

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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul VIII

Nr. 1

ianuarie–iunie 2016

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

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

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

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

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

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

COMITETUL CONSULTATIV

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

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

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

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

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul VIII, Nr. 1, ianuară–iunie 2016

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

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

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

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Dr. Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

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

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

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

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

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

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

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

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

VIII. Jahrgang, Nr. 1, Januar–Juni, 2016

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul VIII

ianuarie – iunie 2016

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU BOBOC, Der Präferenzbegriff in der modernen Normenlogik	9
CORNEL HARANGUȘ, Argumentul ontologic	15
TEODOR VIDAM, Concepția etică a lui Max Scheler	25
DANIEL COJANU, Rolul imaginației simbolice în cunoașterea metafizică	35
ȘTEFAN BOLEA, Fisurarea citadelei identității în <i>Straniul caz al doctorului Jekyll și al domnului Hyde</i>	47
DRAGOȘ CÎRNECI, Neuroscience Can Help to Build Personal Effectiveness	55
ILINCA BĂLAȘ, Despre complexul matern și integrarea <i>animei</i> : <i>Balaurul cel cu șapte capete</i>	73
LIDIA CALCIU, Problema <i>puer aeternus</i> : două studii de caz despre adolescența perpetuă	81
CONSTANTIN STROE, <i>Hristoitie</i> și morala lui „râsu-plânsu” la Anton Pann	91
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Imaginea de sine și stilul de manifestare a personalității la români	107
VIOREL IULIAN TĂNASE, TITI PARASCHIV, Provocări informaționale ale ființei umane	117
IRINA HOLDEVICI, BARBARA CRĂCIUN, Hipnoterapia în managementul durerii – o abordare empirică	125

NOTE ȘI REFLECȚII

MIRCEA MARICA, The Unbearable Incompleteness of the Output Legitimacy	135
---	-----

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, <i>Filosofia pentadică I. Problema transcendenței</i> , Editura Academiei Române și Editura Herald, București, 2012; <i>Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței</i> , Editura Academiei Române, București și Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2012	141
HORIA DULVAC, Un nou sistem categorial filosofic: filosofia pentadică	141

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Prof. dr. dr. h.c. mult. Hans Lenk – Doctor honoris causa al Universității „Titu Maiorescu” din București	147
VIOREL IULIAN TĂNASE, Laudatio dlui prof. dr. dr. h.c. mult. Hans Lenk, profesor emerit al Universității din Karlsruhe	147
Prof. dr. dr. h.c. mult. HANS LENK, Despre succes în sportul de performanță.....	149
Simpozionul Național „Constantin Noica”, Ediția a VIII-a, <i>Logos, cuvânt, rostire</i> , 20–21 mai 2016, Sâmbăta de Sus (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	155
Amurgul unui for filosofic. Ultimul număr al revistei „Diotima” (<i>Rodica Croitoru</i>)	157

NOTE DE LECTURĂ

Maria-Elena Osiceanu, <i>Personalitate și personaj. Particularități ale interacțiunii dinamice</i> , Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, 434 p. (<i>Gabriela Florența Popescu</i>).....	159
Cornelia Rada, Cristina Faludi (coord.), <i>Funcții și disfuncții ale familiei contemporane. O abordare socio-psiho-medicală</i> , București, Editura Universitară, 2015, 240 p. (<i>Bogdan Ionescu</i>).....	164

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 8

January – June 2016

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU BOBOC, Der Präferenzbegriff in der modernen Normenlogik	9
CORNEL HARANGUȘ, On the Ontological Argument	15
TEODOR VIDAM, The Ethical Conception of Max Scheler.....	25
DANIEL COJANU, The Role of Symbolic Imagination in Metaphysical Knowledge	35
ȘTEFAN BOLEA, Shaking the Fortress of Identity in <i>The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde</i>	47
DRAGOȘ CÎRNECI, Neuroscience Can Help to Build Personal Effectiveness.....	55
ILINCA BĂLAȘ, About the Maternal Complex and the Integration of the <i>Anima</i> : <i>The Dragon with Seven Heads</i>	73
LIDIA CALCIU, The Problem of <i>Puer Aeternus</i> : Two Case Studies on Perpetual Adolescence	81
CONSTANTIN STROE, Anton Pann's <i>Hristoitie</i> and the morals of "laughin'-and-cryin'"	91
MIHAI PETRU CRAIOVAN, Self-Image and the Manifestations of the Romanians Personality Style	107
VIOREL IULIAN TĂNASE, TITI PARASCHIV, Informational Challenges for the Human Being.....	117
IRINA HOLDEVICI, BARBARA CRĂCIUN, Hypnotherapy for the Management of Pain – an Empirical Approach	125

NOTES AND REFLECTIONS

MIRCEA MARICA, The Unbearable Incompleteness of the Output Legitimacy	135
---	-----

OPINIONS ON BOOKS

In focus: ALEXANDRU SURDU, <i>Filosofia pentadică I. Problema transcendenței</i> (<i>Pentadic Philosophy I. The Problem of Transcendence</i>), Editura Academiei Române și Editura Herald, București, 2012; <i>Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței</i> (<i>Pentadic Philosophy II. The Theory of Subsistence</i>), Editura Academiei Române, București și Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2012	141
HORIA DULVAC, A New Categorical Philosophical System: the Pentadic Philosophy	141

Cercetări filosofico-psiologice, anul VIII, nr. 1, București, 2016, 165 p.

SCIENTIFIC LIFE

Prof. dr. dr. h.c. mult. Hans Lenk – Doctor honoris causa of the „Titu Maiorescu” University of Bucharest	147
VIOREL IULIAN TĂNASE, Laudatio for Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Lenk, Professor Emeritus at University of Karlsruhe	147
Prof. dr. dr. h.c. mult. HANS LENK, On Success in High-Performance Sport	149
National Symposium “Constantin Noica”, Eighth Edition, <i>Logos, Word, Meaningful Speech</i> , May 20-21, 2016, Sâmbăta de Sus (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	155
Twilight of a Philosophical Forum: The Last Issue of “Diotima” (<i>Rodica Croitoru</i>)	157

READING NOTES

Maria-Elena Osiceanu, <i>Personalitate și personaj. Particularități ale interacțiunii dinamice</i> (<i>Personality and Character: Particularities of the Dynamic Interactions</i>), Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, 434 p. (<i>Gabriela Florența Popescu</i>)	159
Cornelia Rada, Cristina Faludi (coord.), <i>Funcții și disfuncții ale familiei contemporane.</i> <i>O abordare socio-psiho-medicală (Functions and Dysfunctions of the Contemporary</i> <i>Family. A Socio-psycho-medical Approach)</i> , București, Editura Universitară, 2015, 240 p. (<i>Bogdan Ionescu</i>)	164

STUDII ȘI CERCETĂRI

DER PRÄFERENZBEGRIFF IN DER MODERNEN NORMENLOGIK

ALEXANDRU BOBOC

The Concept of Preference in the Modern Logic of Norms. The paper explores the concept of preference in the modern logic of norms, starting from the relationship between value and norm, as initiated in the nineteenth century and developed in the works of Max Scheler and Nicolai Hartmann. The author summarizes the contribution of G.H. von Wright in this direction and highlights the evolution of the field under the influence of the new investigations concerning: (1) how could the systems of norms be founded on systems of values, and (2) what is the nature of norms and of value judgments. The paper argues that preference is the basis for the cognitive character of normative and value statements.

Key words: value, norm, logic of norms, axiology, G.H. von Wright.

1. Das Problem des Verhältnisses zwischen Wert und Norm gehört im Wesen dem Bereich der Axiologie an; so wie es aber auf dem Gebiet der Wertethik erörtert wurde, stellt dieses Problem ein Hauptstück der modernen Ethik dar und bildete allmählich den Grund einer besonderen Diskussion über Präferenz und über das ethische Vorbild, besonderes nach dem Max Scheler und Nicolai Hartmann, die weitblickende Unterscheidung *zwischen der Objektivität und Funktionalität der Werte* bestimmten, beziehungsweise zwischen dem Statut des Wertes als Wert (allgemeingültiger) und als Wert „für uns“, in einer Hierarchie („Rangordnung“, sagte M. Scheler), in einer Wertetafel gegeben.

Denn nur auf Grund der Rapportierung der Menschen im Einklang mit ihren Interessen an den gegebenen Werten, an dem Gefühl und der Erkenntnis, hat die Hierarchie der Werte einen Sinn; die Welt des sozialen Lebens ist diejenige die eine Präferenz gebietet, das Errichten eines Wertes im Hauptwert, sowie auch ein gewisses ethisches Vorbild bestimmt und in diesem vollkommenen Prozeß, setzt sich die Teilnahme an der Schöpfung, an dem Fortschritt der Werte und der Kultur fort.

Die Klassifizierung der Werte in „höhere“ und „niedrigere“ Werte betrifft nicht das Wesen der Werte, deren objektives Statut. Scheler selbst sagte: „daß aber ein Wert „höher“ ist als ein anderer Wert, das wird in einem besonderen Akte der Werterkenntnis erfaßt, der „Vorziehen“ heißt; daß das Höhersein eines Wertes wesensnotwendig nur *im* Vorziehen „gegeben“ ist; es ist die Rede über das *a priori* Vorziehen, über dasjenige „Vorziehen“, „das schon zwischen den *Werten selbst* stattfindet – unabhängig von den „Gütern“. Ein solches Vorziehen umspannt immer

zugleich ganze (unbestimmt große) Güterkomplexe... Est ist uns also nicht „vor“ dem Vorziehen das „Höhersein eines Wertes gegeben“, sondern *im* Vorziehen“¹.

Andererseits darf aber auch nicht gesagt werden, daß „das „Höhersein“ eines Wertes „bedeute“ nur, es sei der Wert, der „vorgezogen wird“. Denn wenn auch das Höhersein eines Wertes „im“ Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im *Wesen* der betreffenden Werte selbst gelegene Relation. Darum ist die „Rangordnung der Werte“ selbst etwas absolut *Invariables*, während die „Vorzugsregeln“ in der Geschichte noch prinzipiell variabel sind“².

