient de maturi și de instruiți în limbile clasice și științe se schimbă față de prima perioadă a școlii în care domnea filosofia neoaristotelică având la bază comentariile lui Teofil Corydaleu. Potrivit unei mărturii păstrate a directorului Academiei, profesorul de filosofie Manase Eliade<sup>59</sup>, alături de filosofia clasică neoaristotelică își face loc în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și noua filosofie occidentală, care încet și treptat avea să o înlocuiască pe prima, în școală introducându-se și filosofia experimentală și chimia, materii care se ocupă de studiul naturii<sup>60</sup>.

Către sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea au avut loc succesive reforme ale școlii în Țara Românească, căci și atunci când aceste reforme erau bune, precum cele ale lui Ipsilanti, nu erau aplicate în totalitate, fie din pricina lipsei de finanțare corespunzătoare, fie din pricina războaielor dese ale acelor timpuri tulburi, Principatele fiind acum la întretărirea intereselor teritoriale și de influență tot mai lacome a trei mari imperii, cel turcesc, cel austriac și cel rusesc. Cu toate aceste împrejurări defavorabile, progresul școlii din ce două țări dunărene n-a putut fi oprit, ci cel mult încetinit. Se poate aminti de pildă faptul că sub domnitorul Alexandru Moruzi se instituie pentru prima dată examene publice, iar între profesori erau personalități vestite ale vremii, precum era Iosip Mesiodax, profesor mai întâi la Academia ieșeană și mai apoi și la cea bucureșteană<sup>61</sup>. Așa se face că în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea și în primul al celui de-al

---

<sup>56</sup> Secolul al XVIII-lea este marcat în Occidentul european de lupta pentru emanciparea școlii apusene de sub dominația îndelungată a limbii latine și introducerea în învățământul apusean a limbilor moderne naționale, dar latina rămâne într-o bună măsură încă limba filosofiei și a științelor.

<sup>57</sup> Vezi *supra*, n. 52.

<sup>58</sup> Vezi *supra*, n. 53.

<sup>59</sup> Despre Manase Eliade, mai întâi elev al Academiei, apoi al treilea profesor în vremea lui Constantin Mavrocordat, și în final director al școlii în timpul lui Alexandru Ipsilanti, vezi A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Salonic, Institute for Balkan Studies, 1974, pp. 397-407.

<sup>60</sup> Cf. A. Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Editura Academiei, 1971, p. 44.

<sup>61</sup> Despre Iosip Mesiodax vezi A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières...*, index, p. 763.



XIX-lea, sub conducerea unor personalități ca Lambros Fotiadis și Constantin Vardalahos<sup>62</sup>, faima Academiei din București se răspândește din nou în tot spațiul balcanic până la războiul ruso-turc care o ruinează din nou. Școala bucureșteană se numea de pe vremea mitropolitului Ignatie liceu (Λυκειον), după exemplu antic al școlii lui Aristotel. În timpul lui Ioan Caragea, domn cultivat și cu grija învățământului, se face o nouă reorganizare la începutul celui de-al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, iar către sfârșitul lui se poate observa o tendință de înlocuire a profesorilor străini de drept ai liceului cu profesori români.

Academia Domnească din București este desființată oficial, ca și cea de la Iași, prin firman împărătesc otoman în 1821, după tulburările politice care au marcat acel an în spațiul românesc și cel grecesc, recunoscându-se astfel indirect că ideile răspândite prin aceste școli superioare pot crea un climat nepotrivit unor societăți aflate sub stăpânire străină.

---

<sup>62</sup> Despre acești doi mari profesori și personalități culturale totodată vezi A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, index, p. 733 (Lambros Fotiades) și p. 790 (Constantin Vardalahos).



# SENSUL MORAL ȘI EFICIENȚA SOCIALĂ – REPERE FUNDAMENTALE ÎN OPERA LUI NICOLAE IORGA

CONSTANTIN STROE

**Moral Sense and Social Efficiency – Constitutive Traits of Nicolae Iorga's Writings.** In Nicolae Iorga view, the moral sentiment is an inherent mark of all the existential acts and, as a consequence, its implicit or explicit presence is spread throughout his work as moral sense. Concerned with the ethical finality – from simple articles to exhaustive monographs – all his writings are impregnated with a moral sense and ideas meant to correct evil and to disseminate authentic superior values. Given these fundamental traits of Iorga's massive and varied writings a more detailed knowledge of his ethical and moral dimensions is more than welcomed.

**Key words:** Nicolae Iorga, moral, ethics, beauty, good, justice, wisdom, moral consciousness.

Nicolae Iorga a fost istoric, critic și istoric literar, scriitor, dramaturg, filosof al istoriei, politolog, moralist și alte asemenea „revărsate peste toate sectoarele activității umanistice”<sup>1</sup>. Chiar și din această înșiruire de competențe rezultă *spiritul său enciclopedic*, manifestat și desfășurat într-o operă „încărcată de acea erudiție ramificată pe toate meridianele gândului, ale cunoașterii, ale sensibilității, mereu involburată...”<sup>2</sup>. După cum spune Valeriu Râpeanu, unul dintre editorii săi postumi, citat mai sus, unii i l-au contestat, reproșându-i „tentația ubicuității, faptul de a fi vorbit oriunde, de a fi folosit orice prilej și de a se fi rostit asupra oricărui subiect. Așa este: – consimte același – dar cine studiază mecanismul psihologic al personalității lui Iorga își dă seama că o pasiune odată declanșată era însușită ca o rațiune a vieții, ca o posibilitate de a împlini o misiune socială”<sup>3</sup>. Aceeași misiune a resimțit-o și în momentul „când, prin ceața altor neazuri, și mai ales a lipsurilor morale în care e adevărata noastră nenorocire...”<sup>4</sup> a antamat și domeniul moralei. Căci „Iorga nu și-a conceput opera în chip abstract fără tangență cu viața și cu necesitățile sociale, morale și spirituale ale

---

<sup>1</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Orizonturile mele. O viață de om așa cum a fost*, ediție îngrijită de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, Editura Minerva, București, 1976, p. XXXVI.

<sup>2</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Sfaturi pe întunec*. Conferințe la radio, Antologie, ediție îngrijită, note și comentarii de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, Editura Militară, 1976, p. VIII.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. XIV.

<sup>4</sup> N. Iorga, *Sfaturi pe întunec*, ed. cit., p. 13.

societății și ale poporului său”<sup>5</sup>. Ca urmare, „el a avut în vedere funcționalitatea socială și morală a ceea ce a scris și a spus, de-a lungul a peste jumătate de veac”<sup>6</sup>. Preocuparea pentru un sens moral al ideilor sale din opera scrisă era motivată de dorința lui permanentă de a contribui la îndreptarea răului și la propagarea unor valori autentice superioare. Dar, trebuie menționat că nu numai în scrieri, ci și în lecțiile și conferințele ținute în fața tineretului universitar și, nu numai, ci și a marelui public, simțul moral își face simțită prezența din datoria pe care și-o asumă „de a contribui la statornicirea unor valori sociale și morale, de a lovi răul și formele lipsite de organicitate oriunde s-ar manifesta el”<sup>7</sup>. Așadar, în viziunea lui Nicolae Iorga simțul moral este prezent peste tot, străbătând toate palierele și actele existenței umane și, ca urmare, îl găsim prezent și ca sens moral, explicit (deschis) sau implicit, în toate cotloanele operei sale. Întrucât a avut în vedere finalitatea intelectuală și etică a întregii sale creații, în toate produsele sale – de la un simplu articol la o monografie exhaustivă – , Iorga a vrut „să spună ceva contemporanilor în sensul extragerii unor învățăminte actuale, a unor direcții de viață, a unor îndreptări de conștiință pentru cei ce îl ascultau sau îl citeau”<sup>8</sup>. Chiar „concepția sa asupra lumii, vieții și individului era una de natură etică, filosofia sa neavând un caracter abstract și speculativ, ci unul concret care mereu căpăta un sens practic, aplicat realității prin care el înțelegea deopotrivă trecutul și prezentul”<sup>9</sup>. Într-o atare situație am găsit de cuviință că este oportună cunoașterea mai în detalii și a acestei dimensiuni a masivei și mult diversificatei opere iorghiste: *dimensiunea etico-morală*.

Nicolae Iorga distinge între o „morală de constrângere”, mai restrictivă, fiind limitată de „marginile unei singure societăți”, ceea ce înseamnă că fiecare societate va cere de la membrii săi respectarea comandamentelor morale pe care ea și le-a fixat și o „morală de bună voie” care cuprinde principii și norme general-umane, care transcend epocile și „se poate întinde asupra lumii întregi”<sup>10</sup>. Aceasta din urmă, eliberată de încărcătura divină (pedepse și recompense), care multă vreme a apăsător-o, „poate găsi cel mai puternic sprijin în care ar putea să devie o nouă religie a viitorului; cultul a tot ce e frumos și nu admite nici o stridență și nici o silă”<sup>11</sup>. Crearea acestei „adevărată religie nouă a celei mai înalte morale” amintește de imperativul categoric kantian, căci spune Iorga că această construcție se face „prin aceea că, în orice împrejurări” omul trebuie să se comporte față de alt om ca față de sine însuși (fiecare trebuie să-l trateze pe fiecare ca pe sine însuși: întotdeauna ca scop și niciodată ca mijloc)<sup>12</sup>. Un rol în această prefacere îl are școala, care e indicată de Iorga ca „temelia lucrurilor sociale și

<sup>5</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, p. V-VI.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. VI.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. XIV.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. VI.

<sup>9</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Orizonturile mele. O viață de om așa cum a fost*, ed. cit. p. XI.

<sup>10</sup> N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, ed. cit., p. 24.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 92.

morale”, iar în cadrul acesteia el „a vrut să facă din catedră o școală de educație morală și cetățenească”<sup>13</sup>. Căci fiecare catedră a unei școli are misiunea de a forma acel ansamblu de calități psihice și spirituale ale individului dintr-o societate, care să-i permită manifestarea unei stări de spirit conform principiilor morale din acea societate. Urmărind îndreptarea morală a stării de spirit din rândul contemporanilor săi, pe care o considera rea și în dezacord cu principiile și valorile morale, Nicolae Iorga urmărea de fapt crearea unei dispoziții sufletești întemeiată pe simț moral și pe cunoștința binelui și a răului. În acest sens el explica că orice societate omenească își edifică, din felul în care este alcătuită ei sufletească într-un moment dat, o „stare de spirit” morală. Aceasta poate să fie bună sau rea. În orice situație ar fi, ea este schimbătoare, trecătoare și influențează puternic gândurile și acțiunile oamenilor. „Pentru ca starea de spirit rea-rea prin actele pe care le provoacă și rea pentru că e împotriva fondului moral permanent al poporului” (compus din: „măsura, stăpânirea de sine însuși, armonia, respectul de sine și de alții, simțirea aleasă și cruțarea simțirii altuia, înțelegerea pentru o idee care nu e a sa, bunătatea adâncă și duioșia muiată în lacrimi, conștiința de drept pentru sine și pentru alții, religia legii și cultul suprem al datoriei”<sup>14</sup> – „să fie distrusă sau îndreptată încotro trebuie” este necesar să se înțeleagă de unde vine, care-i sunt cauzele. Cel mai adesea, notează Nicolae Iorga, asemenea stări de spirit vin dintr-un dezechilibru moral, cauzat „din nepotrivirea între ce poate cineva și ce vrea”<sup>15</sup>. Astfel a avut întotdeauna un gând de recunoștință pentru înaintași, dar nu și pentru contemporani, la adresa cărora avea unul de mânie, pentru faptul că era silit să fie martorul (e adevărat nu tăcut, ci, dimpotrivă critic vehement!) unor „vremuri de ambiții nebune” în care „se răstoarnă scara normală” a valorilor. Și, constata stupefiat că „în loc să se înceapă cu adunarea modestă a meritelor pentru a rîvni pe baza lor conducerea, se cere conducerea fără să fie puțința sau măcar hotărîrea de a îndreptăți această suire, prin merite”<sup>16</sup>. Soluția întrevăzută de el era cea de bun simț: „Într-o lume zăpăcită și răsturnată” ceea ce contează este „îndrăzneala cu care se aruncă ambițiosul către culmile cele mai înalte”; ori o astfel de stare de spirit trebuie înlocuită cu una care, restabilind valorile, ține seama de ceea ce a făcut individul pentru societate, ca în funcție de acest aport să i se dea (returneze) echivalentul de către societate. „Dar aceasta cere înlăturarea oricărei nedreptăți, oricărei favorizări și oricărei prigoniri în viața publică”<sup>17</sup>. Numai „astfel, peste însușirile rele de astăzi...ne vom întoarce la acel echilibru moral din care vin faptele ce asigură, întăresc și înalță o societate”<sup>18</sup>. Pentru că, sublinia el, „Mîndria și puterea morală a unei nații nu stă atîta în elementele materiale de care dispune și care s-ar putea chiar să nu împiedece căderea unei societăți decăzute, cum s-a întîmplat adeseori în istorie cu prăbușirea multor țanțoșe ghiftuiri de nuanță cartagineză, cît în legătura sufletească dintre membrii actuali ai nației și peste

<sup>13</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, p. XIII.

<sup>14</sup> N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, ed. cit., p. 107.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

vremea lor, dintre aceștia și înaintașii cari lasă o moștenire din care partea cea bună trebuie păstrată cu cea mai mare îngrijire, vii și morți fiind laolaltă în adăgirea aceluiași tezaur”<sup>19</sup>. Decelăm cu ușurință drept coordonate ale crezului său național și moral: deschiderea către semeni și legătura cu tradiția. Acestea i-au inspirat un adevărat program<sup>20</sup> în cadrul căruia să arate „în ce chip popoarele de pretutindeni, dar întâi poporul acesta al nostru [...] înțelege ideile fundamentale la fiecare moment în viață”<sup>21</sup>. În perspectiva unui astfel de program „el întreprinde una dintre cele mai interesante și mai pline de sugestii sinteze ale operei sale: cele legate de câteva noțiuni morale și estetice fundamentale în gândirea poporului român”<sup>22</sup>.

Analiza pe care Profesorul Iorga o face acestor concepte nu este una livrescă, așa cum ne-am aștepta de la un om cu pregătirea sa academică. El recurge la substituirea abordării academice cu aceea a simțului și cunoașterii comune aparținând poporului român. Completează acest orizont metodologic cu tradiția, conținând permanențele inalterabile ale concepției populare, la care adaugă metoda comparației cu alte țări neolatine surori, cu scopul de a reliefa sensul pe care îl dă poporul român și numai el noțiunilor în discuție. Căci, spune el, pe lângă o moștenire comună lăsată de „genitorii” (părinții) latini, fiecare popor și-a adjudecat și o moștenire proprie, diferită de ale celorlalte. Cu multă aplecare și nuanțată aplicație, N. Iorga înfățișează modul propriu în care poporul român definește și înțelege valorile fundamentale: *frumosul, binele, dreptul, dreptatea, minte, cuminte, înțelegere, înțelepciune* etc.

În legătură cu noțiunea *Frumosul*, Nicolae Iorga pleacă de la relația etică-estetică, arătând că, în vremea din urmă, s-au făcut multe discuții cu privire la ce este frumos și la ceea ce este moral în materie de literatură, decantându-se ideea „că nu se poate impune frumuseții literare, și [...] celei artistice să fie morală”, după cum „nu se poate împiedica un suflet armonios și moral, [...] de a face să simtă această armonie și această frumusețe etică în cealaltă frumusețe, în frumuseța pe care o numim estetică”<sup>23</sup>. În opinia lui Iorga numai cunoscătorii „istoriei gândirii omenești pe care o numim filosofie” își dau seama de relativitatea adevărului despre aceste concepte, a căror înțelegere este făcută de ei „după locul în care se găsește în societate și gândire, după ideile vremii sale, după nevoile acestei vremi, după părerea celui care îl deține” etc.

Mărturisește că „legătura dintre ce se numește de obicei frumusețe și între ceea ce, fiind moral se socoate în a fi în afară de frumusețe și chiar împotriva ei...” l-a interesat în vederea unei clarificări pentru sine însuși, căci îl contraria, considerând-o o absurditate,

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>20</sup> „Începând de la discuția aceasta cu privire la artă și la morală și trecând pe urmă și la alte domenii, o să încerc într-un șir de conferințe aici, înaintea tuturor să văd în ce chip popoarele de pretutindeni, dar în rândul întâi poporul acesta al nostru, care întrece cu cuminența lui firească atâtea popoare de mai multă învățătură, pentru că au avut mai mult noroc, înțelege ideile fundamentale la fiecare moment în viață”. (N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, ed. cit., p. 113)

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>22</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, p. XXIX.

<sup>23</sup> N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, ed. cit., p. 111.

„absența unei legături între frumos și moral”<sup>24</sup>. Apelul la opiniile filosofilor nu l-au satisfăcut și, ca urmare, a făcut recurs la „o instanță mai înaltă, mai sigură, la care s-ar putea îndrepta cineva pentru a încerca lămurirea, decît în ciocnirile de idei care sunt mai mult în înfățișarea decît în adevărul însuși al lucrurilor”<sup>25</sup>. Dificultatea constă, zice Iorga, în faptul că uneori ni se pare că ideile ne depășesc puterea de gândire în descifrarea lor, ceea ce le-ar face să rămână într-un imperiu supramundan, „acolo sus, în sfera lor rece și veșnică”<sup>26</sup>. „De fapt nu este așa”, postulează Iorga. Neputința vine nu dintr-o nevolnicie sau incapacitate ale gândirii, ci din faptul că nu încercăm să descifrăm ideile gânditorilor din lucrările lor, ci din surogate („modeste manuale”), din gândirea altora despre ei. Teza de căpătâi pe care vrea Iorga să o acrediteze și să o promoveze în perimetrul academic este aceea că „și cele mai înalte și mai nobile idei, acelea care par mai greu de înțeles și în mai puțină legătură cu viața” ajung „să pătrundă până la ceea ce numim noi prostește, cu dispreț: poporul, mulțimea, masele, vulgul”. Ajunse la popor aceste idei „se amestecă îndată cu atâtea lucruri pe care le prefac, prefăcându-se ele înseși și dînd în felul acesta o formă nouă care se va isprăvi prin roade triumfătoare mult deasupra pămîntului”<sup>27</sup>. Explicînd mecanismul receptării și al prelucrării de către popor a ideilor, savantul român subliniază că „Ideile filosofice, morale, estetice le primește acel popor, le pune împreună cu ceea ce simțea și știa înainte de aceasta, le supune fără să voiască la transformări care vin din toate aceste înrîuriri misterioase și de aici iese ceva care, în ce privește forma, se poate întâmpla să nu aibă curăția picăturii aceleia de apă venite din nori și poate să semene numai cu o magmă de noroi, dar produce lucruri pe care în puritatea ei picătura de ploaie nu le-ar fi produs niciodată”<sup>28</sup>. Rezultă, așadar, că odată ajunse la mase ideile înalte, filosofice capătă o încărcătură cu elemente din viața lor, impregnate cu experiența lor anterioară și chiar dacă pierd din claritatea și limpezimea de cristal pe care le-au dat-o filosofii, câștigă prin îmbogățirea cu mai multă substanță de viață concretă în conținutul lor. Cum remarca și Valeriu Râpeanu „el căuta să definească modul în care categorii estetice și filosofice cum ar fi *frumusețe, minte, cuminte, drept și dreptate, familie* s-au conturat în filosofia nescrisă a poporului. Sunt schițate în aceste conferințe<sup>29</sup> metamorfozele prin care a trecut fiecare noțiune, subliniindu-se caracterul lor peren, faptul că fiecare dintre ele s-au constituit dintr-o experiență colectivă îndelungă, s-au validat în timp ca principii inalterabile de viață”<sup>30</sup>.

Analizînd la modul concret noțiunea frumos, Nicolae Iorga își pune următoarele întrebări: „Cum înțeleg ai noștri, cei mulți, cari înfățișează nu numai gândirea lor, dar

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Textele la care facem referiri și trimiteri au fost la origine conferințe ținute sistematic, ani de-a rândul de savantul român Nicolae Iorga la o instituție media nou înființată-*radioul*. Majoritatea lor, după ce erau difuzate erau tipărite în *Neamul Românesc*, ca, mai apoi, să fie strânse într-un volum căruia chiar Iorga, foarte inspirat, i-a dat titlul *Sfaturi pe întunerec* (n.n. - C.S.).

<sup>30</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, p. XXIV.

ceea ce s-a gândit în curs de mai multe generații de înaintașii lor până foarte departe, noțiunea aceasta a frumosului? Ce li se pare lor că este frumos?”<sup>31</sup>. Răspunsul dat de el, cuprinde în sine încrederea în puterea de înțelegere a oamenilor acestei nații. Căci o spune fără nici o ezitare: „Desigur că pentru dînșii frumosul este acel frumos estetic pe care ei îl prind îndată, îl înțeleg adînc și de care au nevoie sufletească asemenea cu care s-ar găsi greu la alte națiuni”<sup>32</sup>. În primul rând, pentru oamenii de rând frumosul este ceea ce este armonios, plăcut la vedere și simțire, cum exemplifică Iorga: primăvară, cer albastru, pajiște înflorită, figură omenească, gestul unui om făcut natural „fără să se gândească”. În al doilea rând, omul obișnuit află frumosul și în „lucrurile care-i strică, în lucrurile care îl înspăimîntă”, ca de pildă: furtună, trăsnet, revărsare de ape etc., în orice care face parte „din harta cît de largă a frumuseții pe care am putea-o numi, cu un termen filosofic, estetică...”<sup>33</sup>.

Făcând o succintă investigație în limbile popoarelor romanice asupra cuvântului frumos Nicolae Iorga ajunge la concluzia că „formosus” latin, din care provin multe cuvinte romanice referitoare la frumos (hermoso, formosa), „nu reprezintă altceva decît *forma întreagă*, forma deplină, forma armonioasă”. Omul de rând apreciază frumosul natural, care se impune de la sine, și nu cel artificial, contrafăcut în care armonia „se preface în stridentă” și, ca urmare, nu mai convinge. „...după o mulțime de elemente, care sunt și de origine materială și morală, așa încît îndată ce se transformă unul din ele, se strică această potrivire, se preface în stridentă, ceea ce a fost o armonie”<sup>34</sup>. Căci, pe bună dreptate remarca lui Iorga este de reținut: „frumuseța nu poate fi niciodată un lucru de amănunt, ci face parte din concepția globală...” a creatorului operei. Ca urmare, „scriitorii ca și artiștii trebuie să aibă în vedere înainte de toate totalul...”, în care să se includă neapărat elementul de noutate adus, pentru a dovedi „că este altfel decît ceilalți”<sup>35</sup>.

Poporul român, ca de altfel și alte popoare cu înzestrare sufletească asemănătoare, „nu poate să rostească acest cuvînt de frumuseță decît în acest chip larg și deplin sintetic”<sup>36</sup>. Prin considerațiile de mai sus Profesorul Iorga crede că „a dezlegat” și cealaltă problemă: „moralitatea nu este decît o frumuseță și frumuseța nu este de fapt decît o moralitate”, în condițiile în care „filosofii le oselesc”, iar „poporul le pune împreună”<sup>37</sup>.

În concluzie, făcând apel la exemple din viața cotidiană Nicolae Iorga spune că pentru românul de rând (pentru „orice mamă de la țară, orice femeie de om muncitor”) frumosul se aplică și purtării (conduitei) morale, astfel încît, conform statuării sale, „frumos și urît sunt elemente de pedagogie populară”, în sensul că ele devin factor de cenzură al acțiunii morale: „frîu moral”. Unele lucruri (acțiuni

<sup>31</sup> N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, ed. cit., p. 113.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.



morale) nu se fac pentru că nu sunt frumoase, iar alte lucruri (fapte) care par urâte, prin semnificația lor, pot deveni frumoase.

O „altă noțiune fundamentală în ce privește concepțiile hotărâtoare ale poporului nostru” luată în discuție de profesorul Iorga este noțiunea de *Bine*. După tipicul folosit în analiza noțiunii de frumos, el arată avatarurile celei de bine, cu specificația că „filosofii, moralisții și educatorii tuturor timpurilor” au investit multă trudă intelectuală în strădania lor ca să găsească adevăratul înțeles al acestui concept. Cu tot efortul lor de gândire ei nu au reușit decât elaborarea unor concepții diferite, fără garanția certitudinii, putând fi dovedite fie ca adevărate, fie ca false. „Ca și pentru noțiunea frumosului, scria însuși Iorga, din toate aceste doctrine atrăgătoare, din toate aceste idei științifice, din toate aceste ispititoare licăriri de puncte luminoase, lumea se alege cu o confuzie, cu o oboseală și, la capăt, cu o indiferență”<sup>38</sup>. Și atunci neexistând o concepție unanim acceptată, „o linie”, cum zice el, „binele se face întâmplător, instinctiv, așa cum gândește fiecare”, fără ca în societatea aceasta cultă să existe posibilitatea unui progres moral. Or, binele fiind „o mare și nobilă concepție a minții omenești, produsul unei civilizații de sus care, încetul cu încetul, prin infiltrări din ce în ce mai adânci, a ajuns pînă în sufletul oricărui om inteligent pe care nu l-a falsificat cultura”<sup>39</sup>, nu merită o astfel de abordare. În treacăt, fie spus, transpare aici influența, mai din depărtare, rousseauistă și de mai aproape, spengleriană. Sursa ei se poate găsi „între greșelile pe care le facem noi foarte adeseori” și anume în „aceea de a deosebi neconținut între lucrurile materiale și cele morale”, distincție pe care au făcut-o întâia oară Grecii, însă ei aveau capacitatea și „totdeauna mijlocul de a restabili armonia” între cele pe care le diferențiaseră, putînd astfel să ofere coerență teoriilor lor generale.

„Față de vieța sufletească a Eladei de odinioară” care arăta că grecii trăiau unitar, armonios și frumos, la noi acum lucrurile se desfășoară mai anevoios și din cauză că „am trecut și prin disciplina Romei, care așa de ușor alunecă în formalism”<sup>40</sup>, ca și din cauza perpetuării deosebirii moștenite, care fac ca „liniile” să meargă în paralel, „unele lîngă altele”. Doar arareori are loc „o convergență din când în când și a liniilor celor mai distanțate”, făcînd astfel posibilă o viață omenească adevărată, spune Iorga. Pentru a-și dovedi încă odată teza că „«bine» nu este la români o noțiune abstractă, închisă în marginile unui catehism moral care catehismul acesta moral, să treacă din carte în carte, din lecție în lecție, din formă în formă, din simplă obișnuință în simplă obișnuință ori din comandă aspră în altă comandă aspră, ci „bine» este o noțiune generală, care cuprinde într-însa tot ce este normă, tot ce este potrivire și, iarăși, tot ce este frumuseță”<sup>41</sup>, Profesorul Iorga trece în revistă accepțiunile cuvîntului „bine” și „binelui” folosite de țăranul român în toate domeniile. O adăugire a lui vine să arate ceva extrem de interesant că, spre deosebire de francezi, germani, italieni unde răspunsul la întrebarea cum stai cu starea de

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 119.

sănătate este formulat printr-un împrumut de noțiune, la români, atât întrebarea cât și răspunsul presupun în mod necesar acțiunea: ce mai faci?, Fac bine (sau se specifică ce face în acel moment). În spirit semănătorist, pentru Iorga răspunsul țăranului la interesul cuiva pentru starea lui de sănătate, semnifică nu starea fizică prezentă a acestuia, ci „un echilibru, o măsură – de fapt aceeași armonie care este în adâncile nevoi ale acestei minți superioare care, prin treceri și amestecuri de atâtea civilizații, se găsește acum întrupată în ființa nobilă a sătenului nostru”<sup>42</sup>. Desigur că pentru a face bine altuia trebuie să fii tu însuși bine. Ba mai mult starea ta de bine sporește atunci când faci bine altuia. Ca urmare, cu omenia-i cunoscută, Iorga subliniază că „Este inutil a se spune cât de mult o vieță care ignorează binele, isprăvește prin nenorocirea proprie, de pe urma unui continuu zbcium egoist, din care nu folosesc nici alții, dar nici acela care se lasă neconținut zguduit și dezorientat de toate pornirile, de toate râvnirile și poftele sale”<sup>43</sup>. Reiese cu limpezime opinia lui că binele nu se împacă cu egoismul, că egoismul dăunează în plan moral și celui datat numai pornirilor și plăcerilor sale, dar și celorlalți. De pildă, românul nu cere un împrumut de bani, ci el cere „să-i facă un bine” cu acei bani de care are nevoie, ceea ce îl face pe Iorga să noteze: „Noi strămutăm în domeniul acesta, care poate fi atât de urât, pătat de atîta egoism și stăpînit de atîta chibzuială crudă, al trecerii banului dintr-o pungă în altă pungă, noțiunea frumoasă, estetică, a „ facerii binelui”<sup>44</sup>. Cu toate sensurile lui majoritar pozitive, binele poate trimite și la acțiuni nu tocmai benefice celui căruia i se adresează, pentru că prin *bine*, intonat într-o anumită manieră, putem să amânăm o acțiune, creîndu-i o nesiguranță cuiva, putem să amenințăm pe cineva, să-l ironizăm, să-l pedepsim moral.

Nicolae Iorga conchide în legătură cu binele că „dacă poporul nu întrebuițează noțiunea abstractă „binele» și, dacă l-ai întreba cu privire la dînsa, ar da din umeri, el cunoaște înțelesul adverbial al cuvîntului”, adică nu cuvîntul în sine, ci pe cine califică, determină sub aspectul însușirilor și caracteristicilor sale. Iată, în propria-i exprimare această idee: „Pentru valoarea morală a cugetării lui, este de mare însemnătate să se țină seama de frecvența cu care cuvîntul acesta de bine se întoarce în vorbirea lui. De fapt ceasornicul «merge bine», calul «merge bine», afacerile «merg bine», țara «merge bine», aceștia sunt termenii pe care-i întrebuițează un om care, umblînd cu mintea în deosebite domenii, se întoarce neconținut, nu numai la constatarea binelui, dar la afirmarea nezguduită că binele este una din regulele nestrămutate ale vieții”<sup>45</sup>.

După Iorga starea normală o reprezintă legătura strînsă între bine și frumos, absența acesteia considerînd-o absurditate. Dincolo de legătura lor, după el firească, fiecare are un înțeles propriu: „binele” înseamnă echilibru, „frumosul” înseamnă potrivire<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 120.

În șirul noțiunilor fundamentale la care Nicolae Iorga mărturisea că se gândește de o bucată de vreme pentru a încerca să și le lămurească mai întâi sieși și apoi să le facă cunoscute, cu explicațiile necesare înțelegerii de către popor, sunt cele de „*drept*” și „*dreptate*”. Motivul interesului, declarat de el, este acela că astfel de noțiuni sunt de mare folos în răsturnarea edificiului pseudo-științific clădit de dușmanii poporului român și de unii cercetători științifici de bună credință, dar neinformați cu problemele istoriei noastre. Printr-o abordare nuanțată el arată că, spre deosebire de unele țări latine, ca de pildă Franța, Italia, unde noțiunea de drept este „o idee abstractă, de origine firește mai târzie, în legătură cu o dezvoltare mai înaltă a civilizației, este un concept superior al unei vieți juridice ajunsă la o mare înălțime”<sup>47</sup>, la celelalte popoare de limbă romanică și de origine latină nu găsim așa ceva, ci un drept popular care la noi se cheamă „obiceiul pământului”. Acest drept popular „a servit la toate judecățile de-a lungul veacurilor” și, nepierind, se face simțit ca izvor de drept și în legislația de mai târziu.

„Dar la români «drept» nu înseamnă numai un total de datine populare care preced și înlocuiesc codurile venite mai târziu. Pentru ai noștri «dreptul» este o idee cu mult mai înaltă și cu mult mai deplină [...]”<sup>48</sup>. De pildă, românul are un mare respect pentru dreptul său ( în expresia „acesta este dreptul meu”), fiind gata să se lupte cu toate mijloacele sale pentru ca acest „drept” să nu fie știrbit. La români există o polisemie<sup>49</sup> a cuvintelor. Iată, de pildă, polisemia cuvântului *drept*: un sens îl are în plan juridic; un altul în plan politic, desemnând „o concepție de caracter fundamental, pe care se sprijină întregul așezământ social al națiunii românești”; altul în plan moral, cu sensul de purtare corectă, rectilinie, fără abateri de la normele și principiile admise în comunitate; un altul în plan gnoseologic, vizând adevărul, ca în expresia „spune drept”, adică „spune adevărul” și chiar unul în plan fizic, trimitând spre ținuta mândră cu mersul drept („neîncovoiat”)<sup>50</sup>. O noțiune asociată noțiunii de drept este Dreptatea, „care nu este altceva decât recunoașterea și proclamarea «dreptului»”<sup>51</sup>. Dreptatea este una din valorile care s-a impus întotdeauna în tabloul axiologic al unei societăți, de aceea de multe ori a fost privită ca un lucru sacru și denumită „sfânta dreptate”. La plural – dreptăți, de exemplu ale unui popor, înseamnă drepturile acelui popor (uneori cîștigate greu, printr-o neconțință și dărză luptă), ca: dreptul la autodeterminare (adică, dreptul de a dispune de el însuși), dreptul la suveranitate, dreptul de a dispune liber de bogățiile și resursele lui naturale, dreptul de a trăi în pace cu alte popoare etc.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>49</sup> „Dar, dacă se gândește cineva mai adânc asupra noțiunilor care ni se par a nu avea în românește cuvântul corespunzător, cred că va descoperi fără multă dificultate că de fapt este vorba de altceva: că românii pot întrebuința același cuvânt pentru mai multe înțelesuri și că sînt destul de ageri și de dibaci, destul de meșteri în întrebuințarea acestei minunate limbi, pe care din veac în veac au îmbogățit-o, pentru ca niciodată să nu se producă o încurcătură între aceste înțelesuri deosebite” (N. Iorga, *Sfaturi pe întunec*, ed. cit., p.132).

<sup>50</sup> N. Iorga, *Sfaturi pe întunec*, ed. cit., p. 132.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 130.

Rezumându-și considerațiile referitoare la drept și dreptate Profesorul Nicolae Iorga preciza înlănțuirea lor: „Acest «om drept» se va închina totdeauna «dreptului» și va cere oricând să i se dea «dreptatea» lui întreagă, chiar și împotriva «dreptăților» smulse cu meșteșug de alții de la «dregătorii» țării sale, sau ai țării a căreia îi este supus, fiind că este obișnuit a afirma virtutea fundamentală a sufletului său printr-aceea că, în orice împrejurare, înaintea oricui și cu orice risc, el «spune drept»»<sup>52</sup>.

Noima (conținutul și rostul) noțiunilor analizate mai sus apare și mai lămurit, spune Iorga, dacă recurgem la cercetarea și a altora, cum sunt: minte, înțelegere, pricepere, înțelepciune. De pildă, *mintea*, cumpănind acțiunea individului ce urmează ca el să o desfășoare, o aflăm în planul moralei, când veghează „să nu facă lucruri fără socoteală” și chiar în plan estetic, când cere „să nu facă lucruri care jignesc acea idee a frumosului”. Dar să vedem ce zice Iorga că înțelege poporul românesc prin „minte”. În orice caz nu rațiune sau cuget, el precizând că „«Cugetul» n-are a face cu «mintea»: «mintea» este aceea care-și urmărește neconținut drumul și care ține cumpăna de chibzuială, dar nu ea are răspunderea, ci, în fund, foarte departe, se găsește marea instanță, la care recurge cineva pentru a ști dacă a făcut bine sau n-a făcut bine, instanța aceea care poate să deie cea mai înaltă răsplătire, sau în care se cuprind chinuri pe care nu le poate înlătura nici hotărîrea cea mai aprigă»<sup>53</sup>. „«Cugetul», concede el, este la noi conștiința”, dar acest neologism nu i-a luat locul lui cuget în expresia conservată de limba noastră „mustrare de cuget”, care a păstrat-o pentru a desemna „judecata cea mare, care apasă asupra întregii noastre vieți, cu tot ce pătrund într-însa»<sup>54</sup>. Omul din popor mai include cuvântul „minte” în vocabula „cuminte”, ceea ce arată, dintr-o privire, translatarea ei în planul purtării morale. Dar, observă Iorga, una e să fii cuminte în casa părintească unde ai oarecare libertate de acțiune și „unele acțiuni pline de originalitate, îndrăznețe, chiar cutezătoare” și alta în școală unde ți se cer acțiuni conforme standardelor pedagogiei oficiale (care „nu tulbură întru nimic liniștea clasei”), care anulează orice „îndemn către faptă” și „dreptul de a avea fiecare o judecată asupra lui însuși, singura adevărată pregătire pentru viață»<sup>55</sup>. Atât mintea cât și cuminenția se dobândesc odată cu „creșterea însăși a omului”, ele ajutându-l „să-și caute calea pe care-și poate atinge atîta fericire, cîtă ne este lăsată nouă pe lume”. Mintea și cuminenția, spune Iorga, pot da și pacea socială, dar când mersul unei societăți nu mai este benefic pentru oameni, aceștia au dreptul de a schimba rânduielele, chiar fără învoirea celui pe care împrejurările l-au așezat la postul de comandă. „Căci mintea are la români un rost în toate domeniile vieții»<sup>56</sup>. În raportul minte-cuminenție Iorga afirmă că în perioada copilăriei ceea ce i se cere individului este cuminenție, deci ea predomină în activitatea lui de formare; când ajunge la maturitate „«mintea», nu «cuminenția» interesează de acum înainte, aceasta din urmă fiind rămasă departe în urmă, cu amintirea copilăriei»<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 125.

Mintea nu se stinge niciodată: ea guvernează atât satisfacțiile și bucuriile vieții, cât și necazurile și neplăcerile ei. Mintea este un far călăuzitor și pentru sine și pentru alții, în sensul în care trimite raze să lumineze și propria viață, dar și cărările vieții altora. De aceea, afirmă Iorga, „dacă un om de oarecare vrîstă, care știe ce este viața, vrea să dea cuiva certificatul cel mai înalt, eu cred că nu se poate spune altceva decît că este, pentru binele său și al altora: „o «minte mare»”<sup>58</sup>.

Românul este mândru de „minte” lui, care este tot una cu „înțelepciunea”, iar înțelepciunea, cum vom vedea nu înseamnă altceva decît „înțelegere”. Profesorul Iorga oficiind la catedră avea de-a face cu ceea ce el numește „omul de înțeles” pe care-l înfățișează astfel: „Cu «omul de înțeles» nu se strică vorba, cu «omul de înțeles» nu ajunge cineva la rezultate neașteptate, cu omul de înțeles» nu se întâmplă ca, pornind cu cele mai bune intenții și vorbindu-i să te trezești, tocmai pentru că acela căruia te adresezi nu înțelege, la rezultate de să-ți pui mâna în cap. Una ai spus, altceva a înțeles, și s-a supărat, îți răspunde cu cuvinte pe care dumneata om de înțeles», le înțelegi bine, dar nu poți răspunde așa de ușor, și de acolo o afacere stricată, sau o prietenie împrăștiată. Oamenii de înțeles» nici n-au nevoie totdeauna să vorbească”<sup>59</sup>. Așadar, „omul de înțeles” este omul cu „minte”, dar și „cuminte”, care înțelege lucrurile la care s-a gândit, pe care le-a prevăzut, adică omul inteligent cu o dispoziție permanentă de a înțelege, permeabil la argumentele aduse, care are proprietatea cuvintelor folosite, nu este abrupt și imprevizibil în ceea ce întreprinde, nu folosește potop de vorbe pentru a spune ceva neînsemnat, ci din vorbe puține sau chiar din gestică se face înțeles („cînd trebuie, cum trebuie și cît trebuie”<sup>60</sup>). Istoricul român afirmă că sunt numeroase dovezi că înaintașii noștri erau „oameni de înțeles”, care posedau marea însușire a înaltei înțelepciuni. El atrage atenția asupra faptului că există o deosebire între „înțelegere” și „înțelepciune”. Capacitatea de „a înțelege” arată Iorga, „presupune însă receptivitate pentru o idee, un interes sau o situație, putința de a pătrunde ce s-a spus, ce se cuprinde în aceste cuvinte, ce se trezește la auzul lor în mintea interlocutorului”<sup>61</sup>. Înțelegerea este izvorul *înțelepciunii* și calea care duce spre ea. Căci, „Înțelepciunea» este cu totul altceva decît înțelegerea»... Ea înseamnă alegerea între mai multe lucruri înfățișate, care se găsesc în realitatea lucrurilor sau care sunt comunicate prin alții”<sup>62</sup>. Realitatea ne arată că dacă înțelegerea este însușirea multor oameni, „înțelepciunea este un mare dar dumnezeesc, de care se împărtășesc puțini”. Poate și pentru faptul că înțelepciunea vine „din multele înțelegeri grămădite, deosebite, apoi și în sfârșit armonizate între ele”. Așadar înțelepciunea își are sursa într-o mulțime de înțelegeri și priceperi<sup>63</sup> pe

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> „Priceperea înseamnă în cele mai multe cazuri experiență, deși ea se întrebuintează și pentru o algere și o hotărîre într-un domeniu glumeț. Cine nu-și aduce aminte de cimilitura: La trup pepene, la cap pieptene: cocoș, boule, pricepe-te măgarule? Evident, aici nu este vorba de înțelegerea

care este chemată să le grupeze și să le armonizeze organic. Prin sinteza pe care o face la final, Iorga reușește să evidențieze legătura care există între aceste noțiuni, înfățișând un tablou idilic despre înțelegerea, priceperea și înțelepciunea „românului de veche obîrșie și de fericită permanență echilibrată”: „...un om de înțeles», cu care poți vorbi și de lucruri pe care nu le știe și de lucruri pe care le vezi într-un fel și el pînă atunci le-a văzut altfel și cu toate acestea el este simțitor la argumentele ce aduci, un om înțelept», la capătul experienței vieții sale și știind să comunice prin vorbe înțelepte» tezaurul de înțelepciune pe care l-a adunat, iată icoana, și în acest domeniu, a românului de veche obîrșie și de fericită permanență echilibrată”<sup>64</sup>.

Modalitatea în care savantul român a întreprins analiza noțiunilor etice și estetice avute în vedere, atenționează asupra faptului că „Nu trebuie să confundăm sensul moral al operei lui Nicolae Iorga, care pornește de la normele străvechi ale poporului român întruchipate în țăran, cu acel moralism sever care îl ducea pe cărturar” la exigențele mediului academic<sup>65</sup>. Opțiunea lui deliberată de a alege ca reper metodologic și punct de referință, concepția populară și tradiția („ceea ce s-a gândit în curs de mai multe generații de înaintașii lor pînă foarte departe”), mă îndreptățește să subscriu la concluzia lui Valeriu Râpeanu că „...N. Iorga a căutat să demonstreze că toate categoriile morale și estetice nu au în structura intelectuală a poporului român nimic fluctuant și aleatoriu, nu prezintă discontinuități și distorsiuni, ci dimpotrivă conturează un univers armonios, coerent, fiecare noțiune aflându-și corespondentul într-o atitudine de viață care a definit istoria poporului român. O adevărată schiță de filosofie românească, rezultată din psihologia poporului român se desprinde din aceste conferințe”<sup>66</sup> (din analiza minuțioasă și pertinentă făcută în cadrul lor, precizarea noastră – C.S.).

---

obișnuită ci, fiindcă este ceva ascuns, acest lucru ascuns trebuie descoperit prin pricepere, care este și actul principal al inteligenței” (N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, ed. cit., p. 143).

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>65</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Orizonturile mele. O viață de om așa cum a fost*, ed. cit., p. XXXV.

<sup>66</sup> Valeriu Râpeanu, *Studiu introductiv*, în N. Iorga, *Sfaturi pe întunerec*, p. XXIV.

# NUANȚE ESTETICE ALE RENUNȚĂRII ȘI RESEMNĂRII ÎN FILOSOFIA LUI KIERKEGAARD

ȘTEFAN BÂRZU

## **Renunciation and Resignation in Kierkegaard's Philosophy: Aesthetic Trajectories.**

This paper seeks to stress a new hermeneutical perspective on Johannes de Silentio's *Fear and Trembling*, by drawing the correct coordinates and direction of this Kierkegaardian work. My main interest in this discourse is to bring light upon the aesthetical movements of the knight of resignation and to propose the extraction of a new movement and its aesthetical nuances – the movement of *renunciation*. Within this framework we shall see how both movements collapse in the same aesthetical gesture – diversion.

**Key words:** renunciation, resignation, faith, misery, diversion.

Această cercetare are în vedere examinarea a două ipostaze estetice ale intersecțiilor și limitelor mișcărilor sinelui din lucrarea *Frică și Cutremur* a lui Johannes de Silentio. Deși accentul cade aparent doar asupra ordinilor cavaleresti (*cavalerul resemnării infinite și cavalerul credinței*), vom vedea cum la nivel textual se află în latență încă o mișcare a cărei dimensiune estetică, deși subtilă, planează mult mai pronunțat asupra finitudinii. Asumându-ne împreună cu autorul o distanță și tăcere față de înălțimile credinței, exercițiul acestui parcurs textual se va răsfrânge într-o *teologie a damnaților*, o pseudo-apologetică a celor suspendați în mirare și căutare a redempțiunii ratând însă conștient *clipa*. Momentele estetice ce vor fi supuse analizei hermeneutice caută cea mai fidelă aderență atât cu textul lui de Silentio cât și cu modulațiile operei kierkegaardiene. Totuși, înainte de a ne cufunda în cele două ipostaze estetice ale mișcărilor sinelui în afara credinței, trebuie, din rațiuni metodologice, să trasăm limitele și deschiderile cadrului acestui discurs.

## **Coordonate ale tăcerii din *Frică și Cutremur***

Ca o primă lumină în aceasă criză de coordonate, voi încerca un exercițiu de reflecție asupra unei lecturi<sup>1</sup> a lui Søren Kierkegaard, Johannes *de Silentio – Frică și cutremur*. Nuanțarea pseudonimiei (ce acționează mai concrect ca heteronimie) nu se găsește doar în coincidența tăcerii, cât mai de grabă în poziția auctorială a acestei

---

<sup>1</sup> În lucrarea sa *Punct de vedere pentru opera mea ca autor*, Kierkegaard se recomandă, cu distanțe metodologice, drept receptor al lucrărilor sale heteronimice - „mă văd mai de grabă ca cititor al acestor cărți, nu ca autor.” (Søren Kierkegaard, *Point of View*, Princeton University Press, New Jersey 1998, editat și tradus de Howard V. și Edna H. Hong, p. 12, notă de subsol, traducere proprie din engleză în română).

lucrări, poziție ce joacă un rol-*gest* într-o amplă stratagemă de predicare. Fără îndoială că acest text este redactat de către Kierkegaard, însă, în același timp, suntem perfect îndreptățiți și totodată constrânși de stringențele redactării să spunem că *Frică și Cutremur* nu reflectă totuși gândul său, ci al lui de Silentio, un pion crucial în gestică auctorială kierkegaardiană. Pierderea de sub control a „fiului vitreg” este una aprentă, disimulând prin contradicții și ciocniri intertextuale, „fiul risipitor” revenind în final acasă la „tatăl” său. Prin această „revenire” nu vreau să indic spre convertirea lui de Silentio („eu nu am credință, acest curaj îmi lipsește”<sup>2</sup>) în ceea ce este autorul Kierkegaard, cât mai de grabă aș indica spre o mișcare auctorială ce îl readuce pe Silentio în coordonatele unei predicări ale operei kierkegaardiene (aproape) în întregul ei. Altfel spus, Kierkegaard dislocă o serie de pseudo-autori, de ipostaze și scindări ale sinelui literar în cvasi-persoane, ce, sub coordonarea meticuloasă a sa, exersează una dintre cele mai tenace „apologetici”<sup>3</sup> creștine gândite vreodată. Ce ne interesează acum este modul prin care Johannes de Silentio ne poate descoperi estetica mișcărilor sinelui în raport cu „tăcerea”.

Prima confruntare cu „tăcerea” ne întâlnește încă din titlu. Trimiterea este evidentă la consacrarea biblică a sintagmei paulinice din *Epistola către Filipeni* : „Astfel dar, preaiubiților, după cum totdeauna ați fost ascultători, duceți până la capăt mântuirea voastră, cu *frică și cutremur*, nu numai când sunt eu de față, ci cu mult mai mult acum, în lipsa mea.”<sup>4</sup> Chiar dintr-un parcurs inițial, putem detașa direcția acestui îndemn al lui Pavel – *metanoia*. Ca subiect și concept central, mântuirea atrage în jurul său o serie de atribute dinamice : perseverența ascultării, „drumul” mântuirii ce are un „capăt”, *frică și cutremurul* ca mod de exersare sau de parcurgere al acestui „drum” și, peste toate acestea, „lipsa mea”, sau, altfel spus, tăcerea ulterioară a lui Pavel. Atenția trebuie adusă asupra orizontului post-discurs, și anume orizontul tăcerii (prin absență)

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, traducerea în limba română de Leo Stan, Editura Humanitas, București, 2002, p. 89.

<sup>3</sup> Detașarea prin ghilimele o fac pentru a atrage atenția asupra procedurii kierkegaardian neortodox de a predica și apăra „adevărul”. Acest procedeu conjugă mărturisirea individului cu preeminența adevărului într-o lumină ce mereu insistă asupra imposibilității de convingere dialogală, retorică, rațională. Divorțul de maieutică este aici – „Să conving o persoană asupra unei opinii, a unei păreri, a unei credințe – în toată eternitatea, aceasta eu nu pot face. Dar un lucru îl pot face, într-un sens primul lucru (căci este condiția pentru următorul lucru: pentru acceptarea unei opinii, păreri, credințe), în alt sens ultimul lucru, în măsura în care el nu vrea lucrul următor : *pot să oblig să devină atent* (conștient).” (Søren Kierkegaard, *The Point of View*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998, editat și tradus din daneză de Howard V. Hong și Edna H. Hong, p. 50, traducere proprie). Altfel spus, Kierkegaard revedincă din gestul socratic doar poziția cinică, etapa deconstrucției argumentative, ipostaza inițială a dezechilibrării și a deranjului toposului („pot să oblig să devină atent”) – provocând prin cvasi-ironie spațiul receptării adevărului (adevăr ce nu vine nici din sinele golit, nici din retorica „maestrului”, ci din paradoxul adevărului ca om-Dumnezeu).

<sup>4</sup> *Epistola apostolului Pavel către Filipeni*, capitolul 2, versetul 12, traducerea de Dumitru Cornilescu, 1924, ediția revizuită în 2014.



ce „cu mult mai mult” solicită *frica și cutremului*. Vedem astfel cum această exersare a salvării se intensifică în mod paradoxal nu în fața unei prezențe, ci în absență. Punctul tranșant în această privire asupra titlului se găsește în răspunsul la întrebarea: cine este de fapt cel ce tace? Este crucială direcția acestei întrebări deoarece dezvăluie și modul în care putem să găsim suprafața de contact autentică cu textura discursului lui de Silentio. Este totuși vorba de un abandon, sau de o ruptură? Este o tăcere mută? Cel ce tace, cel ce „nu mai e de față”, nu este Saul din Tars, ci Pavel, vocea lui Dumnezeu printre neamuri. În *Donner la Mort*, privind asupra trimiterii titlului „Frică și cutremur” spre sintagma paulină, Derrida intuiește aceeași necesitate hermeneutică – nu este vorba despre absența lui Pavel, cât este vorba despre absența lui Dumnezeu (sau a vocii lui Dumnezeu manifestată prin Pavel) :

„Dacă Pavel spune « adio » și el e absent atunci când le cere să asculte, de fapt le poruncește să asculte (pentru că nu poți cere ascultarea, poți doar să o poruncești), este din cauză că Dumnezeu însuși este absent, ascuns și tăcut, separat, secret, în momentul în care trebuie să fie ascultat. Dumnezeu nu ne oferă cauzele pentru care face asta, el acționează așa cum intenționează, nu trebuie să ne dea motive sau să împărtășească ceva cu noi nici intențiile sale, dacă are, nici deliberările sale, nici deciziile sale.”<sup>5</sup>

### **Teologia legămintelor și neîmplinirea iubirii**

O altă detașare importantă ar fi una de ordin teologic, privind cu precauție asupra unei istorii a revelației în raport cu tensiunea legămintelor (legământul Avraamic și legământul lui Christos<sup>6</sup>). Această detașare ce o propun este una ce permite o citire adecvată a unor controverse textuale. Poziția biblică a revelației Avraamice este una a cărui ipostază nu își are precedent și nici posibilitatea unei repetiții post-apostolice. Poziția privilegiată a evenimentului *Sacrificării lui Isaac*, proiectează, prin această exegetică a legămintelor (ca istorie soteriologică), o umbră a centrului *Sacrificiului Christic*. Altfel spus, Isaac reprezintă o antecedentă profetică a cărui reper (referință) este evenimentul morții lui Christos, credința lui Avraam intrând astfel în raport mediat cu Christos. Doar în această privire hermeneutică Avraam poate fi în mod autentic *Cavalerul Credinței* (și nu *Cavalerul Fanatismului*).

Potrivindu-ne mișcările cu aceste coordonate discursive și persistând în umbra tăcerii ce acoperă inclusiv textul de față, ne putem orienta privirile spre cele două ipostaze estetice ale mișcărilor sinelui blocat în lume. Modelul asupra căruia de Silentio își expune „hainele cavalerești”, și subversiv hainele celor din afara ordinului, este acela al neîmplinirii iubirii dintre *cei doi* (drept imposibilitate practică) – „un flăcău se

<sup>5</sup> J. Derrida, *The Gift of death*, traducere de David Wills The University of Chicago Press, 1995, p. 57 (traducere proprie din limba engleză).

<sup>6</sup> Această citire a textelor biblice în virtutea revelării legămintelor centralizează importanța persoanei lui Christos drept pivot al întregii culegeri scripturale. Prin aceasta vedem cum în momentul răstignirii este împlinit legământul Avraamic (și formalizarea legală a celui Mozaic). Privirea adecvată asupra evenimentului Avraamic este una ce reprezintă o umbră a momentului Christic.