Anders gesagt, sind die Regeln des „Vorziehens“ prinzipiell veränderlich, obzwar sich das Vorziehen als Akt (als Akt der Werterkenntnis) von den Arten ihrer Verwirklichung unterscheidet (von den besonderen Tätigkeiten die wir „erleben“). Jenseits der von Schelers Behauptungen kann man zusammenfassend bejahen, daß „das Vorziehen“ als eine Hauptdimension der Werterkenntnis grundsätzlich veränderlich ist, seine Regeln auch, und daß es (das Vorziehen) nicht eine absolute Hierarchie betrifft, sondern eine Hierarchie die auf der Seite der Funktionalität der Werte, der Rapportierung der Menschen an den Werten hervorgebracht wurde. Denn, obzwar sich der Akt des „Vorziehens“ und des „Nachsetzens“, von dem M. Scheler sprach³, als „intuitive Evidenz“ verwirklicht (braucht es keine „logische Deduktion“), ist die „Hierarchie“ auf die er sich bezieht nur zur Zeit, als ein Zustand *hic et nunc* gegeben; dieser Zustand selbst ist aber die Folge eines historischen Prozesses der menschlichen Schaffung der Werte, die von den konkreten Bedingungen abhängig, tiefgehende Veränderungen in der gegebenen Wertetafel einer Epoche veranlaßt und mit sich eine gewisse Hierarchie als „evident“ bringt.

Das Vorziehen ist aber strukturell an die Person als Individuum gebunden; scheinbar würde es von hier aus heißen, daß es das Willkürliche miteinbezieht, Eigentlich aber, da der Mensch gleichzeitig Individuum und „generischen Wesen“ ist, schränkt er sich weder zu „Vernunft“ noch zu „Geist“ ein. So wurden unterschiedliche Aspekte des menschlichen Verhaltens mit der Ausrichtung auf das Leben verbunden. Die Akte des «Vorziehens» und «Nachsetzens» unterwerfen sich einer Normativität der Epoche, wobei das subjektive Vorziehen mehr als es selbst ist, die Dimension der Normativität enthält und sich, unvermeidlich, transsubjektiven Kriterien nach, verwirklicht.

Als menschlicher Akt vollendet sich das Vorziehen als eine Werterkenntnis, aber nicht in der Ordnung dieser Werte; das Vorziehen gibt das Profil des Wertebewußtseins, sowie das der Einschränkung zwischen diesen und deren Verwirklichung. Nur dann wenn es die Arten ihrer Realisierung (in Gütern, Verhalten, Taten usw.) „transzendiert“, kann der Wert: a) „das Vorbild“ als Beeinflussungstypus (zum Beispiel: der Führer in der Geschichte) statuieren; dem Wert wird dabei die „Ausprägung der Individualität“ verlieht (das macht ihn lebendig und anziehend

¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl., in „Gesammelte Werke“, Bd. 2, Francke Verlag, Berlin und München, 1966, S. 105.

² M. Scheler, *a.a.O.*, S. 105-106.

³ *Ebenda*, S. 106-107.

ohne ihm auf normativer Weise zu gebieten⁴; b) sich selbst als „Vorbild“ institutieren⁵.

Damit kann man genauer den Unterschied zwischen Wert und Norm und zwischen Norm (sittliche, selbstverständlich) und Imperativ umreißen. Das Vorziehen und das Vorbild werden hier zu operationalen Begriffen: das Vorbild führt zum Wertegrund der Verhaltenskriterien, vermittelt zwischen Wert und Verhalten; das Vorziehen bestimmt auch die Wahl des Wertes und das Einschließen der Normativität im menschlichen Verhalten. Das Vorbild ersetzt den Wert, verleiht ihm die Ausprägung der Person und beeinflusst auf diese Art das Verhalten, wobei die Norm die konkrete Funktionalität des Wertes, durch ihre Instituierung im Verhaltenskriterium, hervorhebt.

Gewissermaßen, so wie auch Max Scheler präzisierte, sind die „Vorbilder“, auch genetisch betrachtet, „ursprünglicher als die Normen“ und deshalb gelangt man „in allen positiv-historischen Verstehen eines Normensystems“ (einer „Moral“) zu einem „System von Vorbildern“ und implizite zu „herrschenden und geltenden idealen Personentypen“⁶. Denn ein „Vorbild“ ist dann immer leichter zu folgen als eine Norm zu beachten; „das Vorbild“ wirkt beim Niveau eines einfachen Verhaltens, die Norm aber verlangt das Aufkommen des Bewußtseins der Wertekriterien, setzt die Wirkung des Vorziehens, die diese Kriterien in einer Wertetafel strukturiert, voraus. Diesbezüglich funktioniert die Norm (die sittliche, nicht jedwelche Norm!) als ein Sollen, selbstverständlich in dem Maße in dem sie die Orientierung des Verhaltens den Werten gegenüber ausdrückt.

2. Das Fortzetzen der Analysen der Sinnproblematik, die irgendwann einigermaßen parallel, Ende des vorigen Jahrhunderts auf dem Gebiete der Linguistik, Logik und Wertphilosophie, begonnen haben, führte allmählich, besonders dank der Fortschritte der Logik und der Sprachanalyse, zu dem erneuten Studium der vorher angekündigten Problematik aus dem Blickwinkel der Normenlogik und implizite der Wertlogik. Als Folge wurde das Problem des Verhältnisses zwischen Wert und Norm (in den axiologischen Analysen im Mittelpunkt stehend) vom Neuen, mit folgenden zwei Fragezeichen, aufgenommen: (1) in welchem Sinne kann man die Normsysteme durch Wertsysteme charakterisieren und fundamentieren (oder in einer anderen Abfassung: in welchem Sinne kann man von einem gegebenen Normsystem aus, zu Verhalten, die sich jenseits von ihm befinden, gelangen); (2) haben die Norm und Wertaussagen einen kognitiven Charakter oder sind sie nur deskriptive Ausdrücke?

Offensichtlich bildete diese zweite Problem für die deutsche Axiologie von H. Rickert bis M. Scheler und N. Hartmann keine Schwierigkeit, so wie es aus den Begriffen „Werterkenntnis“ und „Wertfühlen“ ersichtlich ist. Noch mehr, das Primat des Wertes der Norm gegenüber war definitionsmäßig eine Bedingung der Anwesenheit und Funktionierung der Norm und somit bildete die Grundlegung der Normsysteme auf Wertsysteme das Wesen der Wertethik. Zur Analyse der Aussagen im Kontext der Herrschaft der zeitgenössischen analytischen Richtungen übergehend,

⁴ M. Scheler, *a.a.O.*, S. 558-564.

⁵ N. Hartmann, *Ethik*, 3. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin, 1949, S. 131-132.

⁶ M. Scheler, *a.a.O.*, S. 560.

kann man behaupten, daß die Wertlogik in den Hintergrund gerückt ist, wobei sich eine Normenlogik entwickelte und in einem einschränkenden Maß eine deontische Logik, als „formallogische Untersuchung normativer Begriffe“ verstanden, genauer „ein Ausschnitt aus der Normenlogik, der von den Personen der Autorität und des Adressaten ebenso absieht wie von der zeitlichen, dynamischen Entwicklung des Sollens sowie von den Befehlen, die diese Entwicklung verursachen“⁷.

Die neue Anwendung der Logik behält, *mutatis mutandis*, die Idee des Vorziehens und verleiht diesem einen strengen Ausdruck in der Formel der „nomativen Präferenz“, eine „deontische Präferenzrelation“ durch Reflexivität und Transitivität gekennzeichnet. Diese Relation wirft aber wieder ein neues Licht über die Verhältnisse zwischen Imperative, Werte und Präferenzen.

Was Rickert Ende des XIX-ten Jahrhunderts über das Primat des Wertes der Norm gegenüber sagte⁸, erscheint von Neuem beim mächtigsten Vertreter der Normenlogik, bei G. H. von Wright: „die Werte sind grundlegend und primär, die Normen abgeleitet und sekundär“ und „dienen der Verwirklichung einiger Werte“, die „aus einer Werteordnung“⁹ Normen herleiten. Deutlicher, erscheint diese Idee bei Fr. von Kutschera: „es wird untersucht, ob sich aus Werten Normen ableiten lassen und umgekehrt; ob man also die Normsysteme durch Wertesysteme begründen und charakterisieren kann“¹⁰.

3. Zweifellos beziehen sich die Momente des Inhalts, im Terminus „Norm“ erfaßt, auf den Menschen und auf die Welt des Menschen, auf dessen soziales und kulturelles Verhalten. Die Norm ist eine Modalität durch die der Mensch versucht sein eigenes Daseinsstatut, die Gestalt seiner eigenen Zukunft unmittelbar zu beeinflussen. Denn, in einer gewissen Weise, ist die Norm eine zu folgende Regel, ein Vorbild, ein Verhaltenskriterium.

Vielleicht gerade deshalb hat von Wright seine Idee von einer Normenlogik mit derjenigen einer Handlungslogik ergänzt und somit den Anschluß *ne varietur* der Normenlogik an die Modallogik, überschritten. Zum Unterschied von seinen Jugendschriften (*Deontik Logic*, Mind, 60, 1951, S. 1-15) versucht von Wright zu zeigen „wie man auf der Grundlage der Handlungslogik eine Normenlogik oder deontische Logik aufbauen kann“¹¹.

⁷ Th. Cornides, *Ordinale Deontik Zusammenhänge zwischen Präferenztheorie, Normenlogik und Rechtsphilosophie*, Springer-Verlag, Wien-New York, 1974, S. 5, 9.

⁸ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892), 4. und 5. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921, S. 242 ff.

⁹ G.H. von Wright, *The Logic of Preference*, Edinburg, 1963, S. 7, Apud Th. Cornides *a.a.O.*, S. 11. Von Wright unterscheidet zwischen deontischen und axiologischen Begriffen, welche letzteren er auch die Präferenzbegriffe zuzählt.

¹⁰ Fr. von Kutschera, *Einleitung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen*, Karl Alber, Freiburg/München, 1973, S. 9.

¹¹ G.H. von Wright, *Normenlogik*, in: „*Normenlogik Grundprobleme der deontischen Logik*“, hrsg. von H. Lenk U.T.B., Verlag Dokumentation, Pulbach bei München, 1974, S. 25.

Die Begründung der Normen und der Normsysteme auf Werte (d. h. auf Wertssysteme) führt zur Idee, daß eine Normenlogik- und Theorie auf die Wertlogik und im weiteren Sinne auf die Axiologie nicht verzichten kann. Das was die Normenlogik, und besonders ihre Verknüpfung zur „Handlungslogik“, durch von Wright und von Kutachera, Neues bringt, besteht in einer strengeren Wiederauslegung, mit den Mitteln der Formalisierung, der Problematik des Wertes und der Norm, durch den Versuch das Wesen der normativen und wertlichen Aussagen festzusetzen und die logische Formel des komplexen Phänomens der Präferenz zu erfassen.

So wie präzisiert wurde, ist nicht die Rede von „Lebenshilfe“, Normen des sozialen Verhaltens, sondern nur von „Denkhilfe“, d. h. *logische*, formale Untersuchungen der normativen Begriffe und Aussagen, der Struktur von Wertaussagen¹². Denn nicht „tatsächliche Wertstrukturen“ interessieren, sondern die „Logik der Wertbegriffe“, die „Prinzipien“, die für all diese Begriffe gelten¹³. Die Idee der Präferenz vertieft sich und läßt sich in einer „normativen Präferenzrelation“ umreißen; während „die subjektive Präferenzrelation $\leq t$ besagt, welche Handlungen von einer Person (oder einer Gruppe von Personen) anderen Handlungen aufgrund ihrer subjektiven Verhalten vorgezogen werden, besagt die normative Präferenzrelation $\leq n'$ was im Sinne eines intersubjektiven Systeme von Normen oder Werten vorzuziehen ist“¹⁴.

Offensichtlich, zeichnet die vorhergehende Formulierung die normative Dimension der Präferenz, im vorher behaupteten Sinne (die Erkenntnis der Werte und ihre Funktionalität), aber auch die Bedeutung der „normativen Präferenzrelation“, ein operatorischer Begriff in der Auswahl und Bewertung der Handlungen, als ein grundlegendes Modell für eine Dezsionstheorie aus.

In einer neueren Variante, „ein Präferenzbegriff ist eine Relation $A \leq . B$, die besagt, daß die durch den Satz A ausgedrückte Proposition höchstens so hoch bewertet wird wie die durch den Satz B ausgedrückte Proposition. Es hat sich gezeigt, daß es eine Fülle von Möglichkeiten gibt, solche Relationen zu interpretieren, und daß man dabei zu sehr verschiedenen Eigenschaften der Relation $A \leq . B$ gelangt“¹⁵.

Auf diesem Grund kann man auch die „bedingten Gebote“ erforschen, indem man den breiteren Bereich der Intersubjektivität, die soziale Welt eigentlich, diejenige die der Präferenz Vorhand und Hauptwert verleiht, in Betracht zieht.

Noch wichtiger ist die Tatsache, daß man, mittels des neuen Begriffs, die Idee des kognitiven Charakters von Norm- und Wertaussagen annimmt und den Naturalismus und die empiristischen Übertreibungen kritisiert: „aus der Existenz der emotiven oder evokativen Komponenten eines Wert- oder Normsatzes folgt also nicht, daß er nicht auch einen kognitiven Charakter hätte“¹⁶.

¹² Fr. von Kutschera, *a.a.O.*, S. 7.

¹³ *Ebenda*, S. 116.

¹⁴ *Ebenda*, S. 116.

¹⁵ Fr. Kutschera, *Normative Präferenz und bedingte Gebote*, in „Normenlogik“, S. 137. Das Zeichen $\leq . B$ drückt hier ein bedingte Präferenzrelation aus, von der „Präferenzrelation für mögliche Welten“, \leq verschieden.

¹⁶ Fr. von Kutschera, *Einführung in die Logik der Normen*, S. 127.

Eigentlich kann eine *normative Situation als eine semiotische Situation*, in der die Rolle des Sinns „*die bestimmte Zeit*“ spielt, beschrieben werden. Unter „Deontik“ selbst „ist ein Kalkül zu verstehen, was ein bestimmter Adressat zu einer bestimmten Zeit von einer bestimmten Autorität aus gesehen soll oder darf“¹⁷.

Offensichtlich stellt sich hier zwischen dem *Bezeichnenden* und dem *Bezeichneten* eine „bestimmte Zeit“ dazwischen, eine Zeit die der Norm in einem gewissen Kontext, Sinn gibt. Diesen Kontext (intersubjektiv, sozial-historisch), der die Verwirklichung der Normativität und des Wertes ermöglicht, kann man nur durch die Anwesenheit und Funktion der Präferenz erfahren; diese ist subjektiv („mein Vorziehen“) und objektiv (von den materiellen und moralen Interessen des Individuums) bestimmt.

Die Präferenz, bleibt somit der Grund der Möglichkeit des kognitiven Charakters von Norm-und Wertaussagen. Und somit kehrt die Idee einer „Werterkenntnis“ zurück, die in der logischen Analyse der außertheoretischen, besonders normativen Aussagen verwertbar ist.

Aus den axiologischen Analysen entsprungen und nachher durch die Normenlogik rechtfertigt, bleibt der Begriff der „normativen Präferenz“ ein Wertstück für das Verstehen der Werte und ihrer komplexen Funktionalität im Verhältnis zu den historischen Epochen und zu dem Verhalten der menschlichen Gemeinschaften.

¹⁷ Th. Cornides, *a.a.O.*, S. 6.

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

CORNEL HARANGUȘ

On the Ontological Argument. This paper aims to analyse the ontological argument of God's existence as formulated by Anselm of Canterbury and René Descartes. These two formulations of the argument belong to the logical type, or perhaps to the logical-semantic type. The author starts from the idea that ontology is defined by three main types of approaches or procedures: description, explanation and hermeneutics. The ontological argument falls within the ontological description. In its turn, the ontological description has also four ways of approaching: material, categorial, logical and phenomenological. The ontological argument is formulated by both thinkers in a logical description manner. The study shows that the two main formulations of the argument rely on the idea that it is inevitable to think of the idea of God, fact which compels us to continue to admit its existence. The author of this paper claims that both, Anselm and Descartes, have difficulties in solving the problem of the referentiality of the term "God", which they wish to grant certitude. In fact, the sole consequence of both formulations are the expulsion of the subjectively built referent, from the inside (where it subsists as a personal image) outside and presented as a proof. But this solution does not solve the referentiality problem and rightly it spawn wide criticism. Further, the author deals with the ontological concept of God. He shows that the famous statement *credo quia absurdum* is explained by appealing to the material description of the intellect, which cannot prove the existence of God. The same with the categorial or logical descriptions, because the referentiality is being skipped. The only ontological description in which referentiality has an object is the phenomenological one, because in it God is constituted based on faith formation that supports the controversial statement above. The last part of the paper deals with the relevance of Ontology for the truth theory. Thus, for the material description the criterion of truth is *correspondence*, for the categorial and logical descriptions *coherence*, and for the phenomenological description *verifiability* or even *usefulness*. The orthodox idea of Creation or of God belongs in this phenomenological framework.

Key words: ontological description, referentiality, attributivity, ontological description, truth.

Expresia „argumentul ontologic” aparține filosofiei tradiționale și se referă la încercarea de a demonstra existența lui Dumnezeu în discursul ontologic și sub exigențele acestuia. În filosofie, dar și în știință, întrucât în aceasta există preocuparea ontologică, argumentul ontologic poate fi înțeles ca un argument *pentru* existența a *ceva*, a fenomenului obiectiv, a obiectului sau oricum s-ar numi această existență. Acesta nu este un argument care explică obiectul ci un argument care atestă că obiectul este pus pentru noi, pentru subiect. Prin urmare în desfășurarea discursului ontologic pe care o putem constata, argumentul oferă obiectul pentru descrierea ontologică și nu pentru explicația ontologică. Abia descrierea ontologică îl oferă pentru explicația ontologică.

Cercetări filosofico-psiologice, anul VIII, nr. 1, p. 15-24, București, 2016

Trebuie menționat că această logică este proprie mai ales filosofiei tradiționale europene, din substanța căreia s-au dezvoltat în modernitate științele. În perioada post-modernă s-a afirmat un alt demers ontologic – hermeneutica ontologică – mult frecventată în filosofia europeană continentală. Demersul acesteia absoarbe descrierea ontologică în interpretări, care fac din obiect ceva obscur, ascuns, inabordabil. Discursul ontologic devine relativist, sceptic, agnostic, antirealist, oricum ceva care aruncă suspiciuni înspre obiect. În filosofia de limbă engleză, britanică și americană, discursul ontologic a continuat altfel, mai ales pe drumul logicii, semanticii, filosofiei limbii. Filosofii marginale au rămas la tematizări tradiționale.

Argumentul ontologic funcționează în toate tipurile de descriere, având finalitatea de care am vorbit mai înainte, aceea de a oferi certitudinea că *ceva* există. Thales, spre exemplu, spune că apa este principiul tuturor lucrurilor, aducând argumente corespunzătoare (vezi Aristotel despre Thales). Aici Thales din Milet *nu explică* principiul *apă* ci argumentează de ce poate fi pus acest principiu ca principiu al existențelor. Se merge de la observație la principiu, ca în orice descriere materială, inclusiv cea din științe, întrucât acestea se referă la *ontos*. Aceasta trebuie numită ontologică, iar întrucât *ontos*-ul este material, trebuie să fie numită materială. În descrierea ontologică de factură *categorială* nu avem exemple de argumente ontologice. Categoriile sunt etichetări care au *ontos*-ul dat, fapt pe baza căruia se dezvoltă discursul ontologic, care este în realitate o rafinare a descrierii materiale, dar și o depășire a acesteia. Totodată ea prefigurează descrierea logică, prin aceea că se instalează în limbaj. Căci vorbind despre categorii Aristotel arată că despre Ființă *se zice* în mai multe feluri. În descrierea logică întâlnim argumentul ontologic, dar acesta are ramificații și în celelalte tipuri ale descrierii ontologice, așa cum se va vedea mai târziu. Cel mai cunoscut este argumentul existenței lui Dumnezeu, formulat de Anselm de Canterbury. Dar și argumentul lui Descartes al existenței lui Dumnezeu este de aceeași factură. Ele întemeiază certitudinea existenței a ceva, a lui Dumnezeu, în cazul lor, pe inevitabilitatea unei prize de conștiință privind existența lui Dumnezeu. Să ne amintim: ființa decât care altceva mai mare nu poate fi gândit că există, există tocmai pentru că în mod necesar o gândim (Anselm), tocmai pentru că punem problema acesteia: faptul îndoielii ne duce inevitabil la certitudinea cugetării, în final la aceea a existenței mele (Descartes). După care, în ambele argumente se face saltul referențial – Dumnezeu există.

Nu este cazul să prezentăm amănunțit argumentările celor doi, deoarece sunt destul de cunoscute¹. Mă voi opri doar asupra unor propoziții din discursul lui Descartes, analiza putând fi răsfrântă și asupra discursului lui Anselm.