îndrăgostește de o prințesă”<sup>7</sup>. Impasul în fața căruia se găsește tânărul este acela al fracturării iubirii sale exact în punctul de intersecție cu persoana iubită. Motivul acestei imposibilități nu ne este descoperit de către de Silentio (la fel cum „Dumnezeu tace în privința motivelor sale”<sup>8</sup>) și, cred, nu este din pricina irelevanței sau a posibilei complicări a exemplului, cât mai de grabă dintr-un motiv mult mai banal – diferența poziției sociale ce nu îi permite „flăcăului”, din inerția statutului său, să pătrundă în sfera mai înaltă a „prințesei”. Există deci o cenzură ce premerge întâlnirea celor doi. Aura iubirii însă amplifică impasul și în același timp îl acoperă cu un tragism radical, diferența dintre cei doi aparând ca fiind de ordin ontologic, iar imposibilitatea aderenței erotice dintre ei fiind finală. În această lumină, sau, mai exact, în această umbră, vedem cum orice gest spre uniunea iubirii dintre cei doi este prin excelență *absurd*. Prăpastia cu care avem de a face lansează două înfundări cavalești – cea a *cavalerului resemnării infinite* și cea a *cavalerului credinței*. Înainte de a exersa admirație față de acești cavaleri, insist asupra posibilității ratării prelabile oridinelor cavalești. Contrastant resemnării, voi solicita, nu doar din rațiuni de igienă etimologică, deși acest exercițiu se sprijină constant pe dialectica etimonilor, și posibilitatea *renunțării*<sup>9</sup>.

#### Mișcarea renunțării sau diversiunile „sclavilor mizeriei”

„*Sclavii mizeriei*<sup>10</sup>, braștele din mlaștina vieții vor zbiera pe potrivă: «O asemenea iubire este o nebunie, iar văduva înstărită a berarului e cu desăvârșire o partidă tot atât de bună și de trainică.» Dar să-i lăsăm să orăcăie nestingheriți în smîrcul lor.”<sup>11</sup>

Privirea lui de Silentio este fixată asupra demarcării și intersecției dintre cavalerul resemnării infinite și cavalerul credinței, evitând ispititor explorarea „terenului renunțării”, al judecătorului ce denunță : „este o nebunie”<sup>12</sup>, al finitudinii ce

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 58 (traducere proprie din engleză)

<sup>9</sup> Acest antipod dintre resemnare și renunțare are sens doar în lumina sondării etimologice a termenilor. Cuvântul „resemnare” vine din verbul latin *resigno/resignare*, termen ce înseamnă (1) „a deschide”, (2) „a descoperi”, „a desigila”; pe de altă parte, cuvântul „renunțare” provine din verbul latin *renuntio/renuntiare*, termen ce înseamnă (1) „a respinge”, (2) „a anunța”. Avem deci două mișcări de raportare la absurd – mișcarea ce *deschide absurdul* spre alt plan, descoperindu-l în infinitudine și mișcarea ce *respinge absurdul*, ricoșând „doar în limitele rațiunii”.

<sup>10</sup> Sintagma originală din textul danez (așa cum se găsește în *Frygt og Bæven*, Reitzelske Forlag, George C. Grøn, 1895) este „Elendighedens Trælle”, ce în traducerea lui Walter Lowrie (1941) apare ca „the slaves of paltriness” (= sclavii deșertăciunii), iar în traducerea Hong (1983) apare ca „the slaves of the finite” (= sclavii finitudinii). Prin traducerea de lui *Elendighedens* prin *mizeriei*, așa cum o face Leo Stan (2002), nu vom înțelege „murdărie, sărăcie, dezordine” ca aspecte pur exterioare, ci drept „deșertăciune, suferință, disperare”.

<sup>11</sup> Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 100.

<sup>12</sup> La fel cum în Epistola către Corinteni, Pavel face tranșanta dihotomie între înțelepciunea lumii și „nebulnia crucii” – „Fiindcă propovăduirea crucii **este o nebunie** pentru cei ce sunt pe calea pierzării;” (*I Corinteni*, 1:18).

domină realitatea și a diversiunii – spre această mișcare, cea a renunțării, îmi voi forța interesul. Sclavul mizeriei nu este un cavaler, iar aceasta este din pricina firescului ce acoperă mișcarea renunțării. În preajma absurdului, sclavul mizeriei se decide, involuntar și cu o naturalețe spontană, asupra unei posibilități și anume aceea de a respinge absurdul - „este o nebunie”. Acesta este totuși rezultatul unei operații de a porni pe (nu de a alege) o cale – cea ce trimite spre „văduva înstărită”, cale ce respinge celelalte posibilități. Ce este firesc în acest punct este modalitatea sclavului mizeriei de a confrunta impasul, ricoșând fără posibilitate cât mai departe de *absurd*. Pentru acesta nu există un „sau/sau”, ci mereu e un „așa este mai rațional” ce dizolvă alternativele în „nebuie”. Sclavul mizeriei nu poate fi un cavaler întrucât el în nicio clipă nu intră în raport cu absurdul și îl acoperă constant, distanțându-se, raționalizând și categorizând totul precum un contabil. Acesta privește mereu din afară (sau cel puțin își revendică de la sine poziția aceasta), dominând „cele de jos” cu pretenții metafizice ce îl recomandă drept „ochi al lui Dumnezeu”, tranșând lumea în esențe și ratând mereu faptul-de-a-fi-în, decizia autentică și pasionată, saltul și *clipa*. Înainte de a ne avânta asupra metodei generale a gestului renunțării, trebuie să ne lăsăm ispitiți de liniile deja trasate de către de Silentio prin numirea celor ce renunță – linii bogate în referințe. Această „mizerie” ce îi înrobește pe cei ce ratează ordinul cavaleresc este o dimensiune a cărui rapt ontologic îl separă pe individ de infinitudine (și/sau de Dumnezeu). Dacă în resemnarea infinită și în credință, cavalerii sunt într-un raport cu infinitudinea, renunțarea eludează această orientare, impunându-se pe sine, prin raport tautologic, drept centu de greutate.

Estetica mișcării *sclavului mizeriei* este una ce deși nu o găsim explicitată în *Frică și cutremur*, se descoperă tacit în puținele trimiteri subtextuale – *miseria*<sup>13</sup> și „broaștele”. Întrucât lucrăm în siazul esteticii *miseriei* trebuie să ne întoarcem privirea asupra celui ce a stăruit cel mai insistent asupra ei, patologul mizerului – Blaise Pascal în *Misère de l'homme sans Dieu*. Tematica mizerului (sau a mizeriei) este preluată ulterior în proiectul kierkegaardian sub forma *disperării*, și este dusă în ipostazele ei polivalente la paroxism în *Boala de moarte* a lui Anti-Climacus. În vocabularul lui de Silentio încă nu și-a găsit aderență termenul de „disperare” în formele lui tari, ca transgresare a sferei strict psihologice. Câmpul conceptual al lexicului lui de Silentio păstrează o tăcere între mizer și credință, între fără Dumnezeu și cu Dumnezeu, între renunțare și saltul mântuitor. El nu cunoaște în mod autentic nici decadența sa și nici salvarea credinței, resemnându-se astfel infinit față de absurdul împăcării celor două în finitudine. În aceste limite se află silențiu lui de Silentio – între renunțare și credință. De aceea, vom vedea la Blaise Pascal, ca un minuțios patolog al mizerului, o autopsie a acestei condiții.

<sup>13</sup> Întrucât atât termenul de „mizer” cât și cel de „mizerie” provin din aceeași rădăcină latinească *miseria*, *ae f.* = nenorocire, nefericire, chin (Gh. Guțu, Dicționar Latin-Român, Editura Științifică București, 1993), și având în vedere înțelesul termenului danez „*Elendighedens*” asupra intersecției traducerii mizerului - mizeriei, le voi folosi cu același înțeles, indicând spre câmpul lexical al acestei *miseria* – suferință, deșertăciune, disperare.

Nu este întâmplător că modul discursiv pascalian de a formula cazul omului separat de Dumnezeu este unul fragmentat, aforistic și multidirecțional. Există o saturație metafizică ce persistă deasupra panseurilor pascalienne, saturație ce evită orice proiect pedagogic de a structuraliza argumentativ *gândurile* sale (nu a „gândului” său singular). Avem de a face cu o lirică existențială dezinteresată de cursivitate și unitate textuală ce ne trasează prin formatul său însăși scindarea sinelui în umbra pierderii esenței din raportul cu divinitatea. Altfel spus, conjunctura panseurilor pascalienne, a multitudinii discursurilor și al intersecțiilor acestora, reflectă o serie de fracturi ale omului fără Dumnezeu, a „sclavului mizeriei”.

### Estetica mizerului

*Mizerul.* – Solomon și Iov au cunoscut cel mai bine și au vorbit cel mai bine despre mizerul omului; cel dintâi fiind cel mai favorizat, iar cel de pe urmă fiind cel mai defavorizat dintre oameni; primul cunoscând vanitatea plăcerilor venite din experiență, cel de pe urmă realitatea nenorocirilor<sup>14</sup>.

Întorcându-ne la dilema (*cvasi*-problema în ipostaza renunțării) tânărului față de absurdul iubirii și împlinirii iubirii sale pentru prințesă, trebuie să îndrept acest discurs spre „cel de pe urmă” – cel ce a cunoscut cel mai bine realitatea nenorocirilor, Iov. Tânărul nu împărtășește cu Iov suferința, însă amândoi sunt supuși unui exercițiu de echilibristică a sinelui față de absurd. Flăcăul este pus în fața unor posibilități de raportare la absurd – Iov, este în plină submersiune în absurd (pierzând toate averile, familia, sănătate și, central – sensul). În momentul textual al tragediei lui Iov și a tribulațiilor sale, se desfășoară o serie de intervenții ce portretizează, sub forma unor tratate de etică, *estetica ratărilor renunțării*. Este vorba de prietenii săi, apariții ce ipostaziază modulațiile renunțării și blocarea absurdului. Monumentalitatea nenorocirilor lui Iov în raport cu explicațiile celor ce îl înconjoară stă în faptul că absurdul este isprăvit și trăit ca realitate. Nu este o anticipare a unui salt absurd, sau, precum în cazul „flăcăului” – o iubire a cărui împlinire *ar fi* absurdă. Viața lui Iov devine, în toate aspectele ei, absurdă – și nu „viață” ca obiect pasiv fără sens, ci ca experiență activă, ca act și ca flux de acte privat de explicație. Iov nu se află în fața absurdului, ci este realmente scufundat în absurd. Însă în acest punct stă înțelesul tribulațiilor lui Iov (și totodată, prin detașare de text, înțelesul absurdului) – realitatea nenorocirilor nu are aderență cu nicio „teodicee” sau „karma” și nicio descoperire nu ar putea constitui o explicație – realitatea nenorocirilor întemeindu-se pe un „pariu”, sau, altfel spus, pe nimic cu înțeles; absurdul nu stă în lipsa explicației din limitele finitudinii (cu pretenția unei explicații în infinitudine), ci în lipsa totală de sens<sup>15</sup> din orice punct sau plan.

<sup>14</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, The Works of Blaise Pascal, Black's Readers Service, Roslyn, New York 1941, p. 61, n. 174 (traducere proprie).

<sup>15</sup> Absurdul este așadar *ăvoia* – fără minte/sens (Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*; Trustees of Tufts University, Oxford, 1940) – suspendându-se problema poziției în univers și/sau a recentralizării omului în acesta și accentuându-se

### Cei trei „cavaleri” ai renunțării

Prima renunțare, enunțată ca tratat etic, vine din partea lui Elifaz. Acesta pune înaintea absurdului următoarea problemă : „Care nevinovat a pierit? Care oameni neprihăniți au fost nimiciti?”<sup>16</sup>. Altfel spus, este imposibil ca Iov să fie fără vină în această situație, în care Dumnezeu își îndreaptă o astfel de „pedepsă” asupra sa. Transpus în tensiunea ei conceptuală, este incompatibilă ideea nevinovăției cu „pedepsirea”, având în vedere că în mâna Marelui Judecător sunt toate lucrurile. Elifaz trasează în așa fel liniile discursului său încât, după „cercetare”<sup>17</sup>, se solicită din inerție o reconsiderare a absurdului și o coerentizare a tribulațiilor lui Iov.

A doua renunțare, ce ni se arată în aceeași formă etică, vine din partea lui Bildad. Acesta pune înaintea absurdului următoarea problemă : „Oare va răsturna Dumnezeu dreptul? Sau va răsturna Cel Atotputernic dreptatea?”<sup>18</sup>. În fața absurdului, cel ce renunță, denunță paradoxurile, etichetându-le și respingându-le drept contradicții. Pentru Bildad, este incompatibil un Dumnezeu drept ce „răstoarnă” omul ce este la rândul său drept. De altfel, ceea ce planează deasupra intervenției lui Bildad este faptul că lumea este în providența divină dreaptă – cei buni fiind răsplătiți, iar cei răi pedepsiți. Orice răsturnare a acestei ordini ar însemna, fie un Dumnezeu nedrept, fie un om mincinos. Renunțarea acoperă astfel orice narațiune factuală sau ipotetică cu explicații ce mențin centralitatea umană.

A treia renunțare, a cărei format discursiv etic apare ca o ultimă muștrare, vine din partea lui Țofar. Acesta insistă înaintea absurdului cu următoarea problemă: „Depărtează-te de fărădelege și nu lăsa nedreptatea să locuiască în cortul tău.”<sup>19</sup>. Indiferent de apărarea lui Iov și realitatea absurdului, acesta *trebuie* să fi greșit.

Deși problema apare ca fiind în mod sistematic îndreptată de către cei trei prieteni către Iov, aceasta este o pistă falsă. Culegerea narațiunilor etice a celor trei demască nu neapărat realitatea culpei într-un act de pedepsire, cât mai de grabă o necesitate față de care Dumnezeu trebuie să se supună. În etica predicată de ei, este neinteresantă argumentarea pentru care Iov trebuie să fie vinovat – interesant este raportul în care se pune această argumentare cu perspectiva lor legată de Dumnezeu. Finalmente, cel ce renunță acoperă cu propriul sine absurdul: „Iată ce am cercetat, și

---

problema interiorității și a mizerului interior. Odată acceptată această eternă fisură interioară (fisură ce pascalian vorbind este privită drept prăpastie dintre om și Dumnezeu), orice discurs despre poziția și nivelul omului în univers, orice intervenție fie ea etică, fie metafizică, despre „God’s eye view” sau pretenție a unei „rațiuni pure” și orice demers epistemologic ce presupune că putem cunoaște adevărul este *renunțare* (mișcarea sclavilor mizeriei).

<sup>16</sup> *Cartea Iov*, capitolul 4, versetul 7.

<sup>17</sup> Elifaz își încheie discursului subliniind faptul că acest îndemn a survenit în urma unei cercetări (cercetare în cadrul căruia omul devine central, renunțând în fața lumii, așa cum apare ea, absurdă): „Iată ce am cercetat, și așa este! Ascultă, că sunt spre folosul tău” (Iov, capitolul 5, versetul 27).

<sup>18</sup> *Cartea Iov*, capitolul 8, versetul 3.

<sup>19</sup> *Ibidem*, capitolul 11, versetul 14.

așa este!”(vezi nota 16). Pentru sclavul mizeriei, mișcarea renunțării face imposibilă concilierea paradoxală a unui Dumnezeu drept cu suferința unui nevinovat. În acest fel, și o teodicee este renunțare, întrucât nu reușește, în niciun punct să rezolve absurdul tribulațiilor lui Iov și nu consolează cu nimic suferința, ci creează diversiune.

„...cel dintâi fiind cel mai favorizat” – fără a abandona suferința lui Iov, la indicațiile lui Pascal și la insistența mea de a vedea în amănunt care este estetica renunțării a sclavilor mizeriei lui Johannes de Silentio, să privim la Solomon, cel ce a experimentat absurdul de pe înălțimile plăcerilor și a puterii. Predicarea *Eclesiastului* aduce asupra mizerului o lumină nouă, ce ne solicită atenția spre vanitate și ratarea renunțării. Acompaniați de tema *deșertăciunii și a goanei după vânt*, vedem cum textul (*Cartea Eclesiastului*) creează o serie de încercări asupra vieții și a morții, în toate aspectele ei ratate.

Nu există alt bine pentru om decât să mănânce, să bea și să-și sature sufletul cu tot ce este bun din agoniseala lui. Am înțeles că și aceasta vine din mâna lui Dumnezeu căci cine poate mânca și cine se poate bucura fără El? Într-adevăr, omului care este plăcut înaintea Lui, El îi dă înțelepciune, pricepere și bucurie, dar celui păcătos îi dă slujba să adune și să strângă, pentru ca apoi să-I dea celui plăcut lui Dumnezeu. Și aceasta este deșertăciune și goană după vânt<sup>20</sup>.

Tema *deșertăciunii și a goanei după vânt* aruncă asupra întregului discurs subtilități ironice, a căror rol orchestrat este de a crea dezamăgire și dezechilibrare. Suntem purtați împreună cu *Eclesiastul* într-o narațiune ce pune activitatea umană în raport cu Dumnezeu, provocând aprecieri morale principial iudaice – cel bun fiind binecuvântat, iar cel rău pedepsit. Cu toate acestea, umbra *deșertăciunii* arată cum acest principiu este o renunțare (cel puțin în tot ceea ce înseamnă finitudine și „viața de pe pământ”). Ce vrea să provoace Solomon în acest pasaj este exact faptul că *da*, există alt bine pentru om în afară de a mânca, de a bea și de a-și sătura sufletul cu roadele muncii sale. Mai departe, omului plăcut lui Dumnezeu i se dă înțelepciune, pricepere și bucurie, iar celui păcătos i se dă muncă de sclav. Totuși, în umbra deșertăciunii, ce ne spune Solomon este exact opusul – nu există o necesitate ca cel plăcut lui Dumnezeu să fie binecuvântat, iar cel păcătos pedepsit (în finitudine). Ba chiar dimpotrivă, în lumina pasajelor anterioare, putem vedea cum sensul cuvintelor lui Solomon direcționează spre exact opusul referinței strict frazale – atât cel înțelept cât și cel prost sunt aruncați în plin absurd (existând posibilitatea a cărei probabilitate este ridicată ca cel înțelept să sufere, căci „Unde este multă înțelepciune este și multă supărare”<sup>21</sup>, iar cel prost să prospere).

Cu toate acestea, epilogul celor doi stâlpi de referință în înțelegerea mizeriei, Iov și Solomon, se consolează în aceeași mântuire : *frica de Dumnezeu*. În paroxismul mizerului, fie el experimentat în suferință, fie pe culmile plăcerilor, totul se varsă în același creuzet – absurdul, „mlaștina vieții”. Sclavii mizeriei nu se ating în niciun fel

<sup>20</sup> *Eclesiastul*, capitolul 2, versetul 24.

<sup>21</sup> *Ibidem*, capitolul 1, versetul 18.

autentic de acest smârc, de viață, deși sunt în ea, ci renunță prin diversiuni și disimulări metafizice, exaltând exclusivitatea finitudinii precum „broaștele”. Pentru Derrida, această „diversiune metafizică” (drept activitate a sclavilor mizeriei) este cea „structură centrată... conceptul de joc ca fiind bazat pe un teren fundamental, un joc constituit pe o bază a imobilității fundamentale și o *certitudine ce liniștește*, ce ea însăși este dincolo de captarea jocului”<sup>22</sup>. În această „certitudine ce liniștește”, ei nu văd altceva decât propria lor centralitate privilegiată – precum Socrate condamnă poziția grecilor ce sunt „ca niște broaște în jurul unei bălți”<sup>23</sup>, uitând „adevăratul pământ” ce este *pur și se află în cuprinderea pură a cerului*<sup>24</sup>. Pășind spre această estetică „pură a cerului” și făcând un salt radical spre vocabularul infinitudinii, ne întâlnim cu acei „cavaleri ai resemnării infinite”, cavaleri ce fac pasul de la renunțare la resemnare.

### Resemnarea infinită

Își evaluează condiția existențială, convoacă gânduri spontane care, aidoma porumbeilor îmblânziți, se supun oricărui gest al său, rotește un toiag pe deasupra lor, iar ei țîșnesc în toate direcțiile. Dar atunci când fac cale întoarsă, toți ca mesageri ai tristeții, și-i arată că e imposibil, atunci el se cufundă în tăcere, îi alungă, rămîne singur și săvîrșește mișcarea.<sup>25</sup>

Prin acest marș al silețiului, de Silentio ne direcționează privirea spre ordinul cavaleresc al resemnării infinite, abandonând orice relație sau comparație cu cel ce renunță, cu sclavul mizeriei. Înainte de a ne coordona mișcările în ritmul mut al acestui marș, trebuie totuși admirată condiția celui ce reușește mișcarea și, în vederea proiecției unor noi coordonate, trebuie trasată clar fisura dintre renunțare și resemnare, între sclavul mizeriei și cavalerul resemnării infinite.

Prima ipostază a mișcării se conturează în jurul raportării cavalerului la *absurd*, înțelegând în mod autentic caracterul total al imposibilității și ratarea ce ar surveni odată cu renunțarea. Tensiunea în care se păstrează așadar cavalerul resemnării infinite eludează permanent și dinamic prăpastia renunțării, blocând orice consolare a vreunei diversiuni date de rațiune sau experiență. Toată această exersare a cavalerismului are loc doar după ce individul „își evaluează condiția existențială”, o precondiție ce aruncă viitorul cavaler în confruntare mediată (prin raport la infinitudine) cu mizerul. Saltul din posibilitatea renunțării în ordinul cavaleresc este făcut tocmai prin deschiderea față de posibilitatea deciziei. Spre deosebire de sclav, ce atunci când urmează calea renunțării o face din inerția mizeriei ce îl stăpânește, cavalerul resemnării infinite se pune într-un raport cu alegerea. În al doilea capitol al lucrării *Sau – Sau*, „Scrisoare către un prieten. Echilibrul dintre estetic și etic în formarea personalității”, heteronimul

<sup>22</sup> J. Derrida, *Writing and Difference*, Chicago: University Chicago Press, 1978, p. 279 (traducere proprie).

<sup>23</sup> Platon, *Phaidon*, Opere vol. IV, Editura Științifică și enciclopedică București, 1983, traducere în limba română de Petru Cretia, 109 b, p. 128.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, ed. cit., p. 101.

kierkegaardian Victor Eremita expune prin vocea *Judecătorului* un mesaj esențial în înțelegerea noastră asupra cavalerului resemnării infinite: „Ai ales, dar cu siguranță nu ceea ce era bine și cred că tu însuși ai mărturisi acest lucru. În fond tu însă n-ai ales deloc sau ai ales în sens figurat”<sup>26</sup>. În spatele acestei expresii criptice, Judecătorul îi adresează lui A, tânărul cufundat într-un stil de viață dominat de estetism (aflat în sfera/stadiul estetic<sup>27</sup>), o provocare ce interoghează valabilitatea unei presupuse „alegeri” estetice, lipsite de pasiunea și concentrarea cavalească – „Ca să-ți dai seama dacă cineva alege fals, urmărește pasiunea pe care-o pune în acest act”<sup>28</sup>. Însă ce ne interesează pe noi în acest nod conceptual (alegerea estetică vs. alegerea etică) este ieșirea din această condamnată pseudo-alegere estetică – „a alege să vrei să faci o alegere”<sup>29</sup>. Dar ce ne permite să vorbim în același registru (al esteticului) despre tânărul A și sclavul mizeriei? Dificultatea nu apare în demantelarea estetismului tânărului A, ce în mod clar urmărește să *distrugă totul* și să-și potolească foamea de îndoială pe care o nutrește cu privire la  *existență*<sup>30</sup>; în poziția lui, se conturează clar o estetică a destrucției, a ironiei (și *ironismului*), a planării deasupra deciziilor, a spectatorului, a *flâneurului* existenței. Însă ce estetism acoperă pseudo-alegerea renunțării? Ce fel de estet este sclavul mizeriei și ce estetică e în „mlaștină”? Singura mișcare demistificatoare în această ceață este metonimia  *existență* – *esență*, mișcare ce o voi orienta spre estetismul tânărului A. Iată reflecția acestei metonimii : sclavul mizeriei urmărește în mod clar să *construiască totul* și să-și potolească foamea de încredere pe care o nutrește cu privire la *esență*; în poziția lui, se conturează clar o estetică a construcției, a rigidității (și coerenței), a planării deasupra realității, a arhitectului, a contabilului esenței. Cu toate acestea, cavalerul resemnării infinite nu este nici *flâneurul* existenței, nici contabilul esenței.

### Resemnarea infinită a „celor mulți”

„But ah! my breast is human still; / The rising sigh, the falling tear, / My languid vitals’ feeble rill, / The sickness of my soul declare. [...] The gloomy mantle of the night, / Which on my sinking spirit steals, / Will vanish at the morning light, / Which God, my East, my sun reveals.” (Thomas Chatterton – *The Resignation*<sup>31</sup>)

„Cufundarea în tăcere” din poemul lui Chatterton ne deschide spre o lirică a resemnării ce ne desfășoară cu acuratețe mișcările interioare ale cavalerului. În urma întâlnirii nemediate cu imposibilitatea, tristețea accentuează o distanțare continuă față de finitudine, cavalerul neavând niciun sprijin sau vreo certitudine în imediatețe. Cu

<sup>26</sup> Søren Kierkegaard, *Scrisoare către un prieten*, traducere în limba română de Kjeld Jensen și Elena Dan Editura Mașina de Scris, 1997, p. 12.

<sup>27</sup> Stadiul kierkegaardian în cadrul căruia atitudinea centrală este aceea de a fugi de *plicitis spre interesant*, individul fiind mai de grabă un spectator al vieții.

<sup>28</sup> Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 12.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>31</sup> Thomas Chatterton, *The Resignation*, The Walter Scott Publishing Co., Ltd., 2016.



toate acestea, în ciuda excelenței și a eleganței mișcării infinite, vreau totuși, ca un exercițiu ironic, să ne reîntorcem atenția asupra lui Johannes de Silentio și să vedem cum de fapt, cavalerul resemnării infinite nu este în fond un cavaler, ci mai de grabă arhetipul necredinței religioase, a romanticului străin de lume („străinul prin excelență”<sup>32</sup>), a „platonismului pentru mase”, a revenirii la mit. Iată că reîntorcându-ne la de Silentio depistăm anumite scăpări, devieri textuale, sau, mai exact, demascări ale *souffleurlui* ce ne dezbracă cel ce săvârșește mișcarea resemnării infinite de hainele cavaleresti: „aceasta e o mișcare pur filosofică pe care îndrăznesc să spun că aș face-o dacă mi s-ar cere și pentru realizarea căreia mă pot disciplina”<sup>33</sup>. În momente ca acestea, cel ce se resemnează infinit își pierde din strălucire, și, totodată, este privat de înălțimea ordinului cavaleresc. Această mișcare nu necesită nimic mai mult decât disciplină, și în interioritatea sa el nu are în vedere subordonarea decât în fața propriei individualități, ca autoritate ultimă – „căci cel ce s-a resemnat infinit își este suficient sieși”<sup>34</sup>.

Să ne lăsăm totuși ispitiți de versurile lui Chatterton și să ne cufundăm în lamentația sa cu privire la propria-i finitudine. Această sufocare în fața „pieptului ce încă e uman” (*my breast is human still*) ne arată poziția în care se pune cel ce săvârșește mișcarea resemnării infinite în raport cu finitul și totodată contrastează nevoia de eliberare de trup. Deznădejdea absolută față de lumea imediată creează în jurul infinitudinii o aură a stabilității și a speranței redempțiunii. În acest fel, cel ce se resemnează infinit se *decide* asupra acestei mișcări, în urma reflecției, și își dedică întreaga viață în vederea dobândirii în eternitate a salvării. Cu toate acestea, în curpulsul finitudinii, el își declară „boala sufletului” (*the sickness of my soul*), boală ce este de fapt *boala de moarte*. Cel ce săvârșește mișcarea resemnării infinite nu este (încă) salvat, el rămânând în finitudine ca bolnav – și nu orice boală, ci însăși cea de moarte – tânjind după „lumina dimineții”<sup>35</sup> (*morning light*). În fața acestei noi deschideri putem vedea clar faptul că orice formă de religiozitate ce insistă asupra imposibilității redempțiunii în imediatetea finitudinii și se resemnează în fața posibilității de a avea certitudinea mântuirii sau a regenerării *nu este credință*, ci resemnarea infinită. În clipa în care individul se rupe de finitudine, contemplând infinitudinea și exaltându-i recompensele, el ratează însăși ceea ce pretinde că are – credința. Avraam nu a avut credință pentru că a crezut că Dumnezeu i-l poate da pe Isaac în infinitudine înapoi – aceasta ar fi resemnarea infinită și totodată aceasta e falsă credință a „celor mulți”<sup>36</sup> – ci a crezut că Dumnezeu i-l poate da pe Isaac în *finitudine* înapoi – căci „în jurul temporalității și finitudinii gravitează totul.”<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, ed. cit., p. 111.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>35</sup> „Eu (Christos) sunt rădăcina și odrasla lui David, *steaua care strălucește dimineața*” (*Apocalipsa lui Ioan*, capitolul 22, versetul 16).

<sup>36</sup> „Mulți îmi vor zice în ziua aceea: «Doamne, Doamne! N-am prorocit noi în Numele Tău? N-am scos noi draci în Numele Tău? Și n-am făcut noi multe minuni în Numele

### Al patrulea prieten al lui Iov – cavalerul resemnării infinite

După piste false ale discursurilor celor trei prieteni ai lui Iov, apare și un al patrulea prieten – Elihu; o apariție tulburătoare a unui tânăr ce schimbă direcția etică a argumentației celor dinaintea sa cu o mișcare estetică nouă, rafinată, resemnată infinit. El nu renunță precum ceilalți, acoperind mizerul evenimentelor întâmplătoare lui Iov cu interpretări centrate în jurul limitelor finitudinii discursiv-etice, ci își mută atenția spre diferența infinită dintre mintea omului și „minte” lui Dumnezeu. El elogiază providența divină, explicându-i suferințele lui Iov ca fiind un mod prin acesta este ferit de o suferință mai mare – un plan ce nu poate fi încă înțeles. Însă aceasta nu este credința, ci resemnarea infinită, ce păstrează, la fel de puternic precum renunțarea, gravitatea în jurul propriului sine – ca centralitate radicală – „își este suficient sieși”<sup>38</sup>. Argumentația sa caută finalmente să constrângă providența divină în propriile sale limite – Dumnezeu fiind constrâns de limitele rațiunii explicative a celui ce argumentează. Elihu, cavalerul resemnării infinite, este consolată în fața existenței, estetica mișcărilor sale indicând spre o mândrie a detașării, falsa înălțime a ascetului, retragerea în munți a profetului și iluzionarea misticului. Să nu ne lăsăm ispitiți însă de finalul discursului lui Elihu ce este atât de înalt încât pare a fi însăși credința lui Iov - „de aceea oamenii trebuie să se teamă de El”<sup>39</sup>; actul resemnării se dezvăluie în deplinătatea sa în centrul discursurilor sale, când acesta spune „Să tot strige ei atunci, căci Dumnezeu nu răspunde, din pricina mândriei celor răi. Degeaba strigă, căci Dumnezeu n-aascultă, Cel Atotputernic nu ia aminte.”<sup>40</sup> În această tensiune vedem cum Elihu indică spre imposibilitatea redempțiunii în finitudine și necesitatea unui lucru cu sinele, a unei exersări de purificare și pregătire pentru a câștiga acces la divinitate. Însă aceasta nu este credință. Mișcarea resemnării infinite, deși laudabilă, este iluzorie, ratând finalmente atât finitudinea cât și experiența infinitudinii – numai cavalerul credinței putând să exprime în mod absolut sublimul în pedestru – și aceasta fiind singurul miracol<sup>41</sup>.

### Sfârșitul esteticii – prăbușirea renunțării și a resemnării în absurd

Acest discurs se răsfrânge în următorul impas – ce rămâne la îndemână damnaților și ce direcții sunt în afara mântuirii? Forțând metonimia resemnării infinite în *resemnarea finită*, ca o topire (contradictorie) a renunțării în resemnare, putem căuta noi direcții de discurs. Planând cu ironism deasupra vocabulelor, evitând orice dorință de „obiectivitate” și îmbrățișând contingenta, poate exista o estetică a damnaților, a *flâneurilor lexicali* ce plonjează detașat deasupra asumărilor finale de

---

Tău?» Atunci le voi spune curat: «Niciodată nu v-am cunoscut; depărtați-vă de la Mine, voi toți care lucrați fărădelege.» (Evanghelia după Matei, capitolul 7, versetele 22-23).

<sup>37</sup> Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, ed. cit., p. 110.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>39</sup> *Cartea Iov*, capitolul 37, versetul 24.

<sup>40</sup> *Ibidem*, capitolul 35, versetele 12-13.

<sup>41</sup> Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, ed. cit., p. 99.

crediințe și atitudini. Însă discursul *resemnării finite* s-ar răsfrânge finalmente în aceeași prăbușire disperată: dacă nu este redempțiune în „adevăr”, respingându-l pe acesta și solicitând doar suplinitoare justificări, îmi voi căuta redempțiunea în act, în a-fi-în, în imediatetea voinței și consolările contingentei. Acesta este *cavalerul autonomiei*, pragmaticul *par excellence*, „sinele demoniac”<sup>42</sup>, „ironistul”<sup>43</sup>.

Blocați în posibilitățile radicalei finitudini sau în iluziile eternității, sclavi ai mlaștinii vieții sau sclavi ai oazei eterne, sau distanțându-ne estetic de stringențe filosofice și resemnându-ne poetic într-o lirică a ironismului, ne alfăm în aceeași prăpastie – ratarea, disimularea, diversiunea.

Singurul lucru ce ne consolează în mizeriile noastre este diversiunea și totuși aceasta este cel mai mare mizer. Pentru că aceasta este cea ce ne împiedică să reflectăm asupra noastră, și totodată aceasta este cea ce ne aduce ruina. Fără diversiune am fi într-o stare de slăbiciune și această slăbiciune ne-ar impulsiunea să căutăm un mijloc mai solid de evadare de aceasta. Însă diversiunea ne amuză și ne conduce inconștient spre moarte<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> „Sinele vrea disperat să guste întreaga sa satisfacție de a se *crea singur pe sine*, de a se dezvolta singur și de a fi el însuși; el vrea să fie omagiat pentru planul poetic magistral prin care s-a înțeles pe sine. Și totuși rămâne în cele din urmă o enigma ce anume înțelege el prin sine însuși; chiar în clipa în care pare gata să termine edificiul, el poate dizolva totul în mod arbitrar în nimic.” (Søren Kierkegaard, *Boala de moarte*, traducere din limba germană de Mădălina Diaconu, Editura Humanitas, 1999, p. 137)

<sup>43</sup> Ironistul trebuie, așa cum îl conturează Richard Rorty, să îndeplinească trei condiții : (I) să exerseze o „radicală și continuă neîncredere față de vocabularul final pe care îl folosește curent”, (II) „să realizeze că argumentul pronunțat în vocabularul lui prezent nu poate nici să asigure și nici dizolva această neîncredere” și (III) „nu crede că vocabularul său este mai aproape de realitate decât a altora.” (Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 73, traducere proprie).

<sup>44</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, în *The Works of Blaise Pascal*, Black’s Readers Service, Roslyn, New York, 1941, p. 60, n. 171 (traducere proprie).



# EDUCAȚIE ȘI REDEMPTIUNE ÎN OPERA LUI JAN AMOS KOMENSKÝ (COMENIUS)

ANDREI CARPENEANU

## **Education and redemption in the work of Jan Amos Komenský (Comenius).**

This article is a narrative journey through the martyr-like, pan-European tribulations of one of Europe's most influential educators. It follows Comenius' career from his initial encounters with rosicrucian ideas to publishing beginnings. First, he gains international renown with his well-developed and appealing Latin language study book. Then, he becomes "parent of pedagogy" with his magnum opus, *Didactica Magna*. His pansophic Christian ideas of a pious and moral treatment of education as a return to the initial condition of divine service and protection, stood in contrast with the diffident Enlightenment doctrine of the universal man as a secular devourer of knowledge. Throughout his life Comenius lives a somber life of persecution, exile and family tragedies. However, he's always working on articulating his philosophy of education. The article showcases Comenius's thesis that Christian ideals should stand at both the foundation and at the ends of education. Education is more than information transmission and skill training, but a form of virtuous and pious endeavor, recreating the self and bringing the learner closer to God.

**Key words:** pansophic, philosophy of education, Christian education, Enlightenment, pedagogy.

John E. Sadler l-a numit „cetățean internațional”, iar N.M. Butler, laureat al Premiului Nobel pentru Pace (1931), îi compară rolul în pedagogia modernă cu acela al lui Newton sau Copernic pentru știința zilelor noastre sau al lui Descartes pentru filosofia modernă. Mai mult, aș adăuga, viața lui Comenius a fost un îndelungat martiraj în slujba educației, a educației iluminată de cele mai generoase precepte creștine, pentru că doctrina lui pedagogică s-a întemeiat și a fost călăuzită de credința în adevărul Scripturii, mântuirii și al vieții veșnice.

A făcut parte dintr-o sectă protestantă numită Frăția Moravă (și datorită tradiției religioase a familiei și a comunității din care făcea parte), mișcare ce se revendica de la reforma inițiată în Boemia de Jan Hus, însă mesajul său este fundamental ecumenic, așa cum o demonstrează, de pildă, argumentul faimoasei *Didactica Magna*, unde marele gânditor ceh arată că prin metoda sa universală de învățare, întreaga „comunitate creștină” va cunoaște mai puțin „întuneric, perplexitate și disensiune”, beneficiind de mai multă „lumină, pace și odihnă”. Comenius a urmărit ca opera sa pedagogică să constituie îndreptarul suprem pentru obținerea cunoașterii tuturor științelor, dar și al dobândirii „purității morale” și a unei temeinice instrucții în „pietate”, cei trei stâlpi pe care se așterne fundamentul trainic al unei vieți împlinite și virtuozitate, dar pe care se întemeiază și speranța mântuirii și a Vieții de Apoi.

Jan Amos Komenský s-a născut în 1592 într-un sat din Moravia, atunci parte a regatului Boemiei, iar de la vârsta de 12 ani destinul său a fost marcat de moartea tatălui, mamei și a două dintre surorile sale în urma unei epidemii de ciumă. El însuși a mărturisit că aceste pierderi l-au călăuzit mai târziu pe drumul ocrotirii copiilor și în special al orfanilor<sup>1</sup>. Până la 16 ani are parte de o educație ale cărei metode nu le agreează, puse în practică de dascălii săi mai mult prin intermediul corecțiilor fizice, însă, odată înscris la școala de gramatică de la Přerov, elevul Comenius face progrese excepționale. Va continua studiile în Germania, în cadrul academiei calviniste de la Herborn și mai apoi la Heidelberg. Acolo se familiarizează cu ideea unificării Europei, foarte populară printre dascălii săi, și în acea perioadă îi va cunoaște pe Johann Valentin Andreae și Samuel Hartlib, ale căror idei de sorginte rozicruciană îi vor înrăuri hotărâtor opera<sup>2</sup>. La întoarcerea sa în Boemia, Comenius este ales pastor al comunității din Fulnek și se va căsători cu Magdalena, fiica vitregă a primarului din Přerov. Însă în 1620, odată cu înfrângerea regelui Frederick de Boemia, protectorul său, de către Ferdinand de Austria și începerea represaliilor împotriva protestanților, pedagogul ceh urma să facă primii pași în labirintul durerii și al prigoanelor în care va rătăci tot restul vieții. Soldații îi vor arde biserica, biblioteca și toate manuscrisele, iar Comenius, nevoit să-și lase în urmă familia care abia se înfiripase, se va refugia la Sternberk, punându-se sub protecția contelui Zerotin. În același an află, din exil, că soția și cei doi copii ai săi au murit de ciumă. Cu toate acestea, Comenius continuă să lucreze și publică *Labirintul lumii și bucuriile inimii și Scrisori către Cer*.

*Labirintul lumii*, lucrare concepută sub apăsarea evenimentelor pe care tocmai le traversase, reprezintă metafora vieții văzută ca un oraș-labirint, ale cărui străzi sunt străbătute de un pelerin ce caută răspunsuri la cele mai tulburătoare întrebări ale existenței. Călătoria este o inițiere amară în tainele vieții, unde pelerinul are drept ghid *îndrăzneala*, care a scotocit necuviincioasă toate ungherele lumii, cunoscându-i intim alcătuirea, și este încercat de *falsitate*, ai cărei ochelari sunt croiți din iluzii și obiceiuri. Lucrarea a fost inspirată și de *Civitas Solis* a lui Tomasso Campanella sau de *Christianopolis* a lui Johann Valentin Andreae, a cărui viziune sumbră asupra vieții, spun unii comentatori, l-ar fi contaminat și pe Comenius, fapt contestat de Francis Lützow în *Introducerea* ediției din 1901 a *Labirintului lumii*<sup>3</sup>. Într-adevăr, reprezentarea gânditorului ceh este pesimistă, însă acest fapt este ușor explicabil doar dacă ținem seama de recente tribulații din viața personală sau de destinul sumbru al întregii comunități religioase din care făcea parte. Lumea închipuită de Comenius nu are strălucirea orașului ideal din *Utopia* lui Thomas More: toate preocupările omului sunt inutile, științele sunt zadarnice, iar descoperirile care ar putea schimba fața lumii

<sup>1</sup> Sadler, John E., „Comenius as a man”, în *Comenius and contemporary education*, UNESCO Institute for Education, Hamburg, 1970, p. 9.

<sup>2</sup> Ion Negreț-Dobridor, *Mitul lui Chiron*, editura Aramis, București, 2001, p. 63.

<sup>3</sup> John Amos Komensky, *The Labyrinth of the world and the paradise of the heart* (editor și traducător: contele Lützow), E. P. Dutton & Co., New York, 1901, pp. 16-17.

sunt primite cu ostilitate (pedagogul ceh se referă în special la insuccesul reformei rozicruciene<sup>4</sup>, în timp ce cărturarii se irosesc în polemici religioase inutile.

În 1628 Comenius se refugiază în Polonia, unde concepe *Didactica cehă*, lucrarea prin care își propune să reformeze întregul sistem școlar, iar în 1631 va publica opera care îi aduce notorietate internațională, *Janua linguarum reserata (Poarta deschisă a limbilor)*, editată în 40 de ediții doar în timpul vieții autorului și tradusă în 12 limbi europene, dar și în turcă, arabă, persană și mongolă. *Janua linguarum reserata* sau *Seminarium Linguarum et Scientiarum Omnium* era o introducere în studiul limbii latine cu mult mai limpede și mai bine construită decât toate lucrările de acest gen apărute până atunci, cu toate că metoda întocmirii ei fusese utilizată deja de Elias Bodinus și William Bateus, membru al Colegiului Iezuit din Salamanca. De pildă, procedeul lui Bodinus consta în alegerea atentă a 1700 dintre cele mai utile cuvinte latinești și aranjarea lor în propoziții alcătuite în așa fel încât să se întipărească cu trăinicie în mintea școlarului, pentru ca acesta să dobândească cunoștințe solide chiar înainte de a începe studiul clasicilor<sup>5</sup>. Comenius va urma aceeași metodă, grupând cele mai importante cuvinte ale limbii în 1200 de propoziții, fiecare cuvânt, în afara verbelor auxiliare, apărând o singură dată. Această schemă, numită de Isaac Habrecht o arcă a lui Noe a limbii latine<sup>6</sup>, ocolea necesitatea consultării de tomuri întregi pentru găsirea cuvintelor importante și permitea învățarea limbii latine într-un timp foarte scurt.

Între 1634 și 1636 va scrie *Didactica Magna*, lucrare ce încununează întreaga sa operă și îl consacră pe Comenius drept „părinte al pedagogiei”. În *Cuvânt către cititor*, gânditorul ceh se întrebă cu glas profetic, merit a străbate evurile: „Ce serviciu mai mareț putem aduce statului decât instrucția și educația tânărului? Mai ales în zilele noastre, când moravurile au decăzut atât de mult încât, așa cum spunea Cicero, este necesar să ne unim cu toții pentru a le ține în frâu...”. Interogația lui ar trebui să ardă și azi ca o candelă nestinsă în conștiința fiecărui dascăl, să fie gravată pe frontispiciile tuturor edificiilor ce au ca scop instrucția celor tineri. Potrivit lui Comenius, omul, creat după imaginea lui Dumnezeu, cea mai de preț dintre ființele Sale, are datoria, conform propriei naturi, de a atinge perfecțiunea arhetipului și de a năzui către cunoașterea de sine și a tuturor lucrurilor lumii. De asemenea, în lumina acestui adevăr, omul trebuie să își conducă viața pe calea moralității și să se raporteze întotdeauna la Dumnezeu, sursa întregii Creații, scopul său ultim fiind fericirea eternă în sânul divinității. Prin educație, omul va căpăta cunoașterea tuturor lucrurilor, artelor și limbilor. Erudiția la care se referă Comenius nu este însă cea a *omului universal* al Renașterii, a unui geniu de tipul lui Pico della Mirandola, care prin dorința sa nestăvilită de cunoaștere își desfide Creatorul, căutând să i se substituie, ci al unui supus al Domnului care prin această formă de *imitatio Dei* își caută cu smerenie Creatorul și dorește să se reali-

<sup>4</sup> Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, cap. „Comenius and the Rosicrucian Rumour in Bohemia”, Routledge, London & New York, 2003, p. 210.

<sup>5</sup> M.W. Keatinge, *The Great Didactic of John Amos Comenius*, London, Adam and Charles Black, 1896, p.18.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 20.

pească ființei supreme. Această strădanie pentru erudiție nu este altceva decât încercarea de a recâștiga condiția pierdută prin Păcatul Originar, revenirea la starea inițială a omului, la adevărata sa natură de dinainte de Cădere. Râvna pentru cunoaștere universală nu este un imbold egoist, oricât de seducătoare ar fi imaginea lui Pico della Mirandola, omul deplin al Renașterii și a încercărilor sale strălucitoare de reconciliere ale unor sisteme filosofice în aparență contradictorii; *pansophia* lui Comenius este „temperată”, în spirit creștin, de *moralitate* și *pietate* și presupune o „trezire a tuturor” și o *panorthosia*, o teorie universală a îndreptării lucrurilor omenești. „Omnes omnia omnino videre possint”, „toți pot să vadă totul”, susținea Comenius în *Consultatio Catholica de rerum humanarum emendatione*<sup>7</sup>. Acest tip de educație, cu deschidere și pătrundere universală, se adresează întregii comunități creștine, spre îndreptare, spre reforma întregii societăți. Educația înseamnă mai mult decât transmitere de informații și antrenare de abilități, căci, odată aliată cu *virtutea*, acea moralitate ce a devenit mod de viață<sup>8</sup> și este ghidul tuturor acțiunilor noastre, dar și cu *pietatea*, acea „venerație interioară” care ne apropie de divinitate, reprezintă o formă de creație, de recreare a sinelui, în sensul redobândirii naturii noastre originare, necontaminată, neînstrăinată de păcat.

Silit să plece din Polonia, unde ideile sale pansofice puse în practică în timpul directoratului școlii latine din Leszno scandalizaseră autoritățile, Comenius va accepta invitația lui Samuel Hartlib de a se stabili în Anglia, unde concepe *Via Lucis*, un manifest pentru îndrumarea consiliului savanților în opera de reformare și unificare a științelor. Numai că odată cu izbucnirea revoluției lui Cromwell este nevoit să se refugieze pentru o perioadă în Olanda, pentru ca în scurt timp să răspundă invitației cancelarului Axel Oxenstierna de a lucra în Suedia. Se va stabili la Elbing între 1642 și 1648, unde concepe o serie de manuale pentru școlile suedeze, fără a întrerupe redactarea sistemului său pansofic. Comenius este ales episcop al comunității Fraților boemieni și se reîntoarce la Leszno pentru a-și prelua mandatul, însă nu rămâne nici aici pentru multă vreme, pentru că va răspunde chemării principelui Gheorghe Rákóczi al II-lea de a contribui la reforma sistemului educațional din Transilvania. Pedagogul ceh rămâne în Transilvania pentru 4 ani, unde, susține Ion Negreț-Dobridor, „pune bazele învățământului latino-maghiar care îi va apropia mult pe ardeleni de Europa Centrală și

<sup>7</sup> *Consultatio Catholica de rerum humanarum emendatione*, încheiată, după anumite surse, în 1662, reprezintă, așa cum susține Ion Negreț-Dobridor în *Mitul lui Chiron* (temă reluată și în *Tratat de pedagogie universală*), mai mult decât o lucrare, mai degrabă „o bibliotecă pansofică, un sistem paideutico-filosofic mai ambițios decât orice altă întreprindere de acest fel în întreaga istorie culturală a Europei”. *Consultatio Catholica* este alcătuită din șapte părți perfect armonizate: *Panergesia*, *Panaugia*, *Pansofia*, *Pampaedia*, *Panglottia*, *Panorthosia* și *Pannutesia*. Destinul acestei lucrări a fost pe măsura destinului autorului, adică fragmentat și ocult. Singura secțiune cunoscută fusese *Panorthosia*, publicată în 1662. Celelalte șase au fost descoperite întâmplător în anul 1935, într-o bibliotecă din Halle

<sup>8</sup> „Cel care a zidit în sine virtuțile și s-a îmbibat de ele nu-și mai amintește nici de lege, nici de porunci, nici de pedeapsă. Ci pe toate le spune și le făptuiește după cum i le dictează condiția lui desăvârșită”, spunea și Evagrie Ponticul, hirotonit arhidiacon de însuși Grigorie de Nazianz, cel invocat de Comenius în „Cuvântul către cititor” al *Didacticii Magna*.



Occidentală în secolul următor. Iluminismul *Școlii Ardelene* are, cu certitudine, izvoare rozicruciene și pansofice<sup>9</sup>.

În 1654 se întoarce pentru ultima oară la Leszno, însă nu după mult timp suedezii vor invada Polonia, lăsând totuși neatins, în semn de respect, orașul în care se adăpostea marele pedagog ceh. Suferința va veni însă tot din partea polonezilor, care se vor răscula și vor recuceri orașul, incendiind casa și manuscrisele episcopului, din dorința de a se răzbuna pentru relațiile apropiate dintre acesta și regele Suediei, Carl Gustav, ce culminaseră cu publicarea unui *Panegyricum Carolo Gustavo magno Suecorum regi*. Își petrece ultimii ani din viață la Amsterdam, în exil, unde beneficiază totuși de un salariu îndestulător din partea statului olandez pentru a-și putea publica întreaga operă, *Opera Didactia Omnia*, care apare în 1657 în 500 de exemplare. Se stinge din viață la 15 noiembrie 1670, fiind înmormântat în cimitirul bisericii protestante franceze din Naarden, un orașel de lângă Amsterdam.

Năzuința universalistă a lui Comenius este evidentă până și în lucrările destinate copiilor: în 1658 a publicat *Orbis Sensualium Pictus*, una dintre primele enciclopedii ilustrate concepută pentru folosul celor mici. Cartea era menită, așa cum autorul precizase în prefață, să ofere un tablou cuprinzător și un nomenclator al celor mai importante lucruri de pe Pământ, precum și al îndeletnicirilor oamenilor. Lucrarea se deschide cu chemarea Maestrului către băiatul care trebuie deprins de mic cu înțelepciunea, anume cu „înțelegerea corectă, cu acțiunea corectă și cu exprimarea corectă a tuturor lucrurilor necesare”. Comenius încearcă să dea seama în 150 de secțiuni de întreg conținutul vizibil al lumii naturale și lumii omului, *Orbis Pictus* încheindu-se cu îndemnul de a continua studiul, dar și de a persista în pietate și rugăciune, pentru că numai divinitatea poate atribui în cele din urmă „spiritul înțelepciunii”. Întreprinderea monumentală a lui Comenius va aduce și mai multă faimă autorului și metodelor sale, fiind reeditată, de-a lungul secolelor, în latină, germană, italiană, franceză, maghiară etc.

Schema evoluției paideutice prin care se ajunge la înțelepciunea universală era compusă din 8 școli (care corespund vârștelor omului – „tota vita schola est”<sup>10</sup> ce reprezentau oglinda celor 8 lumi: schola geniturae – mundus possibilis, schola pueritiae – mundus archetypes, schola infantiae – mundus angelicus, schola adolescentiae – mundus materialis, schola juventutis – mundus artificialis, schola virilitas – mundus moralis, schola senii – mundus spiritualis, schola mortis – mundus aeternus. Cele 8 școli sunt tot atâtea trepte ale învățării, însă ultimul grad al acestei inițieri paideutice se petrece în schola mortis – mundus aeternus: moartea reprezintă de fapt inițierea supremă prin care se dobândește cunoașterea absolută. Educația, în viziunea lui Comenius, presupune acumulare și evoluție neîntreruptă pe tot parcursul vieții, dar și o prefacere treptată, alchimică a conștiinței pentru pregătirea momentului despărțirii de această lume. Orice acțiune întreprinsă aici trebuie judecată cu ochii către Lumea de Dincolo și cu gândul la mântuire: așadar, „Comenius depășește nu numai spiritul

<sup>9</sup> Negreț-Dobridor, *op. cit.*, p. 65.

<sup>10</sup> Precursorul mai sofisticat, din punct de vedere filosofic, al conceptului modern de *lifelong learning*

pedagogic al Renașterii, dar și pe acela al Iluminismului incipient; [...] El nu are „probleme omenești”, ci soluții supraomenești. Tema sa de meditații este Veșnicia – aceeași cu a Profeților și a Apostolilor”<sup>11</sup>.

Măreția sistemului pansofic, așa cum explică însuși Comenius în *Via Lucis*, rezidă în faptul că înfățișează înțelesul real al devenirii lumii, făcându-l accesibil oricui îl va analiza cu atenție: „Pansofia este un sistem care reușește să aranjeze toate lucrurile prezente și viitoare, ascunse sau vizibile, într-o ordine de nezdruncinat și cu o asemenea claritate încât oricine îl cercetează va înțelege cu certitudine și va fi de acord cu tot ce se află în el”. Pansofia devine un instrument de cunoaștere prin care oamenii pot dobândi clarviziunea divinității, dar și libertatea pe care le-o conferă înțelegerea ordinii universale. În sens filosofic și teologic, înțelepciunea comeniană este un vehicul al iluminării și al mântuirii, aflat însă la îndemâna tuturor, nu doar al unei minorități privilegiate, ce ar avea acces la un corp de învățături esoterice. Iar înțelegerea superioară a existenței aduce cu sine și superioritatea morală, capacitatea de a urmări doar scopurile nobile prin mijloacele cele mai onorabile.

---

<sup>11</sup> Negreț-Dobridor, *op.cit.*, p. 79.

# ETHICAL DILEMMAS OF USING INTELLIGENCE TESTS IN PRACTICE AND RESEARCH

CAMELIA POPA, ADELA CIOBANU, BOGDAN IONESCU

**Abstract.** Intelligence tests, widely used both in research and in practice (education, clinical, human resources) operate psychometric distinction of the human body and all of this evaluative conduct to ethical meanings. The man begins to feel the huge stakes of intelligence tests since childhood. In some education systems, good IQ scores determine placement of children in special classes or, where appropriate, the school delay of the least endowed. Admission to prestigious universities also depends on the level of IQ. Later in adulthood, IQ can increase or decrease an individual's chance of getting a better job, a satisfactory standard of living. In research, IQ determination for large groups of people or whole nations may gain results in the public image – for those with high scores, respectively stigma and discrimination – for those with lower scores. We believe, therefore, that measuring IQ is a major issue of ethics, primarily through its impact on individual lives and secondly – because of the dangers that might result (discrimination against immigrants women and disadvantaged, prejudiced against certain races). Therefore, we propose the analysis of the most important dilemmas of using intelligence tests in research and practice and outline courses of action to avoid potential ethical slippage.

**Key words:** intelligence tests, ethics, negative stereotyping, stigmatization, beneficence.

Intelligence is the ability of global knowledge of the world and to overcome the challenges of life, it expresses rational thinking<sup>1</sup>. Etymologically, the term of intelligence derived from „intelligere” which means to relate, organize or from „interlegal” aimed at establishing relations between relations<sup>2</sup>. IQ tests measure intelligence, the relation between the mental and chronological age of the individual. They are often at the center of scientific controversy related to their construction itself. From these controversies arise numerous ethical dilemmas for practitioners. How relevant are the real IQ scores for the individual cognitive potential and its ability to solve everyday problems? How well designed are intelligence tests? Measure them, indeed, which should measure or have limitations and flaws? There are smart people, but can be declared as less intelligent because IQ test does not cover the type of problems they performing? How „pure” IQ scores are? Can they be contaminated by some peculiarities of the personality test? How well are translated internationally recognized intelligence tests? Are they adapted and calibrated to specific local populations? Other dilemma is targeting psychologists and psychiatrists responsible for

---

<sup>1</sup> D. Wechsler, *Intelligence defined and undefined*, American Psychologist, 1975, 30 (2), 135-139.

<sup>2</sup> M. Zlate, *Fundamentele psihologiei. Partea a III-a*, București, Hyperion, 1994.

the ethical use of tests of intelligence. How strong was their academic preparation in the field? How well they administrate, score and interpret tests? These specialists have received ethical guidance regarding the application of intelligence tests, the presentation of the results, issuing predictions about the characteristics of the person assessed, based on the scores? As experts weigh the evidence for or against intelligence tests that can be purchased on the market?

Finding compromise scientifically and morally if the above dilemmas can support the knowledge from the area of the latest research on intelligence tests. In a reference in the field, entitled „Death, taxes, and bad intelligence tests”, Sternberg<sup>3</sup> argues that bad intelligence tests appear to be as inevitable as death and taxes. But on the other hand, the author notes promising developments in measuring intelligence. These developments do not require tuning conventional IQ tests, but the development of tools based on broad categories of intelligence.

Based on the requirements that should satisfy future gender psychometric instruments identified by researchers, we can deduce many of the limitations of current tests. The research in intelligence tests design should find ways to quantify success in tasks that resemble everyday reasoning, given that at present, these tests express more success in mathematics<sup>4</sup>. Moreover, it appears that different forms of intelligence have different effects on the strategic performance of the individual. In other words, good test have to take into account more of these forms of intelligence. For example, verbal intelligence stands to be a significant predictor for all parameters of strategic competence, while performance intelligence, the mathematics, explain only a small part of the variance in strategic competence<sup>5</sup>.

On the other hand, there are some who say that the advent of new tests to assess emotional intelligence, tacit knowledge, practical intelligence and multiple intelligences – tools that would represent serious threats to traditional tests – would actually distract attention from legitimate intelligence theories. New tests, presented as being valid and with a smaller negative effect, would be nothing more than a „pop culture” and fails Daubert criteria of scientific evidence<sup>6</sup>. Strengthening the correctness of tests, eliminating test bias affecting performance, „decontamination” IQ tests of personal influences and finding new dimensions of intelligence are other courses of action in designing intelligence tests<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> R. J. Sternberg, *Death, taxes, and bad intelligence tests*, *Intelligence*, 1991, 15, 3, 257–269.

<sup>4</sup> Meiran, N., Fischman, E., *Categorization parameters and intelligence*, *Intelligence*, 1989, 13, 3, 205–224.

<sup>5</sup> K., Luwel, A. Foustana et al., *The role of verbal and performance intelligence in children's strategy selection and execution*, *Learning and Individual Differences*, 2013, 24, 134-138.

<sup>6</sup> G. Barrett, A. Kramen, S. Lueke, Chapter 19 - *New Concepts of Intelligence: Their Practical and Legal Implications for Employee Selection*, *The Scientific Study of General Intelligence*, Elsevier, 2003, 411-439.

<sup>7</sup> J. Grand, J. Golubovich, A. Ryan, N. Schmitt, *The detection and influence of problematic item content in ability tests: An examination of sensitivity review practices for personnel selection test development*, *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 2003, 121, 2, 158-173.

Since all IQ tests are resolved in a predetermined time, researchers argue that some factors related to personality, namely extraversion and impulsivity, may influence the scores. It has been shown that even the intelligence involved in fast correct answers has a different structure from that involved in slow correct responses<sup>8</sup>, for which the interpretation must take into account scores and indices of impulsivity that may affect the accuracy of solving items<sup>9</sup>. In addition, various items of IQ tests ask for a different speed of information processing based on the complexity<sup>10</sup>. Some authors argue, however, that personality would have no effect on scores on IQ tests, individual performance is dependent on the time of day the test was administered (evening better results than morning or afternoon), other authors are involved in the discovery of intelligence abilities that develop in adulthood and old age to manifest fully in<sup>11</sup> and others conclude that there is a lack of a satisfactory explanatory model regarding the correlations between mental speed and intelligence<sup>12</sup>.

Using computers in intelligence testing requires ethical guidance on interpreting user and the computer based tests and in terms of report-writing programs, professional liability specialists and confidentiality<sup>13</sup>. Free online intelligence tests, as well as commercial ones sold on the Internet, are disavowed by the international scientific community, because of the lack of ethical responsibilities. For example, if a child's IQ, an online test, would prove disturbingly low of causes related to poor design or some failure of the test, parents can lose confidence in the child or the child himself may lose confidence in itself, without any possibility of a psychologist to provide appropriate explanations. There are also computer intelligence tests, performing licensed so-called dynamic tests of IQ, modern tools used successfully in personnel selection. The new tests are designed both to achieve a reduction in strategic change, as well to ensure an increase in scores for „disadvantaged” subjects<sup>14</sup>. These tests are computerized adaptive tests, performance is adjusted according to the user, giving them items that can be solved, so it will not be discouraged as a consequence of very low scores. In designing of the adaptive

---

<sup>8</sup> I. Partchev, P. De Boeck, *Can fast and slow intelligence be differentiated?*, *Intelligence*, 2012, 40, 1, 23-32.

<sup>9</sup> L. Phillips, M. Patrick, P. Rabbit, *Impulsivity and speed-accuracy strategies in intelligence test performance*, *Intelligence*, 1995, 21, 1, 13-29.

<sup>10</sup> P. Vernon, L. Kantor, *Reaction time correlations with intelligence test scores obtained under either timed or untimed conditions*, *Intelligence*, 1986, 10, 4, 315-330.

<sup>11</sup> D. Woodruff-Pak, *Aging and intelligence: Changing perspectives in the twentieth century*, *Journal of Aging Studies*, 1989, 3, 2, 91-118.

<sup>12</sup> L. Stankov, R. Roberts, *Mental speed is not the „basic” process of intelligence*, *Personality and Individual Differences*, 1997, 22, 1, 69-84.

<sup>13</sup> N. Walker, C. Myrick, *Ethical considerations in the use of computers in psychological testing and assessment*, *Journal of School Psychology*, 1985, 23, 1, 51-57.

<sup>14</sup> G. Larson, D. Alderton, M. Kaupp, *Dynamic administration of a general intelligence test*, *Learning and Individual Differences*, 1991, 3, 2, 123-134.

tests must be taken into account cognitive processing, auditory and visual, by subject (involving other cognitive factors than general intelligence) as well as during their implementation, variables significantly correlated with IQ<sup>15</sup>.

Psychologists and statisticians are concerned with adapting international intelligence tests who recognize cultural and linguistic aspects of the various peoples, so they can improve cultural research methodologies and individuals to be correctly classified depending on their level of cognitive development. Adapting international Wechsler Intelligence Scale for Children, Third Edition [WISC-III], one of the most used tests to assess intelligence, the focus is, for example, on the most suitable translation to ensure semantic equivalence of items<sup>16</sup>.

Other studies on intelligence tests aimed at building broad interdisciplinary research, neurological, psychological and mathematical statistic. According to them, the neural factor „g” for general cognitive ability, which intelligent behavior is based on can be found in the lateral prefrontal and parietal cortex, responsible with both reasoning and working memory or attention control<sup>17</sup>. Consequently, activation of neuro-g substrate identified should correlate with test scores<sup>18</sup>. Furthermore, it was demonstrated that neurophysiological processes that take place in certain regions of the brain during tasks based on spatial working memory are influenced by individual differences in intelligence<sup>19</sup>.

Competences of psychologists and psychiatrists applying intelligence tests are also of particular importance. Developing new tests will lead to better psychological evaluation and maximization principle of beneficence only where psychologists will be able to understand the rules for the application of these tools and use them correctly. Although many international scales were adapted on populations of various countries, training of specialists is another problem. Grégoire<sup>20</sup> notes that the current use of intelligence tests in France and Belgium highlights the lack of academic preparation and psychometric methods in this particular field in French and Belgian universities.

Cross-cultural studies dedicated for intelligence make serious ethical issues both in the interpretation of results (likely to promote genetic superiority of peoples and create negative stereotypes about others) and in terms of media coverage of

---

<sup>15</sup> L. Stankov, J. Crawford, *Self-confidence and performance on tests of cognitive abilities*, *Intelligence*, 1997, 25, 2, 93-109.

<sup>16</sup> J. Fons, Van de Vijver, *Chapter 17 - Principles of Adaptation of Intelligence Tests to Other Cultures*, *Culture and Children's Intelligence*, Elsevier, 2003, 255-263.

<sup>17</sup> K. Lee, Y. Choi, et al., *Neural correlates of superior intelligence: Stronger recruitment of posterior parietal cortex*, *NeuroImage*, 2006, 29, 2, 578-586.

<sup>18</sup> R. Haier, R. Colom, et al., *Gray matter and intelligence factors: Is there a neuro-g?*, *Intelligence*, 2009, 37, 2, 136-144.

<sup>19</sup> C. Rooy, C. Stough, et al., *Spatial working memory and intelligence: Biological correlates*, *Intelligence*, 2001, 29, 4, 275-292.

<sup>20</sup> J. Grégoire, *Chapter 6 - France and French-Speaking Belgium*, *Culture and Children's Intelligence*, 2003, Elsevier, 89-108.

them. In such cases, the area of ethical responsibility is much broader, being shared between authors of gender studies, representatives of the international scientific community and journalists. We want to fix this framework since the beginning of ethical analysis because some of the findings of international studies devoted to intelligence are not only fuel theories ghost of the past, like racial hygiene.

The most recent studies dedicated to measuring races intelligence was one of Professor Richard Lynn of the University of Ulster in Northern Ireland. According to him, in Northern and Western Europe IQ is higher than in the south-east and east. According to the Irish professor race is the most important determinant of IQ, although the differences in „g” factor (general cognitive abilities, underlying intelligence) in world populations arise from combinations of genetic and environmental factors<sup>21</sup>. The survey also claims that American blacks have an IQ 15 points higher than blacks living in Africa (which suggests that living in a white society has greatly increased IQ of American blacks) and the Caucasian population living outside of Europe tends to an IQ slightly lower than the European average.

The results of this study were covered in most cases relatively neutral, presenting rankings as such, but there were overhanging stories – for example, „Europe with stupidity wagon” capsized in the Balkans<sup>22</sup> – such as creating negative stereotypes against some people (sets of undesirable traits of the members of a social group, resistant to change, despite the existence of evidence contrary to their content). The Germans and Dutch would be the most intelligent people in Europe, with an IQ of 107 points<sup>23</sup>, followed by Poles with 106 points, with 104 points Swedes and Italians with 102 points, ranking well, ahead of the British (ranked 8 in the European hierarchy of IQ) and French, ranked 15. Romanians were reported as being at the bottom, with an IQ of 94 points, the same as the French and Bulgarians, Russians and Greeks after. The explanation offered by the media for these differences is the citation of a study that populations in the colder northern Europe have bigger brains – and therefore more developed intelligence – than residents of southern continent. A similar study<sup>24</sup> placed the Romanians last in Europe after the RAVEN test, one of the most rigorous and widely used tools in the world and the explanation for this was attributed to the lack of education (emigrants left their children unattended in the country, Romanian teachers are poorly motivated, there is adequate facilities in schools, people have no serious knowledge in science - 32% of Romanian are absolutely convinced that there are people possessed by the devil, 42% believe that the sun revolves around the earth and so on).

<sup>21</sup> R. Lynn, *Chapter 8 - The Geography of Intelligence*, *The Scientific Study of General Intelligence*, 2003, Elsevier, 127-146.

<sup>22</sup> R. Golban, *Căruța cu proștii Europei teoretizată în presa germană*, <http://www.cotidianul.ro> (accesat la 1 august 2013).

<sup>23</sup> Euractiv, *Germanii sunt cei mai inteligenți oameni din Europa*, <http://www.euractiv.ro> (accesat la 1 august 2013).

<sup>24</sup> Antena 3, *România au cel mai mic IQ, suntem pe ultimul loc din Europa la capitolul inteligență*, <http://www.antena3> (accesat la 1 august 2013).

Without raising arguments about the psychometric rigor of instruments used to calibrate their translation and specific local populations, we can't fail to notice that such stories reinforce national autostigma (individually, autostigma is a concept with multiple ethical connotations, it defines an altered perception of self, the purpose of discrediting him as a member of a community<sup>25</sup>).

Other studies that may raise ethical concerns analysis: the existence of an inverse correlation between intelligence level and number of children<sup>26</sup>, IQ level lower in rural areas compared to urban areas<sup>27</sup>, attempts to explain the intelligence of some people – the Jews such high intelligence and values that promote success, thus explaining their strong representation among the intellectual elite, universities and high status among social classes<sup>28</sup>; IQ positive influence on the health of nations as indicated by fertility rate, infant mortality rate, maternal mortality rate and deaths from HIV/AIDS and life expectancy<sup>29</sup>; differences in IQ between the inhabitants of the northern and southern Italy<sup>30</sup>.

Regarding the heritability of IQ, research shows that, despite the striking genetic inheritance of intelligence, it can explain very little of the intergenerational transmission of economic status of families, assuring her followers just higher cognitive levels of educational attainment and opportunity<sup>31</sup>. However, the causal relationship between intelligence and national wealth, a fashionable topic in recent research, is difficult to determine, although the cognitive level of a nation is highly correlated with the level of education<sup>32</sup>.

Hazardous extrapolation of the results of such research generates prejudices about certain categories of people or whole nations (which generated junk science of improving the race) can emphasize hereditary differences between human races, ignoring the social and cultural context in which the studied groups live. To eliminate these risks, caution should be the watchword in the dissemination and interpretation of research data.

The cultures define themselves intelligence in different ways according to their own requirements. On the other hand, there are significant variations in the types of

---

<sup>25</sup> M. Pădurariu, A. Ciobică, C. Persson, C. Ștefănescu, *Autostigmatizarea în psihiatrie: perspective etice și biopsihosociale*, Rev. Română de Bioetică, 2011, 9, 1, 16-23.

<sup>26</sup> G. Meisenberg, *The reproduction of intelligence*, Intelligence, 2010, 38, 2, 220-230.

<sup>27</sup> V. Swami, A. Furnham, *Self-assessed intelligence: Inter-ethnic, rural-urban, and sex differences in Malaysia*, Learning and Individual Differences, 2010, 20, 1, 51-55.

<sup>28</sup> R. Lynn, S. Kanazawa, *How to explain high Jewish achievement: The role of intelligence and values*, Personality and Individual Differences, 2008, 44, 4, 801-808.

<sup>29</sup> C. Reeve, *Expanding the g-nexus: Further evidence regarding the relations among national IQ, religiosity and national health outcomes*, Intelligence, 2009, 37, 5, 495-505.

<sup>30</sup> C. Cornoldi, D. Giofrè, A. Martini, *Problems in deriving Italian regional differences in intelligence from 2009 PISA data*, Intelligence, 2013, 41, 1, 25-33.

<sup>31</sup> S. Bowles, H. Gintis, *Economic Status, Inheritance of: Education, Class, and Genetics*, International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2001, 4132-4141.

<sup>32</sup> H. Rindermann, *Relevance of education and intelligence at the national level for the economic welfare of people*, Intelligence, 2008, 36, 2, 127-142.



cognitive processes in the adaptation to the requirements of different cultures. For example, the Greeks and the Chinese are equal in general cognitive factor  $g$ , but the Chinese outnumber Greeks in processing visual and spatial information, thanks to the Chinese logographic<sup>33</sup>. As it concerns African Americans and whites, according to another study, there were no racial differences in terms of solving standard problems, based on available information or on information newly learned, but there are differences in conventional IQ whose items can be solved on the basis of specific knowledge previously<sup>34</sup>. In other words, immigrants, the poor and poorly educated, have access to the previous specific knowledge, which would ensure a higher IQ.

An appropriate population model based on IQ should aim therefore not only at the individual level of information but also at the information in the context of the individual and society near where he lives<sup>35</sup>. Cultural diversity will be considered not only for reasons of social justice and ethical acceptability, but also as objective reality<sup>36</sup>. However, there are many voices that argue that such an ethical explanations are, in fact, reasons for maintaining social and political taboos as for stopping the progress of science. For example, Henry Garrett (1961), a president of the American Psychological Association, stated that „egalitarian dogma belief that blacks and whites are genetically equal in cognitive ability” was the „scientific hoax of the century” but nevertheless it was rooted, despite increasing evidence to the contrary<sup>37</sup>.

### Gender differences

Regarding gender differences in intelligence, a controversial study is one of the same Richard Lynn<sup>38</sup>, whereby males have larger brains than females and this is positively correlated with intelligence. The author refutes the general opinion that there is no difference between general intelligence of both sexes, arguing that IQ adult men is 4 percentage higher than womens, men having better verbal skills and higher reasoning and more efficient spatial skills. For children up to 14 years, gender differences would be lower because girls mature earlier than boys. Another study by this author shows that young male students in Ireland have an IQ 2.6 points higher than girls. Their performance at Irish universities, examined on a

<sup>33</sup> A. Demetriou, Z. Kui, et al., *The architecture, dynamics, and development of mental processing: Greek, Chinese, or Universal?*, *Intelligence*, 2005, 33, 2, 109-141.

<sup>34</sup> J. Fagan, C. Holland, *Racial equality in intelligence: Predictions from a theory of intelligence as processing*, *Intelligence*, 2007, 35, 4, 319-334.

<sup>35</sup> R. Gordon, *Everyday life as an intelligence test: Effects of intelligence and intelligence context*, *Intelligence*, 1997, 24, 1, 203-320.

<sup>36</sup> J. Dumas, D. Rollock, R. Prinz, H. Hops, E. Blechman, *Cultural sensitivity: Problems and solutions in applied and preventive intervention*, *Applied and Preventive Psychology*, 1999, 8, 3, 175-196.

<sup>37</sup> J. Rushton, *The equalitarian dogma revisited*, *Intelligence*, 1994, 19, 3, 263-280.

<sup>38</sup> R. Lynn, *Sex differences in intelligence and brain size: A paradox resolved*, *Personality and Individual Differences*, 1994, 17, 2, 257-271.

sample of 7,000 young people, showed that boys perform better and the difference in IQ could explain the difference in performance<sup>39</sup>.

And other authors<sup>40</sup> find, in turn, high correlations between head size, brain volume and IQ level or find the women's preferences for intelligent men like a „genetic investment”. Clever and creative men with high IQ measured by the Wechsler Adult Intelligence Scale (WAIS), are preferred by women who want instinctively establishment of „intelligent provisioning” for their future children, but in some cases women have made mistakes<sup>41</sup>.

There are also a number of studies that the physically attractive people are more intelligent than physically unattractive. The beautiful and smart would be bias or stereotype, but this is a fact explained by psychological evolutionism. It would result in four hypotheses empirically true: intelligent men are more likely to attain higher status than less intelligent people, intelligent men are more likely to mate with beautiful women, intelligence is hereditary and beauty is hereditary<sup>42</sup>.

Without counting the empirical studies, the limits of quantitative research mentioned are obvious, primarily because of the statistical samples investigated. Richard Lynn's study is conducted on subjects from Northern Ireland and preferences of women for intelligent men are identified in a study comprising only 209 women.

Ethical dilemmas that arise concern therefore imprudent generalizations and interpretations hazard, which can lead to the formation of negative stereotypes about women and discriminatory sexist attitudes. Some clarifications in their case studies are provided throughout the profile. According to several studies of the '90s women get better grades in college, which was due to both intelligence as a certain work ethic. The fact that their grades are not correlated with subsequent scientific achievements (it turned out that men have numerous scientific achievements in major international studies) are explained by the fact that in science there are more men than women<sup>43</sup>.

In addition to these ethically research controversial, there is a large number of research harmless on intelligence, which only put issues informed consent of the subjects or the methodology used. These include: investigating the link between IQ and low protein intake, examining the relationship between IQ and political attitudes – attitudes encourage moderate political intelligence, most intelligent people embrace less extreme political orientations, analysis of assessments made by intelligent people –

---

<sup>39</sup> R. Lynn, *Differences between males and females in mean IQ and university examination performance in Ireland*, Personality and Individual Differences, 1996, 20, 5, 649-652.

<sup>40</sup> J. Wickett, P. Vernon, D. Lee, *Relationships between factors of intelligence and brain volume*, Personality and Individual Differences, 2000, 29, 6, 1095-1122.

<sup>41</sup> M. Prokosch, R. Coss, J. Scheib, S. Blozis, *Intelligence and mate choice: intelligent men are always appealing*, Evolution and Human Behavior, 2009, 30, 1, 11-20.

<sup>42</sup> S. Kanazawa, J. Kovar, *Why beautiful people are more intelligent*, Intelligence, 2004; 32, 3, 227-243.

<sup>43</sup> J. Mikk, K. Täht, O. Must, *Sex differences in educational attainment*, Personality and Individual Differences, 2012, 53, 2, 132-136.

they are more reliable, more accurate compared to those of less intelligent people, the impact of food consumption on the development of intelligence – eating fish, bread and cereals is beneficial for cognitive development of children, Instead of margarine consumption was associated with poorer cognitive functioning, seafood consumption (source of omega-3) during the pregnancy of less than 340 grams per week reduced verbal IQ of children; investigating the link between childhood IQ and diseases of adult life – childhood IQ correlates with cardiovascular risk factors, especially with blood pressure IQ in childhood was inversely associated with the risk of metabolic syndrome in middle age, but the association was almost entirely mediated by level of education and social class, examining the impact of toxins on the level of intelligence – lead in the blood causes IQ loss with all the ensuing social consequences.

### **The use of IQ tests in school and personnel selection**

IQ tests were invented as a practical necessity: the development of tools that will detect children with normal intellect, to be included in mainstream education. The first test, completed in 1905, was called Binet-Simon scale metric and marked the beginning of a large-scale intelligence testing, so selection for school and for providing predictions of their performance in adult life, to assess mental retardation and learning difficulties or for admission to prestigious colleges. Some ethical dilemmas generated by IQ tests in the education system include: the ability to make bad decisions about a child whose IQ is in full development, relevance scores for real cognitive potential of children, the poor predictive power of the results of subsequent academic achievement tests, communicating results to parents (recommended communication scores for each form of intelligence, namely verbal, figural and numeric, not a total IQ score) and, not least, blocking access to some specializations due to IQ below accepted standards. Functional brain anatomy studies revealed that IQ increasing on children is an ongoing process. Brain development predicts 53% modifications in performance IQ and 14% change in verbal IQ and this finding must take into account in educational psychological assessment<sup>44</sup>. However, the ability to read improves verbal IQ in adolescence, the reverse is true for those who read less<sup>45</sup>.

There, on the other hand, live ethical controversy about the advantages and disadvantages of using intelligence tests in schools. Benefits include IQ hierarchies strong stabilized over time, regardless of the career of individuals. Measured over half a century, IQ has shown that people have maintained the same positions in the hierarchy scores, relative to peers tested in childhood<sup>46</sup>. Another advantage is related to identifying students with learning disabilities<sup>47</sup> and communication deficits, depending

<sup>44</sup> C. Price, S. Ramsden, et al., *Predicting IQ change from brain structure: A cross-validation study*, *Developmental Cognitive Neuroscience*, 2013, 5, 172-184.

<sup>45</sup> S. Ramsden, F. Richardson, et al., *The influence of reading ability on subsequent changes in verbal IQ in the teenage years*, *Developmental Cognitive Neuroscience*, 2013, 6, 30-39.

<sup>46</sup> S. Dauphinais, R. Bradley, *IQ change and occupational level: A longitudinal study with Third Harvard Growth Study participants*, *Journal of Vocational Behavior*, 1979, 15, 3, 367-375.

<sup>47</sup> M. Burns, S. Jacob, A. Wagner, *Ethical and legal issues associated with using response-to-intervention to assess learning disabilities*, *Journal of School Psychology*, 2008, 46, 3, 263-279.

on their verbal IQ, but assessment should be conducted properly and with appropriate questionnaires by trained practitioners. Among the disadvantages are inventoried limits of samples and their poor predictive power. The tests to be applied depending on the level of the development of children. In the case of Raven Progressive Matrices, for example, the shape of puzzle led to higher scores than the shape of the image, the class II compared with grade IV<sup>48</sup>. It should also be understood that the relationship between intelligence and academic achievement is moderate and other psychological variables such as attention<sup>49</sup> or level of aspiration<sup>50</sup>, which is why college admission made on the basis of psychological testing should include such factors. Graduate Management Admission Test (GMAT), an instrument widely used for admission to MBA programs for managers can predict very little from next academic performance of candidates, which is why were included other skills in the admission programs for improve their predictive value and legitimacy<sup>51</sup>. Another criticism of the application of intelligence tests in schools was that, despite the potential merit, it excuse, in fact, unequal educational outcomes that are considered normal and objectives in light of the differences in IQ<sup>52</sup>.

In human resources, ethical dilemmas raised by the application of intelligence tests may be partially solved if one starts from the evidence that these tools are not sufficient to place the "right man in the right place." It is true that IQ represents an objective measure of cognitive ability of a person (in this respect, most intelligent will always occupy jobs with more complexity) and the efficient allocation of talents and intelligences in the economic success of a company depends on that society<sup>53</sup>. But it is equally true that intelligence is not the only factor responsible for the work performance of employees. Conscientiousness and emotional stability are predictors of job performance for all jobs, and good companionship and extraversion/sociability (implying flexibility and cooperation) can predict job performance in the jobs involving interpersonal factors<sup>54</sup>. Also, a simple IQ profile is not enough to select candidates for high responsibility jobs, cognitive profile of managers of multinational

---

<sup>48</sup> J. Carlson, K. Wiedl, *Toward a differential testing approach: Testing-the-limits employing the Raven matrices*, *Intelligence*, 1979, 3, 4, 323-344.

<sup>49</sup> R. Steinmayr, M. Ziegler, B. Träuble, *Do intelligence and sustained attention interact in predicting academic achievement?*, *Learning and Individual Differences*, 2010, 20, 1, 14-18.

<sup>50</sup> R. Lynn, S. Hampson, M. Magee, *Determinants of educational achievement at 16+ : Intelligence, personality, home background and school*, *Personality and Individual Differences*, 1983, 4, 5, 473-481.

<sup>51</sup> J. Hedlund, J. Wilt, K. Nebel, S. Ashford, R. Sternberg, *Assessing practical intelligence in business school admissions: A supplement to the graduate management admissions test*, *Learning and Individual Differences*, 2006, 16, 2, 101-127.

<sup>52</sup> T. Richardson, E. Johanningmeier, *Intelligence testing: the legitimation of a meritocratic educational science*, *International Journal of Educational Research*, 1998, 27, 8, 699-714.

<sup>53</sup> T. Strenze, *Allocation of talent in society and its effect on economic development*, *Intelligence*, 2013, 41, 3, 193-202.

<sup>54</sup> P. Touzé, *Personality and prediction of performance in the workplace. Le travail humain*, 2005, 68, 1, 37-50.

companies have based only on traditional intelligence, but also in other subtypes of intelligence – emotional, political, cultural, social, organizational, inter-related, innovative and intuitive<sup>55</sup>.

Some ethical precautions that must be taken into account in the selection of personnel aimed at civil law of nondiscrimination in employment. Therefore, psychologist applying IQ tests should be concerned by objective standards of recruitment, to consider the individual merits of the individual, to ensure equal opportunities for all candidates<sup>56</sup>. Social and legal consequences of the application of these tests in organizations, arising from labor legislation must also be known. In light of many studies, the application of cognitive tests in organizations is a controversial issue, both in terms of social and legal consequences of administering these tests and in terms of their predictive power. The authors use a survey of American psychologists and shows that 90% of people like the idea that cognitive skills are necessary to appreciate the multidimensional nature of human performance, but are not sufficient to understand „chains” behavior involved in job performance. In other words, these tests have validity and provide information – but no complete information – because various jobs requires specific skills<sup>57</sup>.

### **Measuring intelligence in psychiatric clinic**

The use of intelligence tests in the psychiatric clinic generates, in turn, a number of ethical dilemmas related primarily to the relationship between beneficence and not harming and secondly - the treatment and care of mental retardation. Regarding beneficence, we must mention that intelligence tests used to assess cognitive function and the decline in IQ in people with schizophrenia, with dependencies with various personality disorders, ADHD, bipolar disorders, etc. In interpreting the results, psychiatrist and clinical psychologist must take into account certain findings of international studies of gender. Thus, cognitive impairment in schizophrenia may be 10 IQ points (criterion decline) deeper performance tasks and verbal tasks moderate despite large gaps verbal episodic memory in all psychotic patients<sup>58</sup>. To measure this damage, however, is essential to determine premorbid IQ or IQ of periods of remission of the disorder, as studies have shown that cognitive decline is lower in patients with higher premorbid IQ (performance tests can be attributed to low IQ and a premorbid low level). Also, bear in mind that among schizophrenic patients there is always a high-functioning group with preserved intellectual ability, although cognitive

<sup>55</sup> M. Harvey, M. Novicevic, T. Kiessling, *Development of multiple IQ maps for use in the selection of inpatient managers: a practical theory*, International Journal of Intercultural Relations, 2002, 26, 5, 493-524.

<sup>56</sup> J. Sharf, *Litigating personnel measurement policy*, Journal of Vocational Behavior, 1988, 33, 3, 235-271.

<sup>57</sup> K. Murphy, B. Cronin, P. Tam, *Controversy and Consensus Regarding the Use of Cognitive Ability Testing in Organizations*, Journal of Applied Psychology, 2003, 88, 4, 660-671.

<sup>58</sup> J. O'Connor, B. Wiffen, et al., *Is deterioration of IQ a feature of first episode psychosis and how can we measure it?*, Schizophrenia Research, 2012, 137, 1-3, 104-109.

processing speed is reduced in all patients<sup>59</sup> and cognitive deficits among bipolar patients are heterogeneous<sup>60</sup>.

Computerized intelligence test items can be used in the clinics as a preventive treatment for patients at risk for schizophrenia or to unlock the potential of rehabilitation for those in first-episode psychosis<sup>61</sup>. Also the psychologist must be sensitive to other findings scientifically. For example, one aspect of IQ, such as inductive reasoning could be compromised schizotypal disorders<sup>62</sup>. However, in child psychiatry ADHD demonstrated that specificity can be determined according to the areas of IQ, verbal intelligence specifically sets a high correlation with high levels of externalizing behavior in boys aged 6-12 years<sup>63</sup> and the possibility that internet addiction cause cognitive problems in adolescents could not be excluded<sup>64</sup>.

Regarding ethics mental retardation, the emphasis is on the relationship with caregivers – They should be advised that the person concerned has biological capacities and changed behaviors that all efforts should be directed towards protection and assistance programs<sup>65</sup> and the diagnosis itself, given the risk that a person with an IQ acceptable, but unable to cope with everyday life circumstances (some cases of autism) to be excluded from programs assistance. Finally, ethical clinician's responsibility to choose the most suitable instrument for assessing intelligence, given that the factors measured by IQ tests and they all multiply. Thus, clinical test batteries should be smaller to assess general cognitive ability<sup>66</sup> and the information provided to supplement the practical test with non-standardized psychometric tests to compensate for rigidity.

---

<sup>59</sup> J. Badcock, M. Dragović, F. Waters, A. Jablensky, *Dimensions of intelligence in schizophrenia: evidence from patients with preserved, deteriorated and compromised intellect*, Journal of Psychiatric Research, 2005, 39, 1, 11-19.

<sup>60</sup> D. Martino, S. Strejilevich, et al., *Heterogeneity in cognitive functioning among patients with bipolar disorder*, Journal of Affective Disorders, 2008; 109 (1-2): 149-156.

<sup>61</sup> S. Rauchensteiner, W. Kawohl, et al., *Test-performance after cognitive training in persons at risk mental state of schizophrenia and patients with schizophrenia*, Psychiatry Research, 2011, 185, 3, 334-339.

<sup>62</sup> S. Matheson, R. Langdon, *Schizotypal traits impact upon executive working memory and aspects of IQ*, Psychiatry Research, 2008, 159, 1-2, 207-214.

<sup>63</sup> O. Kebir, N. Grizenko, S. Sengupta, R. Jooper, *Verbal but not performance IQ is highly correlated to externalizing behavior in boys with ADHD carrying both DRD4 and DAT1 risk genotypes*, Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry, 2009, 33, 6, 939-944.

<sup>64</sup> M. Park, E. Park, et al., *Preliminary study of Internet addiction and cognitive function in adolescents based on IQ tests*, Psychiatry Research, 2011, 190, 2-3, 275-281.

<sup>65</sup> R. Isaacson, C. Van Hartesveldt, *The Biological Basis of an Ethic for Mental Retardation*, International Review of Research in Mental Retardation, 1978, 9, 159-186.

<sup>66</sup> T. Frazier, E. Youngstrom, *Historical increase in the number of factors measured by commercial tests of cognitive ability: Are we overfactoring?*, Intelligence, 2007, 35, 2, 169-182.

### **Conclusions**

Many ethical dilemmas that arise in the use of intelligence tests remain an open issue, as long as science generates new psychometric instruments. In all cases the administration of such tests, the ethical responsibility of psychologists and psychiatrists belongs to which they apply. We believe, therefore, that the solutions of conscience which they adopt in research, clinic, school or organization when working with IQ tests should be based not only on the knowledge provided by a solid grounding in psychometric assessment but also making use of the results of new research in the field of intelligence, showing sensitivity in evaluation and respecting ethical and legal standards. If practitioners take account of these courses of action, reassessment of ethical principles in order to adapt to new innovations in the field, will be much less problematic.





# ELEMENTE DE PSIHOFIZIOLOGIA COMUNICĂRII PRIN LIMBAJ A CREIERELOR

TITI PARASCHIV, VIOREL IULIAN TĂNASE

## Elements of the Psychophysiology of Communication of Brains through Language.

From a psycho-formal perspective, the human brain is a communication system in which the source and receiver are in a relationship that can be known by imaging techniques. Semantic communication mechanisms of the brain are different from classical technical ones. New systems based on fuzzy logic simulate with greater precision how the human brain works as a communications system. Through communication, man has transformed himself, the language having the same role as the tools.

**Key words:** communication system, human brain, semantic communication, psycho-formal perspective.

## 1. Introducere

Sistemul uman de comunicare, povestire, narațiune eficientă, reprezintă un dispozitiv inventat de mecanismele evoluției care poate înregistra amintirile, visele, ideile și le poate transmite altui creier. Studiem modul în care tiparele neuronale asociate amintirilor și ideilor din creierul sursă sunt transmise creierului receptor.

Condiția comunicării este reprezentată de doi factori: 1. Creierul sursă (CS) și creierul receptor (CR) sunt cuplate fizic la unda sonoră; 2. Existența protocolului neuronal de comunicare – acordul brut și fin al celor două creiere, CR și CS. La început sunt excitate zone din cortexul auditiv disipate, apoi ele se sincronizează conform unui proces numit rezonanță neuronală. Pentru a comunica prin limbaj, creierul este înzestrat cu două mecanisme distincte: - este cuplat fizic la undă sonoră; - există un protocol mental comun de comunicație. Sunetele ajung, prin ureche, la cortexul auditiv sub formă electrică, iar undele EEG intră într-o antrenare neurală (sincronizare). Dispunem de un mecanism de acces la memorie de unde luăm informațiile înmagazinate sub formă de imagini, le transformăm în cuvinte (unde sonore) pe care le transmitem apoi altor persoane. Pentru ca acestea să le înțeleagă, trebuie să se racordeze la un protocol comun de comunicație numit *antrenare neuronală*.

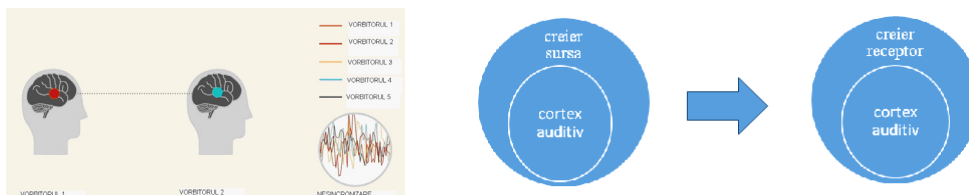


Figura 1. Comunicarea directă prin limbaj

Tiparele neuronilor din creierul meu, asociate cu ideile și amintirile mele, sunt transmise creierului ascultătorului (receptor). Procesarea logică (semantică) determină transmiterea semnalului în zone mai profunde ale creierului. Aceeași poveste rostită în engleză sau în română este procesată diferit în cortexul auditiv, dar în zonele profunde ale creierului ele au excitat aceleași zone. În creier sunt procesate ideile (semnificațiile) și nu cuvintele. Procesarea este logică și nu sintactică. Sintaxa este modul de construcție a frazei care se descompune, în cortexul auditiv, și-i este asociată semnificația. Alinierea logică este absolut necesară procesului de comunicare.

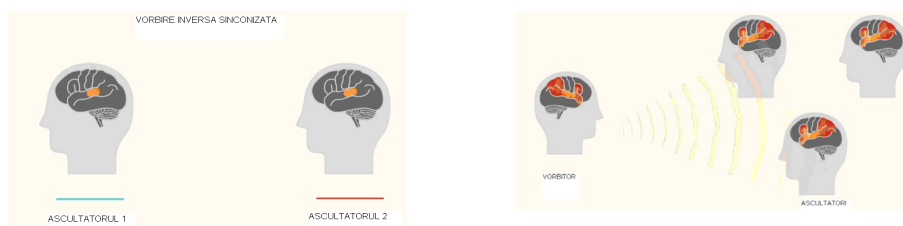


Figura 2. Procesele din creierul vorbitorului și ascultătorului

Producerea și înțelegerea limbajului sunt două procese diferite care au loc în creierul vorbitorului (creierul sursă). Cu toate acestea, zonele adânci ale creierului, care sunt excitate la transmiterea și ascultatul poveștii, sunt aceleași pentru că se adresează zonei de procesare rațională, se procesează înțelegere, semnificație, conținutul logic. Tiparele de comunicare sunt identice. Abilitatea de a comunica se bazează pe abilitatea de a crea ceva în comun – dezvoltarea unui teren comun de înțelegere și comunicare bazat pe un sistem paradigmatic comun. De exemplu: un individ își pierde soția la petrecere. Jumătate din cei prezenți știu că doamna îl înșeală – se activează zona 1; cealaltă jumătate știe că el este gelos – se activează zona 2, diferită de zona 1.

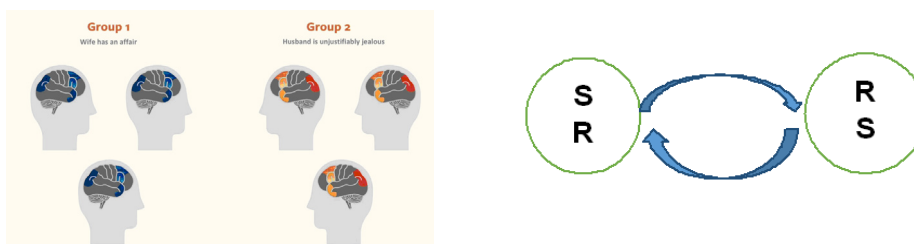


Figura 3 Vorbitorii și ascultătorii

Știrile ne dau perspective diferite asupra realității. Eu vă transmit povești, cuplat prin mecanismul de comunicare, la creierul dumneavoastră, am folosit acest cuplaj să transmit pattern-uri active ale creierului meu, creierelor dumneavoastră. Acesta este mecanismul neural, ascuns, prin care comunicăm. Realizarea unui cuplaj comun de comunicare se realizează prin dialog. Dorința de a fi cuplat la un alt creier este o abilitate pe care o avem de la cele mai mici vârste.

## 2. Psihoinformatica mecanismului de comunicare

Sistemul uman de comunicare și povestire eficientă reprezintă un dispozitiv inventat de mecanismele evoluției care poate înregistra amintirile, visele, ideile și le poate transmite altui creier.

Problema ce trebuie rezolvată de psihoinformatică este de a determina modul în care tiparele neuronale din creierul sursă, asociate amintirilor și ideilor creierului sursă, sunt transmise creierului receptor. CNS (Condiția Necesară și Suficientă) a comunicării este compusă din doi factori: - CS (Creierul Sursă) și CR (Creierul Receptor) sunt cuplate fizic la undă sonoră; - existența protocolului neuronal de comunicare - acordul brut și fin al celor două creiere CR și CS (codor și decodor).

La început sunt excitate zone din cortexul auditiv disparate, apoi ele se sincronizează conform unui proces numit „rezonanță neurală”.

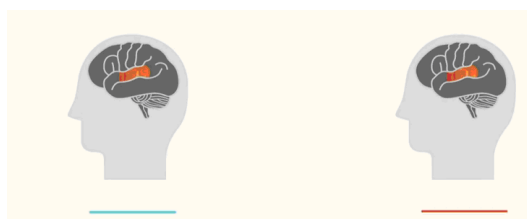


Figura 4 Comunicarea prin cuvinte scurte

Zonele excitate (luminate) și dinamica procesului de luminare a creierului devin similare în momentul înțelegerii semnificațiilor narațiunii (descriere neurală semantică ce include cortexul frontal și parietal).

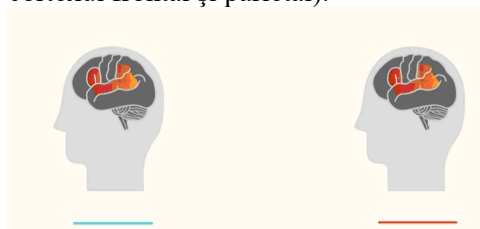


Figura 5 Comunicarea prin înțelesuri

Reacțiile de ordin superior sunt induse, devin similare tuturor ascultătorilor, datorită aceluiași înțeles al narațiunii.

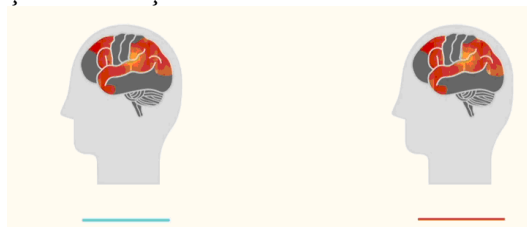


Figura 6 Comunicarea. Înțelegerea poveștii

Dacă aceeași narațiune este tradusă în limba engleză, franceză sau rusă și transmisă unor vorbitori de engleză, franceză respective rusă, reacțiile din creier sunt

similar ca dinamică și topografie. În concluzie, creierul uman este un creier semantic, el se sprijină pe semnificații, înțelesuri. Putem comunica deoarece avem un cod comun care codifică în același fel, aceeași semnificație, pentru că are același sistem de raportare, „sinele”. Procesarea logică (semantică), determină transmiterea semnalului în zone mai profunde ale creierului. Procesul de comunicare prin limbajul verbal are doi actori, două creiere CS și CR, creierul sursă și creierul receptor.

În CS producerea și înțelegerea frazelor transmise printr-un limbaj natural sunt procese diferite. Tiparele neurale ale CS sunt similare tiparelor neurale ale CR. Producerea și înțelegerea frazelor transmise printr-un limbaj au la baza procese similar, topografic și dinamic. Cu cât CS și CR sunt mai bine sincronizate, cu atât tiparele neuronale sunt mai apropiate, iar comunicarea este mai bună.

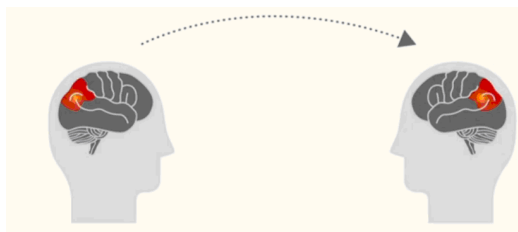


Figura 7 Zonele excitate la vorbitor și ascultător

Zonele excitate și dinamica excitației la CR și CR sunt aceleași chiar dacă unul produce iar celălalt înregistrează. Procesul dominant nu este a povesti sau a asculta, ci a înțelege.

**Experiment:** Un spectator S1 urmărește scena A care îi produce un tipar neuronal T1. El povestește scenă A, prietenului S2, care înregistrează un tipar neural T2; cu cât S2 înțelege mai bine scena povestită, cu atât  $T2 \rightarrow T1$ . Tiparul neuronal al ascultătorului S2, este similar celui al povestitorului S1, din momentul în care a urmărit scena pe care o povestește. Abilitatea de a comunica se bazează pe abilitatea de a avea ceva în comun. Alinierea patternurilor neuronale depinde de: - capacitatea de narațiune a CS; - capacitatea de înțelegere a CR; - capacitatea de a dezvolta un spațiu comun de înțelegere și sisteme de credințe comune (sistem cultural).

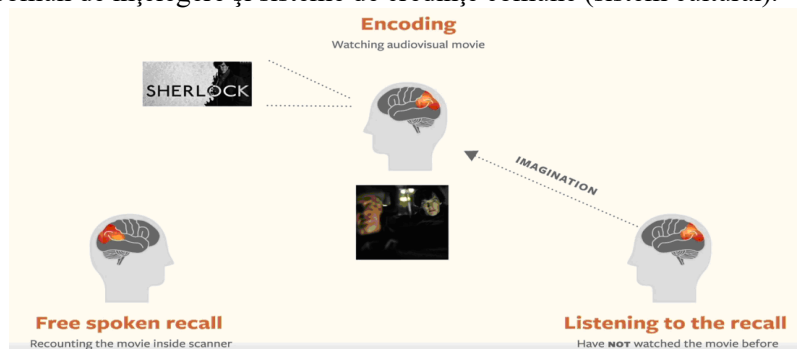


Figura 8 Transmiterea sensului poveștii în creier

**Experiment:** La o petrecere un soț rătăcește soția în mulțime și pune următoarea întrebare la două grupuri: Ați văzut-o pe soția mea? Grupului 1 i se

spune că soția îl înșeală și reprezintă pattern-ul P1. Grupului 2 i se spune că soția este fidelă, dar soțul este gelos și înregistrează pattern-ul P2.

Pattern-urile sunt determinate de ipotezele în care se desfășoară comunicarea – manipulare și persuasiune. Cu cât comunicarea se bazează pe dialog cu atât posibilitatea de manipulare scade deoarece se realizează un cuplaj comun de comunicare interactiv. Dorința de a fi cuplat la un alt creier este o abilitate genotipică, de aceea se manifestă de la cele mai mici vârste. În viitor vom deveni o singură lume care vorbește o singură limbă.

### 3. Modul în care limbajul transformă umanitatea

Limbajul reprezintă cea mai puternică, periculoasă și subversivă trăsătură pe care mecanismul evoluției a creat-o, fiind o tehnologie neuroauditivă care modifică patternurile cognitive din mintea celorlalți.

Din perspectiva teoriei informației, limbajul se bazează pe impulsuri discrete de sunete (unde mecanice), în care este codificată informația sub formă de sunete ce semnifică litere, silabe, cuvinte, propoziții și fraze complexe. Literele și silabele nu au semnificație. Mitul lui Babel din Biblie este un semn al puterii limbajului. Primii oameni vorbeau o singură limbă, limba creatorului, „Ur Sprache”, pentru a lucra împreună la construirea unui turn care să-i ducă până la cer, la Dumnezeu. Mâniat pe această încercare de uzurpare a puterii, Dumnezeu a distrus turnul împărțindu-l în 1000 de bucăți, fiecare reprezentând o limbă; astfel oamenii s-au despărțit, vorbind limbi diferite și nemaiputându-se acorda pentru a comunica. Ajungem astfel la o concluzie oarecum ironică: limbile pe care le vorbim există pentru a ne împiedică să comunicăm.

Limbajul este specific doar speciei noastre pentru că noi suntem singurii care producem învățare socială avansată. Homo erectus, în 2 milioane de ani nu a evoluat aproape deloc. Homo sapiens poate învăța; învață privindu-i pe alții și imitând ce fac ei; putem beneficia de ideile altora, putem construi pe ce au făcut alții, ideile se înmulțesc iar tehnologia se îmbunătățește.

Omul are adaptare culturală cumulativă - experiența se transmite generației următoare prin limbaj și prin scris. Limbajul se învață prin imitație, scrisul are nevoie de instrucție specializată[11]. Învățarea socială sau adaptarea culturală cumulativă este un furt vizual memorat. Omul a dezvoltat sisteme de comunicare care ne-au permis să ne împărtășim ideile și să cooperăm cu ceilalți prin limbaj. Limbajul este o tehnologie socială menită să crească avantajele cooperării. Orice specie care învață să vorbească, trăiește o explozie de creativitate și prosperitate. În natura există situații în care coexistă trăsături echivalente funcțional. Una din ele o elimină pe cealaltă și acest lucru se reflectă în marșul triumfal către standardizare. Mintea conștientă presupune *harta neurală a timpului și spațiului*, înregistrate în creier.

**Harta timpului.** Omul nu trăiește doar în prezent. El are amintiri ce sunt stocate vectorial (adică sunt ordonate în timp și conțin semnificația și contextul) în creier, are senzori și analizori pentru realizarea experienței prezentului și are voința și capacitatea de decizie pentru a alege drumul în viitor. Harta timpului presupune existența memoriei în care sunt stocate amintirile și descris drumul care ne oferă accesul la amintirile stocate. Timpul, pentru creierul uman, are o reprezentare

liniară, oferind o logică a succesiunii. Evenimentele sunt simultane (dezvoltare paralelă, necauzal) și seriale, organizate cauzal după principiul cauzei și efectului. Doar pentru civilizația occidentală timpul este liniar, adică “chronos”, cu un sens de parcurgere, de la minus infinit la plus infinit, cu o origine, care este prezentul și care este sistemul de referință ce dă ordine lumii din creierul nostru. Timpul circular este “tempus”, în el nu există cauză și efect, dezvoltarea circulară conduce la ideea că moartea este o trecere iar nașterea o renaștere. Timpul liniar modifică principiile fundamentale ale filosofiei clasice care se sprijină pe trei piloni: binele, frumosul și adevărul. Timpul nu este un cadru imuabil ci o resursă consumabilă, viața omului este limitată în timp. El devine și o constrângere „pentru om totul ar fi posibil dacă timpul i-ar permite”, dar și un mobil de a lupta pentru viață. Civilizația occidentală este o civilizație a vieții, care trebuie protejată și trăită în prosperitate.

**Harta spațiului.** Omul este conștient de poziția sa, recunoaște mediul exterior și modul în care este populat cu obiecte, inclusiv existența propriului corp în acest spațiu. Printr-un mecanism simplu omul are imagine stereoscopică, adică tridimensională. Având doi ochi, imaginile care se formează în cortexul vizual sunt două, una pentru fiecare ochi; datorită poziției diferite pe care o are față de mediul exterior. Diferența dintre cele două imagini este analizată de un diferențiator din neocortex și rezolvată astfel ca să avem o imagine în spațiu. Este o problemă de trigonometrie, rezolvarea triunghiului oarecare, unde creierul are înregistrată lungimea unei laturi și cele două unghiuri ale triunghiului isoscel, el apreciind înălțimea.

**Harta eului,** a sinelui, a organismului propriu văzut ca un sistem integrat, care există în spațiu și timp. Sinele are locul său în mediu; eul este sistemul de referință al subiectivității, este sinele ce ne conferă rolul de subiect al acțiunii și care ne face să vorbim la persoana I. Sinele, eul (propriul procesor)- o minte conștientă este o minte cu un sine în ea. Eul are trei dimensiuni: *biologică, în acțiune și culturală.*

*Dimensiunea biologică* presupune organismul apărut de sistemul imunitar care recunoaște eul de noneu, adică distinge orice celulă proprie de cea care nu aparține organismului. El funcționează ca o armată ce protejează frontierele organismului; mai mult decât atât, SNC are terminații nervoase până la nivelul fiecărei celule, altfel spus, din perspectivă informațională, organismul uman funcționează ca o rețea de calculatoare (fiecare calculator fiind o celulă) închisă, adică SNC are un dispecerat unde sunt înregistrate toate celulele organismului. Sinele biologic apărut de sistemul imunitar - managementul proceselor din corpul nostru (continuitate, variabilitate și stabilitate). Generăm hărți cerebrale și le utilizăm ca referințe pentru alte hărți.

Sub aspectul *dimensiunii culturale (cognitivă)* conștientizăm la nivel macro *eul, sinele*, care este: - instrument al evoluției conștiinței; - atomul cunoscător, noi ne putem observa pe noi înșine în actul de cunoaștere; - procesorul subiectiv cu care procesăm informațiile din realitate și sistemul de referință al cunoașterii. *Sinele cultural* (Eul autobiografic) reprezintă sinele subiectiv, sistem de raportare cognitivă și emoțională (sentiment de bine). Ne reprezentăm mintal pe noi înșine ca sisteme reprezentationale, în timp real, fenomenologic. Eul este gânditorul de gânduri iar corpul nostru este o acasă a conștiinței.

În cazul dimensiunii *în acțiune* (*sinele în acțiune*) toate componentele sinelui colaborează necondiționat. Memoria sinelui presupune trecut-prezent-viitor, amintiri/izvor de amintiri, predicție și voință. Particulele elementare nu au timp, undele nu au spațiu, realitatea este spațio-temporară pentru că este formată din unde și particule. Enigma cuantică este legată de conștiința care este legată de lumea care nu are o existență în afara a ceea ce noi numim conștiință, deci în afara creierului uman. Eul este o funcție continuă și cvasistabilă realizată de trunchiul cerebral. Coma și paralizia sunt afecțiuni ale trunchiului cerebral

PSM (phenomenal self modele) este una dintre cele mai ingenioase invenții ale naturii, este o cale eficientă de a-i permite organismului biologic să se conceapă conștient pe sine și pe alții ca un tot. Abilitatea de a ne reprezenta mental pe noi înșine a permis trecerea de la evoluția biologică la cea culturală sau informațională pentru că a introdus în acțiune un procesor subiectiv care este și sistem de referință privind reflectarea realității în creierul uman. Eul ne-a ajutat să ne înțelegem prin empatie și citire a gândurilor, ne-a permis să ne exteriorizăm cultura prin cooperare și competiție iar cultura ne-a ajutat să alcătuim societăți complexe. Neuroștiința modernă a demonstrat că experiența noastră conștientă nu este doar un construct intern ci deopotrivă un mijloc selectiv de a reprezenta informația pe care o avem prin cele cinci organe de simț.