După ce enunță primul principiu al filosofiei pe care o caută – *gândesc, deci exist* – Descartes își pune o problemă care i se pare centrală, aceea dacă existența lui Dum-

¹ Pentru argumentarea lui Anselm vezi: Anselm, *Proslogion*, cap. 2, *Între Antichitate și Renaștere*, în *Gândirea Evului Mediu*, vol. 1, București, Editura Minerva, 1984, p. 149-150. Pentru argumentarea lui Descartes vezi: *Descartes și spiritul științific modern*, Rene Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în știință*, București, Editura Academiei Române, 1990, partea a patra, *Dovezi ale existenței lui Dumnezeu și a sufletului omenesc sau bazele metafizicii*, p. 129-133

nezeu este sigură pentru noi și ajunge la concluzia că este sigură pentru că „lucrurile pe care le concepem clar și distinct sunt toate adevărate”², deși conceperea celor distincte este mai dificilă.

Observația pe care o fac este că Descartes trece de la expresia *propoziții adevărate și sigure* la expresia *lucrurile concepute clar și distinct*, ceea ce poate încurca, datorită termenului „lucruri”. Conceperea lucrurilor nu este o operație care să ne pună în contact cu lucrurile, cel puțin la primul pas, ci una care va duce tot la formularea unor propoziții. Dar putem spune că aceste propoziții, clare și distincte datorită conceperei, sunt niște descrieri de aceeași natură a lucrurilor. Adică, acestea formulează o ontologie, un discurs ontologic. Ce fel de discurs? Calitățile acestuia trebuie să fie, bineînțeles, claritatea și distincția. Dar când un discurs este clar? Când acesta este bine construit din punct de vedere logic, deoarece logica asigură claritatea pentru mintea omenească. Iar o concepere distinctă a lucrurilor într-un discurs provine de la așezarea lor corectă în categorii, ceea ce este mai dificil. Descartes are dreptate în această privință. Avem puse în evidență în acest pasaj două tipuri de descriere ontologică – cea logică și cea categorială. Putem întări această interpretare cu un pasaj din lucrarea lui Descartes, *Principii de filosofie* „Numesc «clar» ceea ce este prezent și aparent unei minți atente, tot așa cum vedem clar obiectele când, fiind prezente în ochiul care le privește, ele acționează cu suficientă putere asupra lui. Dar «distinct» este ceea ce e atât de precis și diferit de toate celelalte obiecte încât nu conține în sine decât ceea ce este clar.”³ scrie Descartes. Este evident că claritatea aparține unei minți atente, adică logice, interpretăm noi, în vreme ce lucrul distinct se caracterizează prin aceea că este diferit de celelalte, adică distinct în mod categorial. Comentând acest pasaj, Diane Collinson subliniază tocmai o asemenea interpretare. Ea scrie: „Analogia pe care o face între claritatea din mintea noastră și obiectele fizice văzute de ochi nu trebuie să ne abată de la înțelegerea faptului că aici Descartes lucrează în întregime pe tărâmul rațiunii și cu «idei» care au caracterul limpede și distinct al definițiilor geometrice. Acest mod de abordare are o importanță profundă pentru filosofia raționalismului...”⁴.

Descrierea materială stă ascunsă la Descartes în exprimările lui privind „gândurile despre lucruri dinafara mea, cum ar fi cele despre cer, pământ, lumină...”⁵ și altele. Iar descrierea fenomenologică este inițiată în însăși principiul filosofiei sale, așa cum se desprinde și din *Meditațiile cartesiene* ale lui Edmund Husserl. Nu este nevoie să insist.

Problema grea a argumentării cartesiene a existenței lui Dumnezeu este argumentul perfecțiunii. Descartes are dreptate atunci când afirmă că a cunoaște este o perfecțiune mai mare decât a te îndoii. Iar ideea perfecțiunii nu ne poate veni decât de la o ființă perfectă, superioară nouă, adică de la Dumnezeu. Într-o abordare teologică cuminte, fără întrebări privind perfecțiunea și apartenența ei la Dumnezeu, a cărui descriere poate fi contradictorie, mijlocirea argumentativă de această factură poate trece, dar în analiza mecanismului argumentativ trebuie mers mai departe.

² Descartes, *op. cit.*, p. 131.

³ *Ibidem*, p. 132

⁴ Diane Collinson, *Mic dicționar al filozofiei occidentale*, București, Editura Nemira, 1995, p. 76.

⁵ *Ibidem*, p. 131.

Mecanismul argumentului ontologic de tip logic este dezvăluit de critica acestuia. Ideea simplă, dar profundă, a lui Kant din *Critica rațiunii pure*⁶, potrivit căreia o noțiune nu conține între notele sale pe cea a existenței obiectului desemnat de aceasta ne arată că argumentul în cauză se bazează pe operația atributivității. Existența se atribuie pur și simplu ca notă noțiunii respective, obiectul în sine fiind doar posibil, nu și real. Astfel că nici despre noțiunea de Dumnezeu nu putem vorbi în alt mod. Prin urmare, argumentul nu este valabil, pentru că a sărit peste analiza referențialității. Putem atribui caracteristici unui obiect, dar operația are sens numai dacă acesta există, este un referent real. Dar chiar dacă realizăm logico-lingvistic în mod corect operația referențialității, de unde știm că obiectul, adică referentul, există? Kant s-a oprit la agnosticism: nu putem ști! Astfel că problema se complică.

Se începe cu întrebarea: despre ce referent este vorba: intern sau extern?. Și la Anselm și la Descartes un referent intern este expulzat în afară, ca referent extern. Din faptul că trebuie să gândim cu necesitate noțiunea lui Dumnezeu, ființa decât care alta mai mare nu poate fi gândit că există, se asertează existența obiectivă a lui Dumnezeu: din faptul că în mod necesar ajung să gândesc existența mea, afirm ca necesară existența lui Dumnezeu. Dar ruptura logică este evidentă în ambele argumente. Nici atribuirea, nici referirea ca operații logice nu ne asigură cu privire la existența obiectivă a referentului. Mai rămâne o singură salvare pentru argumentul ontologic: *descrierea fenomenologică*. Cum operația ontologică fundamentală este aici constituirea obiectului (Paul Ricoeur), obiectul ca referent intern poate fi o existență certă. Problema acestei descrieri ontologice nu este deci referința. Problema ei este atributivitatea, deoarece nu avem repere prin care să-i reglăm obiectivitatea, mai precis, corespondența cu o existență externă. Se recurge la alte operații mai puțin logice decât cele două, adică la referire și atribuire. Se recurge la *reducția fenomenologică* ce deschide drumul spre *intuiția eidetică*, gen al cunoașterii nemijlocite, deci sigure, de existența căreia însă ne îndoim, sau chiar mai mult de atât. Pe ambele le putem considera rafinări accentuate, până la pierderea legăturii, ale procedeelelor observaționale, mai legate în ontologie de descrierea materială.

Concluzia este că în ambele argumente, a lui Anselm și a lui Descartes, nu poate fi evitată *iluzia ontologică*, datorată saltului peste unii pași ai referențialității și peste pasul care să o asigure. Dar nici în descrierea fenomenologică nu evităm iluzia ontologică. Putem constitui orice obiecte, deci și obiecte iluzorii, cărora să le atribuim caracteristici. Astfel că în final vom spune că dacă în descrierea logică deficiența argumentului ontologic constă în carența referinței, fiind o iluzie să o presupunem asigurată, deja dată, în descrierea fenomenologică deficiența se mută la atributivitate, a cărei obiectivitate, în sens realist, nu o putem asigura. A rămas în joc descrierea materială, care cu timpul a fost absorbită de științe. Bazându-se pe observabilitate în sens larg, descrierea materială a dăinuit ca materialism filosofic îndelungă vreme, dar pare perimată de mult timp. Însă mai auzim și azi savanți care afirmă că știința ne conduce la ideea existenței lui Dumnezeu.

⁶ Vezi Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura All, 1994, Secțiunea a IV-a, *Despre imposibilitatea unei dovezi a existenței lui Dumnezeu*, pp. 456-469.

Împotriva contestărilor care i s-au făcut, critica argumentului ontologic de către Kant rămâne pertinentă. Trebuie doar să o plasăm corect. În plus, rămâne sarcina de a ne exprima asupra conceptului ontologic de Dumnezeu.

Conceptul ontologic de Dumnezeu

Orice religie venerază o entitate pe care o consideră divină, deasupra lumii omenești, cu puteri depline asupra acesteia și a universului. Caracteristicile entității respective sunt diferite în funcție de religie. Dumnezeu, divinitatea, sau orice alt termen am folosi sunt termeni referențiali, trimit la o realitate. Sunt de asemenea termeni de care se leagă alții, folosiți atributiv, de obicei termeni care desemnează caracteristici pozitive. Dumnezeu este atotputernic, atotcunoscător, posedă perfecțiune absolută. În nici un fel perfecțiunile omului nu pot atinge nivelul perfecțiunilor divine. De la acest concept ontologic a pornit Ludwig Feuerbach în *Esența creștinismului*, care a văzut în divinitate rezultatul transfigurării calităților umane în direcția perfecțiunii și a transpunerii acestora pe seama divinității. Astfel divinitatea a fost înțeleasă ca transfigurare a omului. Desigur, la Feuerbach este vorba de conceptul creștin al divinității.

Conceptul ontologic al divinității este un concept fenomenologic. Descrierea făcută lui Dumnezeu nu este descrierea unei entități fizice, pe care o poți supune experienței sensibile, cu atâta ardoare așteptată de Argezi ca o confirmare a existenței lui Dumnezeu, ci a unei realități constituite, construite mintal. Este dedus din tot felul de presupuneri și interpretări legate de fenomene din lumea fizică, de experiențe mintale și sufletești de tot felul, Le cunoaștem; universul este complex, complexitatea lui depășește puterea de înțelegere a minții omenești, este inexplicabil în totalitate fără presupuziția unei forțe supranaturale, viața nu poate fi rezultatul întâmplării etc.

Gândul omenesc al divinității, cel pe care îl au oamenii, intervine în viața lor. Deci Dumnezeu ajută, pedepsește, schimbă destinul oamenilor. Dar atributul de transcendent al lui Dumnezeu ca realitate face din conceptul său ontologic un concept fenomenologic. Este nota lui ontologică fundamentală. Celelalte atribute – atotputernicia, atotcunoașterea, perfecțiunea – sunt tot fenomenologice, adică elaborate subiective, operaționalizate în practica religioasă, în practica morală, mai ales. Dumnezeu apare ca real din punctul de vedere al experienței și destinului. Această trecere de la transcendență la transcendentalitate și imanență pare a fi modelul pe care l-a ilustrat și Kant în evoluția spiritului uman. Rațiunea pură este agnostică, rațiunea practică are un obiect intern (imperativul categoric), puterea de judecare este decizională. Este o paralelă abstractă.

Am privit conceptul ontologic al divinității din punctul de vedere al relației și gândirii acestei relații de către om, pornind de la Dumnezeu spre om. În această relație este important faptul că Dumnezeu, stăpânul destinului omenesc, poate să ne acorde libertatea voinței sau să nu ne-o acorde. Avem sau nu avem liber arbitru. Cum se raportează omul la acest lucru sau cum trebuie să se raporteze? Problema nu este de a-l sili pe Dumnezeu să facă ce vrea omul, pentru că în conformitate cu conceptul ontologic al divinității omul nu poate face acest lucru, el fiind atotputernic. Problema este aceea de a-l influența, într-un fel sau altul. Dar a-l influența pe Dumnezeu, conceptul acestei

influențe, nu înseamnă a dispune de o putere asupra lui în relația cu Dumnezeu. Această influență are cel mai potrivit nume în cuvântul *înduplecare*. Iar ca *putere* pe care oamenii vor să o înduplece Dumnezeu este numit *stăpân*.

Noi putem să-l înduplecăm pe Dumnezeu să-și manifeste voința infinită în mod finit, prin rugăciune, ritualuri, practici morale bune. Îl putem îndupleca să ne ajute, să-și manifeste voința în mod benefic. Conceptul vulgar al înduplecării, însă, o transformă în ceva simplu omenesc, considerând că după cum procedează, lui Dumnezeu poți să-i mulțumești, dar poți să te și superi pe el. În această viziune Dumnezeu ar fi de fapt subordonat omului, nu invers. Astfel relația omului cu Dumnezeu este trivializată. Or, acest lucru nu este permis, din motive de concepție. În transcendența lui, Dumnezeu este dincolo de aceste lucruri. Singura atitudine justă față de Dumnezeu este aceea de *respect*. Putem face în acest moment o corelație cu etica respectului față de legea morală formulată, (iarăși ajungem aici), de Imm. Kant, Dumnezeu fiind gândit ca ființa morală supremă.

Dacă admitem ideea că Dumnezeu există, atunci ideea liberului arbitru este mai acceptabilă decât ideea că nu l-am avea. Este mai în acord cu ideea că Dumnezeu este transcendent. Dumnezeu ne-a făcut autonomi, vom spune, ne-a dat rațiune și suflet pentru a putea fi înțelepți. Numai fiind liberi admitem că putem avea respect față de Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar determina toate actele noastre, viața și întâmplările ei, în fiecare moment, ideea de respect față de Dumnezeu, de iubire și toate celelalte, cuprinse în ritualuri, nu numai că nu ar avea rost, dar nu ar avea loc. Dumnezeu ar comanda sau nu respectul, omul nu ar putea face nimic în această privință. Ceea ce este complet incompatibil cu ideea de respect ca valorizare autonomă. Iar ideea de înduplecare a lui Dumnezeu ar fi și ea exclusă. În fapt nu ar mai exista nimic dependent de om în raportarea lui la Dumnezeu, credința și religia ar fi de prisos, mai mult, ar fi imposibile ca operă și conduită umană. Omul nu ar putea avea conștiință de divinitate, nu s-ar putea raporta la Dumnezeu, iar Dumnezeu ar rămâne singur cu sine însuși în raportarea la om. Din aceste motive doctrina liberului arbitru este singura acceptabilă din punct de vedere religios și filosofic.

Filosofia și religia au discutat îndelung problema existenței lui Dumnezeu. O celebră sintagmă intră în miezul problemei. *Credo quia absurdum* – cred fiindcă este absurd – face trimitere la cele două surse ale conceptului ontologic al lui Dumnezeu. Este vorba de afectivitate și intelect, cu care noi oamenii suntem nevoiți să ne situăm în lume. Prin mijloacele sale intelectul nu poate elabora un concept ontologic al divinității, pentru că nu poate aduce argumente valide în favoarea ideii că Dumnezeu există. Nici Anselm, nici Descartes, nici alții nu au găsit argumente absolut constrângătoare în această privință. Astfel că Dumnezeu ca entitate nu este un obiect al intelectului. Pentru intelect Dumnezeu nu există. Dar Dumnezeu este un obiect al credinței. Afectivitatea investeste prin credință în ideea existenței unei entități care este suma tuturor valorizărilor, perfecțiunea lor. Fiind o creație a sa, afectivitatea nu o poate nega. Dimpotrivă. Iar atașamentul față de entitatea respectivă se manifestă nu numai în comportamentul religios corespunzător ci și în afirmarea credinței în existența ei. *Credo quia absurdum* se compune din luarea în seamă a atitudinii intelectului față de divinitate și a atitudinii afectivității față de aceasta. Pentru intelect credința în divinitate este o absurditate, pentru

afectivitate, dimpotrivă. Dar odată admisă existența lui Dumnezeu, pe alte baze decât intelectul, acesta se poate pune în slujba credinței și poate să dezvolte un discurs ontologic în care defectivă este referențialitatea conceptului de Dumnezeu într-un punct sau altul al ei, însă atributivitatea poate funcționa. Doar că discursul respectiv va fi considerat ficțional, după cercetarea scrupuloasă a referențialității.

În concluzie, în discurs ontologic conceptul de Dumnezeu nu poate aparține descrierii materiale, Dumnezeu nu este obiect al intelectului, al observării conduse de intelect, fiind transcendent. Nu poate aparține nici descrierii categoriale, întrucât categoriile se aplică la entități accesibile simțurilor până la urmă, chiar dacă se pornește de la limbaj. Nu poate aparține nici descrierii logice, așa cum o arată eșecul argumentului ontologic de tip logic al existenței lui Dumnezeu. Singură descrierea fenomenologică poate susține conceptul divinității, ca pe o constituire sau edificare a acesteia pe o bază afectiv-valorizatoare.

Din punctul de vedere al discursului explicativ, Dumnezeu nu poate fi obiect al acestuia. Operatorul timp nu funcționează, întrucât Dumnezeu este etern. Nici celelalte categorii ale explicației nu funcționează – devenirea cauzalitatea, dinamismul ontic, determinismul sau orice altceva ar aparține discursului explicativ. În consecință, conceptul divinității este o constituire fenomenologică, o credință. Și din punctul de vedere al discursului ontologic explicativ este sustenabil enunțul: *credo quia absurdum*.

Discursul ontologic explicativ în ce privește conceptul de Dumnezeu nu este posibil pe baze raționale, intelective. Dumnezeu nu este o entitate explicabilă, este un postulat. Dar prin conceptul divinității se explică, la nivelul raționalității intelective, adică restrânse, dar și a celei lărgite, toate celelalte lucruri. Conceptul lui Dumnezeu reprezintă operatorul explicativ absolut.

Ontologie și adevăr

Să revenim pentru câteva momente la Descartes, la corelația pe care acesta o face între ontologie și adevăr și să vedem ce relevanță are pentru tematica abordată. Am văzut la început că marele raționalist pune în legătură strânsă propozițiile despre existența lucrurilor și adevărul acestor propoziții. Propozițiile adevărate sunt certe, certitudinea lor fiind despre existența lucrurilor descrise în acestea, o garanție a existenței lor. Dacă numim ontologia teorie a existenței, iar adevărul – ceea ce știm sigur despre lucruri sau obiecte, despre existența lor – atunci nu este greu să înțelegem că definirea adevărului și criteriile acestuia depind de ontologie. Căci existența cuprinde toate lucrurile, toate obiectele, ceea ce duce la aceeași idee, adică adevărul raportat la obiecte reprezintă o specificare a acestuia la desemnatul conceptului existenței.

La cele spuse trebuie adăugat că definirea obiectului în cadrul ontologiei se face la nivel descriptiv, în descrierea ontologică. Adevărul explicațiilor ontologice, condițiile lor de plauzibilitate, trebuie vizate tot din perspectiva descrierilor ontologice pe care se bazează. La ce duc aceste precizări?. Este evident că în cadrul descrierii ontologice materiale adevărul care i se potrivește este *adevărul corespondență*, definit aristotelic; este adevărat enunțul care se potrivește lucrului despre care se enunță și este fals enunțul care nu i se potrivește ca descriere. În descrierea de tip logic adevărul este definit ca

adevăr coerentă. Acest adevăr ignoră materialitatea exterioară a obiectului și se fixează pe condițiile de valabilitate logică a enunțului, care în ultimă instanță sunt reprezentate de coerența logică. În descrierea categorială definiția adevărului rămâne tot sub condițiile de coerență a logicii enunțului, dar secundar poate interveni și criteriul corespondenței, atunci când cercetarea obiectului se extinde dincolo de categorializare. Pentru descrierea fenomenologică adevărul care îi poate fi accesibil este adevărul care se constituie odată cu constituirea obiectului. Ar fi vorba deci de adevărul dependent criterial de *verificarea* lui, chiar de *adevărul utilitate* al pragmatistilor. Căci descrierea fenomenologică are mari greutăți în a se raporta la realitatea trans-subiectivă, cea de dincolo de subiect.

Această ultimă formulă, cea fenomenologică, amintește de o abordare mai veche a teologiei ortodoxe. Este vorba de ideea căutării sau a zidirii de Dumnezeu, cu care până și Maxim Gorki încerca să înmoaie rezistența ateilor în privința acceptării ideii de divinitate.

Teoria referinței și existența lui Dumnezeu

Se deduce din cele spuse la începutul lucrării că problema filosofică a existenței lui Dumnezeu se învârtă în jurul referențialității, cu toți pașii ei, care sunt de fapt operații: referință, predicție, atribuire, referent. Subiectul vrea să iasă din sine spre referent sau obiect; care este tot o operație, pentru că este o descriere, singurul mod în care intelectul omenesc poate atinge existența sau ceea ce există. Ceea ce există pentru noi, există prin limbaj și, deci, prin logică și alte mijloace ale gândirii și limbajului. Evident, nu ignorăm în această privință simțurile și simțirile interioare, dar limbajul este fundamental și are excelențele lui.

Din analiza făcută de Alex Baumgarten⁷ pozițiilor lui Imm. Kant și G.W.F. Hegel față de argumentul ontologic reiese că primul a ajuns în fața problemei logice a referinței și s-a oprit în fața atribuirii predicatului *existență* conceptului unui lucru, chiar dacă este vorba de conceptul de Dumnezeu. Predicatul logic nu poate fi un predicat real. Prin urmare, de la logică nu se poate trece la ontologie. Pentru Hegel, însă, această barieră nu există. Conceptul ființei absolute are și predicatul existenței ca predicat real. Ființa și gândirea sunt identice.