A fi conștient înseamnă a fi într-o lume care are spațiu, timp și „EU, sine” care le înțelege și se autocunoaște. Creierul conștient este o mașină biologică, un motor de realitate. E tulburător, dar obligatoriu pentru psiholog, să descopere că nu există culori în afară, albastrul nu este o proprietate a cerului senin ci o proprietate a modelului intern creat de creierul nostru. Mediul extern este un ocean de radiații electromagnetice, un amestec de lungimi de undă și de amplitudini. Constanța subiectivă a culorii este o trăsătură a percepției culorii, o realizare a neurocomputerului uman.

Experiențele conștiente sunt modele mintale ale unei persoane ce posedă memorie și se deplasează ireversibil pe axa timpului, de aceea ele sunt un tunel în realitate iar conținutul conștiinței este conținutul unei lumi simulate în creierul nostru; creierul creează permanent experiența că eu sunt prezent într-o lume din afara creierului meu. Realitatea obiectivă pe care o vedem este, în realitate, doar o felie îngustă a acesteia și anume doar cea care ne este sesizată de organele noastre de simț. Ne sunt transmise prin organele de simț doar acele informații care au rezultat drept necesare de către legile evoluției. În teză am pornit de la aceste rezultate pe care le-am considerat ipoteze de lucru și am încercat să determin caracteristicile de personalitate ale unei persoane prin procesarea undelor de tip EEG.

#### **4. Comunicarea hibridă sau comunicarea dintre creier și mașină**

Juliano Pinto a dat lovitura de început la Campionatul Mondial de fotbal din Brazilia, 2014, (deși, cu 6 ani în urmă a fost complet paralizat) doar cu puterea gândului, pentru că nu-și putea mișca picioarele. Problema psihofiziologiei și a retroingineriei este să extragem, din semnalele din creier, planificarea motrică ce ne permite să ne mișcăm în spațiu. Cercetătorul caută limitele și descoperă ce este acolo. Toate instrumentele de definire a naturii omului vin de la undele creierului

care definesc amintirile, credințele, sentimentele, planurile de viitor, tot ce am făcut și vom face vreodată; toate necesită truda unor neuroni care produc aceste unde.

Vrem să ascultăm simfonia undelor cerebrale și să extragem din ele mesajele pe care le transmit. Undele care ies din creier și ajung la mâna sau picioarele unui animal în aprox. 0,4 secunde – vrem să citim aceste semnale. Vrem să extragem semnalele motrice din aceste semnale și să transmitem comenzile digitale unui dispozitiv digital, care va reproduce ciclul motor voluntar al creierului, în timp real. Să traducem și să măsurăm acest mesaj, cât mai aproape de felul în care o face organismul. Să oferim un feed-back; semnale senzoriale, care pleacă din acest dispozitiv robotizat, mecanic, computațional (care se află acum sub controlul creierului) se duc înapoi la creier care procesează mesajele primite de la o mașină artificială. Vrem ca, prin BCI, interfețele creierului să fie eliberate de constrângerile fizice ale unui corp, putând acționa din afara corpului, în lumea exterioară, doar prin controlul unui dispozitiv artificial conectat direct la creier. Creierul poate acționa prin intermediul unui braț artificial, integrându-l ca și cum ar fi al său, ca pe o extensie a corpului său. Modelul de sine al creierului poate fi extins cu un braț suplimentar nebiologic. Putem construi un avatar, un corp computațional, utilizat pentru ca un creier să interacționeze cu el, sau să învățăm creierul într-o lume virtuală, perspectiva la persoana I a aceleiași avatar și să folosească activitatea creierului pentru a controla mâinile sau picioarele corpului virtual.

Creierul este antrenat cu noul corp virtual ce acționează într-un mediu exterior virtual prin sistemul senzorial care primește informații, similar celor reale, de la obiectele ce compun mediul exterior. Corpul astfel, prin antrenament, capătă o nouă abilitate, un nou sistem senzorial. Creierul acționează asupra MEV (mediu exterior virtual) și primește semnale de la acesta. Creierul este complet eliberat de constrângerile motrice ale corpului și ale motricității într-o sarcină percepută. Ținta asociată recompensei este identificată prin discriminare tactilă. Sentimentul conștiinței de sine nu se oprește la ultimul strat de epidermă, ci la ultimul electron al dispozitivelor pe care le controlăm cu creierul. Imposibilul este doar posibilul pentru care cineva nu a depus suficient efort pentru a-l face să devină realitate. Cortexul prefrontal suferă modificările cele mai importante în adolescență, fiind implicat în: - funcții cognitive; - funcții la nivel înalt: luarea deciziilor, planificarea; - inhibă comportamentul inacceptabil; - interacțiunile sociale; - înțelegerea altor oameni; - conștiința de sine.

Trunchiul cerebral este fundamentul sinelui la care raportăm întreaga noastră existență. Ne trezim dimineța și redobândim mintea noastră conștientă cu toată încărcătura dinaintea somnului. Conștiințele, credințele, sentimentele pe care le avem, le datorăm minții conștiente. Sunt suficiente motive să-l învinuim pe cel care a inventat conștiința. Fără conștiință nu avem acces la dragostea adevărată sau transcendentă. Conștiința este un mister? Tehnologiile imagistice ne permit să intrăm în creier și să-l fotografiam. Ce este conștiința, viața conștientă? Este ceea ce pierdem când ne cufundăm într-un somn adânc și recăpătăm când ne trezim. Ce pierdem? Mintea, o cascadă de imagini mentale și imaginile care sunt modele senzoriale. Eul conștient, avem un eu care este mereu prezent în mințile noastre. Mințile ne aparțin, sunt noi, de aceea are fiecare experiența sa - persoana. Sinele introduce perspectiva subiectivă în interiorul minții.



Pentru a construi o minte memoria și sinele, ceea ce presupune, pe de o parte construirea unei hărți neuronale: vizuală, auditivă, tactilă, gustativă, a mirosurilor: rețele de neuroni și aranjamente topografice. De la retină la cortexul vizual care adaugă contextele imaginii; contextele sunt hărțile auditive, tactile, gustative, care reprezintă insulițe în cortex (percepția). Toate aceste hărți (insulițe) furnizează imagini (hărți) cortexului de asociere (reprezentarea) care realizează o imagine integrată corelată cu insulițele, care este stocată în memorie; cortexul de asociere înregistrează drumul până la aceste imagini care sunt furnizate chiar de zona în care s-au înregistrat.

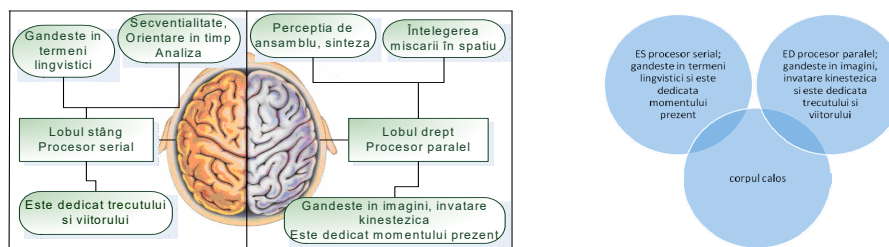
În ceea ce privește sinele generăm hărți cerebrale ale întregului corp și le utilizăm ca referințe pentru celelalte hărți. Dacă avem nevoie de o referință și acesta este sinele, eul, atunci acesta este și propriul nostru procesor. Procesele fizico-chimice, energetice și informaționale din corp sunt menținute în limite de stabilitate, necesare vieții - avem ceva încorporat în corpul nostru care asigură continuitatea. În comă, când este afectată o zonă a trunchiului cerebral, pierzi bornele de legătură cu eul, nu mai ai acces la percepția propriei ființe (existențe); în cortex se pot derula imagini, dar nu ești conștient că sunt acolo. Când este afectată altă zonă a trunchiului cerebral rămâi paralizat, dar îți păstrezi mintea conștientă - omul este prizonier în interiorul propriului corp, dar are conștiință. Imaginile sunt conectate într-un model recursive.

Într-un cuplaj dintre corp și trunchiul cerebral, care fundamentează teoria sinelui, se realizează o legătură între trunchiul cerebral și cortex, care pune la dispoziție marele spectacol al minții umane. Designul trunchiului cerebral este asemănător la toate vertebratele, în special la mamifere și primare. Și celelalte specii au harta sinelui, mai puțin complexă însă, datorită cortexului cerebral.

Există trei niveluri ale sinelui. Proto și miezul există la multe specii. Autobiograficul, eul autobiografic este construit pe baza imaginilor trecute, memorate, înregistrate și pe amintirea planurilor pe care le-am făcut în trecutul trăit și în viitorul anticipat. Eul autobiografic a stimulat extinderea memoriei, raționalitatea, imaginația și limbajul care au condus la apariția instrumentelor socioculturale: religia, justiția, comerțul, artele, știința, tehnologia. Cultura care nu este pe deplin descrisă în biologia noastră; cunoașterea genotipică reprezintă doar premise ale funcției de reglare socio-culturală. Motivele interesului nostru pentru cercetarea creierului sunt: - curiozitatea; - să înțelegem societatea și cultura, să înțelegem reglarea socio-culturală ca sistem cibernetic deschis, - psihologia - afecțiuni ale creierului: depresia, anxietatea, stresul. Nici o rugăciune nu poate trata Alzheimer-ul.

Creierul reprezintă 2% din greutatea corpului și consumă 500 Kcal/zi din 2000 de kcal/zi a întregului organism, adică un sfert din total. Un miliard de neuroni consuma 6 kcal/zi; 86 mld. x 6 kcal/zi = 516 kcal/zi. Creierul uman este, conform numărului de neuroni, similar cu al primatelor. Costul energetic al funcționării creierului uman este similar costului creierului unei primare. O primată poate mânca max. 9h/zi. Mărimea creierului este proporțională cu greutatea corpului, la primare, întrucât se ocupă de conducerea și controlul corpului. Greutatea gorilei este de 2-3 ori mai mare decât a omului, creierul uman este de 3 ori mai mare decât al gorilei.

Emisfera stângă procesează informațiile, în special, după logica clasică, în mod serial, în timp ce emisfera dreaptă procesează, în special, după logica fuzzy, în mod paralel



## 5. Concluzii

1. Creierul comunică semantic, adică ele se conectează în raport de semnificația mesajului transmis, spre deosebire de calculatoare care comunică sintactic;

2. Emisfera stângă este, în principal, un procesor serial care funcționează după legile logicii clasice, înmagazinând momentul prezent ca o narațiune, o descriere lingvistică; emisfera dreaptă este, în principal, un procesor paralel, care funcționează în conformitate cu logica fuzzy, înmagazinând imagini vectorizate temporar;

3. Sinele reprezintă un procesor subiectiv, un sistem de referință în raport cu care se organizează în creierul mediul exterior și sinele, eul biologic și cultural;

4. Corpul calos este un integrator de procesoare care are o platformă neuronală ce comunică deopotrivă cu un procesor serial și unul paralel.

## Bibliografie

- Metzinger Thomas, *Tunelul eului. Știința minții și mitul sinelui*, Humanitas, București, 2015;
- Pinker Steven, *Cum funcționează mintea*, Editura Allfa, București, 2009;
- John von Neumann, *Calculatorul și creierul*, Ed.Paralela 45, 2012;
- Rosenblum Bruce, Kuttner Fred, *Enigma cuantică*, Ed.Prestige, 2011;
- Hutto, D.D. (2008). *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*. Cambridge, MA, MIT Press;
- Jacob, P. (2008). What do mirror neurons contribute to human social cognition? *Mind and Language* 23: 190–223;
- Jacob, P. and Jeannerod, M. (2005). *The motor theory of social cognition: A critique*. *Trends in Cognitive Science* 9: 21–25;
- Slors, M. and Macdonald, C. (2008). *Rethinking folk-psychology: Alternatives to theories of mind*. *Philosophical Explorations* 11(3): 153–161;
- Jacques Barzun: *Portrait of a Mind* (Frederic C. Beil, 2011);
- Denis Hachey, *Mind to Mind Conversation: Change Your Mind, Change Your Life*, Kindle Edition;
- Kaku Michio, *Viitorul minții umane*, Editura TREI, București, 2016;
- Why and How Does Consciousness Seem the Way it Seems?* în T. Metzinger & J.M. Windt (Eds). *Open MIND*: 10(T). Frankfurt am Main: MIND Group. doi: 10.15502/9783958570245
- Sanei Sacid, J.A.Chambers, *EEG Signal processing*, John Wiley, and Sons, Ltd, 2007.

# RELAȚIA MUNCĂ – FAMILIE ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ ACTUALĂ

MIHAI PETRU CRAIOVAN

**Work-Family Relationship in Romanian Society Today.** The socio-professional role of women has established a new model of the relations between two partners, the couple became increasingly a place of refuge as the affective response to stressful conditions of the professional environment. Both man and woman are involved in different activities, spending most of their time on their job or on the way home or office. The degree of involvement in family life depends on the perception of changing roles in their career to one or both partners. Therefore, when one of the partners is focused more on its career the other one should take some of the tasks of the home partner. In modern family, husband takes a part of the obligations which normally belonged to women and the woman's responsibilities includes some tasks which have always been considered to be made by men.

**Key words:** family, socio-professional role, women, work.

## Cadrul teoretic al temei

Famiiliile din societățile contemporane, au suferit, în ultimele decenii transformări profunde în planul relațional, axiologic socio – familial, precum și al aportului la rezolvarea sarcinilor comune.

Schimbările care au avut loc în planul familial sunt atât de importante, încât și conceptul de familie a devenit tot mai confuz, el tinzând să acopere astăzi realități diferite față de cele caracteristice generațiilor precedente. Familia este cea mai fidelă posesoare a tradițiilor și a valorilor, fiind considerată drept una dintre cele mai conservatoare segmente ale societății. Viața de zi cu zi ne indică, contrar ideii precedente, faptul că familia a devenit tot mai sensibilă la toate transformările petrecute în societate.

Noile dimensiuni ale statutului social al femeii determină o nouă structură ale raporturilor dintre cei doi parteneri, în sensul redefinirii rolurilor acestora. Atribuțiile profesionale actuale ale femeii determină un nou rol atât în viața de familie cât și în cea socială. Noul rol socio – profesional al femeii, determină noi configurații ale raporturilor dintre cei doi parteneri, în sensul unei „regândiri”, redefiniri ale rolurilor acestora. Cuplul devine din ce în ce mai mult un loc de refugiu afectiv ca reacție la condițiile stresante ale mediului profesional, cuplul fiind mai mult interesat de satisfacerea propriilor interese și mai puțin de realizarea sarcinilor pe care societatea le atribuie instituției familiale.

Evoluția societății, mediul economic și cultural au diversificat într-o manieră extremă modul de constituire al familiei. Se poate vorbi astfel, din perspectiva

evoluției familiei, de o „familie tradițională” care a precedat „familia modernă”. Cultura, în evoluția ei, a creat un univers global de semnificații în care tuturor elementelor componente le sunt conferite o configurație specifică. Fiecare cultură stabilește un joc de identități sociale, care se combină în modalități extrem de diverse de la o societate la alta. (Druță, 1998: 39-52).

În opinia antropologului francez Claude Levi Strauss, familia este acel grup social care își are originea în căsătorie, format din soț, soție și copiii născuți din relația lor (deși acestui grup restrâns i se pot adăuga și alte rude), unit prin drepturi și obligații morale, juridice, economice, religioase și sociale. (Neveanu, 1978:129)

În familia tradițională, caracterul normativ-instituțional nu determină numai funcționalitatea familiei, ci și formarea acesteia. Astfel, instituția prescrie cine se poate căsători sau chiar cine trebuie să se căsătorească în mod preferențial și cu cine; tot ea încredințează părinților sarcina alegerii celor mai potriviți soți pentru copii lor care să corespundă posibilității de a spori averea și de a asigura supraviețuirea liniei familiale. Astfel, „aranjarea căsătoriei” răspunde unor criterii raționale, inclusiv „calculului economic.” Astăzi, nimeni nu mai consimte să-și lase părinții în a stabili alegerea viitorului soț/soție. Astfel, imaginea cuplului modern a devenit negativul celui tradițional. (Mitrofan, 1994: 39)

Se poate constata faptul că familia tradițională, care era alcătuită din doi adulți uniți prin căsătorie și aveau mai mulți copii de care se ocupau în principal mama – aceasta fiind una dintre atribuțiile principale ale femeii în acea vreme, a suferit schimbări majore, devenind astăzi un simplu cuplu care își canalizează energia și alocă foarte mult timp profesiei, dorind ca ascensiunea în carieră să fie cât mai rapidă, astfel, neglijând viața de familie. Atât bărbatul, cât și femeia sunt implicați întru totul în activitățile extra familiale, petrecând cea mai mare parte a zilei la locul de muncă sau pe drumul către casă sau serviciu. Tendința femeii de a se concentra asupra carierei profesionale conduce la ignorarea vieții de familie, tendință care este valabilă și pentru bărbat. În acest caz, situația familiei devine critică pentru funcționalitatea acesteia ca instituție socială. Gradul de implicare în viața de familie depinde de percepția asupra modificării rolurilor, în condițiile existenței carierei profesionale la unul sau ambii parteneri. Astfel, atunci când unul dintre parteneri este concentrat mai mult asupra carierei, celălalt trebuie să preia o parte din sarcinile domestice ale partenerului. Putem spune că sistemul de valori al familiei s-a modificat drastic și că familia a pierdut mult din caracterul ei de instituție socială, cuplul familial fiind mai mult interesat de satisfacerea propriilor interese și mai puțin de realizarea funcțiilor familiale deoarece perturbările manifestate la nivelul uneia dintre ele au avut un impact direct și asupra celorlalte.

Familia românească a evoluat de-a lungul istoriei noastre ca o matrice psihosocială cu marcată stabilitate, bazată pe principiul sincroniei și complementarității rolurilor masculine și feminine. Sistemul familial a transgresat de la o structură extinsă, multigenerațională, cu dominantă autoritate de tip patern (în cadrul căreia raporturile părinți-copii erau reglate de scheme tradiționale relativ rigide și de noi valori morale, spirituale, educaționale) către o structură familială relativ restrânsă, de tip nuclear (părinți și copii lor) dar având ca specific păstrarea unor raporturi semnificative, cu

famiile de origine, ceea ce i-a conferit un dinamism interpersonal și intergenerațional deosebit. Dacă societatea tradițională era relativ rigidă în materie de stabilitate a valorilor, tip de familie sau stil de viață, societatea modernă modifică fundamentul solid al familiei conferindu-i noi valori și destinații. Tocmai de aceea prezentul impune și tinde să generalizeze variate tipuri de relații bărbat- femeie. Putem fi căsătoriți, divorțați, văduvi, celibatari, sau trăi „împreună cu cineva”, „pe lângă cineva” sau „printre relațiile cuiva”. E limpede, deci, că societatea favorizează declinul familiei nucleare, oferind în loc o largă varietate de alternative, care mai de care mai deosebite și puternic diferențiate. (Mitrofan, 1998:47).

Într-un trecut nu foarte îndepărtat, bărbatul era persoana care, în mediul familial, îndeplinea munca fizică grea și avea responsabilitatea morală pentru bunăstarea familiei. În societatea actuală există un decalaj considerabil între concepțiile tradiționale atât despre rolurile bărbatului, cât și despre rolurile femeii. De asemenea, distribuția reală a îndatoririlor în familie, conduce cele mai multe atribuții familiale către femeie, astfel încât, de obicei, aceasta este responsabilă de activitățile cotidiene. Adesea, aceste circumstanțe generează conflicte, mai ales în familiile tinere. Dacă în trecut stabilitatea familiei era bazată pe respectarea strictă a rolurilor și tradițiilor prescrise, în prezent unul dintre factorii stabilității relațiilor conjugale îl reprezintă ieșirea din cadrul tradițional al acestor prescrieri. Astfel, în familia modernă soțul trebuie să-și asume o parte a obligațiilor care în mod normal aparțineu femeii, iar rolul femeii include unele sarcini care dintotdeauna au fost considerate ale bărbatului.

În orice familie există tensiuni și oricât de bine s-ar înțelege partenerii, stresul de la serviciu, nemulțumirile, grijile de zi cu zi lasă o amprentă destul de mare asupra stării fiecăruia. Oamenii au resurse limitate și există foarte mulți factori care intră în competiție cu acestea, drept pentru care trebuie acordată o atenție maximă în ceea ce privește modul de gestionare a resurselor pe care le deținem. La locul de muncă sunt foarte multe sarcini de îndeplinit, care, de cele mai multe ori, continuă până seara târziu sau chiar și acasă, tocmai de aceea este importantă menținerea echilibrului între viața de familie și viața profesională, astfel încât timpul alocat familiei să nu lipsească. Munca ocupă foarte mult timp din viața noastră, mai ales că, în unele situații, problemele de la locul de muncă sunt transferate și în planul familial. De cele mai multe ori, persoanele care petrec cea mai mare parte a zilei la locul de muncă transferă în mediul familial nemulțumirile și problemele de la serviciu, astfel încât, deși este puțin, timpul petrecut în familie este influențat de factorii externi.

La nemulțumirea născută de la locul de muncă contribuie atât caracteristicile companiei, cât și cele ale angajatului. Munca în meseriile monotone și neplăcute scade gradul de mulțumire a individului, putând lăsa urme negative atât asupra sănătății fizice cât și sănătății psihice a acestuia. Studiile de specialitate demonstrează faptul că stresul născut de repetarea continuă a acelorași activități simple este deosebit de puternic la persoanele care au abilități și capacități mai mari decât cele necesare îndeplinirii funcției pe care o ocupă. Mulțumirea vis-a-vis de serviciul avut este asociată și cu nivelul general de mulțumire de viață. În

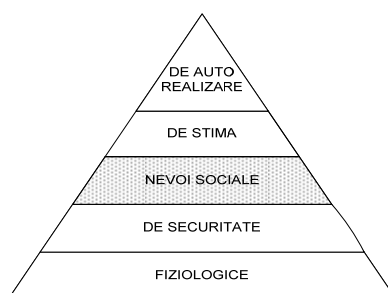
general, oamenii care sunt mulțumiți de viața lor extraprofesională se dovedesc a fi mult mai mulțumiți de serviciul pe care îl au.” (Wosinska, 2005:380-382)

Un element important în stabilirea gradului de mulțumire este reprezentat de capacitatea de adaptare la muncă a individului. M.P. Craiovan precizează că, pentru realizarea acestui indicator sunt necesare parcurgerea mai multor etape, care sunt, în același timp, activități specifice ale psihologiei personalului, ca subramură a psihologiei muncii, și anume: analiza psihologică a profesiunilor, analiza factorilor de personalitate implicați în activitatea de muncă, orientarea, selecția și pregătirea profesională. (Craiovan, 2008:31)

Motivele pentru care indivizii merg la serviciu sunt multiple și diferite. Deși motivul principal este reprezentat de elementul pecuniar, există și motive de altă natură, precum nevoia de a socializa sau nevoia de a fi respectați.

Abraham Maslow introduce în științele comportamentului termenul de ierarhia nevoilor și prezintă nevoile de bază ale individului, ierarhizate în ordinea crescândă a importanței. Există mai multe tipuri de nevoi, pe care Maslow le clasifică astfel: (Blythe, 1998: 27)

- nevoi fiziologice - sunt legate direct de supraviețuirea individului: hrană, îmbrăcăminte, adăpost;
- nevoi de securitate- sunt ilustrate de dorința de stabilitate, de protecție, de securitate psihologică și materială: siguranța muncii, ordine, lipsă de amenințare;
- nevoi sociale de afiliere (acceptare) - ființa umană caută ajutor, afecțiune, este animată de dorința de a se simți acceptată de un grup: apartenența la grup, stabilitatea de relații umane, afecțiune;
- nevoi de stimă- odată acceptată de un grup, ființa umană are nevoie sa fie recunoscută, să se bucure de prestigiu, să-și arate dependența și încrederea în ea însăși;
- nevoi de autorealizare - autodezvoltare, maximizarea potențialului propriu, realizare personală.



Ierarhia nevoilor după Maslow (Sursă: Blythe, J., 1998, *Comportamentul consumatorului*, Ed. Teora, București)

Conform principiului piramidei lui Maslow, nu se poate trece de la un nivel la altul decât dacă nevoile aferente nivelurilor precedente au fost satisfăcute. Maslow arată că diferitele nevoi coexistă și că ele depind de indivizi.

În mod evident, în afara motivației economice, munca prezintă o caracteristică de o foarte mare importanță din atât din punct de vedere psihologic cât și social. La locul de muncă oamenii își fac prieteni, au șansa să fie respectați, să le crească sentimentul propriei valori, iar uneori chiar să se autorealizeze pe deplin, adică să se împlinească prin sarcinile pentru care ei simt că sunt făcuți să le îndeplinească. Totodată, în interiorul aceluiași cadru, indivizii își pot descărca frustrările sau își pot manifesta superioritatea socială, manipulându-i pe alții.” (Wosinska, 2005: 371)

Familia, pentru a exista, trebuie să-și asigure venituri suficiente pentru satisfacerea nevoilor de bază. Atât timp cât reușește acest lucru, ea se poate concentra mai mult asupra realizării celorlalte funcții. În caz contrar, se pune în pericol, nu numai realizarea acestora, ci însăși existența familiei ca instituție socială.

## **Studiu experimental**

### **1. Obiectivele cercetării**

Obiectivele cercetărilor vizând interferența dintre muncă și familie în societatea românească actuală sunt diverse, cercetarea de față propunându-și următoarele obiective privind problematica studiată:

- studierea influenței activității de la locul de muncă în viața de familie;
- studierea schimbării comportamentelor partenerilor de cuplu în mediul familial, favorizate de activitățile de la locul de muncă;
- determinarea rolului actual al femeii în viața profesională și familială;
- determinarea gradului de acceptare a partenerului de cuplu în funcție de solicitările locului de muncă.

### **2. Ipoteze**

Fixarea obiectivelor conduce la formularea ipotezelor care urmează a fi verificate. Conform obiectivelor formulate și prezentare anterior, ipotezele sunt:

- dacă programul de muncă este prelungit, atunci membrii cuplului pot prezenta dezadaptări în mediul familial și tendințe nevrotice;
- dacă atribuțiile de la locul de muncă sunt solicitante, atunci unele trăsături de personalitate ale membrilor cuplului pot suferi modificări;
- dacă locul de muncă nu oferă satisfacții, atunci scorurile Eu-lui ideal vor fi sub medie.

### **3. Eșantionul**

În cercetarea de față, eșantionul cercetării este reprezentat de 100 familii/cupluri (200 subiecți), atât din mediul urban, cât și din mediul rural - cu vârsta cuprinsă între 20 ani și 57 de ani din București și din județele Bacău, Brașov, Buzău, Gorj, Iași, Prahova, Suceava, Vaslui și Vrancea.

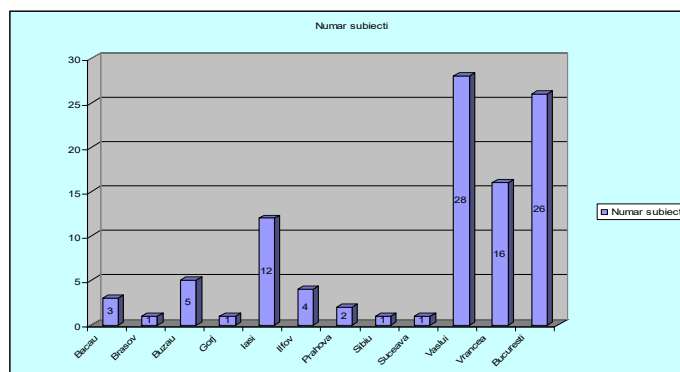


Fig.1. Repartiția eșantionului

#### 4. Prezentarea probelor

##### 4.1. Chestionar Berkeley

Testul Berkeley a fost realizat în anii '80, de către psihologii americani Keith Harary de la „Institute for Advanced Psychology” din San Francisco și Eileen Donahne de la „Institute of Personality Assessment and Research” de la Berkeley University. Acest chestionar a fost tradus și adaptat de Institutul de Psihologie al Academiei Române, în anul 1993, de un colectiv format din P.Popescu-Neveanu, S. Chelcea, I. Mânzat, M.P.Craiovan etc.

Pornind de la teoria „Big Five” a lui Lewis Goldberg de la University of Oregon, testul cuprinde cinci stiluri de relaționare cu lumea: stilul expresiv, stilul interpersonal, stilul de muncă, stilul emoțional și stilul intelectual. Aceste stiluri de personalitate aparțin următoarelor patru Self-uri implicate în obținerea imaginii de sine: - INNER-SELF – imaginea despre Sinele real; - OUTER-SELF – Sinele văzut de ceilalți; - IDEAL-SELF – cum ar dori fiecare să fie; - FEARED-SELF – Sinele anxios sau al temerilor (sau cum ar dori fiecare să fie).

##### 4.2. Chestionarul Woodworth – Mathews (W.M.P.D.D.)

Acest chestionar intră în uzul psihologiei românești în anii '70, fiind adaptat la specificul societății noastre de C. Bontilă.

Creat de Woodworth a vizat în prima fază, identificarea structurilor de tip psihiatric (patologic) manifestate la unii indivizi. Este intens utilizat în timpul celor două războaie mondiale pentru selecția militarilor. Ulterior, Mathews restructurează și reformulează arhitectura întrebărilor și construiește cele opt dimensiuni tendințe nevrotice, valabile și astăzi:

- *tendințe de emotivitate* – reprezentând pierderea capacității autocontrolului emotiv până la dezadaptare;
- *tendințe obsesiv-psiastenice* – reprezentând tendințe spre nevroze de tip obsesiv-stenice;
- *tendințe schizotimice* – vizează caracterul eterogen al structurilor afectiv-motivaționale și cognitive (dizarmonie în trăsăturile de personalitate);



- *tendințe paranoice* – reprezintă un proces de mai mică intensitate dar similar celui de schizofrenie;
- *tendințe hipocondrice* – reprezintă tendințele scăpate de sub controlul conștiinței în aspectul identificării cu boli și bolnavi, dependență de tratamente medicale;
- *tendințe de impulsivitate* – fac referire la comportamentele scăpate de sub control, din spectrul agresivității;
- *tendințe de instabilitate* – caracterizează flexibilitatea exagerată a proceselor afective și cognitive ducând la pierderea controlului;
- *tendințe antisociale* – fac referință la capacitatea de acceptare vs. refuzare a normelor sociale, acest proces derulându-se nu numai sub imperiul axiologic, ci și al impulsurilor, dorințelor, motivațiilor, afectelor și cognițiile avute.

#### 4.3. Chestionarul "Interacțiunea muncă-familie"

În elaborarea chestionarului s-a utilizat procedeul structurat de prezentare a întrebărilor și s-a ținut cont de principiile generale ale întocmirii unui astfel de instrument de culegere a informațiilor. Chestionarul cuprinde douăzeci de itemi, nefiind incluse indicativele personale ale respondenților. Astfel, urmând firul logic, am început cu întrebări generale continuând cu întrebările particulare, specifice studiului de față. Chestionarul identifică caracteristici ale locului de muncă ale subiecților, precum și modificările în conduita de cuplu datorate cerințelor profesionale.

### 5. Interpretarea datelor chestionarului Berkeley

Rezultatele obținute la chestionarul Berkeley au fost transformate în cotele prevăzute de etalonul original. Astfel, s-a obținut următoarea repartiție empirică:

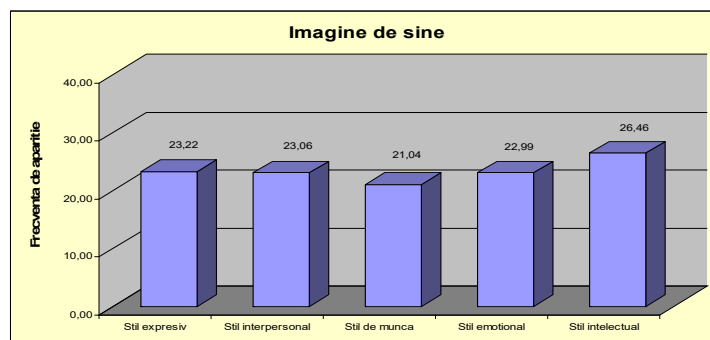


Fig.3. Repartiția stilurilor de personalitate în structura imaginii de sine

- stilul expresiv cu împăștiere omogenă a rezultatului indică trăsături de personalitate care susțin un comportament sociabil și energic într-o proporție de 23,22%, fără a prezenta tendințe de dominație sau manifestări excesiv de active. Concluzionăm arătând că manifestările stilului expresiv indică valori care permit schimbarea în funcție de influențele mediului socio-profesional;
- stilul interpersonal – într-o proporție de de 23,06%, manifestările acestui stil indică un grad mare de atenție în susținerea relațiilor interpersonale (au o atitudine caldă

- față de ceilalți), cealaltă dimensiune de manifestare, deși prezintă un potențial cooperant, poate fi caracterizat ca un stil de relaționare distant, prevăzător, calculat. Astfel, sfera relațiilor interpersonale devine una mai mult relațională decât afectivă;
- stilul de muncă – proporția semnificativă de 79,06 ne prezintă un stil de muncă bazat pe o atitudine pozitivă cu note de responsabilitate și încredere. În acest caz, viața profesională este ușor integrată de către subiecți, iar rezultatele pozitive nu întârzie să apară. La polul opus, în proporție de 21,04%, stilul de muncă nu este foarte precis conturat, subiecții manifestând o atitudine de nemulțumire și/sau neîmplinire profesională, acest aspect proiectându-se și asupra vieții de familie;
  - stilul emoțional – stabilitatea emoțională este caracteristică unei proporții de 22,99% dintre subiecți, ceea ce conduce la o bună structurare a imaginii de sine și a încrederii în sine și în ceilalți. La polul opus (77,01%) stilul emoțional manifestă tendințe de dezechilibru favorizând dezadaptări atât între structurile intrapsihice, cât și în planul relațiilor sociale. Acești parametri ai stilului emoțional conduc către manifestări caracterizate de un autocontrol redus, neîncredere în forțele proprii, o stare de incertitudine la nivel decizional, acțiunea bipolară fiind imprevizibilă. Acest fenomen crează un potențial dezadaptiv atât în mediul profesional, cât și în cel familial;
  - stilul intelectual prezintă cele mai mari valori (26,46%) manifestate în dinamica imaginii de sine. Specific acestei tendințe este deschiderea către nou și acceptarea schimbării. În ceea ce privește raportul conservator/radical, subiecții tind către atitudinea conservatoare în mediul familial. Majoritatea se simt atrași către domeniile artistice și speculative și prezintă tendința de învățare, de acaparare a informațiilor noi, dar nu prezintă interes către dezvoltarea unor strategii pragmatice de acțiune.

**Sinele Ideal.** Analiza cantitativă a rezultatelor relevă faptul că tendințele Eu-lui ideal sunt caracterizate de scoruri mai mari la orientarea ideală comparativ cu cea actuală. Putem spune că subiecții sunt interesați mai mult de manifestările viitoare ale stilului decât cele prezente.

- stilul expresiv este caracterizat de tendința de perfecționare a expresivității comportamentale atât în planul social, profesional cât și familial. Acesta indică o dorință de schimbare precum și o atitudine de nemulțumire față de expresivitatea prezentă;
- stilul emoțional – apare dorința de restructurare a palierului emoțional prin câștigarea autocontrolului și reducerea dependenței, aspecte mai pregnante manifestate de către subiecții de gen feminin;
- stilul intelectual este reprezentat de dorința de autoperfecționare mai ales în planul învățării și al schimbării. Înclinațiile către formele de manifestare artistică descriu un interes crescut față de frumos.

## 6. Interpretarea datelor chestionarului Woodworth – Mathews

Din analiza rezultatelor se constată ca fiind semnificativă manifestarea nevrotică a două tendințe: tendințe de emotivitate, cu o prezență de manifestare de 20%; tendințe de instabilitate emoțională, cu o prezență de manifestare de 11%.

Manifestarea tendințelor de emotivitate (20%) conduce la apariția și instalarea unei stări de culpabilitate anxioasă, de sentimente de devalorizare personală,

concomitent cu trăirea unor stări depresive/agresive accentuate, stări (episoade) ciclotimice: alternanța unor perioade de pasivitate cu perioade de impulsivitate, nemulțumire de sine, descurajare. Aceste persoane ajung în situații de stres, efort sau traumatizante, să nu se mai recunoască pe sine, sau să nu mai aibă niciun control asupra propriilor reacții.

Prezența tendințelor de instabilitate emoțională, în procent de 11%, conduce la manifestarea unor comportamente de tip regresiv, anxios și frustrant. Acestea se concretizează printr-o slabă capacitate de adaptare la solicitările și impunerile mediului social și profesional, datorită unor tensiuni interne în planul afectiv-motivațional și volitiv. Eul este slab și prezintă tendințe de destructurare, fiind incapabil de un autocontrol eficient. În acest context, *Imaginea de sine* tinde spre un proces regresiv, în care percepția de sine și autoatribuirea atributelor personale devine negativă, iar manifestarea stilurilor interpersonal, emoțional și de muncă este afectată de prezența sentimentelor accentuate de insecuritate, neliniște și disconfort.

### 7. Interpretarea chestionarului

O parte dintre indicatorii care s-au urmărit în elaborarea chestionarului sunt reprezentați de activitățile de la locul de muncă, rolurile partenerilor de cuplu în viața de familie, precum și interferența dintre cele două planuri: familial/profesional. În urma analizei cantitative s-a constatat faptul că locul de muncă și viața de familie au un potențial conflictual, nevoile locului de muncă și cele ale familiei interferându-se deseori. Majoritatea subiecților au afirmat că petrec mai mult timp la locul de muncă, motiv pentru care timpul destinat vieții de familie este redus. Cu toate acestea, o bună parte dintre respondenți afirmă că, deși programul de muncă este încărcat și se suprapune cu activitățile casnice, această suprapunere nu conduce la eliminarea activităților cotidiene care revin fiecăruia dintre partenerii de cuplu. Astfel, putem spune că există un climat familial bine definit, care este reprezentat prin relațiile de cooperare, respect reciproc și stimă între parteneri.

Relațiile dintre membrii familiei le dau acestora o stare de confort psihic, de siguranță, ceea ce le oferă o stare de bine. În cele mai multe cazuri, subiecții au afirmat că problemele de interes comun se discută, iar deciziile se iau prin consens, elementul caracteristic al relației dintre cei doi fiind comunicarea.

În ceea ce privește planul profesional, s-a constatat că relația bună cu superiorul nu suprimă sarcinile de la locul de muncă, deși acestea implică deseori responsabilitate.

### 8. Concluzii

În urma analizei cantitative și calitative efectuate, prima ipoteză a studiului este confirmată, identificându-se corelații directe între specificul locului de muncă și conduitele familiale ale subiecților. În același sens, s-au indentificat două tendințe nevrotice prezente într-o formă manifestă la o proporție semnificativă (20%) din eșantionul studiat. Tendințele nevrotice de emotivitate și instabilitate emoțională perturbă atât adaptarea persoanei în mediul de muncă, cât și în mediul familial.

Cea de a doua ipoteză, legată de modificările posibile ale unor trăsături de personalitate în funcție de influența solicitărilor locului de muncă, nu se confirmă. Se poate spune că întreg sistemul de personalitate resimte presiunea solicitărilor activității profesionale, dar studiul nostru nu relevă anumite trăsături cu modificări majore.

Ultima ipoteză a studiului este confirmată identificându-se diferențe ale valorilor Eu-lui ideal în funcție de gradul de satisfacție de la locul de muncă. Această dimensiune ne relevă o tendință de autodezvoltare în plan profesional și nu numai. Cotele mari ale Eu-lui ideal anticipează potențialul de dezvoltare al fiecărei persoane atât față de mediul profesional, cât și cel familial.

### **Bibliografie:**

- Blythe J., 1998, *Comportamentul consumatorului*, Ed. Teora, București;  
M. P. Craiovan, 2008, *Psihologia muncii și a resurselor umane*, Ed. Renaissance, București;  
Druță Florin, 1998, *Psihosociologia familiei*, Ed. Didactică și pedagogică, București;  
Mitrofan Iolanda, Cristian Ciuperă, 1998, *Incursiune în psihosociologia și psihosexologia familiei*, Ed. Press, București;  
Mitrofan Iolanda, Nicolae Mitrofan, 1994, *Elemente de psihologie a cuplului*, Ed. Casa de editură și presă „Șansa” S.R.L, București;  
Paul Popescu - Neveanu, *Dicționar de psihologie*, Ed. Albatros, București;  
Wilhelmina Wosinska, *Psihologia vieții sociale*, Ed. Renaissance, București.

# ROLUL PSIHOTERAPEUTULUI ÎN PROGRESUL ÎNREGISTRAT ÎN INTERVENȚIILE TERAPEUTICE

GABRIELA POPESCU

**The Role of the Psychotherapist in the Progress Registered in Therapeutic Interventions.** Therapeutic alliance is an important factor of progress in psychotherapeutic interventions. Beside the general frame of intervention, the therapist could act in different ways in different psychotherapeutic orientations, such as nondirective therapy, rational-emotional therapy, psychoanalysis, cognitive-behavior therapy. A successful therapist is the one who can combine the professionalism given by intervention techniques with abilities such as in empathy (as a trait with high level of skill in psychotherapy), participation and listening. All the therapist's abilities could provide the way to the success in therapy, by conditioning and supporting each other.

**Key words:** therapeutic relationship, congruency, collaboration, empathy, participatory behavior, reformulation, reflection.

## 1. Cadrul general al relației terapeutice

În orice formă de psihoterapie, indiferent de orientare, o componentă importantă a progresului este alianța terapeutică, stabilită între cel ce beneficiază de psihoterapie și cel care furnizează intervențiile specifice.

Relația terapeutică poate fi descrisă ca o relație de tip profesional, de colaborare între doi parteneri, unul fiind cel care solicită ajutorul, iar celălalt îl oferă, într-un cadru foarte bine stabilit. În această relație, dacă privim din perspectiva pacientului, importante pentru comunicarea, colaborarea și progresul în terapie sunt următoarele aspecte: modul în care se structurează sistemul motivațional al subiectului, setul mental, așteptările referitoare la terapie, precum și dorința de a colabora în cadrul relației terapeutice. Perspectiva terapeutului, cea de a doua perspectivă a relației terapeutice, este una clar definită de orientarea și formarea acestuia, precum și de metodele și tehnicile subordonate intenției de a oferi ajutor psihologic celor care-l solicită. O condiție esențială a atitudinii psihoterapeutului este acceptarea necondiționată a pacientului și evitarea de a-l judeca sau eticheta pe acesta.

Irina Holdevici consideră că modul în care se desfășoară relația terapeutică variază esențial de la o școală psihoterapeutică la alta (1996). În aceeași direcție, amintim și contribuția lui T. Karasu (1980), care a identificat trei tipuri de relații terapeutice:

1. *Relația centrată pe realitate și obiect*, este o relație în care terapeutul încearcă să stabilească un cadru caracterizat de căldură și înțelegere, care va favoriza atingerea obiectivelor terapeutice, rezolvarea problemelor pacientului. Consecințele principale

ale acestei atitudini sunt: câștigarea încrederii pacientului, construirea de către terapeut a unei imagini a unui profesionist de încredere, pe care acesta se poate baza.

2. *Contractul sau alianța terapeutică* presupune că succesul terapiei este influențat major de colaborarea dintre cei doi parteneri, colaborare ce are următoarele caracteristici: este conștientă, rațională și non-regresivă. În esență, este vorba de un acord al celor doi parteneri de a lucra împreună, în situația psihoterapeutică (I. Holdevici, 1996). Deși se vorbește, în această direcție, de acordul implicit sau explicit, credem că nivelul explicit este cel de dorit pentru succesul terapiei, astfel, putându-se stabili un cadru clar, bine determinat științific de intervenție psihoterapeutică.

3. *Relația de tip transferențial* se dezvoltă în orientarea psihanalitică și presupune o confruntare a pacientului cu relația sa infantilă, prin fixația afectivă a pacientului asupra persoanei terapeutului după modelul părinte-copil (I. Holdevici, 1996). Anularea dependenței de tip transferențial este premergătoare încheierii terapiei.

Deși există o mare diferențiere de tehnici și metode terapeutice, I. Holdevici amintește de contribuția lui Frankl, care a identificat o serie de elemente comune ale orientărilor terapeutice: manifestarea unor descărcări de tip emoțional; formularea unor raționalizări în relația pacient-terapeut; folosirea unor informații noi care sunt transmise pacientului; satisfacerea unor nevoi, așteptări ale pacientului legate de obținerea susținerii și ajutorului din partea terapeutului; întărirea experiențelor în care pacientul a avut succes; favorizarea deblocărilor emoționale (I. Holdevici, 1996).

## 2. Rolul terapeutului în diferite orientări

Deși există un cadru general de intervenție în psihoterapie, precum și un ansamblu de norme generale de conduită, activitatea concretă a terapeutului poate prezenta unele diferențe, în cadrul diferitelor abordări psihoterapeutice. În continuare, vom prezenta câteva aspecte specifice intervențiilor psihoterapeutice, din perspectiva psihologului format în diferite școli terapeutice.

În *psihoterapia non-directivă* terapeutul acceptă ceea ce spune pacientul, reformulează, recunoaște sentimentele acestuia și îl ajută să le identifice. Pornind de la această atitudine generală, există câteva principii esențiale respectate în cadrul ședințelor: clientul poartă responsabilitatea propriilor acte; fiecare pacient are dorința de a deveni matur, adaptat social, independent, productiv; terapeutul asigură o atmosferă caldă și permisivă; singurele limitări stabilite de terapeut pentru pacient nu se referă la atitudini, ci doar la comportament (mai ales pentru copii); sunt utilizate tehnici și procedee prin care pacientul să ajungă la înțelegerea propriilor atitudini, stări emoționale și autoacceptarea acestora (I. Holdevici, 1996).

Terapia rogersiană stabilește principalele caracteristici ale relației terapeutice astfel: congruență, atenție necondiționată, precum și empatie, acestea stabilind, de fapt, cadrul unei relații active.

În *terapia centrată pe grup* terapeutul este solicitat să se raporteze la nevoile mai multor persoane, pornind de la premisa că grupul însuși devine un agent terapeutic, iar membrii grupului pot servi drept modele pentru ceilalți. Cadrul terapiei de grup este caracterizat de o atmosferă de siguranță, acceptare și înțelegere (I. Holdevici, 1996).

În *terapia rațional-emoțională* terapeutul este activ, directiv, dar flexibil în același timp, atent la nevoile clientului și înțelegător.

Realizând o comparație cu alte orientări, unde se vorbește de un caracter nondirectiv al relației terapeutice, I. Dafinoiu și J. L. Vargha au evidențiat faptul că în *terapia cognitiv-comportamentală* se conturează o relație directivă, de ghidare a pacientului. Astfel, dacă în psihanaliză terapeutul recurge la oglindire, iar în terapia rogersiană la formarea unei imagini pozitive necondiționate, în terapia cognitiv-comportamentală rolul terapeutului este mai activ, datorită unor procese cum ar fi: orientarea, ghidarea, colaborarea, parteneriatul (I. Dafinoiu, J. L. Vargha, 2005).

Un rol esențial în terapia cognitiv-comportamentală îl deține explicația, pe care terapeutul o prezintă pacientului cu privire la formarea unor răspunsuri și comportamente inadapte, menținerea acestora, precum și cu privire la tehnicile terapeutice prin care acestea pot fi schimbate. Aceste explicații sunt o pârgie pentru stabilirea unei alianțe active între terapeut și pacient, ajutându-l pe acesta din urmă să găsească un sens al manifestărilor pentru care a solicitat ajutor de specialitate. Pentru mulți pacienți, primirea unei explicații acceptate poate reprezenta un pas important în progresul terapeutic, prin acceptarea unei comunicări și colaborări autentice în interesul binelui personal. Astfel, pacientului i se va contura ideea că simptomele, situațiile problematice cu care se confruntă pot fi controlate și rezolvate prin tehnici specifice. De exemplu, în tulburarea anxioasă cu atacuri de panică explicația referitoare la declanșarea atacului de panică este foarte utilă pacientului pentru a înțelege înlănțuirea simptomelor fiziologice și cognitive, pornind de la un stimul declanșator.

Relația terapeutică este strâns legată de conceptualizarea clinică, iar în terapia cognitiv-comportamentală terapeutul adoptă o atitudine colaborativă, caracterizată prin: empatie; acceptare necondiționată a pacientului; congruență; colaborare (Lambert, 2002, 2003).

*Empatia*, ca dimensiune de personalitate presupune, în acest context, abilitatea terapeutului de a reflecta cele comunicate de pacient ca și cum ar fi în locul acestuia, dar fără a se ajunge la identificare cu acesta. Informațiile comunicate de pacient, vor fi reformulate și transmise acestuia într-o formă empatică. Prin reflectarea empatică, terapeutul va reformula experiența de viață sau experiențele interne într-o formă structurată, pornind de la modelul ABC cognitiv. Printr-o comunicare empatică cu pacientul se stabilește un cadru interpersonal cald, tolerant, înțelegător, care are următoarele efecte, utile progresului în terapie: generează încredere reciprocă; facilitează demersul terapeutic; elimină reținerile pacientului.

*Acceptarea necondiționată a pacientului* presupune că pacientul este acceptat cu toate problemele sale, ca persoană care are nevoie de ajutor, aceasta nefiind echivalent cu a fi de acord cu el. Această atitudine este de fapt, o cogniție rațională, opusă evaluării globale, care prin modelare, îi oferă pacientului posibilitatea de a se accepta pe sine însuși necondiționat, de a nu se mai simți vinovat, acestea având efecte benefice asupra demersului terapeutic.

*Congruența* relevă gradul de suprapunere între comportamentul manifest al terapeutului și comportamentul interior, prin care terapeutul conștientizează trăirile emoționale față de pacient și comunicarea acestora. Discrepanța între aceste două

dimensiuni, una exterioară și alta interioară, va genera neîncredere din partea pacientului, cu efecte negative asupra succesului terapiei. Momentul în care se face această comunicare trebuie ales cu grijă, pentru a nu afecta demersul terapeutic, iar dacă au un conținut negativ trebuie comunicate, astfel încât, pacientul să fie protejat, accentul fiind pus pe comportament și nu pe persoană.

*Colaborarea* este legată de specificul terapiei cognitiv-comportamentale, întrucât intervențiile sunt bine structurate, stabilindu-se o ordine de lucru, împreună cu pacientul, sistematic realizându-se evaluări prin care se obțin feed-back-uri pentru pacient și terapeut, toate acestea constituindu-se în dimensiuni ale colaborării. Pacientului i se transmite mesajul că el și terapeutul au obiective comune legate de rezolvarea problemelor pe care acesta le prezintă în terapie. În cazul în care apar disfuncționalități în relația terapeutică, datorate colaborării, acestea se pot consitui în ocazii de învățare ce pot fi transferate asupra altor probleme ale pacientului.

Numeroși autori pun accentul pe rolul terapeutului în dezvoltarea și menținerea relației de colaborare pe tot parcursul psihoterapiei, la început, pentru stabilirea unei alianțe terapeutice, dar și pe parcurs, pentru o cât mai mare eficiență a intervențiilor specifice. C. Cungi prezintă sintetic acest raport de colaborare, specific psihoterapiei, punând accent pe rolul terapeutului: „Un raport de colaborare este o relație dintre unul sau mai mulți psihoterapeuți și unul sau mai mulți pacienți în care un pacient/mai mulți pacienți și un terapeut/mai mulți terapeuți lucrează împreună, într-o manieră activă, pentru a rezolva problemele în cadrul psihoterapiei” (C. Cungi, 2008, p. 103).

Relația terapeutică este caracterizată de o alternanță între simetrie și complementaritate, în viziunea lui C. Cungi (2008). O relație simetrică descrie un comportament “în oglindă”, manifestat atât de terapeut cât și de pacient. În relația complementară comportamentul fiecărui participant îl completează pe al celuilalt. Aceste tipuri de relații nu fac decât să stabilească un cadru general de aplicare a metodelor și tehnicilor specifice terapiei cognitiv-comportamentale, iar raportul dintre simetrie și complementaritate se schimbă în funcție de natura problematicii discutate și de evoluția procesului terapeutic.

C. Cungi a identificat și potențiale capcane care pot apărea în cadrul relației terapeutice, capcane care ar putea împiedica progresul și atingerea obiectivelor terapeutice: persuadarea pacientului (încercarea insistentă de a-l convinge pe pacient într-o anumită direcție, care poate genera o rezistență din partea pacientului); dezbateră exagerată în contradictoriu (împiedică atingerea obiectivelor terapeutice); interogarea într-o manieră administrativă (întrebările formulate sub forma unui ghid de interviu administrativ riscă să afecteze colaborarea cu pacientul și să ducă la rezistențe din partea acestuia); determinarea pacientului să spună ceea ce se așteaptă de la el (dorința de a obține răspunsuri conform așteptărilor terapeutului); minimalizarea unei probleme reale (neacordarea de importanță unor trăiri sau gânduri ale pacientului); lucrul în locul pacientului (nu este încurajată inițiativa și independența în rezolvarea problemelor); avansarea prea rapidă (aplicarea prematură a tehnicilor, fără verificarea etapelor procesului terapeutic); avansarea prea lentă (ca o consecință a unui sentiment de insecuritate din partea terapeutului) (C. Cungi, 2008).



Cunoașterea acestor posibile erori de relaționare, precum și a consecințelor acestora, pot servi drept exemple pentru autoevaluarea atitudinii terapeutului, în vederea îmbunătățirii tehnicilor terapeutice, în scopul evitării unor rezistențe din partea pacientului.

### 3. Trăsături de personalitate specifice psihoterapeutului

Când se vorbește de abilitățile terapeutului, de profilul optim al acestuia, este amintită frecvent contribuția lui C. Rogers, conform căruia un bun terapeut trebuie să fie empatic, autentic și cordial (2003). Dar, în acord cu C. Cungi, apreciem că aceste trăsături importante, cu siguranță, nu pot fi considerate și suficiente, întrucât tabloul unui terapeut de succes ar trebui să fie completat și de profesionalism, existența unor competențe de conceptualizare a problemei, de folosire a unor metode și tehnici adecvate precum și de autoevaluarea rezultatelor (C. Cungi, 2008). Autoevaluarea stilului relațional îi permite terapeutului să ajusteze metodele și tehnicile în terapie în sensul unei autentice colaborări, care să înlăture eventuale rezistențe din partea pacientului.