Desigur, pentru ca jocul speculativ să fie mai interesant, dar nu facil, o serie întreagă de concepte și termeni roiesc în jurul acestei chei centrale a argumentului ontologic. La Kant găsim termenii existență, existență transcendentă, existență determinată transcendentă, obiecte ale experienței, ideal transcendentă și poate și alții. La Hegel apar termenii existență finită, existență generică, existență infinită, ființă determinată, ființă nedeterminată, ființă pură, ființă absolută. Acești termeni trag logica tradițională de urechi pentru a o transforma în ontologie. Ceea ce la Hegel se și întâmplă, nu și la Kant. Dar întregul joc speculativ, mai ales cel al lui Hegel, nu a părut prea convingător. Problema referențului, a raportului acestuia cu propozițiile ontologice, a

⁷ Vezi Alex. Baumgarten, *Hegel și Kant, interpreți ai lui Anselm de Canterbury*, în N. Mătăsaru (coord.), *Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant*, Editura Aius Printed, Craiova, 2007, pp. 166-181.

rămas și pentru ontologia contemporană, analitică, fenomenologică sau hermeneutică, o provocare.

Problema referinței (și implicit a referentului) în perspectiva temei filosofic tratate, a argumentului ontologic al existenței lui Dumnezeu, a fost pe larg și foarte profund tratată de către Adrian Miroiu în cartea sa *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*. În finalul acestei lucrări ar fi foarte greu să fac o prezentare a ideilor interesante ale cărții, care nu sunt puține. Mă voi referi doar la teoriile referinței, care interesează în ce vreau să afirm despre argumentul ontologic.

Adrian Miroiu consideră că există patru tipuri de teorii ale referinței; teorii *parmenidiene*, teorii *meinongiene*, teorii *cratyliene* și teorii *plotiniene*⁸. Aceste teorii prezintă un program operațional, care în principiu ar trebui să ducă la un referent, la un obiect, *alias* la existența lui Dumnezeu ca existență certă. Dar, bineînțeles, nu în toate cazurile se obține un asemenea rezultat, așa cum vom vedea.

Teoriile parmenidiene ale referinței sunt acelea care susțin că putem referi numai la ceea ce există, așa cum a precizat Searle. Teoriile meinongiene ne permit să referim la orice ne oferă realitatea sau creația mintală. Teoriile cratyliene resping posibilitatea referinței, pe baza faptului că mișcarea nu este descriptibilă ca obiect. Teoriile plotiniene admit că într-un sens adevărat, care nu este și al lucrurilor obișnuite, nu există decât Dumnezeu, Ființa Supremă, care este Existența. Această Existență e numită Unul, care este inefabil, dincolo de cuvinte și de gânduri. Referința în acest caz devine problematică.

Această identificare a tipurilor de teorii ale referinței, bazată pe subsumarea lor unor nume din istoria filosofiei europene, semnificative în această privință, mi se pare inspirată, productivă teoretic. De aceea nu intenționez să o pun în discuție sub aspectul găsirii altor nume patronale decât cele propuse de autor. O voi discuta, dintr-un alt punct de vedere, acela al conceptului de ontologie care stă la baza acestei „clasificări”, concept nedeclarat, dar care este subînțeles. Discursul ontologic subînțeles de către autor este un discurs uninivelar, ceea ce înseamnă că toate operațiile de referire care se efectuează în cadrul celor patru tipuri de referință se termină cu o descriere, cu descrierea referentului. Ceea ce ar însemna că referentul este un obiect oarecare. Însă după cum arată însuși A. Miroiu, în cazul referinței cratyliene nu avem nici un fel de obiect, devenirea continuă, mișcarea neîntreruptă nefiind un ceva descriptibil, în raport cu care să putem utiliza limbajul, discursul, nici măcar demonstrativele. În locul lor, pentru a semnifica ceva, putem mișca un deget. Acest celebru exemplu ne arată că ontologia trebuie să aibă un teren discursiv în care să putem plasa referința cratyliană, distinct de descriere. Și fără prea multe ocolișuri voi spune că acest teren nu este altceva decât un alt nivel al ontologiei, care nu poate fi decât explicația. În ontologie avem deci puțin două nivele de discurs – descrierea și explicația – ultima aflându-și obiectele de explicat în referenții descriptivi. Desigur, acest lucru se întâmplă în ontologiile complete. Nu mai insist asupra acestor idei, destul de accesibile.

Dacă în privința referinței și descrierii lucrurile stau așa cum am spus, atunci tipurile referinței trebuie raportate la genurile descrierii ontologice, referința cratyliană

⁸ Vezi Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic*, Editura București, 2000, cap. *Teorii ale referinței*.

ieșind din joc, deoarece aparține altui nivel al discursului ontologic. În ce privește ideea existenței lui Dumnezeu din perspectiva tipurilor descrierii ontologice, ne-am referit la ea în partea precedentă a lucrării.

În finalul demersului aș mai face o singură precizare, de care nu sunt foarte sigur, dar poate fi o sugestie. Este vorba de locul referentului în argumentele ontologice, mai ales ale lui Anselm și Descartes. Până la urmă ei susțin că Dumnezeu ca entitate există și că trebuie să admitem că există înafara noastră, așa cum am constatat în momentul abordării. Totodată, atunci am arătat că demersul lor începe fenomenologic și este fenomenologic. Dar descrierea fenomenologică nu admite realismul ontologic, care este contrar abordării care îi este proprie. Cred că această contradicție a dus la nesfârșitele analize ale acestor argumente care se străduiesc să le facă coerente. Demersul lor fenomenologic este incompatibil cu poziția teoretică a descrierii materiale și probabil că ar trebui renunțat.

CONCEPȚIA ETICĂ A LUI MAX SCHELER

TEODOR VIDAM

On Max Scheler's Ethical Perspective. This study aims to capture and define some aspects of Scheler's view on quality. His controversial personality led, via the experience of moral, to the ontological reconstruction of the human being. His work is an exemplary contribution to the domain of moral, revealing one of the most prestigious ethics of the twentieth century. The Schelerian existential discourse, having ethical, ontological and anthropological important consequences, constitutes an unfairly neglected heritage.

Key words: ordo amoris, sympathy, love, shame, resentment.

Personalitatea controversată a autorului

Personalitatea lui M. Scheler nu a separat niciodată actul de a filosofa și actul de a trăi. Nici o formulă lapidară sau succintă nu ar putea reda complexitatea naturii contradictorii și pasionante, tragic multiplicată contra ei însăși a lui M. Scheler. Probabil l-am putea numi, deloc întâmplător, o personalitate spontană și arzătoare în vecinătatea geniului. Dotat cu mobilitate și receptivitate uimitoare, mereu în pragul înminunării, M. Scheler era sensibil la nuanțele și gradațiile cele mai fine ale fenomenelor și proceselor, împărtășindu-ne cu bucurie mărturiile despre bogățiile lumii și reflectându-le prin conferirea unei străluciri.

„Deschiderea-în-lume (*welttoffenheit*)” din care el face atributul esențial al omului în existență, îndeosebi în opera sa *Die Stellung der Menschen in Kosmos*, îl caracterizează ca personalitate accentuată. Lumea în totalitatea sa ca diversitate în și prin amplitudinea sa, cu profunzimi existențiale nebănuite, mistere încă nedeslușite în plenitudinea lor nu constituie pentru intelect un sistem referențial accesibil și lejer. După M. Scheler, trebuie să respectăm finețea și textura existenței, a cărei cunoaștere nu poate fi epuizată niciodată.

Concepția filosofică a lui M. Scheler am putea să o definim în ansamblu ca o filosofie a ființei și valorii, și nicidecum a conștiinței, o filosofie care pleacă de la o ontologie realistă, de la „ființa-ca-ființă”, fără să i se atribuie calificativul *bonum* sau *malum*. Profesând o filosofie a ființei, el se desparte de aceea a conștiinței, în care alunecă idealismul subiectiv. În același timp sesizăm pe parcursul întregii sale operă, probabil cu excepția celor de maturitate, o neliniște febrilă, o precipitare prin preluarea și adâncirea nucleelor în arii mai vaste de cercetare și tratare analitică. El nu se folosește decât parțial de căile și metodele anterioare în demersurile sale filosofice originale de amploare. Punctul lui de plecare este unul propriu, uimirea

încântătoare ce ne poate dezvălui și decanta zăcămintele bogăției pe care le ascunde existența în sine, inclusiv ființa umană.

N. Hartmann vede în M. Scheler un „Problemdenker” neconținut preocupat de originea lor, de problematizarea și interpretarea într-o manieră insolită a soluțiilor propuse. De aici perpetua mobilitate, trecerea neconținută de la o idee la alta, trecere menită să le soluționeze, să deschidă noi perspective, dar și să complice contrazicerile circumstanțial și ocazional. M. Scheler s-a concentrat nu numai pe înțelegerea împreunării ființei cu valoarea, dar a intuit importanța noilor câmpuri de analiză (antropologic și lingvistic) pentru reflecția filosofică autentică. După cum consideră Lüttzeler, el a fost mai degrabă un conquistador al spiritului decât un arhitect sigur și ponderat al unui sistem bine rotunjit.

Bogăția ideilor, mobilitatea gândirii, amploarea curiozității, au făcut mult mai dificilă coerența și sistematizarea. Cu toate că el nu a renunțat la metafizică, cu toate că el socotea filosofia ca fiind sistematică, el nu a reușit să articuleze convingerile într-un sistem câtuși de puțin coerent în domeniile care l-au preocupat până la sfârșitul fulgerător al vieții: etica, axiologia și antropologia. Cel mai mare filosof spaniol, Ortega y Gasset, consideră opera sa ca fiind un edificiu ciudat de proprietăți marcat de claritate și dezordine, un caz extrem de interesant de supraproducție de idei. El nu a scris o singură frază care să nu ne dezvăluie ceva esențial, clar și evident.

Ceea ce determină la M. Scheler activitatea gândirii este mai puțin dorința veritabilă de a poseda adevărul decât bucuria contactului cognitiv cu fenomenele interesante și expresive. El este mânat de o nestăvilită sete de a cunoaște noul. Subiectul trebuie să-și propună și să se mențină în cunoscut și necunoscut, pentru Scheler întoarcerea la obiect rămâne o permanență dar el nu respinge explorarea adâncimilor subiectivității ființei umane și valorificarea acesteia deopotrivă prin relațiile interpersonale și instituționalizate.