Una din cele mai importante trăsături de personalitate ale terapeutului este empatia, recunoscută ca fiind esențială în profesii care presupun frecvente relații interpersonale. Considerăm că este reprezentativă definiția prin care putem să ne raportăm foarte ușor la activitatea terapeutului, fiind și una din cele mai complexe, și anume cea care aparține cercetătorului român Stroe Marcus, căruia îi datorăm numeroase studii referitoare la acest fenomen complex: “empatia este acel fenomen psihic de retrăire a stărilor, gândurilor și acțiunilor celuilalt, dobândit prin transpunere psihologică a eului într-un model obiectiv de comportament uman, permițând înțelegerea modului în care celălalt interpretează lumea.” (S. Marcus, 1997, p. 38).

Pornind de la mecanismul psihologic al empatiei psihoterapeutului, Odette Gîrlaşu-Dimitriu, amintește cele trei condiții esențiale pentru declanșarea conduitei empatice, cu nuanțare directă asupra profesiei de psiholog (O. Gîrlaşu-Dimitriu, 2004):

1. Modelul de empatizat are rol de condiție externă. Terapeutul îl percepe pe pacient în mod nemijlocit, păstrând o anumită distanță, într-un cadru cunoscut, reprezentat de metodele și tehnicile de intervenție psihologică.

2. Predispozițiile psihice ale terapeutului reprezintă rolul de condiție internă. Această condiție se referă la nevoia terapeutului de a empatiza pentru o bună evaluare a sistemului psihic al pacientului, dar cu păstrarea unei obiectivități necesare bunului mers al terapiei.

3. Credința în convenție sau păstrarea propriei identități a celui care empatizează se referă la acea condiție de “ca și cum ai fi celalaltă persoană”, de care vorbea C. Rogers (1959), nefiind de dorit o identificare cu pacientul.

Toate condițiile necesare declanșării fenomenului empatic asigură cadrul general de manifestare a acestui fenomen complex care se declanșează în cadrul procesului terapeutic. Dacă ne referim la activitatea de comunicare cu pacientul, O. Gîrlaşu-Dimitriu a identificat următoarele funcții ale empatiei terapeutului (2004): 1) Funcția de înțelegere și interpretare a stărilor psihice ale pacientului, ca demers important de evaluare a psihicului uman, demers caracterizat de obiectivitate; 2) Funcția de *transpu-*

neră în psihologia pacientului, care este realizată printr-o atitudine de toleranță față de realitatea internă a acestuia; 3) Funcția de *comunicare implicită între parteneri* presupune că empatia se poate desfășura ca fenomen psihic complex în condițiile în care există o simetrie a comunicativității, în sensul existenței unei deschideri, atât din partea terapeutului, cât și din partea pacientului. Funcția performanțială a empatiei terapeutului este subliniată de numeroase cercetări românești care au relevat această funcție în anumite profesii cum ar fi: teatrul, literatura, învățământul, medicina. În această listă poate fi înscrisă și activitatea de psihoterapie, ca domeniu conexe al celui medical. 4) Funcția de *mediere* în declanșarea comportamentului „helping”, ca o condiție esențială în manifestarea unei atitudini altruiste, de oferire ajutorului de specialitate.

Raportându-se la principalele teme legate de manifestarea fenomenului empatic în psihoterapie, O. Gîrlaşu-Dimitriu (2004) a sintetizat principalele teme și concluzii ale numeroaselor studii și cercetări referitoare la fenomenul complex al empatiei, ca fenomen important în derularea procesului terapeutic: - empatia este considerată o modalitate de cunoaștere a pacientului; - este recunoscută importanța empatiei în activitățile de psihoterapie și consiliere; - empatia se poate dezvolta ca o deprindere a terapeutului; - în empatie sunt două componente importante: una cognitivă și una afectivă; - empatia este exprimată de către terapeut la nivel comportamental; - în terapie, empatia joacă un rol important în stabilirea alianței terapeutice, pentru evaluarea problemelor pacientului, precum și în cadrul intervențiilor psihologice.

Într-o cercetare complexă, O. Gîrlaşu-Dimitriu a inclus 20 de terapeuți de orientare cognitiv-comportamentală (cu eficacitate dovedită în tulburări anxioase și depresive) și 100 de pacienți (cu tulburări, anxioase, depresive și somatoforme) urmărind importanța empatiei în succesul demersurilor terapeutice. Autoarea a constatat că psihoterapeutului îi este specifică predictivitatea empatică, descrisă ca aptitudine specială, iar pacientul prezintă un potențial relațional specific relației terapeutice concrete, scopul principal fiind rezolvarea propriilor probleme (O. Gîrlaşu-Dimitriu, 2004).

În general, în relația terapeutică se pune accentul pe comunicarea dintre cei doi parteneri, de aceea, competențele interpersonale ale terapeutului sunt esențiale. Din perspectiva terapiei rogersiene, pentru succesul terapeutic, aceste competențe sunt: comportamentul participativ, reflectarea sentimentelor, reformularea (I. Dafinoiu, J.L. Vargha, 2005). *Comportamentul participativ* în relația terapeutică poate fi asigurat de relații amiabile, armonioase, de un nivel superior al empatiei, prin care se asigură o atmosferă de încredere și participare. Un bun terapeut sau consilier este cel care deține două deprinderi esențiale în procesul terapeutic, și anume: participarea (orientarea prin postură către client) și ascultarea (receptarea și înțelegerea mesajelor din partea clientului) (I. Dafinoiu, J.L. Vargha, 2005). În continuarea acestei idei, I. Dafinoiu și J.L. Vargha au făcut o trecere în revistă a elementelor care definesc comportamentul participativ și care se referă la spațiu: utilizarea spațiului personal, contactul corporal, postura, gesturile, fața și mimica, privirea, vocea, timbrul vocal, înălțimea, intensitatea sunetelor, ritmul vorbirii.

*Reformularea* este utilă în evoluția pacientului în terapie, fiind un factor stimulator, deoarece acesta conștientizează, astfel, ceea ce se întâmplă cu sine. Ceea ce este foarte important, este o condiție de bază a reformulării, și anume aceea că reformularea este

eficientă atunci când pacientul este de acord cu aceasta. Dacă în cazul reformulării este vorba de conținutul intelectual din mesajul clientului, *reflectarea sentimentelor* presupune oferirea unui feed-back referitor la conținutul afectiv, explicit sau implicit, al mesajului (I. Dafinoiu, J. L. Vargha, 2005). Atât reflectarea sentimentelor, cât și reformularea sunt, de fapt, componente ale influenței pe care terapeutul o exercită în cadrul terapiei centrate pe client, în care nondirectivitatea este principiul fundamental al psihoterapiei. Aceasta înseamnă că personalitatea psihoterapeutului, în orientarea rogersiană, trebuie să includă abilitățile de mai sus, precum și abilități de organizare și conducere a unui interviu nondirectiv.

În terapiile dinamice de scurtă durată, alianța terapeutică este descrisă, în mod concis, ca fiind componenta conștientă și realistă a relației dintre pacient și terapeut (Hafkenschied, 2003). Luborsky s-a concentrat, în descrierea alianței terapeutice, pe efectele pe care această legătură le are asupra clientului, identificând șapte manifestări caracteristice: existența unei convingeri a clientului că terapia îi este de folos; clientul resimte o ameliorare a stării sau problemelor sale; clientul simte că este înțeles și acceptat de terapeut; există o încredere a clientului în succesul terapiei; relația terapeutică este percepută de client ca o formă de colaborare; clientul și terapeutul împărtășesc explicații legate de etiologia problemelor sale, în urma argumentelor științifice oferite de terapeut; clientul și terapeutul dețin calități similare referitoare la posesia instrumentelor care permit înțelegerea (Luborsky, 2000). În fond, toate aceste componente se referă la două direcții principale ale alianței terapeutice: convingerea clientului că este ajutat și perceperea unei relații de colaborare în direcția rezolvării problemelor.

Evident că vorbind de o diadă, succesul terapiei depinde nu doar de competențele și implicarea terapeutului, ci și de disponibilitatea de colaborare și comunicare a pacientului. Punând accentul pe poziția centrală a terapeutului, orientările dinamice suportive stabilesc următoarele direcții de acțiune pentru dezvoltarea unei alianțe terapeutice eficiente: asumarea rolului de „părinte bun” (susținerea clientului în atingerea obiectivelor propuse) și promovarea și protejarea alianței terapeutice (acordarea unei atenții constante, fără de care terapia nu ar putea avea succes) (Misch, 2000).

Foarte interesante pentru importanța rolului jucat de psihoterapeut sunt și cercetările asupra eficienței psihoterapiei, efectuate pe parcursul mai multor ani, acestea fiind sintetizate și prezentate de Lambert (2002, 2003). Astfel, această analiză a relevat faptul că eficiența în psihoterapie se datorează următoarelor componente: relația psihoterapeutică (unde se vorbește de o pondere de 30% a importanței), tehnicile de intervenție (cu o pondere de 15%), efectul placebo (cu 15 % importanță, efect apreciat, în acest caz, ca speranță că tratamentul urmat va duce la ameliorarea tabloului clinic, ca efect al unei conceptualizări clinice eficiente), factorul personal al pacientului (stabilit prin psihodiagnostic și evaluare clinică și reprezentat de un procent de 40% ca relevanță pentru succesul terapiei) (D. David, 2006).

Când se vorbește de factorul personal, din perspectiva pacientului, referirea este la următoarele categorii: factori psihologici și de educație, factori economici și suportul social de care beneficiază pacientul. Prezentând o perspectivă cognitivă, D. David apreciază că un terapeut eficient este considerat cel care poate folosi toți

acești factori în favoarea rezolvării problemelor pacientului, rolul major revenind factorilor cognitivi (D. David, 2006). În mod cert, toate aceste componente identificate în analiză au locul lor în succesul terapiei, iar relația dintre ele este una de intercondiționare și interinfluențare reciprocă.

#### 4. Concluzii

Relația terapeutică, prezentată ca o relație profesională de colaborare între pacient și terapeut, este o relație complexă, cu importante implicații în rezolvarea problemelor pacientului, relație în care terapeutul are un rol esențial, prin intermediul abilităților personale și profesionale. Chiar dacă vorbim de orientări terapeutice diferite, rolul alianței terapeutice pentru progresul în terapie este subliniat de fiecare din aceste orientări.

#### Bibliografie

- Cungi, Ch., *Alianța terapeutică* în Fontaine, O., Fontaine, Ph. (coord), *Ghid clinic de terapie comportamentală și cognitivă*, Iași, Editura Polirom, 2008.
- Dafinoiu, I, Vargha, J.L., *Psihoterapii scurte. Strategii, metode, tehnici*, Iași, Edit. Polirom, 2005.
- David, D., *Tratat de psihoterapii cognitive și comportamentale*, Iași, Editura Polirom, 2006.
- Gîrlaşu-Dimitriu, O., *Empatia în psihoterapie*, București, Editura Victor 2004.
- Hafkenscheid, A., *Objective Contertransference: Do Patiens Interpersonal Impacts Generalize across Therapists?*, „Clinical Psychology and Psychotherapy”, 10, pp. 31-40, 2003 (cf. I. Dafinoiu, J.L. Vargha, 2005).
- Holdevici, I., *Elemente de psihoterapie*, București, Editura All, 1996.
- Karasu, T., *Specialized Techniques in Individual Psychotherapy*, New York, Ed. Brunner-Routledge, 1980 (cf. I. Holdevici, 1996).
- Lambert, M. J., Barley, D.E., *Research summary on the therapeutic relationship and psychotherapy outcome*, în John J.C. Norcross (ed.), *Psychotherapy Relationships That Work: Therapist Contributions and Responsiveness to Patients*, 17-32, New York , Oxford University Press, 2002 (cf. D. David, 2006).
- Lambert, M.J., Ogles, B.M., *The efficacy and effectiveness of psychotherapy*, în M.J. Lambert (ed.), *Bergin and Garfield's Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, New York, Willey, 2003 (cf. D. David, 2006).
- Luborsky, L., *A Pattern-Setting Therapeutic Alliance Study Revised*, *Psychotherapy Research*, 2000, 10 (1), pp.17-29 (cf. I. Dafinoiu, J.L. Vargha, 2005).
- Marcus, S., *Empatie și personalitate*, București, Editura Atos, 1997.
- Misch, D.A., *Basic Strategies of dynamic supportive therapy*, *The journal of Psychotherapy Practice and Research*, 2000, vol. 9, ISS 4, pp. 173-189 (cf. I. Dafinoiu, J.L. Vargha, 2005).
- Rogers, C., *Client Centred Therapy*, reed., London, Constable & Robinson, 2003 (cf. O. Fontaine, Ph. Fontaine, 2008).
- Rogers, C., *Client centered method and theory*, în Koch, S., *Psychology: a study of a science, vol III, Formulations of the Person and the Social Context*, New York, Toronto, London, Mc Graw Hill Group Company, Inc., 1959.

## PRIN LABIRINTUL SUFLETULUI: MITUL LUI DEDAL

ILINCA BĂLAȘ

„Sunt arhitectul propriei mele distrugeri”  
(*Prințul din Persia*, joc video)

**Through the Labyrinth of Soul: The Myth of Daedalus.** The myth of Daedalus develops around the beautiful metaphor of the labyrinth, full of meaning and possibilities, from a prison, where we lock off the ugliness inside us, down to finding the way to the very essence of our being. We can look at it like a dark and scary space, where lie the monsters that we have to fight with, and wherefrom we should somehow free ourselves, or as a chance to discover ourselves step by step, down to the depth of our being, down to where the limits of our self get wider and eventually open up in order to contain the naked truth about who we really are. There are solutions to get out of the labyrinth which the myth, acting like a stage for archetypal experiences, delivers to us, helping us to walk on an already trodden path. However, there is also the freedom and courage to find our own solutions and especially to learn how to live with and throughout the labyrinth inside us.

**Key words:** labyrinth, the myth of Daedalus, depression, Minotaur.

Miturile și basmele, ca emanații ale inconștientului colectiv, sunt tot atâtea oglinzi în care putem vedea aspecte mai puțin cunoscute, mai puțin accesibile ale sufletului nostru. Curajul de a le privi și a le înțelege ca părți din noi înșine reprezintă travaliul nostru de lărgire a conștiinței și de întregire psihică numit de Jung proces de individualizare. Unul dintre miturile structurante ale psihicului, din care avem multe de învățat despre temeliile ființei noastre, este mitul lui Dedal, marele arhitect și constructor al Cretei, creatorul și totodată prizonierul propriului labirint, din care a reușit într-un final să se elibereze. Cine este Dedal și cum poate fi povestea sa relevantă pentru fiecare dintre noi? Ce tip de masculinitate, ascunsă în psihicul masculin și în cel feminin, reprezintă Dedal? Care este legătura psihică dintre creație și distrugere? Cum le putem menține în armonie astfel încât să fim creativi în viețile noastre, fără a ajunge să distrugem ce am construit sau ceea ce suntem? Ce este labirintul lui Dedal? Cum putem ieși din propriul labirint al sufletului și ce se întâmplă atunci când nu vrem, nu putem sau nu știm să o facem?

Urmaș al lui Eretheus, Dedal este un mare constructor, inventator și pictor al Atenei. Ajuns la apogeul gloriei, este nevoit să părăsească Atena, fiind condamnat la moarte pentru că l-a ucis pe nepotul său Talos, un strălucit ucenic care părea să-l depășească în meșteșug. Se stabilește în Creta, la curtea regelui Minos, în slujba căruia își pune la dispoziție iscusința, pe care o folosește cu viclenie. Pe de-o parte o sprijină

pe regina Pasiphae să se împerecheze cu taurul lui Poseidon, meșteșugindu-i o vacă de lemn. Apoi, la porunca regelui, construiește celebrul labirint în care va fi ascuns fiul monstruos al reginei, Minotaurul. Zidit în labirint împreună cu fiul său Icar, în timpul construcției, drept pedeapsă pentru favorizarea reginei, Dedal reușește să-l părăsească făurindu-și aripi de ceară. În ciuda avertismentelor tatălui său, Icar zboară prea aproape de soare, aripile i se topesc și se prăbușește în mare. Ulterior, Dedal se stabilește în Sicilia, unde se va răzbuna pe regele Minos, iar spre finalul vieții revine la Atena.

Povestea lui Dedal, așa cum poate fi ea reconstituită din frânturi, ilustrează două mari pârgii definitorii pentru viața psihică a omului: pârgia creație – distrugere și pârgia inflație – alienare, ambele cu un rol esențial în homeostazia psihică.

Prima a fost intuită de Freud în a doua sa teorie despre aparatul psihic, când descoperă cele două instincte fundamentale ale omului: instinctul de viață (erosul) și instinctul de moarte (Thanatosul), pornind de la nevoia de a înțelege și explica *enigma vieții*<sup>1</sup>. Erosul cuprinde atât instinctul sexual, cât și instinctul de auto-conservare, fiind principalul susținător al culturii. Thanatosul reprezintă principalul său adversar și include tendința de distrugere și autodistrugere. Jocul și echilibrul dintre instinctul de viață și instinctul de moarte sunt esențiale atât în plan psihic, cât și în plan cultural. Momentele de reprimare sau slăbire a erosului la nivel colectiv permit o exacerbare a agresivității, concretizată în războaie, atacuri, revolte, ceea ce poate duce la periclitarea culturii<sup>2</sup>.

Pornind de la teoria freudiană a instinctelor, putem merge mai departe, considerând erosul și Thanatosul nu doar simple pulsuni individuale, ci forțe primordiale cu valoare arhetipală. Astfel, în mituri, povestiri, religii, vedem cum acționează, pe de-o parte forțe ale binelui, creatoare, care sprijină și încurajează viața, dar și forțe ale răului, distructive, care doresc *readucerea vieții la stadiul anorganic care a precedat-o*<sup>3</sup>. De asemenea, în miturile cosmogonice sau în religii, avem o forță creatoare, demiurgică și totodată o forță demonică, distrugătoare, cu care binele se află în conflict. Acestea pot coexista într-o singură figură (de exemplu Kali), sau pot fi splitate (Dumnezeu și diavolul în religia creștină). Prezența lor în mituri, tradiții religioase și povești este o proiecție a unei realități psihice: binele și răul sunt expresii ale celor două instincte care coexistă în noi, erosul și Thanatosul. În momentele de creativitate, fertilitate, iubire, erosul predomină, iar în cele de depresie, tristețe, agresivitate sau distructivitate, se află la putere instinctul morții. Este important ca cele două să fie în echilibru în interiorul nostru.

În mitul lui Dedal avem multă creativitate. Așadar, putem vorbi despre un instinct al vieții foarte puternic, datorită căruia Dedal devine un creator și un constructor plin de talent. Însă el nu este un simplu manipulator al materiei, ci are și darul de a o însufleți, printr-un act aproape demiurgic: cioplește statui în piatră, cu instrumente noi create de el (fierăstrăul, echerul, burghiul), care îi permit detalii de finețe datorită cărora acestea par că se mișcă și văd. Una dintre inovațiile extrem de importante aduse de Dedal sculpturii

<sup>1</sup> Vasile Dem. Zamfirescu, *Introducere în psihanaliza freudiană și postfreudiană*, București, Editura Trei, 2015, p. 269.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 269.

este cea a "ochilor vii". Astfel, ochii goi, "orbi" ai statuiilor grecești antice prind viață atunci când Dedal le sculptează pupile. În plan simbolic, acest detaliu surprinde importanța privirii, ceea ce ne amintește de teoria lui Winnicott despre oglindirea maternă. Descoperirea recentă a neuronilor oglindă confirmă faptul că empatia, dar și alte emoții, se dezvoltă în cursul unui atașament matern sănătos, prin oglindirea și înțelegerea de către mamă a nevoilor și emoțiilor copilului.

Lipsa oglindirii materne, în frageda copilărie, reprezintă un deficit psihic major, echivalent cu nesiguranța asupra propriei existențe. "Dacă nu sunt văzut, nu exist" poate fi un mecanism inconștient care duce la comportamente histrionice menite să atragă atenția celorlalți. Tulburarea de personalitate histrionică poate prinde contur pe un astfel de teren vulnerabil.

Instinctul creator puternic pe care îl manifestă Dedal este o ilustrare a unui dezechilibru psihic. Din inconștient pândeste, refulat, opusul său, instinctul morții care izbucnește atunci când Dedal îl omoară pe nepotul său, din teamă și invidie că va fi depășit de el. Pârghia creativitate – distrugere sau teoria instinctelor în terminologia freudiană își găsesc ecoul în principiul jungian al opuselor.

În psihologia analitică, atunci când un pol este dominant, polul opus se află în inconștient, într-o zonă necunoscută, generic denumită umbră. Astfel, în umbra creației se află distrugerea. Cu cât polul conștient este mai accentuat, cu atât mai puternic se constelează opusul său inconștient. Acest joc al opușilor generează transformările majore, de neînțeles pentru mulți, asociate unor crize de viață în urma cărora un individ devine inversul său. Teoria jungiană explică foarte simplu această basculare, prin balanța opușilor din psihicul nostru.

Dezvoltându-și foarte mult creativitatea, ducând-o pe culmile genialității, Dedal își reprimă latura distructivă, despre care știm că este prezentă în noi toți sub forma instinctului agresiv sau de moarte. Distructivitatea rămâne în umbră, de unde irumpe cu forță pulsională, făcându-l să-șiucidă propriul nepot, orbit de invidie și gelozie. Într-o înțelegere mai subtilă a mecanismelor psihice, avem de-a face nu doar cu heteroagresivitate, ci și cu autoagresivitate, întrucât omorându-l pe Talos, Dedal omoară o parte din sine, partea de artist consacrat, condamnându-se la pribegie, exil și, în final, la o renaștere deoarece este nevoit să o ia de la capăt în Creta, la curtea regelui Minos.

Prin urmare, explozia energetică a Thanatosului duce la o slăbire a acestuia, urmată de o nouă ascensiune a erosului, a creativității. Ciclul creație – distrugere la nivel exterior, cultural, sau la nivel intern, psihic, are un corespondent în procesele biologice de moarte și regenerare celulară: la nivelul organismului nostru, în plan micro, experimentăm în multiple rânduri moartea și renașterea, ceea ce, în fond, poate face moartea cea mare mai puțin înspăimântătoare și străină de experiența noastră cotidiană.

Cea de-a doua pârghie psihică prin care se reglează echilibrul nostru interior este cea dintre inflație și alienare. Inflația psihică este o stare de omnipotență, în care granițele eului se extind peste măsură. Alienarea reprezintă extrema cealaltă, starea de neputință, de neajutorare, în care eul se simte slab și vulnerabil, incapabil să se gestioneze, copleșit de cerințele vieții. Aceste două extreme între care pendulăm țin de evoluția noastră psihică și de modul în care eul sau conștiința intră în relație cu întregul personalității noastre sau Sinele.

Inițial, când ne naștem, eul nu este încă format, așadar el se află în fuziune cu Sinele, într-un întreg din care, treptat, se va extrage, separându-se și definindu-și conturul. În această etapă, starea caracteristică este inflația, întrucât *ceva mai mic (ego) și-a arogat calitățile cuiva mai mare (Sinele)*<sup>4</sup>, iar eul se trăiește pe sine ca zeitate. Dedal, la apogeul gloriei sale, se află în inflație, de unde și pornirea sa demiurgică, mergând până lauciderea lui Talos. În multe psihoze are loc o regresie a eului la starea de inflație originară în urma identificării eului cu Sinele, persoanele respective identificându-se cu Iisus Hristos, Napoleon, etc. Dincolo de aceste cazuri particulare, inflația se manifestă, zilnic, atunci când ne arogăm atribute ale zeității care depășesc, prin proporții, limitele umanului: furia, ca afect generat de restrângerea și limitarea autonomiei, reprezintă o stare de inflație, puterea, numită și complexul lui Iehova, răzbnarea sau simpla și banala *iluzie a nemuririi*<sup>5</sup> care nu e nimic altceva decât un mijloc de apărare împotriva angoasei de moarte.

La polul opus inflației se află starea de alienare, în care eul este deconectat de Sine, trăind sentimente de înstrăinare, respingere, inadecvare. De multe ori, punctul de plecare al alienării se află în copilăria mică<sup>6</sup>, atunci când copilul se simte respins de către părinți. Inițial, Sinele copilului este proiectat pe părinți, iar granițele dintre lumea interioară și cea exterioară nu sunt încă definite, așadar copilul trăiește respingerea de către părinți supradimensionat, la proporții cosmice. În mintea sa, ea este înțeleasă și internalizată ca o respingere a sa de către lume. Ulterior, datorită faptului că ceilalți îl resping, se va respinge la rândul său, intrând în ciclul infernal al dublei alinării. În acest punct dureros și prematur își au originea experiențele ulterioare de alienare, care nu sunt altceva decât o retraumatizare permanentă, în căutarea vindecării.

Plecarea lui Dedal din Atena și rătăcirile sale până se stabilește în Creta, la curtea regelui Minos, ilustrează starea de alienare echivalentă cu pustiul interior, sentimente de inutilitate, pierderea sensului, dezorientare. Într-un fel, labirintul pe care îl construiește poate fi o metaforă a rătăcirii fără sens, a deznădejdiei de a fi căzut pradă golului interior care te poate înghiți definitiv.

Stabilirea unui raport echilibrat între eu și Sine este un travaliu de-o viață, care reglează și oscilația între cele două extreme, inflația și alienarea, reducând intensitatea acestor trăiri. Mitul lui Dedal ne arată cât de tulburătoare și cât de interdependente sunt ele și cum psihicul își poate găsi, în el însuși, resursele pentru a le depăși totodată trăindu-le, căci vindecarea nu poate veni decât prin înfruntarea lor, nicidecum prin reprimare sau negare.

O altă perspectivă interesantă de analizat în mitul lui Dedal este tipul de masculinitate pe care acesta îl reprezintă și modul cum putem regăsi gemenele ei în psihicul nostru de femei sau bărbați. Inventivitatea, construcția, priceperea tehnică și artistică sunt atribute ale arhetipului Magicianului, unul dintre cele patru arhetipuri ale masculinității alături de Rege, Războinic și Amant. Fiecare are energia sa specifică,

<sup>4</sup> Edward Edinger, *Ego și Arhetip. Individuarea și funcția religioasă a psihicului*, București, Nemira, 2014, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 90.



relevantă în dezvoltarea noastră psihică, indiferent că suntem bărbați și avem masculinitatea în planul conștient, sau suntem femei și avem masculinitatea în inconștient. Arhetipul Magicianului este mai actual ca oricând, fiind emblema epocii în care trăim, eminentamente *tehnologică*<sup>7</sup>. De altfel, energia Magicianului se constelează cu precădere în perioadele de criză, iar ingeniozitatea și creativitatea sa aduc societății capacitatea de regenerare.

Iată câteva dintre caracteristicile acestei forme de energie psihică, pe care le regăsim din plin în figura mitică a lui Dedal. Magicianul este un maestru al tehnologiei, un iscusit inventator și manipulator al materiei, prin care își consacră și exercită un adevărat complex al puterii, ținând natura sub controlul și stăpânirea sa. Să nu uităm că Dedal inventează și reușește prima formă de zbor, cu ajutorul aripilor de ceară, care îl ajută să iasă din labirint. Astfel, magicianul este *posesorul secretelor și cunoașterii ascunse de orice fel*<sup>8</sup>, fapt ce îi consacră puterea asupra lui însuși, asupra celorlalți, asupra naturii. Însă problematica puterii este alunecoasă, putând duce la abuzuri și manipulare, aflate în zona de umbră a arhetipului Magicianului. O dată ajuns la curtea regelui Minos, Dedal intră în grațiile sale, punându-și în slujba lui priceperea și iscusința, dar îl și sabotează, făurindu-i reginei Pasiphae vaca de lemn. Aici avem de-a face cu figura manipulatorului, umbra magicianului, care se constelează atunci când acesta își folosește știința și inventivitatea pentru a înșela sau pentru a obține beneficii personale. Magia neagră este o manifestare a laturii negative a acestui arhetip.

În psihologia analitică, Magicianul poate fi un echivalent al *tricksterului*<sup>9</sup> ca experiență psihică înăscută care provoacă la transformare, subsumând totodată elemente de umbră colectivă. Astfel, de multe ori, transformarea nu provine din zona solară și limpede a conștiinței, ci se plămădește în tenebrele inconștientului, având nevoie de forța propulsoare a acestuia pentru a se putea realiza.

O altă trăsătură importantă a Magicianului este capacitatea de reflecție și analiză, fiind numit adesea și *arhetipul chibzuinței*<sup>10</sup>. Ne conectăm la această formă de energie psihică atunci când luăm decizii asupra cărora deliberăm îndelung, cântărind cu atenție fiecare argument sau când trăim stări de introspecție profundă, repliindu-ne în sine, acolo unde ne putem pierde sau regăsi.

În mitul lui Dedal apar două tipuri de construcții speciale, dedicate întâlnirii cu o parte ascunsă a sinelui: vaca de lemn pe care o făurește pentru regina Pasiphae și labirintul construit la cererea regelui Minos. Care este semnificația și legătura dintre cele două?

Vaca de lemn reprezintă un element de seducție și totodată un spațiu protector în care se poate consuma întâlnirea intimă dintre regina Pasiphae și Taurul alb trimis de Poseidon lui Minos drept semn divin că este merit să fie rege. Conform înțelegerii, Minos ar fi trebuit să sacrifice pe dată animalul, însă el l-a păstrat pentru frumusețea și

<sup>7</sup> Robert Moore, Douglas Gilette, *Rege, Războinic, Magician, Amant*, București, Editura Daksha, 2008, p. 144.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>9</sup> *figură colectivă de umbră*, in C.G.Jung, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, București, Editura Trei, 2014, p. 304.

<sup>10</sup> Robert Moore, Douglas Gilette, *op. cit.*, p. 153.

măreția sa, crezând că-l păcălește pe Poseidon sacrificând ulterior un taur oarecare. Acest act de inflație al lui Minos, denumit *hybris*, are consecințe teribile, Pasiphae se îndrăgostește de taur și, în interiorul vacii de lemn, îl zămislește pe Minotaur, un monstru cu cap de taur și trup de om. Episodul are rădăcini transgeneraționale, întrucât mama lui Minos, Europa, a fost la rândul său sedusă de un taur și adusă de el în Creta, unde s-au pus temeliile împărăției conduse mai târziu de Minos.

Din punct de vedere simbolic, regele Minos reprezintă arhetipul conștiinței, care trăiește o stare de inflație, identificându-se cu un aspect al Sinelui (Poseidon) și încearcă să-și însușească atribute arhetipale care îl depășesc (asimilarea unui tip de masculinitate și putere reprezentată de taur), extinzându-se dincolo de limitele sale. Taurul este un simbol al puterii, dar și al unei forme de masculinitate arhetipală, brută și instinctuală. Asimilarea ca atare a acestui tip de masculinitate duce la o dereglare psihică, povestea lui Minos indicându-ne faptul că eul trebuie să învețe să relaționeze cu forțele arhetipale din interiorul său, având o atitudine de smerenie și distanțare față de ele, altfel riscând să fie copleșit. Sacrificarea Taurului lui Poseidon însemna poziționarea corectă, în echilibru, a Eului față de Sine și față de întinderea și potențialul distructiv al inconștientului. Pe de altă parte, figura Taurului a fost asociată de către unii analiști cu cea a unui Tată arhetipal, primitiv, precum Uranus<sup>11</sup>, care dezvoltă o putere excesivă, își omoară progeniturile și ajunge să fie castrat. Uciderea sau neuciderea taurul reprezintă încheierea sau, după caz, prelungirea peste măsură a complexului Oedip. Minos nu reușește să iasă din constelația oedipiană și să-și „ucidă tatăl”, pentru a se elibera de sub influența acestuia și a-și construi propria identitate masculină.

O dată cu starea de inflație, se constelează o altă dimensiune a psihicului, necunoscută și periculoasă, și anume Umbra simbolizată de Minotaur, copilul reginei Pasiphae și a Taurului alb.

Am putea să ne întrebăm cum se face că atât mama lui Minos cât și propria sa soție ajung să fie seduse de taur? Care este semnificația psihologică? Ambele întruchipează complexul contrasexual al *animei*, inconștient în psihicul masculin, care este proiectat inițial pe figura mamei, ulterior pe cea a partenerei. Așadar, avem de-a face cu o *anima* vulnerabilă, luată pe sus de o formă instinctuală și arhetipală a masculinității, cu care nu poate stabili nicio relaționare. Pe de altă parte, ne putem gândi la o lipsă de energie instinctuală masculină în zona eului simbolizat de Minos, fapt ce se întâmplă, de multe ori, atunci când, spre exemplu, este prea mult energizat polul spiritual. Oricare ar fi situația, avem de-a face cu un dezechilibru psihic, iar soluția prinde contur în continuarea poveștii.

Starea de inflație scoate la iveală monștrii care zac în inconștient, sau, cu alte cuvinte, elemente de umbră pe care le reprimăm. Împerecherea reginei cu Taurul duce la nașterea Minotaurului, monstru hibrid, jumătate om, jumătate taur, care este închis de Minos în labirint. Confiscarea *animei* de către forța instinctuală a masculinității arhetipale poate duce la o dezlănțuire a instinctualității refulate.

---

<sup>11</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol.3, București, Editura Artemis, 1995, p. 342.

Care este rolul lui Dedal și semnificația intervenției sale atât în slujba reginei cât și a regelui? Dedal joacă rolul tricksterului, favorizând aducerea la suprafață a umbrei (Minotaurul) și confruntarea cu aceasta în demersul profund introspectiv pe care îl presupune construcția labirintului. Dedal își pune ingeniozitatea și iscusința în slujba experimentării unor fațete ascunse și întunecoase ale psihicului, aventurarea în aceste zone fiind adusă de infuzia de energie arhetipală a Magicianului, activă în figura mitică a lui Dedal. Construcția celor două spații, vaca de lemn și labirintul, nu trebuie văzută ca una exterioară, ci ca o construcție de sine, ca o edificare a unui spațiu interior în care poate avea loc întâlnirea, uneori inconfortabilă și dureroasă, cu anumite părți din sine. Acest spațiu protejează, pe de-o parte, conținuturile inconștiente ieșite la iveală, pe de altă parte protejează restul personalității de încărcătura energetică puternică a acestora, care riscă să tulbure, și de multe ori chiar zdruncină, echilibrul psihic. Putem învăța de la Dedal să construim noi înșine acest spațiu, cu toate oportunitățile, dar și riscurile care decurg de aici: oportunitatea de a descoperi părți importante din noi înșine, riscul de a ne expune unor forțe necunoscute și de a vedea aspecte ale noastre care nu ne sunt pe plac sau pe care nu le înțelegem.

Celebrul labirint construit de Dedal pentru a ascunde Minotaurul nu este nimic altceva decât labirintul sufletului său, dar, simbolic, al oricărui dintre noi, al nostru, al tuturor. Este locul întortocheat în care rătăcim de multe ori fără rost și direcție, lăsându-ne pașii la voia întâmplării, sau, altădată urmărind cu obstinație o direcție anume, convinși că este cea care ne va aduce eliberarea, salvarea, fericirea. Este important să înțelegem că el este o creație a noastră și că ne aparține în totalitate, cu monștrii și cu călăuzele sale, iar soluția pentru a ieși este, de asemenea, una personală, la fel precum și alegerea de a nu ieși, de a ne irosi întreaga viață rătăcind, blocându-ne și sabotându-ne, ridicând tot mai multe ziduri de apărare în fața vieții, în fața propriei persoane, crezând că ne apărăm de ceilalți, dar, de fapt, menite a ne apăra de noi înșine.

În mit, Dedal construiește labirintul pentru a adăposti un monstru feroce: Minotaurul, sau, în termeni analitici, pentru a adăposti și păzi o parte semnificativă a umbrei. Este important să înțelegem că, deși ținută în izolare, această parte își manifestă lăcomia, devorând, în fiecare zi, șapte feciori și fecioare, tributul cretanilor pentru a fi în siguranță. Astfel, umbra atacă și acționează din interior, iar soluția pe care ne-o arată mitul este confruntarea, nu refularea echivalentă cu auto-sabotajul.

Pe de altă parte, teoria jungiană susține acceptarea umbrei pentru a evita proiecția sa pe ceilalți sau refularea. Dacă reușim să ne acceptăm defectele și imperfecțiunile, sau, altfel spus, urâtul din noi, personalitatea noastră capătă un plus de vitalitate și o sursă de putere<sup>12</sup>. Să ne imaginăm că în loc să-l ucidă, Tezeu ar fi încercat și ar fi reușit în cele din urmă îmblânzirea Minotaurului. Astfel, ar fi putut asimila o energie instinctuală de mare intensitate care i-ar fi îmbogățit și întregit personalitatea: în cadrul unui proces de lărgire a conștiinței și adevărată transformare. Însă Tezeu reprezintă o figură a eroului, arhetip al masculinității imature<sup>13</sup>, care caută, în acest stadiu al evoluției sale, gloria și exercitarea

<sup>12</sup> Verena Kast, *Umbra din noi*, București, Editura Trei, 2013, p. 41.

<sup>13</sup> Robert Moore, Douglas Gilette, *op. cit.*, p. 17.

puterii și a dominației asupra celorlalți: amânarea satisfacerii pulsionale (a pulsionilor agresive în acest caz) răbdarea pentru coacerea lentă a proceselor și înțelegerea nuanțelor și a subtilităților fiind încă prematură.

O dată construit labirintul, Dedal rămâne prizonier înăuntru împreună cu fiul său Icar. Avem de-a face cu o splendidă metaforă a mecanismelor de apărare ale eului: menite să îl apere de afectele neplăcute, ele pot deveni tiranice, ferind eul din fața vieții însăși care înseamnă în primul rând și înainte de toate simțire. În acest punct, labirintul devine un simbol al depresiei, al pierderii sensului și al poftii de viață, a curiozității de a cerceta și cotrobăi prin ungherele sufletului, de a căuta reconectarea la Sine. Copleșit de instinctul de moarte, lipsit de energie, inclusiv de energia de a-și lua viața, eul se dezintegrează și piere chiar dacă, între zidurile solide ale labirintului, continuă, formal, să trăiască. Așadar, un risc al lucrului cu umbra este de a închide în labirintul interior o parte a eului (Dedal), și, o dată cu aceasta, o resursă importantă, și anume copilul din psihicul nostru, întruchipat de figura lui Icar.

Arhetipul copilului este o sursă semnificativă de energie și regenerare, fiind puntea psihică care leagă trecutul, de prezent și viitor. Jung îl consideră *anticiparea unor dezvoltări viitoare*<sup>14</sup>, dar în același timp un *simbol ce unește contrariile, un mediator, un salvator, adică cineva care întregește*<sup>15</sup>. Această parte integratoare, dar totodată fragilă a personalității, are un punct slab, acela însuși în care rezidă forța sa: omnipotența. Zborul lui Icar către soare, cu aripile de ceară, deși a fost avertizat de tatăl său să nu se apropie prea mult, ilustrează condiția de inflație și grandiozitatea infantilă, al cărei risc este căderea bruscă, sau, în alte cuvinte, prăbușirea în pustiu sufletesc al alienării de Sine. Energie creatoare, potențial viitor, martor al trecutului, sâmbure al tulburării narcisice de personalitate, copilul Icar, grandios și îndrăzneț, plătind cu viața pentru curajul sau inconștiența sa, este o parte din noi înșine de care e bine să fim conștienți, întrucât ne aduce daruri valoroase și ne expune la riscuri considerabile.

Mitul lui Dedal ne prezintă două soluții pentru ieșirea din labirint, fiecare cu avantajele și limitele sale: prima este soluția creatorului însuși. Dedal, captiv în labirint, își conștientizează condiția și luptă împotriva ei: își construiește aripi de ceară și iese pe deasupra, în zbor. În plan simbolic, eliberarea din temnița sufletului vine din polul spiritual, o dată cu capacitatea eului de a se înălța, de a se apropia de ceva mai presus, de Soare ca metaforă a Sinelui, a întregului personalității. Aici se află însă și riscul inflației, al identificării cu Sinele, care duce la colapsul eul.

Cea de-a doua variantă este firul Ariadnei sau varianta călăuzei, ilustrată de Tezeu, eroul care pătrunde în labirint având la îndemână un fir care îl va ghida spre drumul de întoarcere. Metaforic, în acest parcurs al lui Tezeu avem de-a face cu intervenția unei călăuze, o figură a *animei* care îl salvează pe erou din meandrele călătoriei sale, dându-i totodată *curajul*<sup>16</sup> de a-l înfrunta pe Minotaur. Joseph Campbell consideră că este nevoie de foarte puțin (doar un ghem de ață) pentru a ne decurca în labirintul sufletului nostru, un puțin fără de care *aventura noastră în labirint este fără*

<sup>14</sup> Carl Gustav Jung, *op. cit.*, p. 187.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>16</sup> Joseph Campbell, *Eroul cu o mie de chipuri*, București, Editura Herald, 2014, p. 27.

*speranță*<sup>17</sup>, iar tot ceea ce trebuie să facem este să urmăm calea arhetipal știută, cea a tuturor *eroilor care au fost acolo înaintea noastră*<sup>18</sup>.

Din punctul meu de vedere, calea lui Tezeu are câteva inconveniente care îmi ridică niște semne de întrebare. În primul rând, soluția Ariadnei este viabilă doar înainte de a pătrunde în labirint. Or, în realitate, scufundarea în abisurile sufletului se face pe nesimțite, la fel ca alunecarea în depresie, dacă luăm în considerare labirintul ca simbol al acesteia. Nimeni nu știe când începe și nici când se termină: călătoria se pune în mișcare, pe neprevăzute, cu mult înainte de a ne da seama că suntem pe drumul către noi înșine și adesea ne închipuim că drumul duce altundeva, spre diverse scopuri sau destinații exterioare. Poate este o ușoară formă de auto-înșelătorie inconștientă: cine este pregătit și dornic cu adevărat să asume descoperirea lumii interioare în detrimentul celei exterioare, cu fascinația și satisfacțiile sale rapide, palpabile, concrete? Pe de altă parte, soluția firului de ață înseamnă ieșirea din labirint pe aceeași cale pe unde ai intrat, sau, cu alte cuvinte, o întoarcere în urmă, sau, poate o regresie. Mă întreb dacă este posibil, având în vedere puterea transformatoare a experienței din labirint: cel care iese nu este același cu cel care a intrat și nu are, așadar, la cine, la ce sau pe unde să se mai întoarcă. În acest punct, intervenția *animei* nu este oare, la rândul său, înșelătoare? Nu îl sustrage pe Tezeu de la procesul descoperirii de sine, în toată complexitatea sa, făcându-l să rămână în etapa uniunii cu femininul?

Dar există și o a treia variantă pe care o avem cu toții la dispoziție și aici voi lăsa deoparte mitul lui Dedal. Avem șansa și soluția de a colinda prin labirintul sufletului întreaga noastră viață, pentru a căuta și alipi întregului părți din noi care ne aparțin, pe care le-am pierdut, le-am uitat, le-am negat sau renegat sau, pur și simplu, pe care nu le-am descoperit niciodată, fiindcă niciodată nu am încercat să aflăm cu adevărat și până la capăt cine suntem. Avem șansa de călători înspre noi, de a rămâne în miezul ființei noastre dincolo de ispita de a ne trăda, de a ne părăsi, de a ne teme, pentru că atât aripile de ceară ale lui Dedal, cât și firul de ață al Ariadnei nu sunt altceva decât abateri de la călătoria prin labirintul sufletului nostru.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>18</sup> *Ibid.*



## **HOMARUL: ALCHEMIA UNEI TRANSFORMĂRI**

LIDIA CALCIU

„Alchimiștii considerau că opus-ul alchimic necesită nu numai muncă de laborator, studiul cărților, meditație și răbdare, ci și iubire.” (C.G. Jung, *Practica psihoterapiei*)

***The Lobster: Alchemy of a Transformation.*** Deeply touching, disconcerting, somber, bizarre and disquieting, *The Lobster* certainly does not fit the easy-going, happy-ending Hollywood recipe. In turn, it proposes a more profound thesis, metaphorically describing a journey of individuation, as envisaged by C.G. Jung. The present essay examines this complex and perilous *opus*, concentrating on the succession of the alchemical stages it clearly encompasses: from dark, depressing *nigredo*, through lunar *albedo* and sun-lit *citrinitas* to the crowning *rubedo*. These ancient alchemical stages, mirroring the complex process of individuation, are identified and discussed in terms of characteristics, psychological tasks and significance. Moreover, the essay discusses on the inadequacy of contemporary couple relationships, as a result of failure to connect with one's inner contrasexual side.

**Keywords:** alchemy; individuation; analytical psychology; couple; *coniunctio*.

Sumbru, incomod, ciudat, bizar, anxiogen... sunt doar câteva dintre adjectivele ce descriu filmul *The Lobster – Homarul* (2015). Imaginile grotești, uneori de o violență primitivă, brută, nuațele satirice, dar mai ales tonul depresiv incită trăiri incomode și invită la meditație. Paradoxal, este un film ce nu poate fi în niciun caz „entertaining”, dar care place, atinge ceva profund în spectator și penetrează dincolo de așteptările create de monopolul *love story-urilor* hollywoodiene. În cele ce urmează vom argumenta faptul că magia acestei creații cinematografice este legată de sâmburele arhetipal: *Homarul* descrie etapele unei transformări alchimice, constituind o metaforă desăvârșită a procesului de individuare, așa cum a fost descris de către C.G Jung<sup>1</sup>.

Regizorul Yorgos Lanthimos propune o stranie poveste de dragoste, plasată într-o lume distopică, în care persoanele fără partener sunt arestate și cazate într-un hotel neospitalier. Pe baza unor însușiri comune (de cele mai multe ori fizice și anodine), acestea sunt obligate să-și găsească o pereche în maxim 45 de zile. Dacă eșuează, sunt transformați în animale și eliberați în pădure, unde trăiește o bandă de

---

<sup>1</sup> Jung înțelege individuarea ca mișcare a personalității spre un întreg integrat, astfel încât „pacientul devine ceea ce este el de fapt” (C.G. Jung, OC 16, București, Editura Trei, 2013, p. 19).

persoane singure, pe care rezidenții hotelului sunt nevoiți să le vâneze în fiecare noapte. David, eroul acestei povești dezolante, ajunge într-un astfel de hotel, după ce este părăsit de soție pentru un alt bărbat. Miop, timid, stângaci și în mod evident depresiv, el încearcă în zadar să formeze un cuplu funcțional: inițial abordează o femeie hemofilică, apoi o blondă angelică, pentru ca spre sfârșitul termenului-limită să încerce o poveste de dragoste cu o femeie psihopată. Până la urmă, este nevoit să fugă în pădure, unde trăiau „cei singuri”, o bandă de revoltați care refuză nu numai concepțiile rigide ale unei societăți tiranice, dar însăși esența iubirii: în comunitățile oficiale, nimeni nu are voie să stea singur, în vreme ce în pădure, este interzis traiul în cuplu. David și una dintre femeile din pădure se îndrăgostesc și plănuiesc să fugă în oraș, dar planul le este dejucat de către lidera grupării de revoltați. Povestea are un cvasi-happy-end: deși orbită de lidera grupului de revoltați, femeia și David reușesc să evadeze și să se întoarcă în oraș. Aici, David este pus în fața unei dileme sfâșietoare: pentru a fi asemeni iubitei sale, trebuie să-și scoată singur ochii, iar ultimul stop-cadru din film – negru absolut – ne dovedește că eroul săvârșește oribila mutilare.

În mod evident, filmul constituie o satiră subtilă a presiunii societății contemporane asupra relației de cuplu, presiune ce determină false uniuni, bazate pe criterii superficiale. Dar, privind prin prisma psihologiei analitice, distingem în film un parcurs ce tinde spre un alt fel de uniune, respectiv o *coniunctio*<sup>2</sup>, de-a lungul celor patru etape ale operei alchimice: *nigredo*, *albedo*, *citrinitas* și *rubedo*<sup>3</sup>.

*Nigredo* reprezintă „întunecimea care apare adesea în prima etapă a operei alchimice: dacă distilezi materialul, acesta se evaporă și nu mai vezi altceva decât un nor, o masă confuză, pe care alchimistul îl asemuia pământului acoperit de nori negri<sup>4</sup>”, unor tenebre, „mai negre decât cea mai neagră noapte”<sup>5</sup>. Von Franz argumenta că aceasta este prima etapă a terapiei jungiene și, *in extenso*, a procesului de individuare: retragerea în sine, atitudinea meditativă, auto-reflecția indusă de depresie și conflict<sup>6</sup>. În acest prim stadiu al haosului și tenebrelor se află și eroul nostru: părăsit de soție, respins de societate, obligat să se supună unui fals și grotesc ritual de curtare, este expedit într-un fel de Purgatoriu bizar, în care fie se îndrăgostește, fie moare. Întregul decor vorbește despre durere, confuzie și întunecime: acțiunile personajelor sunt mecanice, iar interacțiunile dezolante se succed într-un dans absurd. Dacă privim scenele ca proiecții ale minții lui David, lipsa de energie, abulia paralizantă și

<sup>2</sup> *Coniunctio* este un termen utilizat în alchimie pentru a desemna combinațiile chimice fecunde, ce dau naștere unei substanțe superioare; din punct de vedere psihologic, termenul denumește uniunea opuzilor și nașterea unei noi posibilități.

<sup>3</sup> Descoperind în alchimie un echivalent istoric al psihologiei inconștientului, C.G. Jung concepea operațiile alchimice drept metafore ale realizării Sinelui. Astfel, așa cum alchimia era o artă a transmutației, a transformării din *prima materia* în *lapis philosophorum*, individuarea permite individului să-și descopere comoara interioară.

<sup>4</sup> M.-L. von Franz, *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology. Studies in Jungian Psychology*, Toronto, Inner City Books, 1980, p. 208.

<sup>5</sup> C.G. Jung, CW 14, *The Conjunction*, Princeton, Princeton University Press, 1973, par. 741.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 223.



melancolia dureroasă sunt evidente. La nivel personal, Eul<sup>7</sup> se confruntă cu o neputință dureroasă: avem de-a face cu ceea ce Jung numea *abaissement du niveau mental*, respectiv o scădere a nivelului conștiinței, stare mentală și emoțională trăită ca afectare a tonusului psihic, resimțită la nivel subiectiv ca apatie sau depresie.

Incapabil să gestioneze pierderea soției, David se scufundă în sine, în inconștientul haotic, populat de figuri stranii. Singurătatea sa „invită atacul din partea forțelor malefice și aspectelor periculoase ale inconștientului”<sup>8</sup>. Eroul își abandonează căminul și lumea reală, renunță la obiectele personale, deci la *Persona*<sup>9</sup>, și se lansează într-o călătorie inițiativă al cărei obiectiv final este uniunea, *coniunctio*. Dar, așa cum sublinia von Franz<sup>10</sup>, aceste întâlniri cu forțele inconștiente sunt înspăimântătoare și primejdioase. Iată sensul pedepsei finale: dacă nu te îndrăgostești, ești transformat într-un animal – dacă nu reușești să săvârșești uniunea, căderea în inconștient este ireversibilă. În plan real, corespondentul ar fi declanșarea psihozei, pierderea oricărei legături cu realitatea concretă.

Interesant este și animalul pe care îl alege David în eventualitatea unui eșec: homarul. Ce poate fi mai reprezentativ pentru reîntoarcerea spiritului în *prima materia*, în brațele Marii Mame, decât un crustaceu marin ce trăiește pe fundul oceanului, departe de lumina solară, departe de conștient? Alegerea lui David conține însă un sâmbure de speranță, căci homarul este fertil până la sfârșitul vieții și simbolizează o energie creatoare, o potențialitate.

Revenind la avertismentul căderii catastrofale în inconștient, este util să inventariem forțele arhetipale cu care se confruntă eroul în călătoria sa în tenebrosul inconștient. Niciunul dintre celelalte personaje nu are nume, deci individualitate, ceea ce ne îndreptățește să tragem concluzia că sunt toate figuri interioare ale universului mental al lui David<sup>11</sup>. Observăm în primul rând că personajele masculine sunt lipsite de vlagă, de forță vitală: avem un frate deja transformat în câine, deci prea puțin umanizat, prea departe de conștient; un bărbat bâlbat și laș și un altul șchiop, care se preface că suferă de hemofilie, pentru a-și găsi pereche. Prin comparație, feminitatea pare mai bine reprezentată: avem cazuri de feminitate fragilă, ineficientă, constituind exemple de Anima rănită (femeia care sângerează continuu, deci pierde viață, energie vitală, și

<sup>7</sup> *Eul* este un concept jungian esențial, ce denumeste centrul conștiinței, prin opoziție cu *Sinele*, care constituie centrul personalității, al ființei atât conștiente, cât și inconștiente.

<sup>8</sup> M.-L. Von Franz, *Archetypal Patterns in Fairy Tales*, Toronto, Inner City Books, 1997, p. 132.

<sup>9</sup> *Persona* este, „așa cum explică și numele, doar o mască a psihicului colectiv, o mască ce imită individualitatea, făcându-i pe ceilalți și pe individ să creadă că este unic; dar ea nu este decât un rol prin intermediul căruia vorbește psihicul colectiv” (C.G. Jung, *CW 7, The Persona as a Segment of the Collective Psyche*, Princeton University Press, 1966, par. 245f).

<sup>10</sup> M.-L. Von Franz, *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology Studies in Jungian Psychology*, ed. cit., p. 19.

<sup>11</sup> Am ales să considerăm personajele filmului drept figuri interne sau introiecții ale personajului principal, procedând astfel în maniera interpretării viselor în psihoterapia analitică. Conform concepției lui C.G. Jung, fiecare personaj din vis reprezintă o fațetă a visătorului, un personaj al vieții sale interioare.

femeia care decide să-și pună capăt zilelor în momentul în care nu reușește să-și găsească un partener), și femei glaciale, dar debordând de energie și forță (directoarea hotelului este autoritară, chiar tiranică, femeia blondă, cu părul frumos, este categorică în refuzul masculinității, iar femeia „fără suflet”<sup>12</sup> este cel mai iscusit vânător de persoane singure). Îngrijorător este că acest tip de feminitate, deși voluntar și puternic, este lipsit de atributul său fundamental: Erosul. Relaționarea, iubirea, conexiunea cu ceilalți este imposibilă pentru personaje. Extinzând la nivelul societății contemporane, filmul oferă o reflecție profundă asupra psihicului colectiv, ce suferă de o alarmantă deficiență a feminității, a Erosului și se conduce exclusiv după regulile judecății sterile. Sunt relevante în acest sens promovarea exclusivă a valorilor masculine – competitivitatea acerbă, succesul cu orice preț, gândirea critică – în detrimentul celor feminine: conectivitate, cooperare, relaționare.