Nimeni până la Scheler nu ne-a dezvăluit zămisirea și manifestarea modalităților existențiale ale experienței morale (fie ea nemijlocită, mijlocită sau mixtă). Acesta e punctul nodal prin care gândirea etică a lui M. Scheler culminează pe harta filosofiei europene. Probabil că ethosul său s-a aflat sub „categoria aspirației infinite”. În acest sens, l-a preocupat sentimentele care dau viață experienței morale, de la sentimentul pudorii la sentimentul simpatiei, iubirii și pervertirea acestora prin resentimente. Gândirea sa etică este expresia superioară a evoluției spiritualității europene în secolul douăzeci.

Dar, instabilitatea lui Scheler este responsabilă de tragicul profund care i-a zdruncinat și deșirat viața. Nu deținem încă nici o certitudine, ci doar simple ipoteze despre temperamentul său vulcanic și slăbiciunile manifestate în fața exigențelor unei sexualități insașiabile. Revenind la liniile esențiale de analiză nu contestăm caracterul schimbător, versatil al lui Scheler în fața unei cerințe sau dorințe de moment, dar fără o asemenea imersiune nu ne putem etala fețele multiple ale emoțiilor și sentimentelor a ceea ce el numește „*ordo amoris*”.

Analiza diferitelor regiuni sau domenii ale existenței și ale vieții spirituale a constituit o preocupare constantă de-a lungul întregii activități filosofice a lui

Scheler. Viața și gândirea sa au fost o luptă și o percepție curajoasă. Ele alcătuiesc un demers și o măreție unică în ce privește explorarea și elaborarea judecăților despre teritoriul moralității.

2. Valorificarea experienței morale în viziunea filosofică a lui Max Scheler

În mod rezonabil, Scheler consideră că o morală care vede în simpatii o valoare morală înaltă și care ar încerca să întemeieze pe acesta orice conduită umană nu corespunde faptelor vieții morale. Morala simpatiei nu poate fi dedusă din atitudinea spectatorului sau din experiențele interne ale celuilalt. După cum, la fel, ar fi o eroare gravă să credem că este imposibil de a formula judecăți etice dacă nu sunt întemeiate pe simpatie. Căci dispunem de o clasă de judecăți despre noi înșine, care sunt rezultatul remușcărilor, căințelor care nu au nimic de-a face cu simpatia. Emergența sinelui de jos în sus începe cu intercalarea "pre-ordinii" între haosmos și cosmos. Plecăm de la enunțul ontologic simplu: existența este și devine. Numai că în cazul ființei umane, substratul liniar este împreunarea dintre corp și suflet care poate să dea meștere prin valorificarea psihismului uman spiritului sau activității gândirii. Cel care a introdus termenul de "haosmos" este G. Deleuze în cartea sa *Diferență și repetiție*.

„Pre-ordinea” care izvorăște din „haosmos” în cazul subiectului cunoscător, ea nu este nici structura logică apriori, nici dimensiunea noetico-noematică dezvăluită de Husserl în urma celor trei reflecții fenomenologice succesive, ci „ordo amoris” dorințele și preferințele inculcate. În substratul primar al psihismului uman. Aria de cuprindere a gândirii etice scheleriene este între acești doi poli: substratul primar al psihismului uman și persoana ca unitate etico-spirituală de ordin superior. Acesta e punctul de plecare în deslușirea viziunii etice a lui Scheler și punctul de plecare în înțelegerea lumii valorilor pe care el o propune.

În acest context de analiză, putem sublinia următoarele aspecte calitative majore, și anume în timp ce simpatia este preponderent de factură "reactivă", iubirea este peste tot și întotdeauna spontană. Dacă deschiderea omului în lume reprezintă atributul esențial al ființei umane, înseamnă că dobândirea întregii experiențe a spiritului uman se leagă de acest act și atribut. Căci perceperea a ceea ce se întâmplă cu alta, precede întotdeauna simpatia și compasiunea. Acestea nu țin de conținutul stărilor sufletești, ci de valoarea lor. Aceasta este o disociere calitativă deloc neglijabilă.

A retrăi sentimentele celuilalt nu înseamnă a rămâne în limitele unei simple cunoașteri, dar aceasta nici nu implică un act moral ieșit din comun. Ne reprezentăm calitatea bucuriei celuilalt sau calitatea suferinței celuilalt fără a împărtăși „reacțiile afective” la fel. Cineva putea avea eu-l personal totalmente diferit de sinele de grup sau colectiv. Distingem pudoarea cuiva prin roșeața obrazului sau prin bucuria zglobie a râsului său stenic. Simpatia ca mișcare reactivă a relațiilor interpersonale se deosebește de simpla imitație sau contagiune afectivă.

Spre deosebire de Kant, care recunoștea doar sentimentul sobru de respect față de preceptele morale, Scheler a întreprins prospecțiuni și analize mult mai

percutante în domeniul sentimentelor morale. Astfel, simpatia reprezintă un cumul de patru caracteristici distinctive ale înțelegerii afective: a) în primul rând este vorba de împărtășirea în comun a unor trăiri afective; b) în al doilea rând este vorba „de ce luăm partea” la bucuria sau suferința celui alt; c) în al treilea rând este vorba de trecerea dincolo de limitele unei contagiuni afective; d) în al patrulea rând este vorba de potențarea dignității sau indignității bucuriei sau suferinței fără a se accede la fuziune afectivă.

Dacă unul sau altul dintre cele patru aspecte comportă împotmoliri, asistăm la deblocări pe care le realizează psihanaliza. În orice caz, teoriile genetica-evoluționiste nu reușesc să explice apariția milei Principiul individuației, limitele și limitările incorporabilității, parcurgerea stadiilor unui ciclu existențial, precaritățile legate de anumite boli sau lipsuri, toate acestea îl fac pe Schopenhauer să aleagă o soluție negativă între cele două teze opuse (*omne ens est bonum; omne ens est malum*) și anume sentința paradoxelor „ar fi fost mai bine să nu fi existat”. Nu întâmplător Schopenhauer consideră mila ca fiind sursa valorilor morale. Categorie Scheler respinge această poziție de vreme ce el pleacă de la teza realist raționalistă aceea a „ființei ca ființă”.

În mod judicios el constată că suportăm contagiunea afectivă în mod involuntar, iar simpatia presupune o anumită distanțare fenomenologică între euri, distanță pe care identificarea sau fuziune afectivă le abolește. „Cât despre omul însuși, departe de a fi «stăpânul și regele» lumii vii, el nu este decât «primul cetățean»”¹. Nu numai înrădăcinarea concretă în solul existenței naturale și social-istorice, nu numai însuflețirea cu fluxurile și refluxurile potențialităților sale actualizate în prezent, ci totalitatea emoțiilor și sentimentelor psihismului uman ne fac să fim trăitori și contigenți. M. Scheler s-a aflat pe tot parcursul vieții sale în acest avanpost sau „turnul sau de veghe” ca și cum viața lui ar fi fost o apariție meteorică.

O teorie etică propriu-zisă nu se poate constitui în virtutea aplicării și valorificării unui principiu, fie cel a plăcerii (hedonismul), fie al suferinței ce duce la compasiune sau milă (pesimism). La fel, o teorie etică nu se poate constitui în virtutea unui cumul de sentimente. Fin explorator al registrului sentimentelor morale în diversitatea și variabilitatea lor, Scheler e convins că o etică nu are sorți de izbândă fără întrepătrunderea, interpotențarea și conlucrarea laolaltă a științelor social-istorice, psihologice, sociologice, dar îndeosebi etica are nevoie de puncte de sprijin de ordin axiologice și antropologice.

Compătimirea duce la înțelegere. Morala ar trebui să zică omului în acest context să „fie atent de a nu considera suferința celui alt ca suferința ta proprie și de a nu cheltui energia ta voind să o îndepărteze”. Și dacă omul este incapabil să se adapteze la o asemenea normă el nu are altceva de făcut decât să caute un medic. Căci faptul de a încerca și a retrăi o durere nu este același lucru cu durerea însăși. Căci fără un anumit sentiment de sine și infrastructura organică proprie fiecăruia în ce privește plămădirea valorilor și relațiilor cu ceilalți, viața propriu-zisă morală este de neconceput și imposibilă.

¹ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, edition Payat, Paris, 1929, p 55.

Fără îndoială, omul dispune de un număr finit de calități afective cum el dispune de un număr finit de culori fundamentale. Dar datorită ansamblului acestor calități pe care un om le posedă și care în mod cert formează baza sentimentelor reale, el este capabil să înțeleagă prin intermediul unei intuiții nemijlocite sentimentele celorlalți, chiar dacă aceste sentimente nu ar fi niciodată obiectul stărilor proprii în calitate de unități reale ale experienței personale. Scheler adâncește analiza psihismului uman prin opera sa de referință *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*², prin distingerea între: negația afectivă, sentiment vital, sentiment psihic și sentiment spiritual.

Simpatia umană nu este un simplu epifenomen după cum consideră teoriile genetic-evoluționiste (Darwin, Spencer, E. von Hartmann); ea nu rezidă în particularitățile psiho-somatice ale organismelor vulnerabile, ea nu duce la compasiune și milă ca sursă a valorilor morale, după cum consideră Schopenhauer; ea nu poate fi înțeleasă de pe poziția atitudinii unui spectator, după cum consideră A. Smith. Simpatia este împărtășire și înțelegere afectivă, este leagănul valorilor morale în curs de constituire și afirmare.

Confundând simpatia cu atitudinea spectatorului imparțial, A. Smith nu-i recunoaște valențele și implicațiile morale reale și o reduce precum Kant la o abstracție inutilă, adică la „bunăvoința dezinteresată”. La fel, confundând simpla percepție afectivă cu simpatia, Schopenhauer o lipsește de orice eficacitate și valoare morală. Egoismul, remarcă pe bună dreptate Scheler, este o încurcătură eremită a inimii și a sufletului. Și totuși, referitor la simpatia umană și lumea valorilor, Scheler conchide într-o manieră tranșantă: simpatia este o prezență apriori, ca urmare a reducățiilor fenomenologice succesive: punerea lumii „*partes extra partes*” între paranteze, punerea între paranteze a trăirilor psihice generate de ceea ce Scheler numește „*umwelt*”; accesarea prin reducăția eidetică la dimensiunea noetico-noematică a conștiinței umane ca lume a semnificațiilor pre-acțiunii; dar Scheler nu se oprește la circumscrierea subiectului cunoscător prin exercitarea facultăților sale intelectuale prin sine înaintea oricărei experiențe, demers filosofic propriu gândirii kantiene, ci el scotocește până la substratul liminar sau ultim al ființei, acela al ordinii emoționale (sau „*ordo amoris*”), care, prin dorințele, aspirațiile și preferințele ei, pre-orientează în constituirea valorilor dincolo de substratul intențional dezvăluit de Husserl.