Revenind la nivel personal, depresia eroului nu este lipsită de sens. Așa cum observa Jung, în stadiul de *nigredo* se prefigurează o reînnoire a personalității, o explozie de activitate creatoare<sup>13</sup>. Putem conchide că, în întâlnirea cu Umbra, David trebuie să se confrunte cu o lipsă de vigoare (personificată de bărbatul bâlbâit și femeia hemofilică), cu fățarnicia (personificată de bărbatul șchiop), cu neputința de relaționare (personificată de femeia blondă, cu păr frumos), dar mai ales cu o marcată tendință psihopată (personificată de femeia fără suflet). Aceasta din urmă asistă la sinuciderea unei rezidente din hotel cu interes și înregistrează plină de bucurie gemetele sfâșietoare ale ființei suferinde, vânează alți oameni cu o cruzime înspăimântătoare și îl torturează și-l ucide pe fratele lui David. Forța arhetipală a acestei Kali, în ipostaza de distrugătoare, reușește temporar să-l devoreze pe erou: David încearcă să facă un cuplu cu femeia teribilă și aparent lasă la o parte orice urmă de umanitate. Este ca și cum o forță arhetipală distructivă ar fi luat în posesie Eul, trăindu-l și anulând orice voință personală sau liber arbitru. De aceea, înainte de a accede la cea de-a doua etapă a operei alchimice, *albedo*, eroul trebuie să învingă tendința psihopată și să se elibereze de forță numinoasă arhetipală. Actul său de curaj – David se luptă cu femeia fără suflet și o transformă în animal, deci trimite tendința psihopată copleșitoare înapoi în inconștient – redă demnitate și control Eului și pune bazele unei potențiale întâlniri autentice cu Anima ce era până în acest moment contaminată cu Umbra<sup>14</sup>.

Curajul de a se confrunța cu lipsa de compasiune, cu ineficiența Erosului, în fapt, cu incapacitatea de a iubi, îl aduce pe erou mai aproape de scopul final. Până acum, orice uniune cu elementul feminin era sortită eșecului; ar fi fost o „destrămare în mult și multe, o disiunctio”<sup>15</sup>, nu o uniune și întregire psihică. Evadând din hotel, David reușește să pătrundă și mai adânc în inconștient – în pădure – și, odată cu întâlnirea cu o Anima adecvată, accede la stadiul de *albedo*:

<sup>12</sup> Astfel apare acest personaj crud în discursul celorlalte personaje.

<sup>13</sup> C.G. Jung, OC 16, *Psihologia transferului*, București, Editura Trei, 2013, p. 205.

<sup>14</sup> C.G. Jung, CW 12, *Psychology and Alchemy*, Princeton University Press, 1993, par. 242n.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 223.

„În opera alchimică, *nigredo* este urmat de *albedo*. Această etapă corespunde, în procesul de individuare, integrării componentelor contrasexuale, Anima în cazul bărbatului și Animus în cazul femeii”<sup>16</sup>.

Albirea sugerează purificare, dezbărarea de materia contaminată sau, în procesul terapeutic, „retragerea proiecțiilor”<sup>17</sup>. Devine prin urmare clară sarcina acestui stadiu: eroul trebuie nu numai să descopere și să recunoască o Anima cu potențial sanogen, dar și să stabilească o legătură autentică cu aceasta.

Întâlnirea dintre David și Anima sa este marcată de momente de pasiune, de crearea unui limbaj nou, accesibil doar îndrăgostiților, și de revigorarea energiei sale vitale. Povestea de iubire se desfășoară în lumina misterioasă a lunii, în secret, departe de judecata crudă a celorlalți. Fascinantă este cererea femeii, aceea de a i se vâna și face cadou un iepure. Anima îi cere un sacrificiu: un animal simbol al fertilității, al prudenței, dar și al ingeniozității. Este ca și cum inconștientul, prin mijlocitoarea sa favorită – Anima, îi dezvăluie lui David însușirile ce-i sunt necesare pentru a întreprinde cu succes călătoria propusă: este nevoie de precauție și respect în confruntarea cu forțele inconștiente, dar și de creativitate și energie. Observăm o reală evoluție: femeia din pădure nu este nici o Anima rănită, fragilă și ineficientă, ca femeia care se sinucide la hotel, nici o Anima tiranică, crudă și teribilă, ca femeia fără suflet. Este independentă, puternică, voluntară, dar și sensibilă, capabilă să iubească și să primească iubire. Hillman spunea că *albedo* se referă la sentimentul că „parcursul este lin și ușor, spațiul este conținător, *insight*-urile se înmulțesc (...) purtând spre convingerea imbatabilă a supremației realității psihice, ca lume de sine stătătoare, separată de lumea înconjurătoare”<sup>18</sup>. Dar să nu uităm că opera nu este încă terminată, căci cuplul format suferă de miopie: nu are capacitatea de a vedea la distanță, de a distinge ceea ce este îndepărtat. Din perspectiva psihosomaticii, miopia traduce o anxietate față de viitor, față de ceea ce este îndepărtat, și refuzul de a se confrunta cu potențialul pericol, oricare ar fi acesta (eșec, dificultatea și responsabilitățile maturizării, bătrânețea). Ray Bradbury, el însuși miop, avea o teorie deosebit de interesantă în legătură cu această afecțiune: descriindu-și copilăria trăită mereu în umbra fratelui mai mare, scriitorul conchide că miopia sa a fost cauzată de atitudinea escapistă, ce-l proteja de dezamăgirile realității și favoriza crearea unui univers alternativ. Nefiind capabil să distingă clar, putea inventa „noi imagini frumoase ale lumii înconjurătoare”<sup>19</sup>. Iată un mecanism defensiv eficient și pentru David, care evadează dintr-o societate totalitară, într-o altă comunitate la fel de rigidă și absurdă. Privat de curajul luptătorului, de energia revoltatului, el preferă să întrevadă realitatea

<sup>16</sup> M.-L. von Franz, *C.G. Jung: His Myth in Our Time*, New York, C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology, 1975, p. 223.

<sup>17</sup> M.-L. Von Franz, *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology. Studies in Jungian Psychology*, ed. cit., p. 222.

<sup>18</sup> J. Hillman, *Alchemical Psychology*, Putnam, Connecticut, Spring Publications, 2010, Kindle Edition.

<sup>19</sup> În J. Friedman, *Beyond Symbolism and Surrealism: Alexei Remizov's Synthetic Art*, Illinois, Northwestern University Press, 2010, p. 20.

și să reconstruiască un decor mai prietenos, o lume mai caldă, o companie mai blândă. Miopia ca simbol al percepției neclare, nediferențiate, non-discriminative, corespunde modului în care Jung descria stadiul lunar sau *albedo*: „ceață albăstruie”, „o licărire înșelătoare... ce transformă, prin magie, lucrurile mici în lucruri mari, cele înalte în joase... într-o unitate neașteptată”<sup>20</sup>.

La nivel simbolic, ce putem spune despre un Eu miop și o Anima la fel de mioapă? Probabil Eul nu este încă pregătit să acceadă la un alt nivel; încearcă să evolueze, să continue drumul, dar se teme de pericolele ce-l pândesc. Și are dreptate, căci orice confruntare cu inconștientul este înspăimântătoare și deosebit de periculoasă. Anima sa ar putea fi un real ajutor în acest sens, dar iată că și ea este mioapă; nici ea nu poate fi un ghid clarvăzător în lumea arhetipală. Funcția inferioară a eroului (sentimentul) este deci slab diferențiată și adesea ineficientă.

În procesul terapeutic, sfârșitul etapei *albedo* corespunde momentului în care analizandul este capabil să discearnă între proiecțiile sale și personalitatea reală a partenerii. În film, cuplurile se formau pe baza unor asemănări anodine, iar persoanele singure își căutau pe cineva ca ei: bărbatul șchiop a fost căsătorit cu o femeie șchioapă, David cu o femeie mioapă, bărbatul bâlbâit își caută pe cineva cu același defect de vorbire. Prin urmare, cuplurile aveau la bază un sistem reciproc de proiecții, în care partenerii transformau persoana de lângă ei într-un vehicul eficient al propriilor conținuturi psihice. Este cazul cuplurilor sudate pe fundamentul unor punți nevrotice, în cadrul cărora partenerii cred că se iubesc pentru că sunt la fel: la fel de ambițioși, la fel de frumoși, la fel de urâți, la fel de traumatizați de o mamă nepăsătoare sau de un tată absent. Ambii parteneri privesc în ochii celuilalt ca într-o oglindă, ignorând ceea ce este cu adevărat persoana din fața lor. Își văd unul altuia doar șchiopătutul, miopia sau bâlbâiala, care îi aseamănă, și ignoră ceea ce îi diferențiază și-i face unici. În termeni freudieni, vorbim despre iubirea narcisică, în care „omul iubește: a) ceea ce este (el însuși), b) ceea ce el însuși a fost, c) ceea ce ar dori să fie, d) persoana care a fost o parte din el însuși”<sup>21</sup>. Este evident că o astfel de atitudine nu permite cunoașterea reală a partenerului, ci doar iluzia unei familiarități, care nu este nici pe de parte benignă, de vreme ce, ulterior, când voalul proiecțiilor iluzorii se disipă, cuplul nu reușește să supraviețuiască momentului de cumpănă, iar implozia este inevitabilă. Reproșurile de tipul „te-ai schimbat”, „nu mai ești la fel”, „nu te mai recunosc” vorbesc nu despre o reală schimbare a partenerului, ci despre o orbire inițială, o incapacitate de a-l vedea și accepta așa cum este cu adevărat.

Este și cazul lui David până la un moment-dat: el se îndrăgostește de o femeie mioapă, la fel ca el, la fel ca fosta sa soție, și face o adevărată criză de gelozie doar atunci când crede că un alt bărbat miop o curtează. Când însă femeia pe care o iubește este orbită, ca urmare a deciziei crude a liderei persoanelor singure, întregul edificiu pe care se fundamenta relația de cuplu se prăbușește. Magia ametoitoare a

<sup>20</sup> C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Separarea și compunerea contrariilor psihice în alchimie*, OC 14/1, București, Editura Trei, 2005, par. 223.

<sup>21</sup> S. Freud, *Pentru a introduce narcisismul*, în OC 3, București, Edit. Trei, 2000 (1914), p. 36.

proiecțiilor fiind destrămată, lui David nu-i mai rămâne decât să privească femeia din fața sa, s-o vadă cu adevărat și s-o iubească așa cum este. Abia atunci o întreabă dacă vorbește germană, dacă știe să cânte la pian, ce grupă de sânge are sau dacă-i plac fructele de pădure. Abia acum putem vorbi despre accesul la stadiul *citrinitas* sau *xantosis*, definit de Jung ca „purificare a ochilor filosofului”<sup>22</sup>. Această clarificare naște perspective noi, creative, înlesnind o viziune autentică a realității, dincolo de subiectivitate<sup>23</sup>.

În procesul alchimic, alături de inimă, corp și imaginație, intelectul trece prin prefaceri semnificative: analiza limpezește mintea și rafinează gândirea<sup>24</sup>. Stadiul *nigredo* implică regresie dureroasă și întunecată, cu elemente de gândire magică și raționamente negative disfuncționale<sup>25</sup>, stadiul *albedo* impune o gândire onirică, receptivă, impresionabilă, auto-reflexivă, dar fantasmagorică<sup>26</sup>, iar *citrinitas* aduce cu sine „suferința înțelegerii”<sup>27</sup>. Mai luminos, mai coagulat și mai conectat la trăire, intelectul este sensibilizat de emoții, iar „persoana devine conștientă în mod acut de propria gelozie, teamă, prejudecii, îmbătrânire sau decădere”<sup>28</sup>. Nu mai vorbim prin urmare despre o separare artificială între abstract și concret, între emoțional și rațional, între instinct și ideal. În film, vedem la începutul acestui stadiu un hiat în relaționarea cu Anima – David se îndepărtează într-o oarecare măsură de iubita sa<sup>29</sup> –, ceea ce îi permite să iasă de sub vraja pasiunii copleșitoare și să conceapă un plan viabil de evadare. În lumină solară, eroul găsește energia și resursele necesare pentru a-și realiza dorința. Faptul că îi comunică femeii iubite planul prin intermediul limbajului lor secret sugerează o sinteză a gândirii cu afectul, a raționamentului cu pasiunea, rezultând acel „*intellectus agens*”, asumat, competent și sensibil în același timp, fermentând de instinctualitate și emoție.

Astfel se face trecerea spre *rubedo*, ultimul stadiu al opus-ului alchimic, în care este consumată uniunea dintre bărbatul roșu și femeia albă, Sol și Luna. În film, David accede la stadiul final după ce își sacrifică vederea<sup>30</sup>: „doar sângele poate

<sup>22</sup> C.G. Jung, CW, Vol. 9 (Part 2): *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, Princeton University Press, 1979, par 195.

<sup>23</sup> J. Hillman, *Alchemical Psychology*, ed. cit., 2010.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> „În *nigredo*, psihicul se trăiește traumatizat, victimizat, dependent, limitat de circumstanțialitate și substanțialitate” (J. Hillman, *op. cit.*).

<sup>26</sup> „În această stare de alb, o persoană nu trăiește cu adevărat; este un stadiu abstract, ideal.” (CG Jung (1979), CW, Vol. 9 (Part 2): *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, ed. cit., par. 200)

<sup>27</sup> J. Hillman, *Alchemical Psychology*, ed. cit.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Separarea este inițiată de femeie, care îi spunea că nu-și mai pot trăi iubirea pasională, fizică. De acum se vor rezuma la o iubire platonice.

<sup>30</sup> Filmul nu oferă un sfârșit univoc (nu vedem momentul în care David își scoate ochii cu cuțitul de friptură), dar imaginea neagră cu care se încheie producția cinematografică ne îndreptățește să spunem că sacrificiul s-a produs.

reanima starea glorioasă de conștiință, în care până și ultima urmă de negreală este dizolvată. Atunci *opus magnum* este finalizat: sufletul uman este complet integrat<sup>31</sup>.

Dacă simbolistica uniunii mistice nu poate fi negată, două aspecte îmi par esențial de lămurit în acest final aparent sinistru: orbirea lui David și cea a iubitei sale. Jung vorbea în *Cartea Roșie* despre Anima sa oarbă, frumoasa Salomeea, ca simbol al unei funcții sentiment ineficiente, subdezvoltate, care îi crea adesea probleme:

„Cel care alege să gândească în loc să simtă își abandonează simțirea să putrezească în întuneric. Aceasta din urmă nu se coace, iar putregaiul ei naște lăstare ce nu pot ajunge la lumină”<sup>32</sup>.

În *Homarul* însă, orbirea Animei semnifică o trezire, o renaștere, nu o cufundare în întuneric. În mod paradoxal, handicapul și fragilitatea sa îi permit accesul la un nou univers. Așa cum Oedip orb are acces la o altă modalitate de a vedea, mai profundă, mai complexă, Anima lui David pierde un simț neputincios (să nu uităm că era mioapă), dar găsește o viziune mai profundă. Este și motivul pentru care personajul principal își ia vederea la final: stadiul final al operei alchimice implică un alt mod de vedere, un organ de simț intern, multiplicat și purificat de miopia, tiparele procustiene și preconcepțiile inițiale:

„este un moment de rotatio, o reîntoarcere și întoarcere a cosmosului întreg, ce necesită un număr nesfârșit de ochi văzători, căci Regele vede și este văzut de toată lumea din regat”<sup>33</sup>.

Or, cum s-ar putea materializa această uniune a conștientului cu inconștientul decât printr-un contact nemijlocit cu Sinele? Este într-adevăr o desăvârșire a ființei: orbirea înlesnește dezvoltarea celorlalte simțuri, deci permite integrarea funcțiilor nedezvoltate și asigură realizarea lui *unio mystica*, uniunea cu elementul feminin, ca etapă finală a opus-ului alchimic. Prin sacrificiul său, David înfăptuiește un ritual de logodnă, devine una cu mireasa sa și accede la stadiul final: „Uniunea nupțială a contrariilor în Sine reprezintă punctul culminant al efortului alchimic în general și are paralela în *hieros gamosul* eliberator”<sup>34</sup>.

De altfel, motivul *coniunctio* transpare în întreaga producție cinematografică și constituie ideea fundamentală a procesului de transformare al eroului. Lumea distopică propusă de film este disputată de două ideologii aparent contrare, dar identice în efortul de a împiedica realizarea uniunii autentice. În pădure, a iubi și a fi iubit reprezintă păcatul suprem, orice dovadă de tandrețe fiind considerată un act abominabil<sup>35</sup>. În cultura oficială, traiul în cuplu reprezintă virtutea supremă; practic

<sup>31</sup> C.G. Jung, *Speaking: Interviews and Encounters*, ed. W. Mcguire and R.F.C. Hull, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 228.

<sup>32</sup> C.G. Jung, *Cartea Roșie*, București, Editura Trei, 2011, p. 248.

<sup>33</sup> J. Hillman, *Alchemical Psychology*, ed. cit.

<sup>34</sup> C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Cercetări asupra separării și unirii contrastelor sufletești în alchimie*, ed. cit., p. 336.

<sup>35</sup> Dansul, ca metaforă a uniunii unui cuplu, este permis doar individual: fiecare persoană ascultă în căști o melodie diferită și dansează în propriul ritm.

nu există opțiunea existenței în singurătate, iar contravenienții sunt aspru pedepsiți. Ambele existențe împiedică însă *unio mystica*: societatea și tirania traiului exclusiv în cuplu creează relații superficiale, absurde, bazate pe teroarea ostracizării și pedepsei capitale, în timp ce existența alături de cei singuri răpește eroului orice oportunitate de întâlnire cu Anima. Cele două lumi sunt, de altfel, metafore reușite ale atitudinilor fundamentale ale conștiinței: extraversia și introversia. Regimul oficial impune o existență exclusiv extravertă, în care întoarcerea înspre sine este pedepsită implacabil, iar dorințele, fanteziile și sentimentele trebuie trăite, explicate și puse în scenă; traiul în pădure impune o ascendență despotică a introversiei, în care relaționarea autentică este interzisă, iar deschiderea către celălalt este imposibilă. Să nu uităm că cei care trăiesc în pădure sunt obligați să-și sape singuri mormântul, ca metaforă a existenței solitare, în afara oricărui contact cu altcineva. Orbirea finală a lui David simbolizează sinteza dintre cele două atitudini: personajul poate privi în sine însuși în profunzime, în același timp fiind unit cu Anima sa, dar și cu lumea înconjurătoare, prin mijlocirea celorlalte simțuri și prin traiul în societatea oficială.

Prin urmare, dincolo de satira socială, presărată cu observații usturătoare legate de cinismul iubirii și absurditatea fundamentelor relației de cuplu contempo-rane, *Homarul* vorbește despre o călătorie interioară, elaborată după modelul *opus-ului alchimic*, al cărui punct final îl reprezintă *coincidentia oppositorum*, uniunea contrariilor în Sine și desăvârșirea ființei.





# RESTITUIRI

## IDEILE ESTETICE ALE LUI TITU MAIORESCU\*

LICU POP

### II.

Am încheiat în paginile de mai sus un capitol al esteticii maioresciene, acela în care se lămurește autonomia și specificul atitudinii estetice. Această atitudine s-a caracterizat ca o „emoție impersonală”. Față de viața practică sau activitatea intelectuală, ea s-a definit ca „uitare de sine” (dezinteresare), libertate, „repaos intelectual”, gratuitate („nobilă inutilitate”). Și această eliberare, această „înălțare impersonală” o săvârșește opera de artă, fiindcă lumea ei e ideală, e adică reflexul unei lumi închipuite, e „ficțiune ideală”, și fiindcă contemplarea ne înalță peste lumea fenomenală a individualului și particularului, în aceea pură a universalului, a esențelor ideale, a ideilor platonice. Din aceeași înțelegere a trăirii estetice decurg și raporturile artei cu morala, apoi cu modalitatea etnică, precum și cu creatorul (structura sufletească a creatorului).

În studiul său de îndrumare în poezie de la 1867 („O cercetare critică”), întemeindu-se „pe cunoscuta dezbinare între minte și inimă”, T. Maiorescu trasa o linie de demarcație între „obiecte ale simțământului sau pasionale” și „obiecte ale rațiunii reci sau logice”, deci între știință și artă: între adevăr și frumos. Deosebirea între adevăr și frumos este următoarea: „adevărul cuprinde numai idei, pe când frumosul cuprinde idei manifestate în materie sensibilă”. Chiar în decursul studiului citat și apoi în altele, următoare acestei date, Maiorescu își va completa (sau preciza) gândirea, subordonând „ideea” sentimentului, întru cât rolul ideilor „este de a servi de prilej pentru exprimarea simțământului și pasiunii, tema eternă a frumoaselor arte” (pag. 35); sau cum va scrie mai târziu, obiectul poeziei este „ideea emoțională ... în forma frumosului” (vol. III, pag. 141).

Astfel, estetica lui Maiorescu definind frumosul ca idee manifestată în materie sensibilă, distinge între o *condiție materială* și o *condiție ideală* a poeziei sau, cu terminologia consacrată: între *forma* și *fondul* (conținutul) poeziei. Studiul lui Maiorescu de la 1867 este contemporan cu marea dezbateră din estetica apuseană dintre „*conținutiști*” (idealiști) și „*formaliști*”.

---

\* Continuare din *Cercetări filosofico-psiologice*, anul IX, nr. 1, 2017.

La orice operă de artă deosebim: 1. *materia* din care s-a plăsmuit obiectul, adică piatra, culorile, sunetele etc. (materialul și senzațiile izolate ce le primim de la acest obiect)<sup>1</sup>; 2. *forma*, adică gruparea, ordonarea elementelor compunătoare; și în fine 3. *conținutul (fondul)*: idei, semnificații, sentimente. Sensul noțiunilor de „formă” și „conținut” ce-l folosim aci este cel în genere acceptat, sensul popularizat; însă – după cum observă Croce – un deplin consens în această materie e departe de a se fi stabilit, unii numind „formă” ceea ce alții înțeleg prin „conținut”. Așa, pentru Schiller, forma e o energie estetică asemenea celei morale și intelectuale; ea e totul în artă și „taina adevăratului artist este darul lui de a birui materia prin formă (den Stoff durch die Form vertilgt)”; pentru Herbart, forma e înveliș ce împodobește un conținut, iar pentru italieni e activitate expresivă, putere reprezentativă sau imaginativă, energie formativă. Hegel numește formă ceea ce pentru Schiller e materie (Stoff)<sup>2</sup> etc.

Care este cuprinsul acestor două noțiuni în estetica lui Maiorescu? (Să nu pierdem din vedere că el se preocupă mai mult de condițiile poeziei lirice și rareori de artă în general.) Problema formei, „condiția materială” a poeziei, e la criticul nostru o preocupare de *material*. În acest fel se și pune problema de la primele rânduri ale celui dintâi al său studiu de estetică, unde se întrebă: care este „materialul sensibil al poetului, fără de care nu poate exista arta?” Materialul poeziei – căruia în pictură îi corespund culorile, în muzică sonorile etc. – sunt imaginile sensibile, pe care cuvintele trebuie să le trezească în fantezia noastră. Dar cuvintele așa cum le folosim obișnuit (în știință sau în vorbirea de toate zilele) nu mai au această virtute de a evoca impresii sensibile, spune Maiorescu, fiindcă din trebuința de a „se întinde peste mai multe sfere și cuprinde cunoștința a tot mai multe obiecte de același fel”, ele au devenit tot mai abstracte și reci. De aceea, poetul trebuie să sensibilizeze din nou gândirea, cu ajutorul epitetelor, metaforelor, personificărilor; gândirii, ce odinioară avea trup și suflet, dar acum „și-a păstrat numai sufletul, un suflet rece și logic, oglindă credincioasă a rațiunii omenești”, poetul trebuie să-i „resusciteze în imaginația auditorului trupul evaporat din vechile concepțiuni de cuvinte”<sup>3</sup>.

Așadar, toată grija poetului, din punct de vedere formal, se încheie în această preocupare pentru materialul poeziei, „forma sensibilă corespunzătoare” ideii. În partea a doua a studiului de la 1867, vorbind de „condițiunea ideală” a poeziei, introduce câteva considerații care mi se par a fi mai degrabă de domeniul formei. Sunt aci enunțate câteva reguli privitoare la *compoziția* unei poezii, „calități ideale”

<sup>1</sup> V. Basch: *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, pag. 272 (ed. din 1896).

<sup>2</sup> B. Croce: *Esthétique comme science de l'expression...*, pag. 311. Iar la pag. 16-17 scrie: „... lorsque par *matière* on a entendu l'émotionnalité non élaborée esthétiquement, *les impressions*, et par *forme* l'élaboration, l'activité spirituelle, *l'expression*, notre pensée ne peut être douteuse ... Dans le fait esthétique l'activité expressive ne s'ajoute pas au fait des impressions, mais celles-ci sont élaborées et formées par elle ... Le fait esthétique est par la *forme*, et rien autre que forme. Il résulte de là que le contenu n'est pas quelque chose de superflu, qu'il est au contraire le point de départ nécessaire du fait expressif; mais que des qualités du contenu aux qualités de la forme *il n'y a pas de passage*”.

<sup>3</sup> Vol. I, pag. 17.

decurgând din natura psihologică a afectelor, din unele caracteristici ale emoției: poezia e o *structură* în care proporția între idei, sentimente și cuvinte e bine cumpănită; emoția se-nalță pe o curbă suitoare spre momentul culminant (și coboară apoi repede spre deznodământ). Farmecul sau chiar ființa poeziei e în funcție de *felul* de prezentare al simțămintelor: „Simțământul care-i servește de fundament l-am putut avea toți: gradul intensității lui, *forma și combinațiunea* sub care se prezintă sunt originale și proprii ale poetului” (*Critice* I, pag. 50).

Pentru aceste considerații, cred că, în cazul lui Maiorescu, e bine să rămânem la prima lui terminologie (el însuși n-a rămas): „condiția materială” și „condiția ideală”, întru cât aceste noțiuni nu se acoperă perfect cu cele uzuale; sau măcar să nu pierdem din vedere această diferență.

Cerința aceasta, atât de esențială în estetica lui Maiorescu, după care limbajul poeziei trebuie să fie plastic, e o concepție transmisă de Antichitate. Se citează astfel cunoscuta expresie horatiană „ut pictura poesis”, după înțelesul căreia poezia trebuie să evoce sensibil, ca și pictura. Cred că această înrudire între pictură și poezie se poate explica, pentru Antichitate, pe temeiul „*mimesis*”-ului clasic, după care arta imită natura: „Omnis ars naturae imitatio est”, spunea Seneca (Ep. LXIV). Această evocare sensibilă a naturii (această „imitare” deci) o face imaginea poetică. De aci preocuparea lui Aristotel (în *Poetica* sa) de imagini și metafore, care dau contur sensibil gândirii.

Stăpânit de această viziune clasicistă, Maiorescu n-a luat mai deloc în considerare un alt mijloc tot atât de prețios pentru poeți: valoarea muzicală a cuvântului.

„Sonul literelor nu are să ne impresioneze ca ton muzical, ci mai întâi de toate ca un mijloc de a deștepta imaginile și noțiunile corespunzătoare cuvintelor, și unde această deșteptare lipsește, lipsește posibilitatea percepțiunii unei poezii”\*,

stă scris chiar pe prima pagină a studiului său din 1867. Asupra acestei teme vom reveni mai jos, cu unele considerațiuni noi.

Se știe cât de exigent a fost criticul nostru în privința formei, acel „farmec al limbajului, semnul celor aleși”; și cu toate că, în genere, poziția sa e aceea de dreaptă măsură între „conținutiști” („idealiști”) și „formaliști”, pasaje singulare par a-l apropia mai mult de cei din urmă. După definiția sa, frumosul se naște odată cu „forma sensibilă” în care se-nvestmântă ideea cea comună științei și artei. Iar „mult discutata originalitate a poetului” stă în vestmântul sensibil cu care e-nvelită ideea („subiectul poeziilor, impresiunile lirice, pasiunile omenești, frumusețile naturii sunt aceleași de când lumea”).

„Cuvântul poetului stabilește un raport până atunci necunoscut între lumea intelectuală și cea materială și descoperă astfel o nouă armonie a naturii.”<sup>4</sup>

---

\* Această „înțelegere a poeziei ca experiență vizuală” a fost depășită de lucrările unor esteticieni mai noi: Th. A. Meyer și M. Dessoir (contemporani totuși lui Maiorescu, fiindcă au scris după 1900), după care răsunetul sentimental al limbajului nu e neapărat dependent de valoarea lui plastică. Vezi T. Vianu: *Arta și frumosul*, pag. 159 și urm.

Întrupate în forma artei, simțirile efemere ale unei inimi pline

„intră într-o lume unde timpul nu mai are înțeles” ... „forma trece neatinsă peste valurile timpului”<sup>5\*\*</sup>.

\*

\*\*

Trecem la „condiția ideală” a poeziei. Conținutul poeziei (ca și al oricărei arte) este ideea, ideea pe care o întâlnim și în domeniul intelectual (în știință), numai că în artă ea se înfățișează în aparență sensibilă. Termenii, cum s-a recunoscut cu ușurință, sunt hegelieni. Mai târziu, într-un articol de polemică cu Gherea<sup>6</sup>, ideea e înțeleasă ca un prototip, ca o idee platoniană, pe care artistul (și cel ce contemplează) o intuiește dincolo de mărginirea obiectului individual.

Dar Maiorescu nu s-a încumetat prea mult pe acest drum ce duce spre o înțelegere epistemologică a artei (după Schopenhauer, intuițiile artei constituie modul cel mai adecvat de cunoaștere), ci în cuprinsul aceluiași studiu de la 1867 se îndreaptă – fără de nicio punte de înțelegere – către psihologism, făcând din cuprinsul poeziei (din „condițiunea ideală”) un conținut sentimental<sup>7</sup>:

„ideea sau obiectul exprimat prin poezie este totdeauna un simțământ sau o pasiune ... tema eternă a frumoaselor arte”.

Rolul ideilor devine acum un prilej pentru exprimarea sentimentelor, astfel că, după o definiție ulterioară, frumosul este „idee emoțională ... în formă sensibilă”<sup>8</sup>.

Din această concepție psihologistă asupra artei (care atribuie acesteia un conținut sentimental) decurg două consecințe și câteva norme pentru poezie. Întâia consecință: arta vorbește tuturor conștiințelor, este înțeleasă de toți, fiindcă simțămintele, pasiunile sunt comune tuturor oamenilor și sunt interesante pentru toți:

„Ceea ce separă pe oameni deolaltă este cuprinsul diferit cu care și-au împlinit mintea: ceea ce-i unește este identitatea mișcărilor de care se pătrunde inima lor.”<sup>9</sup>

Tot asemenea, opera de artă „va frânge valul timpului”, căci pe când interesele din sfera științei sau vieții practice sunt vremelnice („ceea ce ... este interesant astăzi

<sup>4</sup> *Critice* I, pag. 30.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pag. 174.

\*\* Asupra înțelesului ce au noțiunile de materie și formă în articolul său despre „Literatura română și străinătatea” am atras atenția mai sus; acolo materia este subiectul, adică tot cuprinsul operei ce ține de specificul etnic, iar forma e însăși realizarea estetică, acel element de universalitate ce transfigurează conținutul particular și specific, făcând din el un bun cultural comun pentru toată omenirea. Suntem aci în domeniul teoriei culturii și al criticii pe care Maiorescu o făcea culturii românești a timpului său.

<sup>6</sup> Vol. III, „Contraziceri” (din 1892).

<sup>7</sup> Vezi și T. Vianu: „T. Maiorescu, estetician și critic literar” în *Viața Românească*, nr. 4 din 1940.

<sup>8</sup> Vol. III, pag. 141.

<sup>9</sup> *Critice*, vol. I. pag. 36.

nu a fost interesant ieri și nu mai interesează mâine”), simțămintele și pasiunile sunt aceleași de când lumea și, îmbrăcate în forma nepieritoare a artei, vor vorbi la fel și generațiilor viitoare.

A doua consecință ce decurge din faptul că un simțământ, o pasiune formează conținutul artei, este următoarea: arta dă sufletului nostru liniștea contemplativă și un repaos intelectual. Ceea ce se explică astfel: emoțiile fiind acte de sine stătătoare în viața sufletească, „au o naștere și o terminare pronunțată, au un început simțit și o catastrofă hotărâtă și sunt dar obiecte prezentabile în forma limitată a sensibilității”<sup>10</sup>. Prin această limitare la un întreg sieși suficient (ideea „mărginită în forma sensibilă a frumosului”), arta ne sustrage de la înlănțuirea nesfârșită și trudnică a nexului causal proprie activității științifice, după cum ne sustrage și finalității nepotolitei activități practice.

*Iată dar aci un mod nou de a explica acel caracter autonom și dezinteresat al artei.* În altă parte se făcea (după cum am arătat mai sus) prin transpunerea din realitate în lumea ficțiunii ideale, prin înălțarea impersonală a celui ce contemplă, într-o lume privită *sub specie aeternitatis*. Din două părți ajunge deci Maiorescu aci: o dată pe calea filosofiei idealiste (jalonată de platonicianul Schopenhauer) și a doua oară pe calea mai terestră a esteticii psihologice.

Trebuie să atragem atenția asupra unei inversări de termeni pe care am operat-o în raționamentul lui Maiorescu. Noi am prezentat universalitatea valorii estetice (în spațiu: arta vorbește tuturor conștiințelor; în timp: arta e nemuritoare), liniștea contemplativă, repaosul intelectual... ca pe niște consecințe ce decurg din faptul că fondul (cuprinsul) artei sunt sentimentele, pasiunile. Ordinea aceasta e mai conformă cu caracterul pozitiv al unei estetici colorate psihologic. La Maiorescu însă ordinea e inversă: el stabilește mai întâi dogmatic caracterele contemplației estetice, după care conchide că arta *trebuie* să-și ia ca temă pasiunile, sentimentele, fiindcă numai ele pot fi tratate estetic – datorită acelor caracteristici mai sus amintite.

„Prin urmare, ea nu-și poate alege obiecte care se țin de domeniul ocupațiilor exclusive, precum sunt cele științifice, fiindcă acestea rămân neînțelese pentru marea majoritate a poporului, ci este datoare să ne reprezinte simțăminte și pasiuni.”<sup>11</sup> „De aceea, ea este datoare să ne îndrepteze spre simțăminte și pasiuni.”<sup>12</sup>

E învederat caracterul dogmatic al esteticii maioresciene – caracter ce n-a scăpat neobservat de contemporanii săi, care i-au făcut din aceasta o învinuire (vezi polemica lui cu Gherea). E acesta un caracter inerent esteticii metafizice din care se inspira Maiorescu, cea estetică „von oben”, căreia un Gustav Fechner avea să-i opună drumul invers al unei estetici din jos (von unten).

Am anunțat mai sus că din această concepție psihologistă a artei decurg și câteva norme ce privesc conținutul, „calitățile ideale” ale poeziei.

Aceste reguli decurg din însăși natura sentimentelor. Maiorescu stabilește trei caracteristici principale ale afectelor, din care, paralel cu ele, derivă trei norme.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pag. 38.

<sup>11</sup> *Critice I*, pag. 35.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pag. 38.

*Prima caracteristică* e aceasta: „O mai mare repejune a mișcării ideilor”... sub stăpânirea emoției, o „prodigioasă sumă de idei ne pot străbate mintea”. De aci reiese regula ca poezia să provoace „o mișcare abundentă a gândirii”, să ne dea „cele mai multe idei în cel mai scurt timp”; proporția între idei și cuvinte trebuie bine cumpănită, „cu orice înmulțire de cuvinte să se înmulțească în aceeași proporție și suma de idei”, păstrându-se „raport precis între cuvânt și gândire”.

Pentru a promova „mișcarea abundentă a gândirii”, poezia trebuie să fie sugestivă, să deștepte „idei de ale noastre proprii ... alături de cuvintele poetului”, să dea „un îndemn gândirii”, lăsând „liber șirul reprezentărilor să se dezvolte în conștiința cititorului după propria sa individualitate”<sup>13</sup>.

*A doua caracteristică* a afectului: sub imperiul sentimentelor, lucrurile gândite capătă o înfățișare nouă și dimensiuni neobișnuite.

„Micul cerc al conștiinței intelectuale se prefacă în linte microscopică și, privite prin ea, toate senzațiunile și toate ideile momentului apar în proporțiuni gigantice și sub culori neobișnuite.”<sup>14</sup>

Această nouă caracteristică a emoției explică exagerarea obiectului poeziei în personificări ce par nereale (exagerare ce trebuie ținută însă „în marginile frumosului”, adaugă imediat clasicul Maiorescu); în artă, adevărul e subiectiv și poezia nu trebuie judecată cu măsura obișnuită a realității.

Această „condiție ideală” cere alegerea cu grijă a obiectului poeziei, poezia trebuie să ne ridice peste viața de toate zilele, să ne înalțe într-o sferă mai distinsă:

„obiectul poeziei este o idee care, fie prin ocaziunea, fie prin energia ei, se distinge și se separă de ideile ordinare, înălțându-se peste sfera lor”<sup>15</sup>.

De aci idealismul pe care arta îl introduce în existența de toate zilele. Adevărul artistic

„prescrie (poetului) să-și întrupeze în forma poetică numai acele simțăminte adevărate care se disting prin noblețea lor și, introducând o suflare de idealism în existența de toate zilele, sunt demne de a manifesta o subiectivitate de om”<sup>16</sup>.

Cea de a doua regulă a poeziei privitoare la conținut repetă deci adevărul elementar că poezia exprimă „o subiectivitate de om”, că „adevărul artistic e un adevăr subiectiv” (pag. 53), deci nu copie a realității, ci viziune artistică.

În al doilea rând și pentru același motiv, plâsmuirea poetului se prezintă cu un plus față de „figurile banale și seci ale vieții” – sau cum spune Meumann, realizarea artistică trebuie „să fie tocmai potențarea obișnuitului, depășirea searbădului intelectual”<sup>\*</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pag. 49.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pag. 40.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pag. 50.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pag. 53.

\* E. Meumann: *Sistemul esteticii* (trad. I. Gabrea), pag. 172.

Realitatea apare accentuată în expresia poetică, și această plinătate izvorăște din căldura sentimentului ce vivifică plămuirea poetului. Dar această plinătate, lămurită aci sub latura psihologistă a esteticii maioresciene, se explică și din celălalt unghi de vedere, al aspectului metafizic al aceluiași sistem estetic: dincolo de vălul fenomenelor, poetul țintește spre esențe, spre prototipuri, spre *Ideea* platonice, fiindcă „obiectul încetează acum de a fi individual mărginit și devine tip, se înfățișează *sub specie aeternitatis*”.

În al treilea rând, poezia se situează la un alt nivel de viață, de distincție și noblețe, „introducând o suflare de idealism în existența de toate zilele” – ceea ce însemnează că, totuși, estetica maioresciană are și un colorit etic; ceea ce apare și mai clar din această laudă adusă poeziei populare:

„în cugetul poporului ... germinează și poate prinde rădăcină dezvoltarea celor mai curate și alese simțăminte omenești” (vol. III, pag. 339).

De altfel, însuși faptul de a face din contemplație un act de intuire a „Ideilor” implică de la început o înrudire cu morala, căci „Ideea” e însăși perfecțiunea – și perfecțiunea nu poate fi lipsită de niciuna din valorile umane. La Platon, între ideea de Bine și sistemul Ideilor era un raport de subordonare a acestora, Binele fiind „soarele lor inteligibil”.

*A treia caracteristică* privește procesul de desfășurare a emoției: „O dezvoltare grabnică și crescândă spre o culminare finală”. Credincioasă acestui caracter al sentimentelor și pasiunilor, poezia trebuie să fie organizată astfel ca intensitatea emoției să urmeze o scară urcătoare, să aibă o „gradație ascendentă”.

„Poezia ... are cu necesitate un punct de culminare, în care se concentrează ideile ei și pe lângă care toate celelalte expresii erau ... oarecum trepte de înălțare; și, desigur, strofa în care culminează poezia este cea dintâi care s-a înfățișat în fantezia poetului în momentul concepțiunii și pentru răsărirea căreia poetul a compus pe celelalte; ea este esența, este fapta poeziei și totdeauna măsura pentru efectul ce-l produce”<sup>\*</sup>; de la ea atarnă lungimea sau scurtimea lucrării, de la ea și tonul în care este concepută<sup>17</sup>.

\*\*

Am urmărit până acum aspectul dual al frumosului în estetica lui Maiorescu, inclus în definiția „idee învelită în formă sensibilă” sau „idee emoțională în formă sensibilă”. După cum am anunțat undeva mai sus, revenim cu unele reflecții asupra raportului dintre acest cuprins și forma poeziei, și anume între natura acestui cuprins, idee sau sentiment, și întruparea acestui conținut în forma sensibilă (plastică) și muzicală.

În domeniul artei, poezia se pare a fi arta cea mai complexă. Învecinată mai cu toate artele, ea are câte ceva din fiecare; nu ca o acumulare, ci ca elemente ce se depășesc într-o sinteză nouă. În poezie s-ar înfăptui așadar, mai deplin ca oriunde,

<sup>\*</sup> Încercări contemporane nouă – acele „poeme într-un vers” – au crezut că „fapta poeziei” poate „răsări” și fără aceste trepte pregătitoare.

<sup>17</sup> *Critice I*, pag. 64.

acea armonie a facultăților sufletești în care Immanuel Kant, acest întemeietor al esteticii moderne – și după el atâția din cei ce se preocupă de problema artei – vede una din trăsăturile caracteristice ale frumosului.

Poezia e de natură afectivă, dar e și idee, deci și operă logică, folosind ca înveliș sensibil când mijloacele de expresie ale picturii, când pe cele ale muzicii.

„Art architectonique, elle n’assemble pas les pierres, elle construit les phrases sonores à l’aide d’intonation et de syllabes et, en faisant défiler la courbe du vers, scandé par le rythme, elle est ... à la fois un art pictural, un système de sonorités et une œuvre logique.”<sup>18</sup>

Poezia e aspirație muzicală și plastică; limbaj intelectual, limbaj emoțional, spune H. Delacroix.

„Le plaisir poétique ... c’est d’abord le plaisir d’une forme rythmique par la répartition des quantités et des accents, le plaisir d’une suite mélodique par le jeu des timbres; et enfin et surtout le plaisir de couler un sens dans ces formes et de figurer par elles une signification à la fois logique et affective. Le plaisir poétique, c’est donc avant tout de construire, sur les éléments que je viens d’énumérer, l’exacte figuration sensible d’une réalité spirituelle.”<sup>19</sup>

De aceea și pentru Hegel poezia e arta supremă „ce depășește și îmbină” pe toate celelalte. În opera de artă desăvârșită, îmbinarea e o nouă armonie, dar rețeta celei mai bune dozări o deține numai geniul creator.

De o asemenea sinteză (armonie) nu era străină, în preocupările ei teoretice, nici Antichitatea clasică. Deși expresia horatiană „ut pictura poesis” pare a face din poezie o soră bună a picturii, deci o artă al cărei obiect este evocat în aparența lui sensibilă, totuși se căuta să se adauge versului și dulceața muzicii; și aceasta nu numai printr-o întovărășire exterioară între poezie și cânt (liră, flaut), ci această îmbinare între plastică și melodie trebuia s-o înfăptuiască înseși cuvintele. Astfel, în *Poetica* sa, Aristotel recomandă poeziei o „limbă înfrumusețată”, prin care înțelege, pe lângă „ornamente artistice” – care plasticizează – și „melodie”<sup>20</sup>.

Peste veacuri, clasicismul mai nou, acela al lui Boileau, nu pierde din vedere valoarea sonică a poeziei:

„Il est un heureux choix de mots harmonieux.  
Fuyez des mauvais sons le concours odieux:  
Le vers le mieux rempli, la plus noble pensée  
Ne peut plaire à l’esprit, quand l’oreille est blessée.”<sup>21</sup>

De acest cristal cu multiple fațete, poezia, după timpuri, unii au fost atrași mai mult, sau aproape exclusiv, de una sau alta din aceste străluciri: de valoarea plastică

<sup>18</sup> V. Feldman: *L’esthétique française contemporaine*, pag. 98.

<sup>19</sup> H. Delacroix: *Psychologie de l’art*, pag. 412, 413.

<sup>20</sup> După R. Teodorescu: *Aristotel ca teoretician estetic*, pag. 77 și 78.

<sup>21</sup> Boileau: *L’art poétique*, chant premier.



sau cea muzicală a cuvântului, de cuprinsul emoțional sau de cel intelectual, astfel că echilibrul a fost rupt de mai multe ori într-un sens sau altul.

Pentru Schopenhauer, arta are o funcție epistemologică, oferind cea mai înaltă, cea mai adecvată cunoaștere a Ideii, prin intuiție. Unii poeți cred că poezia câștigă în demnitate când ea îmbracă un cuprins filosofic<sup>22</sup>. Pe de altă parte, cu simbolismul, ființa poeziei nu se adâncește în subiectivitate și sentiment?

Revenind la Maiorescu, ne amintim că el definește frumosul ca idee, luată uneori în sens platonian-schopenhauerian (în faza din urmă a gândirii sale, mai ales) sau identificată alteori cu sentimentul, pasiunea; această idee e încorporată în formă sensibilă, este evocată plastic.

Cred că s-ar putea face unele apropieri. Pentru cei ce definesc frumosul ca idee și atribuie artei o funcție de cunoaștere (Hegel, Fr. Th. Vischer, Schopenhauer), în chip firesc acest cuprins se revelează în forma plastică; poezia se apropie adică de pictură. Astfel, Schopenhauer: fiindcă Ideile sunt, prin excelență, intuitive, ele nu pot fi revelate prin conceptele abstracte legate de cuvinte, ci poetul trebuie să îmbine astfel cuvintele încât să apară concretul, după cum chimistul, combinând lichidele transparente, ajunge să obțină precipitatul solid<sup>23</sup>. Iar muzica, după același, lipsită de aceste mijloace de sensibilizare, nici nu mai revelează Idei, ca artele reprezentative, ci în ea se întrupează direct însuși principiul irațional al lumii.

Îndepărtându-se de acea temelie a realităților luminoase, inteligibile ale conștiinței, poezia va căuta să-și apropie o altă formă, pe care va simți-o ca mai proprie. Cu mișcarea romantică, acele stăvilare ce dăduseră poeziei un caracter larg omenesc, rațional, deci obiectiv și universal, sunt înlăturate și poezia este inundată de subiectivism și emotivitate. E, în această privință, un proces continuu de adâncire și rafinare până la mișcarea simbolistă, trecând prin scurta reacțiune a poeziei „imposibile” și statuare a „Parnasului”. În cursul acestui proces, poezia renunță la concretul, definitul plasticului și apelează la mijloacele de expresie ale unei arte de interioritate, care este muzica.

Cum în orizontul culturii spiritul nu însumează fragmente eterogene, ci tinde spre viziuni unitare, arta înregistra prefacerile din spiritul epocilor. Astfel, poezia mai nouă, de care am amintit mai sus, nu mai năzuiește să fie expresia unui univers luminos, inteligibil, în care, în genere, nu mai crede. Realitățile metafizice și temeliile sufletului purtau acum alt nume: voința oarbă, elan vital, inconștient, instinct etc., și de ele te apropie mai bine acea artă care se acomodează mai bine cu imprecisul, vagul, artă mai în măsură să pătrundă în regiunile profunde și obscure ale sensibilității<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Je dois à mon éducation scientifique et à ma passion pour la philosophie un ardent désir de faire entrer dans le domaine de la poésie les merveilleuses conquêtes de la science et les hautes synthèses de la spéculation moderne” – spunea S. Prudhomme.

<sup>23</sup> A. Schopenhauer: *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. franceză de A. Burdeau, ed. VII, tom. I, pag. 253–254. Pentru Hegel, frumosul e „*das sinnliche Scheinen der Idee*”; iar pentru hegelianul Fr. Th. Vischer: „*Das Schöne ist die Idee in der Form begrenzter Erscheinung*”.

<sup>24</sup> Louis Reynaud: *La crise de notre Littérature*, pag. 208.

Însuși Schopenhauer, filosoful romantismului, recunoștea muzicii o asemenea cale regală: pe când celelalte arte intuiesc Idei, prime obiectivări ale voinței, care este sâmburele metafizic al universului, muzica, deplin neatârnată de lumea fenomenală, coboară direct în acel miez al realității și ne dă de-a dreptul sufletul fără corp. De aceea:

„În muzică e un nu știu ce inefabil și intim; ca o icoană a paradisului, ea ne apare atât de apropiată și totuși etern depărtată; ea e o icoană de lumină și totodată atât de nelămurită; și aceasta fiindcă ea coboară până la mișcările cele mai ascunse ale sufletului, dezrobite acum de existența exterioară ce le schimbă forma și natura.”<sup>25</sup> „Și astfel lumea ar putea fi privită ca o întrupare a muzicii, tot așa ca și o încarnare a Voinței.”<sup>26</sup>

Și pentru simboliști – urmașii romantismului – muzica e arta cea mai aptă să ne sugereze misterul lucrurilor, inexprimabilul sufletesc. De aceea, poezia va trebui să-și apropie cât mai mult graiul muzicii. Poezia nouă trebuie să fie:

„Ennemie de l’enseignement, de la déclamation, de la fausse sensibilité, de la description objective...  
Ainsi, dans cet art, les tableaux de la nature, les actions des humains, tous les phénomènes concrets ne sauraient se manifester eux-mêmes: ce sont là de simples apparences sensibles destinées à représenter leurs affinités ésotériques avec les Idées primordiales”,

scrie manifestul școlii simboliste din 1886.

„De la musique avant toute chose” spune și Paul Verlaine în Arta sa poetică; iar Mallarmé năzuiește după poeme care să fie muzică verbală, fără preocupare de sensuri inteligibile<sup>27</sup>. Poezia se golește astfel de sensuri intelectuale, iar forma de plasticitate în care poezia se încorporează în chip firesc.

Dacă revenim acum la Maiorescu și-l considerăm în lumina celor de mai sus, poziția lui e bine determinată. El rămâne la concepția clasică, după care forma poeziei e în primul rând încorporare sensibilă, ca pentru ochi: *ut pictura*. Maiorescu a avut în față poezia lui Eminescu, despre care a scris și la 1872, când geniul poetului răsărea în primele lui mari poezii, precum și la 1889, când creațiunea înceta, prin moartea poetului. Vag despre „farmecul limbajului, semnul celor aleși” scria la început și aproape la fel de largi generalități despre „armonia, uneori onomatopoetică” a versului eminescian va scrie și la 1889, în acel articol în care va stăruie mai îndelung asupra bogăției de idei emoționale, ce „deschid așa de des orizontul fără margini al gândirii omenești”, despre „emoțiunea lui” în care ne regăsim pe noi, despre „darul (poetului) de a deschide mișcării sufletești cea mai largă expresie”; iar ca frumuseți formale, criticul va stăruie asupra măiestriei rimei eminesciene.

Și totuși, cu firească spontaneitate, geniul lui Eminescu descoperise fondul muzical al graiului nostru. Era acea „formă nouă” în care poetul avea să toarne „limba veche și-nțeleaptă” – farmec poetic căruia, cu-n termen venetic, i se mai spune acum și „poezie pură”. Acest tainic acord între conținutul pasional al poeziei și muzica versului

<sup>25</sup> A. Schopenhauer: *loc. cit.*, pag. 275–276.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pag. 274.

<sup>27</sup> L. Reynaud, *loc. cit.*, pag. 179.

critica noastră îl va observa abia mai târziu, dacă nu mă înșel, începând cu Ibrăileanu. Revin apoi, mai în treacăt sau mai stăruitor, asupra acestei probleme și alții... Și totuși e locul de unde trebuie să începem a pune problema – spune dl Suchianu<sup>28</sup>.

La capătul discuției de față, încheiem cu o concluzie: când poezia devine conștientă că este purtătoarea unui conținut emoțional – în filosofie cu Kant, în literatură cu romanticii – procesul amintit mai sus va merge destul de departe, fiind firesc a se căuta mijloace noi de exprimare.

Am văzut locul unde a rămas Maiorescu, fiindcă el n-a renunțat să înțeleagă „condițiunea ideală” a poeziei ca Idee gândită metafizic, platonician – deși o identifica uneori cu „simțământul, pasiunea”. Pentru aceeași situație într-o atitudine clasică, el n-a putut primi sugestiile poeziei noi din Occident. Mai receptivi au fost însă poeții noștri, ceea ce e și natural – dovedindu-se de astă dată criticul mai refractar decât artistul, adică tocmai altfel de cum afirmase criticul Maiorescu.

\*

\*\*

Încheiem capitolul de față cu o ultimă considerațiune asupra legăturii dintre fond și formă. În scrierile sale de îndrumare în domeniul artei, Maiorescu transpunea la noi – sub o formă destul de elementară – o mare și mult dezbătută problemă, actuală pe atunci în estetica apuseană: problema acelei dualități a formei și conținutului („Gehaltsaesthetik” și „Formaesthetik”), față de care se luau poziții diferite, parțiale și exclusiviste sau de sinteză a pozițiilor contrarii. După cum – undeva mai sus – am observat în treacăt, linia generală a esteticii lui Maiorescu este aceea de dreaptă măsură între „formaliști” și „conținutiști”. Uneori, pasaje izolate îți dau impresia că te îndepărtezi de această linie de echilibru, dar oscilația e părelnică, încât nu poate înrăuri caracterizarea noastră. Asemenea pasaje pot fi, bunăoară, acestea: „frumosul fiind tocmai exprimarea unei idei în formă sensibilă” ... *noutatea și originalitatea poetului stă în „vestmântul sensibil”* cu care o învelește și pe care îl reproduce în imaginația noastră”; în altă parte, vorbind de „condițiunea ideală”, se învestea cu aceleași calități de noutate și originalitate *felul de prezentare al conținutului: „gradul intensității, forma și combinațiunea sub care se prezintă (sentimentele) sunt originale și proprii ale poetului”*<sup>29</sup>. Cum spuneam în altă parte, Maiorescu introduce printre calitățile de fond însușiri din categoria formei (unitate, gradație, conciziune).

Pe baza textelor maioresciene, putem conchide că pentru esteticianul nostru raportul este o intimă întrepătrundere a celor două aspecte ale artei. Și în această privință el rămâne deci hegelian. Filosoful german, concepând frumosul ca o revelație a ideii în sensibil, prin acest idealism concret – cum îl numește [Eduard von] Hartmann – deținea o poziție de sinteză între idealismul abstract și formalismul estetic. Ceea ce Hegel spunea despre adecvata întrupare a unui cuprins ideal în forma sensibilă în cazul artei clasice constituia pentru adeptul său român un ideal al artei în genere:

<sup>28</sup> În *Viața Românească*, nr. 5, anul 1940.

<sup>29</sup> *Critice I*, pag. 50.

„... arta are misiunea de a înfățișa ideea în formă sensibilă și pentru intuiția imediată ... ea își trage valoarea și demnitatea din corespondența și unitatea dintre idee și forma ei; înălțimea și excelența artei, potrivit conceptului ei, se măsoară cu gradul de intimitate și unire în care idee și formă par topite laolaltă”<sup>30</sup>.

### III.

Apariția lui Titu Maiorescu în procesul culturii noastre răspundea unei finalități istorice. Asemenea apariții sunt socotite ca providențiale, dacă se ia aminte la oportunitatea sosirii lor, la binele ce-l fac în timpuri de impas; ele rămân totuși în ordinea pozitivă a faptelor, condiționate de anumite stări de lucruri.

După o perioadă de diletantism, de romantism și adolescență culturală, trebuia – într-o cultură viabilă – să vie una de luciditate și limpeziri, de autocritică și adâncire. Cuvântul lui Maiorescu avea să stingă multe entuziasme și trebuia să ruineze unele deșarte autorități... să exercite o „critică judecătorească”. Misiune ingrată, de aceea fu contestat, hulit... acceptat – după cum și viitorimea și-l va apropia și respinge, fiindcă așa cum revin anotimpurile, și spiritul unui popor oscilează între epoci de adolescență spirituală, când înfloresc credințe și entuziasme, și epoci de luciditate, când se leagă rodul. N-am asistat și noi acum în urmă – în epoca noastră, înclinată ca și atunci spre iluzie, când, ca și atunci, liniile de demarcație ale clarității încep a se învălmăși din nou – la o nouă controversată apreciere a personalității lui Maiorescu?

„Clasic constituit sufletește”, Maiorescu a încercat – cum spune dl Murărașu<sup>31</sup> – clasicizarea vieții noastre publice și culturale”. El se străduia să readucă în matca naturală a firii poporului nostru acea „pătură suprapusă”, mică minoritate de politicieni și „intelectuali”, din care un lustru de civilizație apuseană făcuse niște deșădăcinați.

Într-o epocă în care energiile – unele foarte mari, ca de pildă aceea a lui Hașdeu – se cheltuiau în risipă pe atâtea direcții, niciuna urmărită perseverent până la capăt, forța lui Maiorescu o făcea tocmai structura unitară și armonică a personalității sale. Ea înfățișa soliditatea caracterelor clasice.

Venind timpul să vorbim despre clasicismul lui Maiorescu, trebuie să începem cu însăși personalitatea sa, fiindcă pentru el clasicismul n-a fost o simplă formulă literară, ci o atitudine de viață.

De la viziunea clasică la cea romantică, întâlnim două înțelegeri deosebite ale noțiunii de persoană, ale idealului despre om. După concepția romantică, accentul cade pe *natura omului, pe geniul moștenit*. De aceea romanticii și-au exprimat adesea puțină încredere pentru formarea omului prin mediul educativ. Așa, pentru Rousseau „omul e bun de la natură”; iar filosoful Schopenhauer contestă puterea formativă a educației. Și aceasta pentru faptul că, după romantici, omul e o individualitate ireductibilă, esența personalității fiind acel substrat voluntar, rebel față de reguli și norme, determinat iremediabil prin însuși actul existenței sale. Piscurile de umanitate, geniile, sunt născute, nu făcute, ele sunt însă izvor de creație culturală.

<sup>30</sup> Folosim textul în trad. dlui T. Vianu: *Dualismul artei*, pag. 18.

<sup>31</sup> D. Murărașu: *Istoria literaturii române*, pag. 257.

Cu viziunea clasicistă s-a împăcat o altă concepție despre valoarea educației, deci despre oportunitatea *formării* omului. Prin educație se determină individul prin elementul preponderent al specificului omenesc: rațiunea. Scopul educației e o eliberare a rațiunii din om, de sub apăsarea patimilor și instinctelor. În fine, clasicismul pune problema formării armonice a persoanei; de unde neturburata constanță a acesteia, egalitatea cu sine, caracterul de exemplaritate și prestigiul de care s-au bucurat întotdeauna aceste exemplare de umanitate.

„Însemnările zilnice” ale lui Titu Maiorescu ne-au revelat un om mult deosebit de cel închipuit de noi. Tot acel cumpăt, acea biruitoare seninătate nu i-au venit „de la natură”, ci sunt opera unei îndelungi formări de sine. Personalitatea sa, atât de echilibrată, de rațional centrată, e încununarea unei stăruitoare lupte a rațiunii cu o natură adeseori plină de turbure afectivitate. De aceea, peste acest material sensibil al omului „de la natură”, personalitatea sa e o construcție ideală<sup>32</sup>.

Acum, când știm câte patimi au fost învinse în inima sa pentru ca statuia sufletului său să se mențină în conture de ideală demnitate umană, întâmpinăm cu o altă înțelegere aforisme ca acestea:

„Oare pâraul de la munte ar fi așa de limpede și voios dacă n-ar fi *rece*?”

sau:

„Toți fotografiile din orașele cele mari au locuința împărțită. Jos, la catul întâi, e casa lor privată: element teluric, gospodărie, strigăt de copii. Sus, la catul al V-lea, se află salonul de sticlă pentru lucrarea fotografică: transparent, în aer liber, plin de razele luminii. Clădească-și fiecare, deasupra vieții de toate zilele, catul al V-lea”;

precum și acesta:

„Arta vieții? Rezervă, discrețiune, cumpătare, în genere negațiune, în rezumat abnegațiune.”<sup>33</sup>

Maiorescu a fost „rece” și „distant”. S-a scris atâta despre marea depărtare dintre apolinicul Maiorescu și zbuciumatul Eminescu. N-ar fi oare timpul să se vorbească și de anumite „afinități electice”? Nota caracteristică a sufletului marelui poet a fost „seninătatea abstractă”, spunea Maiorescu. Cât adevăr e în această caracterizare ne-o pot mărturisi poeziile de apogeu ale lui Eminescu (ne gândim, spre exemplu, la „Luceafărul” sau Glossa”). Pe când seninătatea rece a celui dintâi părea o dominantă sufletească venită de la naștere (fiindcă personalitatea lui se cristalizase devreme și fiindcă în această „personalitate” s-a înfățișat el totdeauna lumii, deși sub o aparență de seninătate se ascundeau uneori adevărate tragedii lăuntrice), în opera lui Eminescu transpare toată evoluția sufletului său până la acel liman de resemnată seninătate; zbuciumat Luceafăr și el, pelerin mai întâi pe drumurile pasiunii, cucerește mai apoi înțelepciunea pentru sine și rămâne „nemuritor și rece”, sau pentru alții și scrie aforisme în versuri:

<sup>32</sup> Vezi și Al. Dima: *Afinități electice: T. Maiorescu și Goethe*, pag. 23 și 24.

<sup>33</sup> *Critice II*, „Câteva aforisme”, pag. 281 și 294.

„Nu spera și nu ai teamă  
-----  
Tu rămâi la toate rece!”

Și atunci, dacă amândoi au urcat spre aceeași culme de înțelepciune, de seninătate rece, mai e potrivit cu adevărul să punem între ei o prăpastie?\*

Capitolul de față, consacrat aspectelor clasice ale esteticii maioresciene, a fost de mai multe ori anticipat în paginile noastre de mai sus. Cum nu vom relua acum acele considerațiuni, facem convenita trimitere la ele.

Pentru arta clasică, Maiorescu nutrea un adevărat cult. Când, la 1872, prezenta contemporanilor un poet nou, „poet în toată puterea cuvântului”, el consemna printre darurile poeziei lui Eminescu (a căruia ivire o veste) și „iubirea și înțelegerea artei antice” – „lucru rar între ai noștri”; când „exagerările bolnăvicioase ale fanteziei lui Petrino” păcătuiesc împotriva seninătății artei, Maiorescu „este silit a protesta” împotriva acestor încălcări ale „marginilor frumosului”:

„Arta e senină, trebuie să rămână senină, chiar când exprimă disperarea ... Să nu uităm antichitatea binecuvântată.”<sup>34</sup>

Cu câțiva ani mai înainte (la 1863) Maiorescu prefața Anuarul Gimnaziului din Iași cu o dizertație în care exprima aceeași prețuire pentru cultura antichității: ea „ne deschide un câmp întins pentru activitatea rațiunii” și ne „supune totodată sub legea naturii lucrurilor sau a adevărului”; e prielnică înălțării impersonale, pentru că ne eliberează de nefericita mărginire egoistă a individualismului:

„Și de aci provine impresia de repaos și mărimă ce ne-o produce antichitatea, parca dintr-un râu turburat intrăm în oceanul limpede”.

Arta este, în concepția lui Maiorescu, terenul unei trăiri clasice. Activitatea științifică (și cu atât mai mult cea practic-utilitară) se caracterizează prin ceea ce Schopenhauer spunea despre etern neistovita dorință. Activitatea științifică „nu are nicăieri repaos și niciodată sfârșit ... nicio limită eternă nu ne oprește, dar etern ne oprește o limită”. Ea ne angajează deci pe o „linie infinită a timpului”<sup>35</sup>. Nu ne vorbește de aci acea sete de infinit a sufletului romantic (acel suflet „faustic” a căruia dimensiune – spune Spengler – este spațiul infinit)?

---

\* Aproximarea e mult mai mare. „Însemnările zilnice” ne relevă și alte asemănări. În gândurile, în atitudinile adolescenței lui Maiorescu găsim unele din trăsăturile mari ale psihologiei marelui poet. Ar fi să simplificăm prea mult lucrurile ca să vedem în ele numai manifestări tipice ale oricărei adolescențe ce iese din comun; aceeași sete de absolut, urmată de pesimismul avânturilor înfrânte (vezi, spre ex., pag. 84–85); iar gândul morții, atât de prezent în poezia lui Eminescu, nu i-a bătuit numai adolescența aceluia, ci și anii „cumpănitei” sale maturități: „1856, 1866, 1876 – 20 de ani petrecuți cu conștiință de sine... Ce-mi poate oferi nou viața?... *Cine a agonisit în sine indiferența morții a-ncheiat socotelile cu viața*” (*Însemnări zilnice*, pag. 260).

<sup>34</sup> *Critice I*, pag. 193.

<sup>35</sup> *Critice I*, pag. 38.

Alta e misiunea artei:

„În mijlocul fluctuațiunii perpetue ... arta se stabilește ca un liman de adăpost spre a reda inteligenței agitate o liniște salutară.”<sup>36</sup>

Arta este „o mângâiere binefăcătoare”; „lumea fericită a artei”, spune și altă dată Maiorescu (*Critice I*, pag. 174.) Uneori pare că ne aflăm în preajma „catharsis-ului” anticilor:

„în emoțiunea lui (a poetului Eminescu) își regăsesc emoțiunea lor ... el ... are mai ales darul de a deschide mișcării sufletești cea mai clară expresie ... Această scăpare a suferinței mute prin farmecul exprimării este binefacerea ce o revarsă poetul de geniu asupra oamenilor ce-l ascultă”<sup>37</sup>.

Arta eliberează de acea agitată aspirație spre infinit, fiindcă ne înfățișează „o idee mărginită” în forma sensibilă a frumosului. Manifestând astfel „idei cu început și cu sfârșit”, ea dă sufletului „liniștea contemplativă și un repaos intelectual”. E ușor de recunoscut aci *limita* clasică „obiectul finit”, simbolul viziunii antice.

Sentimentele („condiția ideală” a poeziei), cu toată forța lor explozivă, se captează în forma sensibilă, se închid în materialitatea ei rotunjită și finită. În redarea lor pe treptele „gradațiunii ascendente”, biruie iubirea de simetrie. Sentimentul, sculptat în forma sensibilă, stă acum în fața noastră ca o statuie antică, în conture armonioase.

Din condiția acestui întreg limitat, care își ajunge sieși („simțămintele și pasiunile sunt acte de sine stătătoare în viața sufletească”<sup>38</sup>), decurg atâtea trăsături ale operei literare: convergența diversului spre unitate, ordonarea simetrică și ierarhică, bogăția internă condensată (conciziunea) etc.\*

Din sentimentul acestei limite derivă și acea discrețiune în exprimarea pasiunilor, acea prosciere a oricărui exces turburător, față de care forma ar rămâne neîncăpătoare. Ce simțământ are un caracter mai exploziv ca patriotismul? Exprimarea lui în poezie trebuie însă menținută „în marginile frumosului”. Elogiind poezia patriotică a lui Octavian Goga, Maiorescu spunea:

„Dar unde se vede arta scriitorului nu este în patriotismul simțit, ci în manifestarea lui menținută în dreapta măsură a frumosului ... cu cât expresia e mai măsurată, cu atât impresia e mai adâncă.”<sup>39</sup>

Opera clasică e un mic cosmos în care sentimentele se aliază cu înțelegerea („ideea emoțională” a lui Maiorescu), sensibilul se întrepătrunde cu raționalul, „fondul” corespunde organic cu „forma”. În această plăsmuire armonioasă își vestește biruința un suflet ce a învins bogăția anarhică a elementelor; e chipul

<sup>36</sup> *Ibidem*, pag. 37.

<sup>37</sup> *Critice III*, pag. 141 și 142.

<sup>38</sup> *Critice I*, pag. 38.

\* Aceleași cerințe formale sunt implicate și în concepția că obiectul artei e ideea platonice, aceasta fiind prin excelență ordine, claritate.

<sup>39</sup> *Critice III*, pag. 299–300.

armoniei umane imprimat materiei. În ea și-a găsit împăcarea omul și lumea; de aceea radiază atâta echilibru și seninătate.

Asemenea plăsmuire nu mai cere nimic timpului, ea nu cunoaște această dimensiune. Pentru clasici, arta e de domeniul intemporalului. (Romanticii sunt aceia care au trecut-o în rândul valorilor relative – vezi prefața la *Cromwell* a lui V. Hugo.) De aceea, ea nu clădește cu materia efemeră a individualului și particularului. Lumea ei e lumea eternă a substanțelor, „ideilor”, prototipurilor.

„Forma ei – spune și Maiorescu – trece neatinsă peste valurile timpului ... în lumea fericită a artei, timpul nu mai are putere și nu mai are înțeles și cine, înălțat în sfera ei, a știut să plăsmuiască forma frumoasă, acela desigur, dar numai acela a ajuns pe calea nemuririi.”<sup>40</sup>

După cum înlătură vălul înșelător al fenomenelor, arta eliberează și de rețeaua intereselor practice, care ne leagă de imediat și trecător. Ca să „frângă valul timpului”, poezia nu trebuie „expusă vicisitudinii mobile a zilnicelor interese”; de unde „uitarea de sine” ... „înălțarea impersonală”. Eliberat de asupra nevoilor, sufletul senin poate contempla lumea formelor nepieritoare.

Această evadare din captivitatea subiectivității noastre și acea înălțare peste lumea fenomenală dau artei clasice în primul rând un caracter de idealitate, de aspirație după frumosul ideal:

„Dispoziția poetică înalță peste sfera de toate zilele” ... „într-o sferă mai distinsă” (*Critice I*, pag. 59 și 54);

arta introduce

„o suflare de idealism în existența de toate zilele” (pag. 53);

poezia lui Naum

„poartă semnul unei înălțimi ... la care ridică și pe cetitori ... acea curată aspirare ideală ce pururea l-a însuflețit”.

În același timp, acea înălțare îi conferă și un caracter de largă obiectivitate, de largă umanitate. Romantismul e în esență individualism, deci subiectivism. „Lumea este reprezentarea mea” e cea dintâi propozițiune din opera capitală a lui Schopenhauer, din care se desfășură cu strictețe logică tot aspectul romantic al operei sale. Din individualismul romantic, un individualism acut și deci dezrădăcinat, decurge, spre pildă, sentimentul incompatibilității cu lumea și deci al singurătății, al nevoii de refugiu (refugiu în lumea visului deformant, în cea fantastică a basmului, în trecut...); din același individualism, preferința pentru lirism, căci e o mărturisire neîmpiedicată și neocolită a sufletului. Arta poate luneca spre hermetism, căci își socotește istovită misiunea în simpla mărturisire de sine, fără preocuparea de fenomenul socializării.

„Turmentul” romantic, problematizarea, toate din sentimentul dizarmoniilor lăuntrice, pentru că sufletul nu-și mai simte unitatea interioară a eului, această unitate

<sup>40</sup> *Critice I*, pag. 174–175.



implică permanență, deci structură, un anumit grad de impersonalizare. Individualismul acesta e în permanentă revoltă contra regulilor, contra oricărei uniformități. Impersonalei rațiuni el preferă imaginațiunea, pentru libertatea și culoarea ei subiectivă.

Dar nu vrem să facem aci o analiză a romantismului. E de ajuns atât, pentru a-l opune obiectivității clasicismului.

Clasicismul e larg umanitar, fiindcă urmărește tipicul, generalul omenesc. E obiectiv, căci e supus la obiect. Pentru antici, arta e „mimesis”; „omnis ars naturae imitatio est”, spunea și Seneca, sau pentru a da încă un exemplu, iată și îndemnul horatian: „Ficta, voluptatis causa, sint proxima veris” (o „imitare” însă nu a simplei aparențe înșelătoare, pentru care fapt o condamnă Platon, ci arta e căutătoare de esențe). De aci și naturaleța, firescul. Iată aceste caractere recomandate de Maiorescu.

Despre caracterul obiectiv, adânc omenesc al poeziei populare:

„Ceea ce abundența tristeții sau bucuriei i-a scos din adâncul inimii sale” (inima poetului țaran) „nu este niciodată al lui; în toate inimile își află un răsunet și la toate le devine o proprietate: fapta lui devine fapta lor, el însuși pierde necunoscut ... din poezia lui îți vorbește însăși durerea și însăși bucuria, dar nu un individ care suferă, un individ care se bucură. Însă tocmai acesta este semnul adevăratei poezii”<sup>41</sup>...

Despre eroul romanului va spune, într-un articol de mai târziu, că din limitele de clasă socială și din acelea ce i le pune apartenența la o anumită naționalitate

„se înalță din strâmtoarea timpului și a spațiului spre o simțire universal omenească”<sup>42</sup>;

relevând meritele poeziei lui A. Naum, Maiorescu formulează totuși unele rezerve:

„Da, opera d-tale nu este din acele ce se impun atenției obștești. Cadrul arhaic al multor poezii ale d-tale, felul rafinat de religiozitate și de melancolie al mai tuturor se adresează la un gen restrâns de cititori; abat poezia de la calea cea mare a emoțiunii generale și etern omenești, o duc pe poteca unor predilecțiuni prea individuale, și chiar cei ce te urmează cu plăcere pe acest drum se opresc uneori mirați de cotiturile lui.”<sup>43</sup>

Pentru adevărul și firescul (natureleța) creației literare, Maiorescu s-a pronunțat și *explicit* de câteva ori.

„Adevărul artistic e un adevăr subiectiv” spune Titu Maiorescu. Dar subiectivitatea aceasta nu e subiectivitatea romanticilor, căreia i se deschide câmpul tuturor libertăților, ci – după concepția sa clasică – e stăpânită de multe rigori: ea „trebuie ținută în marginile frumosului”; ea înalță (în opera de artă) peste searbădul și prozaicul zilei, „introducând o suflare de idealism în existența de toate zilele”; în fine – ceea ce ne preocupă acum – ea „prescrie (poetului) să-și întrupeze în forma poetică ... simțăminte adevărate”<sup>44</sup>. Valoarea poeziei noastre populare stă și în „lipsa (ei) de orice artificiu, de orice dispoziție forțată”, în „simțământul natural ce

<sup>41</sup> *Critice* III, „Poezii populare române”, pag. 75.

<sup>42</sup> *Critice* III, „Poezii populare române”, pag. 25.

<sup>43</sup> *Critice* III, „Poeziile dlui A. Naum”, pag. 295.

<sup>44</sup> *Critice* I, pag. 92.

le-a inspirat”<sup>45</sup>. Tot „prin simțământ natural, prin adevăr” se afirmă și superioritatea „direcției noi” în poezia și proza română\*.

În estetica lui Maiorescu se găsesc însă și unele infiltrații romantice, ce stau în dizarmonie cu ambianța clasică a gândirii sale. Asupra a două asemenea contaminări atrage atenția dl T. Vianu, în „Arta și Frumosul”<sup>46</sup>: în primul rând asupra sugestiei recomandate de Maiorescu care e menită să prelungească ecoul psihic al poeziei dincolo de limitele expresiei. „Abundența gândirii” cere (în cazul poeziilor scurte) depășirea aceluși clasic „raport precis între cuvânt și gândire”. Cuvintele poetului trebuie să dea „numai un îndemn gândirii”, să lase „liber șirul reprezentărilor”:

„Farmecul acestui fel de poezii nu este atât în ceea ce spun, cât în ceea ce rețin și ce lasă în liberul joc al fanteziei lectorului.”<sup>47</sup>

„Clasicul Maiorescu apare astfel un moment ca teoreticianul vagului romantic.”<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *Ibidem*, pag. 74.

\* Credem că am arătat destul de just ceea ce înțelege Maiorescu prin „firescul” și „adevărul” creației literare: nu o simplă conformare a poeziei cu realitatea obiectivă, așa cum o percepe inteligența noastră. O asemenea bănuită cerință (de conformare a poeziei cu realitatea obiectivă) o denunță însă dl G. Călinescu, care găsește că pe temeiul ei Maiorescu ar fi întreprins critica unor versuri rele ale contemporanilor săi: „Maiorescu cere comparației să fie potrivită cu gândirea (în loc să-i ceară să deștepte idei poetice), însă prin această «gândire» el înțelege natura însăși, cu legile ei, ca încorporare a ideilor. Prin urmare, el așteaptă de la poezie să imite realitatea în marginile înseși ale percepției universului obiectiv. Maiorescu impune poeziei să fie prozaică”... Dar, obiectează d-sa, „în poezie și vis avem de a face cu o altă lume, liberă de legile fizice, în care orice e cu putință, dacă are semnificație” (G. Călinescu: *Istoria literaturii române*, p. 355).

E adevărat că estetica maioresciană nu concepe poezii lipsite de sensuri intelectuale, îndepărtate de realitatea de pe planul inteligenței. Pe prima pagină, chiar a studiului de la 1867 Maiorescu scria: „sonul literelor n-are să ne impresioneze ca ton muzical, ci ... ca un mijloc de a deștepta imaginile și noțiunile corespunzătoare cuvintelor, și unde această deșteptare lipsește, lipsește posibilitatea percepției unei poezii”. De asemenea, anumite imagini – ca bunăoară aceasta: „Coruri de nimfe pe buza-ți lină le văd cum joacă încetișor” – el le găsea nefirești, pentru că nu se puteau reprezenta intelectual, plastic.

Să nu pierdem însă din vedere că Maiorescu simplifică mult lucrurile, pentru ca să poată fi ceea ce a voit să fie în estetică, un vulgarizator.

Să nu ne pronunțăm nici pe temeiul unui singur text. Oportun, dar, citatului ce am făcut din lucrarea dlui Călinescu acest text din *Criticele* lui Maiorescu: „... cuvântul *adevărat* în aplicarea sa la artă trebuie înțeles *cum grano salis* ... Cuvintele poetului pot ... să fie tot așa de puțin reale în înțelesul lor exact ca nălucirea nebuniei, numai simțământul cel profund al naturii să fie păstrat; și cine a înțeles odată natura vizionară a întregii existențe nu se va mira de aceasta. Cu alte cuvinte: *adevărul artistic este un adevăr subiectiv*...” (*Critice I*, pag. 52–53). Nu spune deci și Maiorescu aproape același lucru?

<sup>46</sup> Vezi la pag. 173 și 174.

<sup>47</sup> *Critice I*, pag. 47.

<sup>48</sup> T. Vianu: *Arta și Frumosul*, pag. 174.

Cea de a doua condiție ideală a poeziei, „o exagerare sau cel puțin o mărire și o nouă privire a obiectelor sub impresia simțământului și a pasiunii”, ne amintește – scrie dl T. V. – de caracterul „interesant” sau „patetic” al subiectului, ceea ce, după Fr. Schlegel, este tocmai însușirea poeziei romantice moderne.

Într-un articol despre „Poezii populare române”, Maiorescu scrie că „Lumea se poate aprofunda tot așa de bine pe calea inimii ca și pe calea reflecției”, iar în „Răspuns la discursul de recepțiune al lui D. Zamfirescu” ideea revine: „Căci nu numai pe calea gândirilor abstracte, îngrămădite în feluritele sisteme, poate ajunge omul să-și dea oarecare seamă de tainele vieții, ci și pe calea instinctivă a simțământului”<sup>49</sup>; ceea ce iarăși ne face să ne gândim la filosofii romantici, după care absolutul se relevă și în artă, ca și în filosofie. De altfel, însăși definiția Frumosului după Hegel și Maiorescu, „idee manifestată în formă sensibilă”, exprimă asemenea identitate de conținut între filosofie și artă – deosebite sunt numai căile prin care acest absolut e relevat.

S-a căutat să se apropie de romantism – și anume de acea fază a romantismului în care acesta renunță la „conținutul” artei (metafizic, religios, social), pentru a se mărgini la frumusețile exterioare „formale” – anumite texte maioresciene: „Poezia este repaosul inteligenței” sau „poezia este un product de lux ... o nobilă inutilitate”<sup>50</sup>. Credem însă că apropierea nu e justă. Maiorescu viza aci numai lipsa de tendință utilitară, egoistă a artei, și nu epurația ei de „conținut”. Pentru afirmația noastră invocăm (în afară de cele ce am spus despre caracterul dual al frumosului după concepția maioresciană) sprijinul citatelor de mai jos.

„Și mai întâi poezia este un product de lux al vieții intelectuale, *une noble inutilité* ... Ea nu aduce mulțimii niciun folos astfel de palpabil încât să o atragă de la sine, din motivul unui interes egoist; ea există pentru noi întru cât ne poate atrage și interesa prin plăcerea estetică.”<sup>51</sup>

E vorba aci deci de „emoția impersonală” pe care o trezește arta.

În fine, menirea de a fi „repaosul inteligenței” nu și-o îndeplinește poezia prin renunțarea la conținut, ci prin aceea că:

„Ea prinde atenția neliniștită și agitată spre infinit și, înfățișându-i o idee mărginită în forma sensibilă a frumosului, îi dă liniștea contemplativă și un repaos intelectual.”<sup>52</sup>

Infiltrațiile acestea romantice în gândirea estetică maioresciană sunt însă numai întâmplătoare. La ele ar mai fi de adăugat unele trăsături ale aceluși portret pe care criticul îl făcea lui Eminescu – și care se înrudește cu caracterizarea geniului după Schopenhauer sau Kant.

Într-o literatură ce răsărea din sufletul romantic al secolului trecut, cum era poezia noastră, și care deci nu cunoscuse acțiunea formativă a ordinii și sobrietății clasice (așa cum a fost cu marile literaturi ale Apusului), veghea unui spirit clasic – acela al lui T. Maiorescu – era deci cu totul oportună.

<sup>49</sup> Critice III, „În chestia poeziei populare”, pag. 339.

<sup>50</sup> T. Vianu: *Filosofie și poezie*, pag. 27.

<sup>51</sup> Critice I, pag. 35.

<sup>52</sup> Critice I, pag. 38.

## IV.

Dacă aici, la capătul lucrării de față, vom căuta un punct de privire mai înalt, de unde vederea să poată cuprinde unitar, convergent felurimea de aspecte a activității lui Maiorescu, asemenea dominantă nu-i greu de aflat. Această trăsătură de căpetenie era la Maiorescu *un ideal*, o năzuință în necurmată veghe de a se ridica peste „mărginirea personalității”, era „*entuziasmul impersonal*”.

„Prin negura egoismului nu străbate lumina adevărului, nici căldura frumosului.” Această capacitate de „înălțare impersonală” este și semnul de recunoaștere a vocației: „Acela are vocație care în momentul lucrării se uită pe sine”, spune un aforism al său.

De asemenea, numai cel ce „s-a înălțat peste interesul strâmt al individului” poate „răspândi o idee sau o simțire de valoare universală”. După cum se naște din entuziasm impersonal, tot astfel și biruie adevărul:

„Tocmai acel element impersonal în chiar momentul concepțiunii noii idei își arată acum valoarea sa adevărată. Căci persoana se lovește de altă persoană, gândul egoist se paralizază de alt gând egoist. Dar ceea ce este impersonal iese din patrimoniul comun al omenirii întregi și, îndată ce prin luptă s-a dovedit a fi de o asemenea natură, străbate prin toate individualitățile viitoare ca o parte integrantă a lor.”<sup>53\*</sup>

Deci „înălțarea impersonală” este o prealabilă condițiune etică din care se naște și trăiește Adevărul și Frumosul (și, se înțelege, și Binele, fiindcă și la temelia lui stă dezinteresarea, „izvorul a tot ce e rău fiind egoismul”). Astfel că Maiorescu, pe lângă faptul de a fi dat, în unele domenii, elementele trainice ale unui început de cultură, a fost și-un mare pedagog, care trebuia nu numai să stârpească un primejdios început de falsă cultură, dar și să deprindă pe contemporani a-și elibera inteligența de subiectivismul turburător. Nu rareori, în polemicile sale, a fost el însuși victima aceluși „fel de critică amestecată”, care „consistă în a introduce în același articol și personalități și argumente *ad rem*”<sup>54</sup>.

Un asemenea ideal de „înălțare impersonală” trebuia să fie servit de prezența unui neadormit spirit critic, ce trebuie să filtreze adevărul de impuritățile pasiunii – de aci acea „trăsătură sufletească de căpetenie – cum spune dl I. Petrovici – latura logico-critică”. Acel ce-și impunea cu atâta rigoare proscierea oricărui subiectivism turburător era însuflețit de o înaltă concepție despre adevăr, care e „un instinct sfânt”...

<sup>53</sup> *Critice* II, „Despre progresul adevărului”, pag. 268.

\* E învederat că Maiorescu era, în fond, de un temeinic optimism. El credea în biruința adevărului, în domnia rațiunii (acel „Biruit-au gândul” al cronicarului, ce pusese să-i fie înscris deasupra ușii vestibulului casei sale). Pare c-auzi celebrele cuvinte ale lui Descartes după care rațiunea e atât de generos împărțită oamenilor: „la puissance de bien juger et distinguer le vrai d’avec le faux, qu’on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes”, iar triumful ei e în atârnare numai de căile pe care e condusă această rațiune.

<sup>54</sup> *Critice* I: „Observări polemice”, pag. 143.

„o formulare mai clară a regulilor nestrămutate care sunt însuși fundamentul universului și corespund direcțiunii veșnice a inteligenței omenești spre întinderea cunoștințelor și sporirea condițiilor binelui general”<sup>55</sup>.

La 17 ani, în momentul când își descoperea vocația proprie, scria următoarele:

„Pentru direcțiunea mea științifică a fost de cea mai mare însemnătate cunoștința cu ... logica, această știință așa de extrem de interesantă. Ea m-a adus să năzuiesc spre cea mai bună formulare a cugetării, spre o exprimare fără greșeli, scurtă, *adevărată* ... ea mi-a insuflat întâi într-adevăr iubirea pentru o direcție de gândire de care *niciodată* nu mă voi despărți.”<sup>56</sup>

Maiorescu e consecvent în toată întinderea operei sale. Astfel, și valorile estetice – domeniu prin excelență grevat de subiectivism – se caracterizează, după el, aproape prin aceeași obiectivitate și universalitate. Ceea ce se poate bine potrivi cu hegeliana sa definiție a frumosului, „idee în formă sensibilă”, sau cu cea schopenhaueriană, care „dă obiectului tratat de artist caracterul tipic”; dar se împacă mai greu cu aspectul psihologist al esteticii sale. Totuși, universalitatea – o „universalitate subiectivă”<sup>\*</sup> – se menține și aci, fiindcă emoțiile „sunt comune tuturor oamenilor, sunt materia înțeleasă și interesantă pentru toți. Ceea ce separă pe oameni deolaltă este cuprinsul diferit cu care și-au împlinit mintea; ceea ce-i unește este identitatea mișcărilor de care se pătrunde inima lor”.

Pentru Maiorescu, poezia trebuie să bată „calea cea mare a emoțiunii generale și etern omenești”. De aceea, *poezia nouă*, purtătoare de nouă sensibilitate, acea poezie de nuanțe, de subtile analize sufletești, trebuia să treacă, la noi, pe alături de estetica maioresciană, sau, cum ar spune el însuși: „pe poteca unor predilecțiuni prea individuale”.

Am prezentat în paginile de mai sus ideile estetice ale primului nostru îndrumător în domeniul frumosului. Peste gândirea lui au trecut multe decenii și multe din ideile sale vor fi fost depășite de estetica mai nouă – pe alocurea înșine am indicat asemenea poziții dovedite de o mai slabă rezistență; câteva adevăruri mari sunt însă din acele ce rămân.

Putem noi, românii, să atribuim lui Maiorescu o simplă însemnătate istorică? Am fi prea prezumțioși să o credem, căci „și azi poziția lui strict artistică mai are de învins obstacole ce se ridică mereu”<sup>57</sup>. Sau iată și cuvintele unui alt critic autorizat:

„Soarta lui Maiorescu a fost să rămână actual și astăzi, adică după trei sferturi de veac, și, din nefericire, încă pentru multă vreme. În materie de cultură, evoluțiile nu sunt

<sup>55</sup> Vezi primele pagini ale lucrării de față.

<sup>56</sup> T. Maiorescu: *Însemnări zilnice*, vol. I, pag. 84.

\* Terminologia e kantiană. Filosoful german acorda frumosului o asemenea universalitate. O cercetare în această direcție ne-ar duce la descoperirea unei înrâuriri noi pe care marele filosof a exercitat-o asupra lui Maiorescu.

<sup>57</sup> G. Călinescu: *Istoria literaturii române*, pag. 356.

nici perpetue, nici liniare; când crezi că ai pus mâna pe țărnișă, un val te smulge departe în larg, pânza țesută ziua se desface noaptea...

La răspântiile culturii române veghează ca și odinioară degetul lui de lumină: pe aici e drumul. Autoritatea i s-a menținut și astăzi pentru că pleacă din înseși izvoarele spirituale fără moarte ale logicii, bunului simț, bunului gust, și s-a realizat într-o formă pură, fără vârstă.”<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> E. Lovinescu: *T. Maiorescu*, vol. II, pag. 430.

## NOTE ȘI REFLECȚII

### CULTURA ȘI SOCIETATEA, DE LA DETERMINAȚIILE ȘI ROSTIREA LUI CONSTANTIN NOICA LA CONȘTIINȚĂ VS. CUNOȘTIINȚĂ LA NAE IONESCU

Eseu de sociologie fenomenologică

RADU BALTASIU

**Culture and Society. From Noica's Determinations and Utterance to Nae Ionescu's Consciousness vs. Knowledge.** This paper pertains to the methodology of discussing a subject in pairs of concepts in order to understand the mechanics of culture and the way of assimilating values. Utterance is discussed as a specific element of the Romanian culture in relation to the category of determinations of being. As for Nae Ionescu pair of concepts, they are related to the two types of cultural determinism: via information knowledge) and via the transformation of the object of knowledge in subject of it (consciousness).

**Key words:** culture, determinism, consciousness, knowledge, utterance

#### De ce eseu de sociologie fenomenologică?

Vom descrie aici, foarte pe scurt, *dubla problemă originară* aflată la originea acestui material și natura prin care înțelegem să o abordăm.

Acesta este un eseu de sociologie la întâlnirea cu filosofia, de sociologie filosofică. Sociologia s-a desprins de ceva vreme de filosofie, demers care a plasat-o într-o căutare tot mai specializată, spre minor, a certitudinilor. După ce a constatat că nu le-a găsit, sociologia a rămas într-o zonă a dilemei care-i pune sub semnul îndoielii utilitatea în raport cu gândul și, în cele din urmă, față de societate. Fiind o specie a gândirii abstracte, normative, așa cum arată Thomas Kuhn, care a lămurit de aproape jumătate de secol că paradigmele se află într-o bătălie în urma căreia realitatea va lua forma paradigmei câștigătoare (*modelul explicativ dominant*), sociologia a ajuns în impasul prin care un discurs confuz îi interzice accesul la realitate și la fundamentele sale paradigmatică. Nemaivând acces la propria resursă ideal-tipică, sociologia a ajuns o colecție de enunțuri descifrabile doar de membrii tribului care le-a enunțat, știință fără memorie. Știința fără memoria teoriilor sale originare, întemeietoare, riscă ridicolul obsesiei recentului, trimițând pe nedrept una dintre cele mai frumoase științe sociale în ceea ce Husserl numește „realitatea accidentală”. Revenirea la matcă se impune. Iar matca științei logicii sociale este... filosofia.

Încercarea de față este, deci, o propunere de reconsiderare dinspre filosofie a sociologiei. Pentru că avem în vedere principiul eficienței, al celui mai scurt drum de la dubla problemă – cum recuperăm sociologia?, cum răspundem provocărilor presante? –, suntem nevoiți să ajungem la esențe. Mai precis, la perspectiva fenomenologică. Fenomenologia este filosofia sau „știința esențelor”<sup>1</sup>, arată Husserl.

Dar încercarea de reamplasare a sociologiei pe calea eficientă a răspunsului științific este dublată de complicarea nemaîntâlnită a provocărilor. Timpul nu mai are răbdare cu știința socială. Epoca în care omul putea să-și contemple realizările în splendoarea societății de consum din *poziția* de membru al clasei de mijloc a trecut. În momentul în care nu mai înțelegi nimic, realitatea pare o serie de accidente<sup>2</sup>. Iar lumea în care trăim pare plină de accidente. Din accidente putem ieși, în cunoaștere, prin fenomenologie: „ține de însuși sensul oricărei realități accidentale ca ea să aibă o esență, așadar un eidos, care poate fi sesizat în chip pur și care este guvernat de adevăruri de esență având diferite grade de generalitate.” (Husserl, pp. 42-43). Înșirăm câteva dintre marile accidente ale epocii contemporane: relativismul cultural este depășit<sup>3</sup>, omul nu mai vrea să fie liber. Și ne oprim aici. Acestea sunt suficiente pentru a înțelege că în vremurile acestea se pune sub semnul întrebării ființa. Prăbușirea relativismului cultural este exemplul tipic al funcționării *corelatului* în viața socială: întotdeauna un fapt are o umbră, un *altceva*, care, în anumite condiții, este opus intenției declarate. Supraestimarea ideologică a toleranței e a condus la eliminarea frânelor din calea etnocentrismelor: riscul fragmentării Europei este mai mare ca oricând (avem în vedere programele secesioniste în curs ale Scoției<sup>4</sup>, Cataloniei, Valoniei, Veneției, Lombardiei<sup>5</sup>). De cealaltă parte a Atlanticului și în același timp, tinerii generației Y nu mai vor să fie liberi: „doar 30% dintre americanii născuți după 1980 cred că este absolut esențial să trăiască într-o societate democratică, comparativ cu 72% dintre americanii născuți după al doilea război mondial.” (World Values Survey). Pentru că nu mai știm ce înseamnă să fim liberi. Libertatea se mișcă în termenii pe care îi vom discuta mai jos: cunoștință-conștiință.

### Obiectul (Problema)

Dubla problemă originară descrisă mai sus, a necesității reancorării sociologiei în fenomenologie pentru a fi aptă să fie ceea ce este, va fi abordată din perspectiva unui set de concepte, aflate la întâlnirea dintre Nae Ionescu și Constantin Noica.

<sup>1</sup> „... fenomenologia urmează să fie fondată aici ca o știință a esențelor ...”, Husserl, 2011, p. 35.

<sup>2</sup> Fără ghidarea unei idei-far, unui set idel-tipic, știința socială însăși devine un accident.

<sup>3</sup> Corectitudinea politică aflată la guvernare insistă pe promovarea islamului, atitudine în opoziție cu celelalte forme de credință, în special cu creștinismul.

<sup>4</sup> *Hotnews*, 3 mai 2016, „Britanicii se tem mai mult de o independență a Scoției, decât de ieșirea Regatului Unit din UE (sondaj)” <http://www.hotnews.ro/stiri-international-20972802-britanicii-tem-mai-mult-independenta-scoției-decat-iesirea-regatului-unit-din-sondaj.htm>.

<sup>5</sup> *Revista 22*, 20 oct. 2017, „După criza din Catalonia, Lombardia și Veneția organizează referendum pentru autonomie”, <http://revista22online.ro/70266675/dupa-criza-din-catalonia-lombardia-si-venetia-organizeaza-referendum-pentru-autonomie.html>.



Nae Ionescu nu este neapărat fenomenolog, fiind mai degrabă, întemeietorul unei filosofii a trăirii (mistice), puternic ancorată în faptul de credință. Noica, reprezentant ilustru al tinerei generații interbelice, datorează foarte mult lui Nae Ionescu. Vom prelua de la aceștia câteva elemente și vom opera cu ele într-un registru *fenomenologic*: sintetizând cultura și socialul prin raportarea la două perechi de întreguri: cunoștință și conștiință (Nae Ionescu), respectiv determinații și rostire la Noica.

Nu mai este nevoie să demonstrăm caracterul *cultural* al societății – ca rețea de interacțiuni dintre instituții, oameni, grupuri. Cultura apare la întâlnirea dintre cunoștință și conștiință, nefiind un produs *natural*, ci produs intrinsec al *interacțiunilor* subiecților. Omul poate să se despiritualizeze, căzând din cultură, barbarizându-se, așa cum arată Simmel prin noțiunea de reificare a societății și personalității prin bani<sup>6</sup>. Din această perspectivă cultura este *starea* calității interacțiunii sociale de la un moment dat. Calitatea este determinată atât de conținuturi, de determinații, cât mai ales de raportul dintre subiect și obiect, mai precis de abilitatea omului de a se percepe pe sine și pe ceilalți. Calitatea vieții sociale depinde de abilitatea subiectului de a fi obiect pentru el însuși – ceea ce în limbajul popular și consacrat echivalează cu „De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, și bârna din ochiul tău nu o iei în seamă?” (Matei, 7.3).

Cum este posibilă lectura unui nou punct de plecare pentru știința socială în raport cu societatea? Dacă lumea începe cu noi în această lume a succesului personal, unde să ne căutăm *rostul*?

### Clarificări conceptuale

#### *Determinațiile și Rostul. Cultura*

Determinațiile sunt componenta centrală din modelul ontologic al ființei, al lui Constantin Noica: „Determinațiile sunt substanța și realitatea modelului ontologic,

---

<sup>6</sup> Reificarea, arată Simmel, se referă la reducerea realității la instrumentele sale, în special la cel mai abstract dintre acestea, la bani. “Money is the purest reification of things, a concrete instrument which is absolutely identical with its abstract concept; it is a pure instrument.” (p.211). În acest caz, insul își comprimă personalitatea (și-o pierde), reducând-o la o simplă funcție. Individul se plasează într-o poziție socială perpetuu dependentă de orice entitate exterioară lui. Personalitatea este instrumentalizată, iar insul devine obiect, decade din calitatea de conștiință cunoscătoare, din calitatea de subiect. Este ceea ce se întâmplă cu precădere în socialism „For socialism is concerned primarily with transforming to an extreme degree every action of social importance into an objective function. ... often a function in the division of labor confronts its holders as an independent imaginary formation so that they, no longer individually differentiated, simply pass through this function without being able or allowed to put their whole personality into these rigidly circumscribed individual demands. The personality as a mere holder of a function or position is just as irrelevant as that of guest in a hotel room. In such a social formation, taken to its logical conclusion, the individual would be infinitely dependent; the one-sided determination of his performance would make him dependent upon supplementation by the action of all others and the satisfaction of needs would result not so much from the specific abilities of the individual but rather from an organization of work which confronted him externally and which was conceived in accordance with a completely objective standpoint” (p. 296).

iar ele vor da elementul, sub chipul căruia apare ființa în real, ca și în ea însăși.” (Noica, 1998, p. 305)

În economia modelului ontologic, determinațiile „au rolul privilegiat”, pentru că ele „dau conținutul de realitate” celorlalte două planuri ale realității, atât individualului (ceea ce are „dublă limitare” – „închidere ce se deschide”, identitate, Noica, 1998, p. 262) cât și generalului („întregul care nu admite îmbucățire” – cf. Noica, 1998, p. 459).

O bună introducere în relația dintre noțiunile lui Noica ne-o oferă prof. Gheorghiu Geană: „... toată problema ființei [fundamentală nu numai la Heidegger, dar și la Noica – n. n., G. G.] va fi: buna întâlnire dintre determinațiile individualului și cele ale generalului”. Prin el însuși, ne mai spune Noica, individualul este nesemnificativ din punct de vedere ontologic. Pentru a fi semnificativ sub acest aspect, individualul trebuie să beneficieze de o zestre de determinații, convertibile în determinații ale generalului; individualul devine, atunci, un «model ontologic». Privită în lumina acestei concepții despre ființă, rostirea românească se înfățișează drept un astfel de individual, cu statut de «model ontologic».” (Geană, 2009, p. 25)

Aici, la întâlnirea dintre *atributele*-determinațiile individualului și generalului apare cultura, inflorescență apărută la veșnica căutare a omului (individualului) de a se proiecta asupra ceva, într-un general. Cultura, din datele pe care ni le oferă Noica, reprezintă mereu încercarea omului de a depăși întâlnirea imperfectă dintre individual și general: „Căci, într-adevăr, ce ar însemna cultura, dacă nu ar fi ... ansamblul modalităților de acces la ființă, încercate de către om?” (Noica, 1998, p. 359). Este ceea ce marele filosof numește *condiția precarității umane*.

„Ansamblul modalităților de acces la ființă” - lămurește în puține cuvinte sensul societății și al insului, dacă convenim asupra faptului că omul înseamnă ins și societate în același timp: viața socială înseamnă căutarea mea de către mine însumi, și, în consecință societatea poate fi privită ca o rețea de astfel de mereu-căutări individuale. Uneori reușesc să mă regăsesc, alteori nu, uneori antrenez și pe alții și pot schimba sensul istoriei, în bine sau în rău. Este bine când sporesc, când cadrele prin care mă definesc deschid pe mai departe lumea, în acord cu ordinea de dincolo de mine, înflorind determinațiile cu rost. Este rău când rămân nedeterminat, când acțiunile *închid*, când încetez să *devin* ceea ce pot fi, când faptele nu mai sunt lucrătoare - „nu eliberează ființă, sau eliberează una sub nivelul lor de ființare”, ceea ce Noica numește „rebut al ființei secunde”<sup>7</sup> (Noica, 1998, p. 327).

<sup>7</sup> Noica operează cu „ființa de primă instanță”, și „ființa secundă”. Iată relația dintre acestea: „Că sunt două instanțe ale ființei, o ființă primă și una secundă, arăta cel mai bine «substanța» lui Aristotel. ... Atunci care este ființa? ... Cea a realului întotdeauna individual, sau cea secundă, întotdeauna generală?” (Noica, 1998, p. 322) Și mai departe: „Fără o ființă secundă, cu universul ei concret, filosofia n-ar avea nimic de opus explicației științifice, cu universalul ei abstract. ... În fapt, filosofia cade sau rezistă tocmai cu ființa secundă. La prima instanță a ființei, la devenire, se poate ridica și viziunea științifică, într-un bun ceas speculativ al ei, cum făcut-o cu evoluționismul ... și cum o face statormic cu «devenirea istorică». A doua instanță, în schimb, este exclusiv de domeniul filosofiei. ... [L]a oameni a existat întotdeauna iluzia că s-ar putea reintegra într-o

Rostul exprimat prin rostire, arată Noica, este una dintre cele mai puternice formule formatoare de lume<sup>8</sup> exprimate într-o limbă: capabilitatea omului, dacă nu doar vorbește, ci rostește, de a pune lucrurile în ordine. Cuvântul pune în ordine. Ordinea, finală, definitivă, îmi este accesibilă mie, prin vorbire, cu condiția să nu fie orice fel de exprimare, să fie *cu rost, rostire*, adică *rânduială* (Noica, 1996, p. 27). Gândirea definitivă, nerătăcită, începe cu Logosul: „rostire este singurul termen care poate reda logos-ul grec, acest *princeps* al gândirii, ce acoperea singur jumătate din ea. Logos însemna și cuvânt, și rațiune, și socoteală, și raport, și definiție, și rost. La rîndul ei, rostire ar putea acoperi o bună parte din echivocul fecund al lui logos: de la *flatus vocis* pînă la rostul ultim al lumii. De aceea: «La început a fost Cuvântul» ar putea mai bine fi redat prin: «La început a fost Rostirea», adică punerea în rost, rostuirea lucrurilor.” (Noica, 1996, p. 23)

Cert este că experiența mea personală este punctul de plecare al realității pentru mine: „individul nu poate să gândească în afară de experiența pe care o are. Și experiența aceasta pe care o are el este o experiență, așa zice, aproape absolută.” (Nae Ionescu, p. 12). Lumea începe cu experiența mea de fiecare dată, pentru mine, chiar dacă lumea este mai mult de atât. Propriul eu este absolut pentru mine, deși realitatea este mai mult decât minele meu, aceasta este una dintre tensiunile fundamentale ale realității, ne atrage atenția Nae Ionescu. Este raportul dintre subiect și obiect, dintre cunoștință și conștiință.

### ***Cunoștința și conștiința***

Cunoașterea reprezintă o regiune a conștiinței. Practic, existența omului se produce funcție de conștiință, iar cunoașterea este parte a acesteia din momentul în care *mă raportez critic* la ea (Nae Ionescu, p. 16). În momentul acela devin... *subiect*.

Cunoștința desemnează experiența mea. Conștiința, care include cunoștința, este *cunoștința mea sistematizată*: „Cercetând deci întreaga mea experiență la un moment dat, eu voi ajunge – hai să zic – la sistematizarea, la clasificarea acestei experiențe. Înăuntrul acestei clasificări voi găsi o categorie specială de fapte, care este categoria faptelor de cunoaștere.” (Nae Ionescu, p. 16).

Distincția dintre cunoștință și conștiință este, din nou, una dintre cele mai eficiente, și lasă loc discuțiilor despre alte perechi cu mare cuprindere de realitate: ceva/altceva, subiect/obiect, înțelegere/trăire etc. Despre unele dintre acestea vom trata, mai legat, în cele ce urmează.

Conștiința reprezintă abilitatea insului de a fi obiect de cunoaștere: „... omul, întrucât este om, se poate transforma pe el însuși în obiect de cunoaștere. Adică, el poate să aibă știința și poate să aibă conștiința lui însuși. Adică, poate să aibă conști-

---

realitate de ordin superior, trecând de la nivelul imediat al ființei într-o ființare de a doua instanță. Simplul fapt că au existat cimitire întotdeauna în trecut dezmente pe cei care declară că ontologia trebuie să poarte doar asupra ființei imediate” (Noica, 1998, pp. 328-329).

<sup>8</sup> „cu putere de formare de noi lumi” poate fi spus într-un singur cuvânt: *ontologic*, formă sintetică cu putere ontologică, *ființială*, de a se lega/produce ființialitate (viață spirituală). Pentru a ușura din sarcina de decompunere/decriptare am ales varianta „desfăcută” a înțelesului.

ința de sine. Și conștiința de sine, aceasta este eul.” (Nae Ionescu, p. 45). Este o etapă-scop imperativ. Omul se poate transforma pe sine în obiect, dar nu este obligatoriu. Este o posibilitate. Dar neîndeplinită, insul nu va ajunge să aibă... conștiință. Iar fără conștiință, nu doar că nu va ști ce e cu el, dar nu va putea comunica nici cu alții, nu-l va avea pe *noi*, după cum vom vedea în capitolul următor. Inutil de dezvoltat pe marginea câmpului de analiză care ni se deschide dintr-o dată, aplicând grila acestei relații dintre subiect/obiect/conștiință/cunoștință la fenomenul social-politic din zilele noastre.

### *Cele două perechi de întreguri și eficiența socială*

Nae Ionescu arată în *Curs de metafizică* că gândirea operează cu întreguri, nu cu unități identice cu ele însele, matematice, din simplul motiv că nu putem cunoaște omul ca unitate, pentru că acesta nu este unitate, ci *are* unitate (p. 87). Cunoașterea se întemeiază pe capabilitatea subiectului de a opera cu concepte pereche, care explică *împreună* întreguri. Perechea de bază a cunoașterii, arată Nae Ionescu, se întemeiază pe polaritatea *ceva-altceva*, ceea ce corespunde în demersul nostru perechilor conștiință-cunoștință și determinații-rost.

Conștiința-cunoștința constituie întregul numit gândire de sine care face posibilă *persoana*.

Determinații-rost constituie întregul *expresiei*, prin care putem determina concret cum „ființa se manifestă în real”, și nu oricum, ci în *ordinea sa*, în „rânduială”. Pentru că acestea (1) cuprind etajul individualității – urgența societății contemporane (2) pe care îl așează în raport cu ordinea generală care face posibilă individualitatea, punând-o în rost.

Dar poate că cea mai importantă contribuție a acestei linii de gândire este descoperirea perechii cunoașterii, a necesității lui *altceva* ori de câte ori gândim, vorbim, despre *ceva*. Nae Ionescu determină *rostul* fundalului în orice program de cunoaștere și de simțire. Fundalul nu este loc ascuns, al plăcerilor refulate (Freud), și nici locul unde se pregătește neadevărul pentru a fi prezentat ca fiind adevărat (backstage-ul lui Goffman). Fundalul este mereu însoțitorul experienței mele. Acest altceva are un rol fundamental, pentru că aici este localizat ceea ce îmi permite mie să mă văd pe mine, să-mi devin obiect și, în consecință, să fiu *subiect cunoscător*: transcendentul.

Cu alte cuvinte, capacitatea de a mă regăsi pe mine, de a fi subiect, depinde de capabilitatea mea, dată de cunoștințele acumulate și de trăire, de a ajunge la realitatea transcendentă mie, de a-mi depăși cumva propria experiență. Prima realitate concretă transcendentă mie este *noi*: „de fapt, «experiența mea» înseamnă altceva, înseamnă «experiența noastră».” (Nae Ionescu, p. 10). În felul acesta eu devin obiect (ceea ce este de cunoscut) păstrându-mi caracterul de subiect (cel ce cunoaște). Obiectivitatea, iată, această obsesie a omului de știință (modern), a sociologului în mod special, înseamnă *comunicabilitate*, mai exact „circulabilitatea” experiențelor personale sub umbrela unui „eu general; și atunci, evident că afirmațiile mele ar fi căpătat o valoare obiectivă.” (Nae Ionescu, p. 53). Dar comunicabilitatea nu reprezintă nici pe departe doar *relativism* și *noutate*, aceste alte două criterii-obsesii ale științificității dezirabile de azi (ale „adevărului științific”). Comunicabilitatea înseamnă capacitatea de a-l

experia, trăi, pe noi. Pentru că altfel nu vom ieși prea curând din capcana regresiei la infinit în care am intrat: nimic nu mai are valoare de reper, pot investiga orice, totul are aceeași valoare, cu cât investigația e mai puțin reper pentru interesul colectiv, cu atât fiind mai „obiectivă”. De ce e aici o problemă? „Pentru că dacă fiecare individ, la rândul lui, ar fi centru de activitate metafizică, atunci indivizii ar fi un fel de monade fără uși, fără ferestre, deci fără posibilitatea de a comunica între ei.” (Nae Ionescu, p. 11). Noi-ul ca și conștiință face posibilă *obiectivitatea* cunoștinței, în felul acesta spirala îndoielii, a ciclului infinit al justificărilor mele față de n-persoane va lua sfârșit: „Justificarea-justificării ș.a.m.d. Dacă eu pun, ca o condiție absolut necesară, această justificare a experienței mele, atunci evident că intrăm în acea *regressio ad infinitum*.” (Nae Ionescu, p. 16). Aparentul paradox este că *numai în comunitate experiența insului este absolută* (p. 12), pentru că trăirea noastră, certificată, validată, este cea care ne definește *minele*.

La nivelul sociologiei, odată plasat imperativul obiectivității sub umbrela unui *noi*, vom înțelege că obiectivitatea nu se reduce la abilitatea de exprimare numerică și la noutatea intrată pe circuitul unor publicații-metereze ale paradigmei dominante, ci la capabilitatea de a pune în *rost* ceea ce simt, cu ceilalți, care nu pot fi obiecte, ci *subiecte*.

Noi-ul acesta nu este rezultatul unei gândiri „colectiviste”, paseiste, „pășuniste”. Dimpotrivă. Este rezultatul gândirii eficiente prin esențe: societatea nu este o alăturare de inși, ci o rețea de interacțiuni. Iar interacțiunea este posibilă prin comunicare. Comunicarea, la rândul ei, devine posibilă prin *trăirea celui alt*: „experiența mea ca experiența noastră”, pentru că nu am acces la celălalt decât prin *analogie*: „Eul rămâne închis întotdeauna în el însuși și nu poate să fie comunicat în niciun fel. Toate afirmațiile pe care le fac asupra celorlalte euri din punctul meu de vedere se fac, toate aceste afirmații, pe cale de analogie” (Nae Ionescu, p. 41).

Pe această bază există și subiect, și obiect și deci, întreg eșafodajul social, științific, cultural. Minele, adică experiența noastră, înseamnă că societatea este cultură.

Și tot în felul acesta insului i se descoperă uriașa lume a posibilităților: tot ceea ce este în afara experienței sale de până la un moment dat. Toate obiectele sunt, arată Nae Ionescu, pentru că *au fost* posibile mai înainte de *minele* meu.

Conștiința este nivelul insului ajuns subiect, expresia ultimă a capabilităților sale de *cunoaștere*. Dar aceste capabilități, *determinații* ale *insului* funcționează mereu prin raportare la *ceva*, la un *rost* care există mai înainte de individ, și care trebuie cunoscut *științific*, transcris în termenii predictibilității sale, ca legitate. Raportul dintre cunoștință și conștiință desemnează, din acest punct de vedere, mereu provocarea insului de a fi și subiect și obiect. O lume numai de subiecți este o imposibilitate, pentru că ar presupune incapacitatea omului de a se vedea pe sine – sineitatea fiind primul *obiect*, după cum o lume de obiecte ar presupune anihilarea dreptului omului de a mai fi ființă. Relația dintre obiectele care pot fi subiecte este ordinea, deci *societatea*: „Orice ființă se definește prin aceea că este subiect ... Obiect este un subiect în legătură cu altceva, subiect este ființa în ea însăși” (Nae Ionescu, p. 29).

Experiența organizată a cunoașterii altor subiecte și obiecte, adică a constelației lui *altceva* dincolo de interesul imediat (*ceva*), este conștiința. Mecanismul

subtil prin care capăt informație este analogia dintre euri (trăire). Eu devin obiect pentru mine *trăind*, și intru astfel în relație cu *celălalt*. Cu alte cuvinte, raportul dintre cunoaștere și conștiință este dintre ceva (eu) și altceva (oricine altcineva). Întotdeauna cunoașterea, pentru a servi conștiința, presupune operarea cu unitatea ceva/altceva. Articulația dintre mine și conștiință, ceea ce se numește starea de obiect a mea față de mine, care mă și transformă simultan în starea de subiect cunoscător, este *trăirea* (Nae Ionescu, p. 39): „Acela care trăiește este subiect și trăiește pe cineva.” (idem.)

Dacă termenii relației sociale de bază sunt *ceva-altceva*/subiect-obiect/cunoștință-conștiință, elementul de legătură, relația, este *trăirea*:

„Arbitrar se reduce existența când spui: «Ce ai în buzunar?» , «Nimic.» N-am nimic să-ți dea dumitale drept să mă bănuiești pe mine. Arbitrar, totuși valabil. Este valabil pentru că eu reduc toată existența. Cum? Printr-un act de trăire, nu printr-un act logic. Prin actul logic este imposibil să fac operația asta, pentru simplul motiv că ființa mea nu poate să trăiască toate lucrurile dintr-o dată. Prin esența ei, ea trăiește anumite lucruri și se dezinteresează de celelalte. Ființa mea se concentrează în trăirea ei pe anumite centre și le trăiește așa de intens, încât încolo nu se mai întâmplă nimic pentru ea.” (Nae Ionescu, p. 84)

În felul acesta, fiecare trăindu-se pe sine, ajungem să ne *recunoaștem* ca subiecte, deci entități libere și cu demnitate. „Eu sunt obiect pentru mine însumi, nu pot să fiu obiect pentru altcineva” (Nae Ionescu, p. 39). Această experiență organizată nu este atât rațională. De pildă, raționalitatea nu pătrunde în aria nimicului – și nu multe din lucrurile pe care le facem intră sub această umbrelă, a nimicului. Singura formă de relaționare care poate constitui punți între diversele mine-ități este *trăirea*. În felul acesta societatea este o rețea de interdependențe. „Logicește «asta» nu-i «totul», ci, cum v-am spus eu d-voastră, pasional. Pasional, este totul. Actul de trăire este un act pasional. Și metafizica este un act pasional. ... Și, numai pasional se poate deschide drumul pentru operația cealaltă, alogică, a lui «altceva» ...” (Nae Ionescu, p. 84).

Iată cum, printr-o câteva perechi de concepte, Nae Ionescu determină rolul culturii și cum este posibilă societatea.

Această lume a posibilităților menționată de Nae Ionescu este dezvoltată de Constantin Noica în sistemul privind modelul ontologic al ființei. Termenul principal al modelului lui Noica, după cum am văzut, sunt *determinațiile*.

Din întâlnirea determinațiilor apar precaritățile, întâlniri doar parțial reușite între individual și general prin intermediul determinațiilor, și aceasta ne este lumea. Între mine ca obiect pentru mine, singura poziție din care pot fi subiect, și celălalt subiect pentru mine, se află *câmpul* care face frumusețea și provocarea lumii, *cultura*, care face posibilă societatea. Câmpul acesta al culturii, cu toate nuanțele (determinațiile) sale, a fost strălucit dezvoltat de Noica, în modelul său ontologic: „Prin câmp, spațio-temporalitatea închiderii ce se deschide se specifică, devenind organizată și orientată. Un *semen entis* s-a dezvoltat până la a fi temporalitate, spațialitate, câmp. Ceea ce se poate numi ființă, în primul moment, sunt aceste trei aspecte laolaltă.” (Noica, 1998, p. 239)

Nu vom adânci noua deschidere oferită de citatul de mai sus, privind *câmpul*, vom reține doar că lumea determinațiilor este câmpul unde se naște orice este social, cu structuri cu tot, prin punerea în formă a spațiului și timpului, ca „închideri ce se deschid”, „specificate, organizate, orientate”. (ibidem)

Satul românesc ne oferă accesul la acest principiu ordonator de tip primar, *sacru*, prin perechea întreg rost/rostire. Am făcut deja o primă discuție în acest sens la „Clarificările conceptuale”. De altfel, atât Nae Ionescu cât și continuatorul său, Noica, construiesc un câmp filosofic dinspre românesc, valorificând capabilitatea tradiției limbii române de a comunica direct cele mai înalte structuri și imperative ale ordinii. Chestiunea este astfel sesizată de prof. Geană: „un filosof precum Constantin Noica lângă un poet precum Mihai Eminescu: două conștiințe capabile, amândouă, a împăca pe *Geist* [Spirit] cu *Seele* [suflet], adică a gândi global și a simți local, întruchipând astfel aspirația către unitatea sintetică dintre universal și particular, ca valoare absolută.” (Geană, 2009, p. 27). Practic, Noica demonstrează că, prin țărănesc, cultura română se poate înscrie direct în sfera culturii majore. Prin ridicarea limbii române la rang de *rostire universală*, de filosofie, cultura română își iese astfel din cadrele culturii minore, așa cum au fost ele stabilite de Blaga: anistoricitate, imperativul anorganicului, veșnic în stadiu germinativ, cu expresivitate limitată la diminutiv și conservare (Blaga, p. 299). Din păcate, n-a fost să fie ca și construcția culturală și politico-economică să urmeze această străpungere în cupola istoriei prin filiația Nae Ionescu-Noica, societatea românească revenind la frontierele minorului prin dictatura comunistă, respectiv a mediocrității de după 1990.

Noutatea oferită de satul românesc prin logica *rostului/întru/rostirii* gândirii universale, valorificată de Noica, este îmbogățirea limbajului filosofic cu perspectiva românească. Dar marea contribuție a valorificării rostului/rostirii este, cum am precizat, acordarea emicului cu eticul, a perspectivei locale (sufletul) cu raționalitatea cea mai abstractă (gândirea). Această calitate a limbii, când este asumată, devine *rostire*. Atunci, vom gândi *corect*, adică *obiectiv*.

## Concluzii

Limbajul creează realitatea, arată părinții relativismului cultural, Sapir și Whorf (apud. Geană, 2009), și mai puternic decât ei, Heidegger (p.220) susține că acesta este la originea ființei, componentă organică a acesteia (a treia, alături de angoasă și înțelegere), „determinare originară”. Limbajul este el însuși o formă de general, fiind expresia transcendentului, parte a *Logosului*, a cuvântului divin.

Materialul de față este un început de a regăsi o cale de acces eficientă către logica socială, către sociologie. Și mai este ceva, tot din perspectiva eficienței care proclamă utilizarea cumpănită a resurselor aflate la îndemână: „... în măsura în care există un rest românesc în cele ale gândului, sîntem datori lumii cu acest rest” (Noica, 1996, p. 11).

Pentru că numai în limba română am găsit calea, prin Noica, de a afla simultan, „(1) un general abstract, formal, propriu logicii și matematicii; și (2) un general concret, real, care este lotul ontologiei ca studiu al ființei.” Iată un posibil proiect de țară de la care să gândim toate celelalte despre noi, în lume, până la cele mai mici detalii. Ne vom fi găsit atunci *rostul*.

### Bibliografie

- Baltasiu, Radu, *Introducere în sociologie. Spiritualitate, Națiune și capitalism. Considerații de sociologie românească și weberiană*, Beladi, Craiova, p. 17.
- Blaga, Lucian, *Opere, 9, Trilogia culturii*, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, Studiu Introductiv de Al. Tănase, Editura Minerva, București, 1985.
- Geană, Gheorghică, *Rostirea românească: un individual cu înzestrare ontologică*, în Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lates (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești, V, Centenar Constantin Noica (1909-2009)*, Editura Academiei Române, București, 2009, pp. 14-28.
- Heidegger, Martin, *Ființă și Timp*, Traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2006.
- Husserl, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, Cartea întâi: introducere generală în fenomenologia pură, București, Humanitas, 2011 [1913].
- Ionescu, Nae, *Curs de metafizică, 1936-1937*, versiune electronică, ebook lithium, wikisource. 2017 (Pentru conformitate, vezi și Nae Ionescu, *Tratat de Metafizică. Curs inedit*, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, Ed. Roza Vânturilor, București, 1999).
- Kuhn, Thomas, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976.
- Noica, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Humanitas, București, 1996 [1970].
- Noica, Constantin, [I] *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie* [II] *Scrisori despre logica lui Hermes*, studiu introductiv Sorin Lavric, Humanitas, București, 1998.
- Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, Third enlarged edition, Edited by David Frisby, Routledge, London and New York, 2004 [1907].
- World Values Survey în *New York Times*, 14 oct. 2017, „Why are Millenials Wary of Freedom?”.



# ESEU

## REPUBLICA DIN EDEN

CLAUDIU SOARE

Obsesia muncii este obsesia devenirii, așa cum ne-au lăsat-o grecii moștenire, ca pe o ezitare nepotolită între ființă și nimic, între ființă și ideologii, între ființă și partide religioase, filosofice, și în fine, politice. Omul face demonstrația ființei cu știința nimicului. Nimicul însă e simplu, e ceea ce încă nu ai devenit încercând să fii altul, altceva, următorul pas într-o demonstrație nevindecătoare, netămăduită nici de cel ce vei fi devenit, același individ imperfect, stăpân pe toată ideologia perfecțiunii. Nimicul e harnic și „devine” ceea ce va fi devenit înainte să vrea să devină ceva, când, iarăși nimic înainte să devină ceva, nu poate să devină nimic...

Acest travaliu poartă voința imposibilului: credința, care vorbește despre ce nu există aici ca și cum ar fi desăvârșit. Nimicul crede în nimicul în devenire, în efortul care lasă în urmă istoria și violența ca pe un cult personal în care nimeni nu vrea să fie ceea ce este. Fiindcă tot ce devii prin devenire este un nimeni care s-a demonstrat pe sine ca pe o valoare de schimb între ființă și nimic.

Imposibilul este viu și nu are nevoie de numele tuturor celor ce muncesc zi de zi pentru a deveni nimeni, pentru a deveni ceea ce au pierdut când s-au înrolat în farsa devenirii posibile, fără întoarcere. „Voința e o violență a imposibilului”, dar poate că Emanuele Severino ar fi vrut să zică „imposibilul e voința nimicului”, demonstrația credinței ca ideologie a lui nimeni, care se crede ființă.

Fiii Europei, râvnită cândva de taur, au devenit ceea ce nu mai poate deveni. Roadele devenirii lor istorice (devenirea-muncă, dogma salvatoare în care au crezut) sunt astăzi aplauzele, revoluția de week-end, olimpiada salariului, un paradis pentru nimeni.

Viitorul e un nimic care își așteaptă renta, sfârșitul devenirii noastre.

1. A te livra cu toată ființa muncii, *concretului*, a devenit un act mașinal în zilele noastre, de nerefuzat, irezistibil; concretul nu respinge și nu neagă pe nimeni: să plonjezi în biotopul acesta universal îți garantează „reușita” în viață, monomanie unanimă. („Schizofrenii au o nevoie absolută de concret”, ni se spune în *Schizofrenii* lui Racamier.) Datoria concretului, a muncii, este atât de naturală, e atât de firesc să proscii manifestările („platonice”) *nerentabile* ale ființei, elementul spiritual, tot atâtea amenințări cu eșecul, cu ratarea...

Corpul veritabil al contemporanilor mei este acest concret care le *autorizează* viața – și de aceea se străduiesc ei să îl seducă, să i se strecoare în joc, ca să sustragă din carnea lui prețioasă concupiscenta necesară, alimentul „reușitei”, secretul de a fi prezent, de a conta, de a fi cel mai concret din lume... Ce valoare are viața mea dacă nu se înscrie în amintirile concretului, „epave plutind” în memoria colectivă?

Concretul reprezintă, însă, o măsură a finitului, sieși suficientă și închisă în ea însăși, care există prin ea însăși (ceea ce, la urma urmei, nu vrea să spună nimic *în plus*), și la care omul participă cu inocență. Teritoriul îi este atât de vast, iar viața, atât de clandestină în univesul lui, îi este indiferentă. În schimb, omul pare indispensabil plictisului acesta universal – omul, marota concretului. Purtător de inexistență în el însuși, omul are puterea de a-i provoca dispariția. (Deși, în viziunea lui Octavio Paz, concretul însuși „se înghite pe sine ca să nu dispară”.)

Concretul și verbul lui, a munci, sunt vorace, își devorează prada asemeni unui viciu, chiar dacă victimele sunt convinse că „civilizează”, recrează, modelează, „domină” lumea. „Toți cred că munca e o virtute, dar asta nu dovedește decât că sunt cu toții tarați”, ar zice Bukowski. Iar cei mai mulți sunt de-a dreptul convinși că în tot acest proces au de a face, la modul concret, cu o materie de care dispun cu de la sine putere, fără să își imagineze că „spiritul” concretului se hrănește cu eforturile, cu munca lor: realitate primară, concretul este aici ca să dijmuiască ființa gânditoare.

A suporta gândirea nu era prevăzut în proiectele tăcerii lui, și nici compromisul cu viața. Concretul este o moarte lipsită de imaginar, este ceea ce nu poate fi amânat și care nu invocă demisia scuzei. Pretutindeni unde reperăm moartea ne aruncăm în mrejele ei ca să îi deturnăm intențiile, rațiunea de a fi. Inconștientă, livrându-se trup și suflet ofertei concretului, muncii, voința omului ține cu orice preț să își dea lecții de viață obligându-se „reușitei”, care, în fond, ignoră (și ea) viața.

„Omenirea se instalează în monocultură, se pregătește să producă civilizație în masă, de parcă ar produce sfeclă”, va sfârși prin a zice Lévi-Strauss. Omul se abandonează în felul acesta unui element care îl consumă spre a nu fi el însuși respins, invalidat, aneantizat. Creăm mizerie (concretă) de frică să nu „irităm” existența – care, certitudine dintre cele mai intime, ne *tolerează*.

**2.** Dogma economică nu suportă îndoiala și, atunci când rolul muncii în masă e contestat (faptul că munca întreține viața omului și nu invers...), se decretează mobilizarea demagogică (politică): munca și numai munca salvează specia de la o prăbușire inevitabilă în... contemplant, în abulie... Asta înseamnă că încă nu suntem pregătiți pentru excesele lucidității ori că principiul gândirii (acel „nec plus ultra al ființei”, după cum zice însuși Feuerbach), ceea ce numim noi gândire, este prea puternic pentru o vietate cum e omul, și finalmente nociv. Am fi, prin urmare, posesorii momentului de discernământ tardiv în care, așezând munca în capul tabloului de obligații existențiale, ne-am salva astfel din ghearele unei gândiri care, nedându-ne seama, ne-a orientat pe calea asta fără ieșire.

În felul acesta, însă, omul societăților avansate poate fi definit ca un *corp* care nu își creează *fructul*, care se reproduce, proliferează, se replică, dar nu se înnoiește. Dacă, așadar, am reușit să divulgăm într-adevăr arcanele acestei dialectici obscure a gândirii (căreia îi suntem, totuși, pepinieră) și am decis împotrivirea organică la subtilitățile *fatum*-ului, înseamnă că, prin muncă, prin munca în masă, această „răzvrătire” (în contra noastră înșine, până la urmă) va determina mutații ireversibile.

Vom fi condamnați să ne replicăm, să ne facsimilăm în imanență, în act, și să nu trimitem în viitor nimic imprevizibil, cu comoditatea de a ne limita la gestionarea capitalului de neajuns al gândirii acumulate și nimic altceva – ceea ce ne-ar lăsa iluzia regăsirii unui fel de trecut perfectibil („dar care dintre trecuturile noastre ne reprezintă istoria?”, se întreabă Michel Onfray) –, spre a putea face drumul invers prin care să „reorientăm” timpul, să îl recuperăm, nu ca „vis” sau ca o categorie mentală, mai degrabă ca materie prelucrabilă, căreia până acum i-am fi ignorat posibilitățile.

Numai că drumul acesta e unul în *cerc*, cu traiectorie închisă, este formula unei gândiri comprimate, reduse la capcana artificiului. Presimțirea fructului de care aminteam mai sus poate că ne bântuie, dar în niciun caz nu îl putem „produce” prin muncă. Munca se arată în cazul acesta ca o prea frumoasă poveste despre ceea ce nu știm să facem. Fiindcă muncim cu toții astăzi la menținerea „plantației” într-o stare de maturitate sterilă, la adularea narcisistă a priveliștii...

Capitalul gândirii (noastre) ar trebui să ne sugereze capitalismul *fructului*. „Numai prevederea răului care ni se poate întâmpla îi poate îndulci asprimea”, ar zice Seneca.

**3.** Aplecându-mă resemnat asupra istoriei creștine a occidentului, nu pot să nu constat că mai întâi am creat premisele mizeriei, pentru ca, încet-încet, striviți de greutatea „micimii” noastre, să revenim asupra principiilor morale cărora ne-am încredințat întru divina emancipare și să invocăm regăsirea, întoarcerea la sine. Omul, însă, este o creatură care nu știe să se oprească înainte ca totul (această „regăsire”...) să devină insuportabil. Soluțiile filosofice la marile „probleme” ale omului sunt pentru după om...

Așa că insuportabilului efort de evoluție socială i-am aplicat demagogia îmbunătățită a vechii idei de răscumpărare, de mântuire prin sacrificiu („munca neîntreruptă și contemplarea”, „exercițiul asiduă al voinței și noblețea permanentă a intenției”), atât de dragă lui Baudelaire. Nimic mai potrivit, deci, în îndiguirea marasmului sau în prejudecata continuității istorice, decât înregimentarea mulțimii sub steaua „muncii neîntrerupte și a contemplării” – nu cu promisiunea Fericirilor, ci a fericirii prin bunăstare. Atâta doar că (regăsindu-se pe sine Baudelaire) „virtutea nu are cum să dea naștere unei națiuni celebre și glorioase”.

Mizeria omului nu mai este impusă ca exigență „divină” spre dobândirea vieții veșnice, este o problemă personală strict legată de realitate, de efortul edificării prin muncă a unei societăți care își refuză ideologic și economic mizeria. „Munca neîntreruptă” a luat locul smereniei în tabloul de valori individual, dietă

care garantează sănătatea și te prezintă morții cu toată demnitatea soldatului care pleacă să moară pentru țară. Această credință maniacă nu impresionează zeii, însă ar fi frumos să le alimenteze scepticismul.

În fine, cum tot omul visează astăzi să fie bogat, sub auspiciile acestui miraj fie mizeria materială va fi eradicată și nu ne va mai rămâne decât să ne dedicăm plăcerii de a trăi sau contemplării, înălțării spirituale (ca să scăpăm de mizeria originară), fie mizeria neputințelor noastre va contracta mofturi de salon, va fi, cu alte cuvinte, instruită, educată, un handicap de companie inofensiv, neprețuită cenzură cu sensibilități paradisiace. Toată această recuzită a speranței e de înțeles, numai că din chingile muncii în masă nu există astăzi ieșire, fiindcă himera (socială a) muncii se hrănește cu ceea ce îi lipsește, cu himera aproape nimicului datorită căreia încă mai pretinde la statutul de realitate la îndemâna individului, pentru că deja mai presus de om și gata să pună în practică arbitrajul extremei macabre: să accepți să mori mai devreme ca să poți trăi o vreme muncind.

În tot acest spectacol mizeria ne încântă, îi umplem sălile de concert și stadioanele, și o aplaudăm fără ca ea însăși să știe de ce. Nu e ciudat ca mizeria culturală la care tindem să fie singura atitudine prin care ne opunem ravagiilor provocate în om de (falsa) muncă?

4. Între suveranii capitalismului – desigur, când i se apropie ceasul unuia dintre ei –, exigența și exemplaritatea vieții lor ar trebui să pretindă ca viața pe pământ să înceteze o dată cu moartea lor (nu îndrăznesc să spun o dată cu dispariția lor, pentru că instituția pernicioasă a *moștenirii* le asigură o posteritate s-ar zice că fără sfârșit). Democrația îi slujește, rezervoarele ei de oxigen se află în posesia lor. Dacă nu ar fi (ei) capitalismul, zic unii, lumea s-ar prăbuși. Suveranii capitalismului nu se joacă, suveranii capitalismului *muncesc*.

În ochii lor, a nu munci nu e nici mai mult, nici mai puțin decât o erezie existențială, cum să sfidezi acest dat necesar și atât de rezonabil? Cine știe cu adevărat ce *trebuie* să facă dacă nu muncește? „Munca (...) este refugiul indivizilor care nu au nimic de făcut pe lume”, zicea Wilde. Pentru că deocamdată sunt clemenți (suveranii capitalismului), avem încă timp să reflectăm: în mod evident, munca e cea care te muncește, nu tu o „muncești” pe ea, iar timpul, timpul este muncă, și nicidecum loisir; în libertate, timpul este factor de alienare, veritabil agent al scelerateții... pe când munca te apără de tine însuși, de propria-ți gândire, de propria-ți libertate, fiindcă libertatea nu ar trebui să fie decât un epifenomen al muncii, o recompensă rezonabilă, altminteri devine o formă de insolență...

O bravă iluzie de nemurire le revine celor care își apropiază aproape jumătate din timpul vieții celor pe care îi plătesc pentru ca aceștia să li-l dea. Stăpânii „sistemului” au dreptate: timpul nu mai trebuie trăit după capul fiecăruia, trebuie încadrat, redus la insignifianță (cronometrajul e cel ce obiectivează judecata), dat afară din ființă, îngrădit în libertatea lui lipsită de criterii, să fie un privilegiu rar, nobiliar... Grija lor merge până într-acolo încât nu ezită să dăruiască răsplata pensiei, timpul de odihnă înaintea morții (câți ani, zece, cincisprezece?). Astfel se împarte în două existența omului civilizat: în jumătatea de viață dantescă,

pe care o muncește, urmată de sfertul final de „glorie” melancolică, de recuperare turistică sau de bucurii casnice...

Prezumția de legitimitate a cosmosului economic se justifică prin indicele bursier al cadavrelor active – fiindcă numai morții ar putea întreține viața în circumstanțele impuse de capitalismul zilelor noastre. Am zis cadavre active (care „muncesc”) gândindu-mă că viul nu se pretează la o astfel de tranzacție macabră. Viul își este singur stăpân, fără să fie bântuit de căutarea obsesivă a *profitului*. Viul nu „speculează” decât asupra slăbiciunilor morții și a tot ce îl amenință. Dar pe noi *cine* ne amenință? „Lupta de clasă există, faptul e dovedit. Atâta doar că cea care poartă această luptă, și e pe cale să o câștige, e clasa mea, clasa bogaților”, se împăuna nu demult Warren Buffet. Cinismul lui Buffet se sprijină însă pe asentimentul subliminal al tuturor cetățenilor-nimeni: e cineva care s-ar jena să îi ia locul lui Buffet? Cine ar refuza puterea și banii lui Buffet? Cine ar profita de asta ca să abolească inegalitățile pecuniare și repartitia inechitabilă a fructelor muncii înaintea sfârșitului?

Niciunul din idealurile pentru care am pledat împotriva suveranilor istoriei nu mai este valabil și pare că duce la ruină: libertatea, timpul personal, intim, demnitatea, justiția socială... toate s-au transformat în contrariul lor, în ceea ce ne-ar ucide sau ne-ar sălbătici. Harnici și sânguincioși, ne pregătim pentru o decizie ireversibilă, pentru regăsirea pe cale economică (civilizată?) a abuliei originare.

5. Un paradis contemporan cu exigențele occidentului ar trebui, mai înainte de toate, întreținut la modul ideal, ca orice model economic perfect care își privește necesitățile ca pe un set de accesorii neînsemnate. Ceea ce, în realitate, se traduce prin a-și planifica dictatura, plebiscitată sau impusă. Ni se pare că lucrăm la edificiul unui paradis pentru toți, pentru ca într-un final, fără excepție, să sfârșim sub jugul exigențelor lui. După care vom trudi cu discreție la abolirea lui, pentru că incompatibilă cu natura umană. Am declarat acest model de paradis *în comun* drept obiectiv (social) suprem, îl vom abandona după ce vom fi constatat că ne-am înșelat, pentru ca imediat să îi găsim un succedaneu inedit, *mai bun*.

Vom constata, probabil, într-o zi că „Republica din Eden” nu poate funcționa, fiindcă decretele imaginare care i-au permis să se „edenizeze”, ca să vorbim ca Hugo, nu autorizează lucrul acesta. Refractoră la realitatea sensibilă din care omul este alcătuit, grădina deliciilor republicane ne va fi întotdeauna inaccesibilă, șantajul utopiei noastre *de masă* nu o va împinge să ne deschidă porțile, orice paradis social închipuit de om este un contra-Eden.

Dar nimic nu ne împiedică să visăm la un paradis economic administrat după principiile unei politici paradisiace, fără *politicieni*, fără... *cetățeni*... Omul gândește astăzi ca și cum ar avea politica în sânge. Nu o are, iar paradisul de masă la care visează, masele l-au consumat deja, îl rumegă acum, gata cu rezerva de iluzii a omului. De aceea orice republică „platonice” sfârșește în coșmar, împreună cu toată această filosofie a lui *ananke*, pe care fără să reflectăm o numim politică. Așteptăm, deci, ca imposibilul să fie confirmat (încă o dată), spre a putea gestiona ceea ce va veni „după paradis”.

Ne livrăm astfel muncii cu toată (bună)credința, ca să explicităm, ca să clarificăm acest imposibil – și astfel facem din el rațiune de a fi, de a trăi, de a trăi împreună. Fiindcă idealul paradisiului care ne tulbură, ne turmentează, e fals, nociv, sinucigaș și își confirmă dependența de moarte. Or, existența este o economie care încearcă să ocolească moartea, tocmai pentru a evita promisiunile ei de paradisi.

Paradisiul în comun ar fi deci o republică impecabilă, imună la orice fel de scară de valori, de măreție și de importanță, incapabilă să se bucure de slăbiciunile, de imperfecțiunile și de insuficiențele proprii – paradisiul ca o republică desăvârșită în plin proces de descompunere... Posibilitatea unui paradisi politic nu depășește, așadar, idealul unei republici în care numai decadența ne-ar proteja împotriva dictaturii *datoriei*.

## OPINII DESPRE CĂRȚI

**În obiectiv:**

***Comemorare Titu Maiorescu – Un secol de la moarte (1917–2017)***

*I. Opera filosofică*, Ediția a II-a, îngrijită de Alexandru Surdu

*II. Studii despre filosofia lui Titu Maiorescu*, Coordonator Alexandru Surdu, Ediție îngrijită de Mona Mamulea  
Editura Academiei Române, București, 2017



## UN MONUMENT AL CULTURII NAȚIONALE

NICOLAE SCURTU

Restituirea integrală a operei filosofice a lui Titu Maiorescu, în anul 2017, cu prilejul comemorării unui secol de veșnicie al acestuia, reprezintă o izbândă greu de egalat în demersul recuperator al învățatului și cărturarului Alexandru Surdu.

Încă din tinerețe, așa cum adesea mărturisește profesorul și filosoful Al. Surdu, a manifestat un interes special pentru opera și complexa personalitate a celui ce a întemeiat cultura română modernă.

Lecturile și relecturile operei maioresciene întreprinse în timp au stimulat ideea adunării, adnotării și publicării unui amplu tom ce cuprinde întreaga creație filosofică a *părintelui gustului și gestului estetic la români*, cum îl definea, cu exactitate, Vasile Bogrea.

Cunoașterea, în profunzime, a manuscriselor, articolelor, conferințelor, cursurilor și studiilor publicate în presă și în unele crestomații îi conferă domnului Alexandru Surdu posibilitatea nuanțării, într-un portret total, a dimensiunii filosofice a lui Titu Maiorescu.

Cartea, monumetală sub multiple aspecte, *Comemorare Titu Maiorescu – Un secol de la moarte (1917-2017). I. Opera filosofică*, aduna în cele șapte sute de

*Cercetări filosofico-psiologice*, anul IX, nr. 2, p. 167-168, București, 2017

pagini, format mare, tot ceea ce a realizat profesorul și filosoful Titu Maiorescu în domeniul înțelepciunii și al cugetării profunde.

Acest tom cuprinde, mai întâi, un informat și lămuritor *Cuvânt introductiv* ce aparține filosofului Al. Surdu precum și următoarele capitole: I. *Scrieri din tinerețe*, II. *Scrieri de logică*, III. *Cercetări psihologice* și IV. *Prelegeri de filosofie* în care sunt reproduse integral articolele și cercetările lui Titu Maiorescu.

Remarcabile sunt, de asemenea, notele și comentariile care contribuie, esențial, la înțelegerea exactă a textelor și contextelor în care s-au produs. Recitite astăzi, aceste eseuri filosofice demonstrează, fără echivoc, cultură, luciditate și, mai ales, o claritate desăvârșită în ceea ce privește decriptarea unor idei abstracte.

Prin această carte, deloc comodă, cultura română recuperează un segment aproape necunoscut din devenirea ei spirituală. Cauzele acestei întârzieri au fost, convingător, analizate și comentate de Liviu Rusu și Alexandru Surdu.

Astăzi avem posibilitatea de a accede la ideile lui Titu Maiorescu privitoare la *logică, psihologie și filosofie*, care au înrâurit generațiile de tineri studioși formați și modelați de acest neîntrecut mentor.

Impresionează tenacitatea, răbdarea, știința de carte și, implicit, de limbi străine, cu sprijinul cărora filosoful Al. Surdu, la unele sugestii ale lui Constantin Noica, ne introduce în universul gândirii raționaliste, care, de fapt, a generat întreaga școală filosofică românească.

Remarcabilă este și partea a doua a acestei cărți, *Studii despre filosofia lui Titu Maiorescu*, în care Mona Mamulea, excelenta cercetătoare și cunoscătoare a filosofiei românești, adună articole și studii privind exegeza filosofiei mentorului de la *Junimea*.

Structurate în trei secvențe: I. *Perspective ale contemporanilor*, II. *Perspective ale discipolilor și III. Ecouri și perspective actuale*, această crestomație de incizii în opera filosofică a lui Titu Maiorescu contribuie, fundamental, la înțelegerea unui om și a unei opere care s-au impus cu oarecare dificultate.

Mona Mamulea a reținut exegeze și microexegeze ce aparțin lui Mihai Eminescu, I. Petrovici, P.P. Negulescu, Mircea Djuvara, C. Rădulescu-Motru, Alexandru Surdu, Alexandru Boboc și Viorel Cernica, care, în opinia sa sunt elocvente și de o certă actualitate.

Cartea se încheie cu o foarte utilă bibliografie a exegezei filosofice a operei maioresciene ce aparține lui Titu Maiorescu.

Cartea aceasta în două tomuri, gândită, concepută și coordonată de profesorul și filosoful Alexandru Surdu se constituie într-o realizare *monumentală* a culturii române de astăzi și nu numai.



## ACTUALITATEA LUI TITU MAIORESCU

MIRCEA ARMAN

*Opera filosofică* a lui Titu Maiorescu însoțită de un consistent volum de studii (clasice și contemporane) apare într-o a doua ediție sub îngrijirea și cu *Cuvântul înainte* al academicianului Alexandru Surdu, conducătorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” și Vicepreședinte al Academiei Române. Aceste două volume au fost editate de către *Editura Academiei Române* cu sprijinul financiar generos al academicianului Alexandru Surdu.

Cunoscându-l de multă vreme pe filosoful Alexandru Surdu nu am niciun fel de uimire că mai există încă în „bezmeticeala” culturală românească, plină de formatori de toate felurile și de tot felul de alți triști comedianți, oameni care se ocupă și propovăduiesc latura serioasă, profundă, a culturii române.

Văd, știu, a existat o axă în cultura română de intelectuali extrem de aplicați și serioși care, pe latura Maiorescu, ca stâlp și început, au dus această luptă titanică pentru ieșirea din eseism și „formalism” în sensul formelor fără fond ale culturii noastre. I-aș aminti aici pe filosofii și savanții de primă mână care vin în linia maioresciană a culturii : Ion Petrovici, P.P. Negulescu, Simion Mehedinți, Constantin Rădulescu-Motru, Mircea Florian, Anton Dumitriu, Alexandru Surdu, Alexandru Boboc, Gheorghe Vlăduțescu, Andrei Marga și alții pe care nu-i mai amintesc aici.

Există, ce-i drept, și un alt curent, extrem de puternic și reprezentativ pentru cultura noastră, cel care începe cu Nae Ionescu, Cioran, Mircea Eliade și se termină cu Constantin Noica.

Dacă vom sta și vom judeca cu dreptate, desigur am să îmi atrag o mulțime de antipatii pentru ceea ce voi afirma, cea de a doua latură s-a remarcat mai mult în afara culturii și limbii române, desigur cu excepțiile notabile numite Nae Ionescu și Constantin Noica. De la ultimii doi înapoi, nimic notabil nu a mai apărut pe această a doua latură a gândirii românești. De aceea, ne asumăm judecata după care cultura română, în ceea ce are ea mai serios, s-a construit pe latura deschisă a lui Titu Maiorescu. Tot ceea ce înseamnă muncă asiduă, de construcție, de formare „benedictină”, cum inspirat spune Alexandru Surdu, vine pe această linie maioresciană a culturii noastre.

Desigur, este bine să își afirme fiecare propria genialitate, prin tot felul de eșecuri, scrisorele, jurnale sau alte specii literaro-filosofice însă cultura noastră are în primul rând nevoie nu de genii, pe care la noi le „găsești” peste tot, ci de truditoreseriosi ai spiritului, de tratate, enciclopedii, studii, dicționare.

Comemorăm un secol de la moartea lui Titu Maiorescu, iar, cu puține excepții, ceea ce se cheamă cultura românească a rămas tot la nivelul „formelor

fără fond”. Să fie un adevărat blestem național faptul că filosofii nu stau în biblioteci, istorici găsești unde vrei dar nu în arhive, scriitorii scriu dar nu citesc, însă toți „produc” la nesfârșit în speranța deșartă a unei iluzorii nemuriri? Lecturând cele două volume îngrijite și coordonate de Alexandru Surdu (volumul II care curpinde *Studii despre filosofia lui Titu Maiorescu* este îngrijit de Mona Mamulea și coordonat de Alexandru Surdu) senzația pe care o am este că Maiorescu avea o extraordinară de bună percepere a studiului unei culturi care se găsea în *statu nascendi* și care a rămas încă acolo sau cel mult la copilăria ei.

Nu este suficient să citești în câteva limbi străine, cum nu înseamnă nimic, dacă ai absolvit o universitate germană sau alta de aiurea, atâta timp cât tu ca individ nu percepi necesitatea dezvoltării propriei culturi pe care o poți sluji doar în propria limbă și doar sacrificându-ți orgoliul de „geniu” sau frica de uitare. Exemplul lui Maiorescu este edificator. Desigur, s-au găsit și atunci destui detractori care să-i nege originalitatea filosofică pe care Maiorescu nici măcar nu o căuta, s-au găsit și atunci ca și acum plagiatori sau detractori care strigau „plagiatorii” dar care nu au făcut nimic pentru limba și cultura lor. Însă sensul construcției unei culturi este altul și nu se poate pune bazele construcției unui asemenea demers în lipsa unui învățământ serios. Era așa în vremea tinereții lui Maiorescu, e și acum așa.

Citind lucrările filosofice ale lui Maiorescu și rememorând unele texte despre acestea sau consultând altele noi, nu pot să nu constat că în ciuda unor eforturi remarcabile ale generației imediat următoare lui Maiorescu, a celei interbelice, și a câtorva filosofi contemporani „crescuți” în linie maioresciană printre care și Alexandru Surdu, Alexandru Boboc, Gheorghe Vlăduțescu sau Andrei Marga și poate alții doi trei, nimic serios, fundamental, nu s-a mai întreprins în filosofia românească de după război. Mă refer aici la tratate și îmi aduc aminte de tratatul de ontologie al lui Noica, de *Istoria logicii* a lui Anton Dumitri, apoi abia dacă putem aminti câteva traduceri din filosofia universală, una sau două istorii ale logicii, un fel de enciclopedie de buzunar neterminată și... cam atât. Au trecut 100 de ani de la moartea lui Titu Maiorescu și un popor de 20 de milioane de oameni era dator cu mult mai mult, însă blestemata noastră sete de glorie efemeră nu ne-a lăsat. Nu avem suficiente traduceri pentru că „nimeni nu își pierde vremea” cu așa ceva, nu avem tratate pentru că sunt greu de scris și iau mult timp, nu avem enciclopedii pentru că nimeni nu se înhamă la o muncă în urma căreia nu își va vedea numele scris pe copertă cu litere de-o șchioapă și care nu-l va face nemuritor. Și atunci, printr-o simplă plimbare de la antecedent la consecvent vom spune că nu avem o cultură filosofică și nu numai, solidă, întemeiată, ci mai degrabă o multitudine, dar o multitudine de încercări, de jurnale, de schițe și de intenții, niciodată materializate, niciodată duse la bun sfârșit. Desigur, orice construcție își cere jertfele necesare ca și în „povestea” meșterului Manole. Iar jertfele pentru construcția unei culturi nu o dau generalii ci soldații. Însă la noi puțini își asumă starea de soldat. Maiorescu și-a asumat-o. De atunci, prea puțini au dus-o mai departe, cu toate că cei care au dus-o aveau deja în raniță bastonul de mareșal.

Acum, la un secol de la moartea întemeietorului filosofiei și culturii românești moderne, Titu Maiorescu, lectura excepționalei reeditări a operei filosofice a acestuia datorată academicianului Alexandru Surdu dar și colaboratorilor săi dintre care îi

---

amintim aici pe : Alexandru Boboc, Mona Mamulea, Viorel Iulian Tănase, Simion Ghiță, Viorel Vizureanu, Gheorghică Geană, Viorel Cernica, ne-au trezit aceste gânduri și observații pe care noi le considerăm întemeiate. Poate că, deși în acest moment nimic nu mai prevestește asta, peste un alt centenar, dacă cineva își va mai aminti de Maiorescu, lucrurile vor evolua într-o altă direcție. Cea bună și dătătoare de speranță.



## VIATA ȘTIINȚIFICĂ

### SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU” Ediția a II-a: *Maiorescu și maiorescienii*

(Târgu-Mureș, 25–28 octombrie 2017)

VICTOR EMANUEL GICA

În anul 2017 s-au împlinit o sută de ani de la moartea lui Titu Maiorescu. Considerat uneori întemeietorul filosofiei românești moderne, Maiorescu a fost și dascălul lui Constantin Rădulescu-Motru, filosoful căruia îi este dedicat Simpozionul Național pe care-l prezentăm în aceste rânduri. A fost motivul pentru care, anul acesta, Simpozionul Național „Constantin Rădulescu-Motru” s-a desfășurat sub denumirea *Maiorescu și maiorescienii*. De asemenea, manifestarea științifică a fost dedicată Centenarului Marii Uniri.

Deschiderea lucrărilor a avut loc în dimineața zilei de 26 octombrie în Sala de Oglinzi a Palatului Culturii din Târgu-Mureș. Acad. Alexandru Surdu, vicepreședinte al Academiei Române, a transmis, în deschidere, mesajul Președintelui Academiei Române, acad. Ionel Valentin Vlad, în care, printre altele, se spunea: „Având în vedere că ne apropiem de Centenarul Unirii și o să vorbim despre eroii neamului nostru, nu trebuie să-i uităm nici pe eroii culturii române, fiindcă mulți dintre ei și-au jertfit viețile pentru ceea ce numim noi cultura română. Dacă o să fim alungați din istorie, așa cum era să fim în 1918, primul pas fiind făcut în 1917, cel puțin să lăsăm ceva în urmă. Și e bine să construim propriile noastre monumente (...), adică să ridicăm monumentele eroilor culturii române, să nu uităm că am avut reprezentanți de seamă, de talie mondială, nu numai europeană, că aceste personalități merită toată considerația noastră”. În alocuțiunea sa, acad. Alexandru Surdu a arătat că „Târgu-Mureșul este orașul cel mai important în ce privește manifestările culturale ce cuprind și sfera filosofică, o veritabilă Capitală a științelor și culturii”, iar acad. Alexandru Boboc, vorbind despre lucrările care urmau să înceapă, a spus: „Activitatea noastră se desfășoară sub auspiciile elogiului culturii române, aflată azi într-un punct critic: adaptarea la contextul internațional, într-o epocă în care se manifestă accente negative privind valorile și tradițiile, alinierea la un nou stil cultural care se anunță, dar a cărui matrice nu s-a conturat precis, și în

fața căruia trebuie să ne impunem, nu întrebându-ne *ce zice Europa*, ci punându-ne în evidență propriile valori”.

La deschiderea lucrărilor Simpozionului a luat cuvântul acad. Emil Burzo, președintele Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, vicepreședintele C.J. Mureș, dl Alexandru Câmpeanu, deputatul Marius Pașcan, membru al Comisiei de Cultură și Mass-Media a Camerei Deputaților, prof. univ. dr. Ioan Bolovan, de la Centrul de Studii Transilvane Cluj-Napoca al Academiei Române, prorector al Universității „Babeș-Bolyai”.

Dezbaterile au fost inaugurate de comunicarea acad. Alexandru Surdu, intitulată *Cultura întemeietoare – Titu Maiorescu, fondatorul culturii românești moderne*. Vorbitorul a evidențiat aspecte ale personalității lui Maiorescu, între care se numără *spiritul de exactitate, hiperperseverența, voința*.

Tot în deschiderea Simpozionului a avut loc lansarea revistei „Izvoare filosofice”, iar Cvartetul „Tiberius” al Filarmonicii de Stat Târgu-Mureș a susținut un scurt concert.

În după amiaza zilei de 26 octombrie, lucrările Simpozionului au continuat la Biblioteca Județeană Mureș, având ca moderator pe acad. Alexandru Surdu. Programul a cuprins următoarele comunicări: acad. Alexandru Boboc, *Ideea critică și fundamentarea unei critici a culturii în opera lui Maiorescu*, prof. univ. dr Florea Lucaci, *Maiorescu și problema adevărului în judecata de valoare estetică*; prof. univ. dr Ioan Biriș, *Există o filosofie națională? Maiorescu și Constantin Rădulescu-Motru*; prof. univ. dr Vasile Muscă, *Corespondențe și coincidențe: Maiorescu și Nietzsche*; prof. univ. dr Nicolae Georgescu, *Eminescu în viziunea lui Constantin Rădulescu-Motru*; prof. dr Ion Filipciuc, *Umbra lui Maiorescu în cea mai sumbră zi din viața lui M. Eminescu*; cs I dr Claudiu Baci, *Ideea de vocație la C. Rădulescu-Motru*; cs I dr Dragoș Popescu, *Cursurile de istorie a filosofiei ale lui Titu Maiorescu*; lector univ. dr Maria Sinaci, *Despre educația și moralitatea poporului român în viziunea lui Dumitru Drăghicescu*; cs I dr Marius Dobre, *Teoria formelor fără fond. Contribuții ale lui C. Rădulescu-Motru*; cs III dr Marius Augustin Drăghici, *Ideea de funcție în Critica rațiunii pure*; cs III dr Mihai Popa, *Formele fără fond la T. Maiorescu și seriile istorice la A.D. Xenopol*; dr Doina Rizea-Georgescu, *Mircea Eliade despre C. Rădulescu-Motru*; dr Oana Vasilescu, *Metoda științelor sociale la A. Comte și C. Rădulescu-Motru*; dr Doru Sinaci, *Juniști și tribuniști în ultimul pătrar al secolului al XIX-lea. Concordanțe și contradicții*; cs dr Victor Emanuel Gica, *Logica genetică a lui C. Rădulescu-Motru. Influențe maioreștiene*; cs II dr Mihai Ioan Micle, cs III dr Doina Ștefana Săucan, lector univ. dr gabriel oancea, *Popor, cultură și limbă la Constantin Rădulescu-Motru și Titu Maiorescu*; CS II dr Bogdan Danciu, cs I Mihaela Camelia Popa, *Contribuții maioreștiene în psihologia științifică*. Au urmat apoi discuții pe marginea comunicărilor.

În ziua de 27 octombrie lucrările Simpozionului au fost găzduite de Studioul Radio România Târgu-Mureș, aflat în clădirea ce a aparținut lui Emil Dandea, primul primar român al municipiului Târgu-Mureș (1922-1926, 1934-1937). Jurist, publicist (director al ziarului Glasul Mureșului) și om politic Emil Dandea este considerat unul din inițiatorii modernizării municipiului.

Programul zilei a inclus următoarele comunicări științifice: acad. Alexandru Boboc, *Ideea de psihologie a popoarelor de la Lazarus și Steinthal la Wundt și Rădulescu-Motru*; prof. univ. dr Ion Dur, *Contemporaneitatea lui Maiorescu*; prof. univ. dr Gheorghe Clitan, *Despre convingere: de la Logica lui Maiorescu la Personalismul energetic al lui Rădulescu-Motru*; cs II dr Ștefan-Dominic Georgescu, *Forme fără fond și sincronism: o comparație filosofică*, cs III dr Henrieta Anișoara Șerban, *Definiția și rolul filosofiei la Titu Maiorescu și Constantin Rădulescu-Motru*; cs III dr Sergiu Bălan, *Maiorescu și P.P. Negulescu*; dr Horia Dulvac, *Despre „naționalism ca existență originală” și „modelele universale”*; stud. Vlad Bilevsky, *Filosofia ca știință a relațiilor pure în contextul contemporan*; cs I dr Mona Mamulea, *Poate știința să explice conștiința? Teza de licență a lui Constantin Rădulescu-Motru*; cs I dr Viorel Vizureanu, *Logica maioreșciană în context cultural*; lector univ. dr Ilie Pinte, *Necesitatea cooperării dintre filosofie și știință în concepția lui Constantin Rădulescu-Motru*; dr. Adrian Mircea Dobre, *Rădulescu-Motru, continuator al teoriei formelor fără fond*; cs drd Șerban Nicolau, *Românismul lui C. Rădulescu-Motru*; prof. univ. dr Cornel Sigmirean, *C. Rădulescu-Motru și Transilvania*, cs I dr Eugeniu Nistor, *Eminescu în însemnările și în jurnalele lui Titu Maiorescu*, dr Mihai Ardelean, *Prim-ministrul Titu Maiorescu și Pacea de la București (1913)*; prof. dr Valentin Marica, *Rădulescu-Motru – comentator literar*; cs I dr Ion Militaru, *Filosoful-erou – despre metafora hegeliană și condiția ei de posibilitate (cazul C. Rădulescu-Motru)*; cs asoc. drd Cezar Roșu, *Ion Petrovici: cuplul logic și legea raportului dintre sferă și conținut în cazul intensiunii obiective, al intensiunii subiective și al celei comprehensive*.

Discuțiile pe marginea comunicărilor au fost urmate, la finalul lucrărilor, de decernarea premiilor și diplomelor Simpozionului. Ultima parte a zilei a fost rezervată vizitării principalelor obiective culturale și turistice ale municipiului Târgu-Mureș.





## IN MEMORIAM



ACAD. IONEL VALENTIN VLAD  
(1943–2017)

### DESPĂRTIREA DE PREȘEDINTELE ACADEMIEI ROMÂNE\*

Întristată familie, Înaltpreasfințiile Voastre, stimați membri ai Academiei Române, cunoscuți și prieteni, a sosit clipa despărțirii noastre de cel care a fost Președintele Academiei Române, după o grea suferință pe care a îndurat-o cu mare demnitate până în ultima zi.

Academicianul Ionel-Valentin Vlad, recunoscut în țară și în străinătate ca specialist de înaltă clasă și onorat cu titluri și distincții științifice, a fost și un bun organizator al activităților desfășurate la nivelul Academiei Române, fiind ales Vicepreședinte, între anii 2010 și 2014, și Președinte din 8 aprilie 2014.

Academicianul Ionel-Valentin Vlad a înființat Școala de Studii avansate a Academiei Române și a coordonat evaluarea institutelor de cercetare ale Academiei.

A inițiat și a elaborat Strategia de cercetare a Academiei Române și corelarea ei cu Strategia Națională pentru cercetare dezvoltare și inovare în cadrul Programului „Orizont 2020”.

---

\* Discursul academicianului Alexandru Surdu în cadrul ceremoniei solemne de omagiere a Președintelui Academiei Române, academician Ionel Valentin Vlad.

A inițiat și a coordonat Strategia de dezvoltare a României pentru următorii 20 de ani, antrenând la această activitate toate institutele de cercetări și toate secțiile Academiei Române: Rezultatul a fost elaborarea unei lucrări monumentale apreciată de către conducerea statului român și de către toate partidele politice.

A organizat aniversarea împlinirii a 150 de ani de la înființarea Academiei în Aula Magna, la Atheneul Român, la Catedrala din Blaj, la Mitropolia Ardealului, la Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, ASTRA de la Sibiu, la Asociația Bogdan Dragoș și a urmașilor nobilimii Maramureșene, la Baia Mare și la Sighetul Marmației, la Universitatea „1 Decembrie” din Alba Iulia și la Universitatea „Petru Maior” din Târgu Mureș.

Chiar în ultima vreme a organizat o vizită la Roma cu membrii Biroului de Prezidiu al Academiei Române, unde s-a întâlnit cu Sanctitatea Sa Papa Francisc, perfectând alegerea Sa ca membru de onoare al Academiei Române.

A fost un bun creștin și un mare patriot, care a participat la toate manifestările naționale de Suflet Românesc și la toate marile sărbători creștine

În dreptul Inimii Sale, care a bătut întotdeauna pentru Nația Română, au stat crucea voievodală maramureșeană și crucea șaguniană, acordată de către dr. Laurențiu Streza, arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului, membru de onoare al Academiei Române.

Academicianul Ionel Valentin Vlad a fost distins cu Ordinul Național „Serviciul Credincios” și Ordinul Național „Steaua României”.

A fost un regalist convins și, în ciuda sănătății precare, a participat la Ceremoniile funerare de la Sinaia ale Regelui Mihai I al României, aducându-i și cu această ocazie cinstirea cuvenită.

Membrii familiei Sale, soția, fiica și ginerele au fost alături de Academicianul Ionel Valentin Vlad până în ultimele clipe ale vieții sale. I-au dăruit afecțiunea prin care a înfruntat suferința și marea bucurie a vieții Sale, nepotelul pentru care a insistat să poarte prenumele de Vladimir, după spița nobiliară a familiilor Vlad și Timiș de Marmația și totodată în amintirea Monseniorului Vladimir Ghica, prinț, diplomat și scriitor, preot catolic român martir, beatificat de Biserica Catolică în anul 2013.

Ne despărțim astăzi de Președintele Academiei Române, de Academicianul Ionel Valentin Vlad și, în numele Conducerii Academiei Române, al Prezidiului și al Biroului de Prezidiu al Academiei Române îi aducem un pios omagiu.

Ce inimă a încetat să bată, ce suflet a încetat să simtă, mereu în slujba nației române, cum obișnuia s-o spună, mereu pentru Academia Română, până în ultima clipă a vieții, ceea ce înseamnă pentru totdeauna.

Dumnezeu să-l ierte!

*Acad. Alexandru Surdu*

Publicație finanțată cu sprijinul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase,  
Universitatea „Titu Maiorescu”, București