Vitalismul circumscris de biologie și științele subsecvente scoate în relief faptul că ființa umană, prin structura sa esențială (corp, suflet, spirit), prin subsistemele care mențin unitatea indivizibilă, prin adâncimile psihismului uman și cele existențiale, are o măreție unică nepuizabilă încă în misterele sale. Lumea valorilor în genere și plămădirea lor se confruntă cu limite și limitări, cu obstacole uneori de nedepășit. Competiția torțelor, cum numea E. Sperantia procesiunea valorilor, nu este hotărâtă dinainte. Eruperea și canalizarea energiei creatoare nu e prestabilită, ci ea poate fi întrezărită sau intuită câteodată.

² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Yalle, 1922, pp. 10-15.

Simpatia nu face decât să urmeze o calitate, varietatea și profunzimea iubirii. În iubire, simpatia arde ca o flacără calmă și durabilă ce comunică căldură vieții. În iubire, totalitatea ființei nu reprezintă suma elementelor particulare separate, ci în iubire, viața însăși își găsește propriul dublu și propria unitate. Înțelegerea iubirii ca o contopire a două ființe, precum și preceptul creștin „iubește-ți aproapele ca pe tine însuși” sunt interpretări eronate. Iubirea nu este o amplificare cantitativă a egoismului. Iubirea veritabilă rezidă în a înțelege în mod suficient o altă individualitate, esențialmente diferită de a mea, punându-mă în locul ei, concepând-o ca alta decât eu însumi.

Analogia și valorificarea amănunțită a emoțiilor și sentimentelor amplificare de partitura experienței morale, dincolo de sentimentul respectului recunoscut de Kant, prin punctarea sentimentului pudorii și simpatiei, a iubirii și a urii iscător de resentimente frustrărilor multiple în secolul douăzeci, fac sau alcătuiesc din contribuția etică a acestui secol, o contribuție exemplară. Nucleul oricărei etici rezidă în deslușirea ierarhiei valorilor în ce privește organizarea și funcționarea raporturilor dintre „eu și altul”, dintre individ și societate, dintre varietate și diversitatea comunităților umane.

Detășându-se de metafizica vitalistă (Schopenhauer, Nietzsche, E von Hartmann), Scheler recunoaște unitatea și diversitatea vieții ce nu poate fi redusă la legi biopsihice. În alți termeni, valorile estetice, etice, religioase nu pot fi considerate sub-varietățile valorilor vitale. În mod prevenitor, Scheler ne avertizează: „Dacă orice mod de a fi și orice existență sunt relative față de viață și dacă cunoașterea lor, la rândul său e posibilă doar în mod relativ, referitor la viață, viața, ea însăși ar fi incognoscibilă”³.

Ethosul culturii occidentale se înscrie între psihic și logos, între logos și lingvistic. După Scheler, el salvează un minimul de absolut prin „ordo amoris” în ce privește etica și lumea valorilor, întrucât acesta circumscrie suportul ontic ca substrat ultim al ființei umane, substrat care „pre-orientează” modalitățile noastre de constituire în ce privește relațiile și comportamentul uman. Ethosul pune la lume un cumul de dispoziții axiologice, normative și finaliste. Nu există eu fără noi și nici noi fără comunitatea și societatea umană. Victoria repurtată de monoteismul iudeo-creștin asupra religiilor și metafizicii lumii ontice, a fost, fără îndoială, a fost prima posibilitate radicală de emancipare în occident și primul asalt sistematic în studiul naturii.

Ethosul definește psihologia unui popor, altfel zis, regulile care, în fiecare contact, regizează și definesc elaborarea spirituală a valorilor, pe scurt, în alți termeni și pentru a simplifica, ființa se reunește cu valorile, ideile și idealurile directe pentru a împlini ființa umană în pofida adversităților, pentru ca actul cultural să răzbată dincolo de avatarurile tehnicii pentru ca munca productivă să nu ne reducă la ipostaza de „homo faber” în defavoarea lui „Homo humanus”.

Activitatea economică și tehnică uniformizează ființa umană fără salvarea sensului vieții. Însă, ethosul se leagă și provine printre altele din structurile și apre-

³ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, edition Payot, Paris, 1929, p. 118.

cierile noastre. Viața nu poate fi trăită numai din perspectiva mijloacelor și ustensilelor eficiente și practice. Ethosul nu este un rezultat al raporturilor economice, așa cum este înclinat să creadă Marx. O nouă formă de ethos vine să se impună practicilor și randamentului economic. Scheler sesizează acest reviriment al resurecției umane. Ființa umană nu este un existent oarecare, întrucât microcosmosul subiectivității umane este unic și se poate justifica prin lumea valorilor (transcendența axiologică) și prin raporturi și vigori ale transcendenței divine. Nu ne limităm la activități utile în câmpul economic, la dobândirea unor puteri sau abilități practice, ci încercăm să activăm unele libertăți în câmpurile diversificate ale vieții.

Responsabilitatea etică nu se leagă sau nu depinde doar de unele scheme operaționale ale epistemologiei moderne. E nevoie de o revigorare a staturii sau ținutei morale a ființei umane dincolo de versiunile sau interpretările clipto-metafizice evoluționiste, pozitivistice, ulterior neopozitivistice, pentru ca patosul moral să renască împotriva zicerii lui Schopenhauer ” Ar fi mult mai bine dacă nimic nu ar fi existat”. Ethosul este mult mai mult decât o manieră de a gândi; el împreunează și readuce resursele umane în prim plan. Substanța ethosului implică adaptarea, participarea, angajarea pentru fiecare etapă mare a culturii europene și deopotrivă și a celei române.

Contrar ethosului hindus, ethosul filosofiei occidentale pornește de la tendința de a domina prin cunoaștere și acțiune natura, de a o controla, de a o ghida, idee de sorginte iudeo-creștină, preluată ulterior în varianta catolică, potențată de protestantism. Ethosul de factură raționalistă culminează prin iluminism pentru a se potoli și îmbrăca haina diverselor ideologii ale secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Or, se poate zice, că ființa umană prin microcosmos poartă în sine toate realitățile care o configurează și-i dau viață. Să remarcăm în mod pertinent că natura unui lucru nu rezidă niciodată în scopul său, că omul însuși din punct de vedere psiho-somatic nu este produsul pur și simplu al procreatorilor săi. „Orice om reprezintă, chiar din punct de vedere corporal, un individ nou, original”⁴.

Or, spre deosebire de amorul sexual aservit unor tentații sezoniere, iubirea este peste tot și întotdeauna o mișcare datorită căreia se creează valori, fiind aceea dimensiune fundamentală a vieții pe care Scheler o numește „ordo amoris” care face să se mențină, să se perpetueze, să se vizeze ceea ce este durabil, valabil și viabil, adică călătoria și competiția înspre „capul bune speranțe”. Scheler susține că iubirea nici în mod subiectiv, nici în mod obiectiv nu poate fi redusă la un simplu mijloc de reproducere. Iubirea adevărată nu trebuie să fie sacrificată în favoarea puterii, intereselor pecuniare, utilitariste sau pragmatice. Nucleul intim al iubirii ca expresie a funcției emoționale elementare poate deveni sublimă în favoarea onoarei și demnității umane.

⁴ *Ibidem*, p. 171.

Noutatea sau aventura inedită a fiecărui individ nu constă în faptul că el este produsul părinților săi și nici suma potențială a strămoșilor săi în general, ci în faptul că el reprezintă o manifestare originală a vieții datorită dezvoltării componentei intrinseci a ființei umane: *ordo amoris*. Această sintagmă, „*ordo amoris*”, e suportul ontic emoțional care premerge structurii facultăților intelectuale. Acesta este meritul lui Scheler, de a fi pus în lumină specificul ființei umane prin deschiderea în lume, de a fi analizat într-o manieră percutantă partitura experienței umane.

Scheler se pronunță pentru persoana umană înțeleasă ca unitate spirituală dincolo de particularitățile psiho-somatice determinate de *principio individuationis*. Cu cât pătrundem ființa intimă a unui om, în favoarea unei cunoașteri comprehensive, ghidată de singularitatea a ceea ce el are personal prin *ordo amoris*, cu atât acest om apare unic și nesubstituibil. Dezicându-se de marea majoritate a ideologiilor accentuat-conformiste, exclusiv de ideologia neo-liberală de factură democratică, Scheler pune accentul pe unitatea spirituală a persoanei morale, pe valorificarea „suplimentului de suflet” cu orice preț.

2. Reconstrucția ființei umane conform antropologiei schelariene

Reconstrucția ființei umane ca persoană morală reiese din îndemnul său de a deveni în viața empirică ceea ce suntem în esența personală. Nu putem exercita răspunderea și responsabilitatea personală și colectivă fără să reurcăm sau să străbatem nivelele calitative ale devenirii existenței, fără să recuperăm și valorificăm bogăția psihismului uman, fără să instituim o ordine relativă a valorilor, adică fără să depășim vidul normativ și abaterile de la normalitate. O circumvoluțiune sub forma de cerc fără nici o deschidere în afară sau sub forma de spirală riscă să devină cerc vicios. Statutul existențial al ființei umane este mult mai complex decât ceea ce știm și credem până în prezent. Nu există nicio zonă a organismului care să fie sustrasă durerii sau suferinței, fapt care nu se întâmplă în cazul plăcerii.

Ființa umană prinsă în situațiile concrete este mult mai vulnerabilă la factorii de risc, la frecvența stresurilor care provoacă dezechilibre, la situațiile conflictuale, tensionate, care diminuează energia creatoare, care ne fragilizează decât să ne ajute la menținerea unui biotonus a normalității. Mila, observă Scheler, se folosește de multe ori ca un camuflaj al propriilor dureri. Bunăvoința și reaua voință circumscriu predispoziții și nu atitudini propriu-zise. Fără probe sau dovezi, ele rămân noțiuni vagi, confuze, intenții frânte la jumătatea drumului.

Iubirea se instituie spontan, are ca punct de plecare atracția reciprocă și dezirabilă, dar limpezindu-se treptat de impurități capătă o încărcătură valorică. Din punct de vedere fenomenologic, actul iubirii nu se atașează de eu, ci de persoană ca unitate spirituală și nicidecum ca obiect al percepției. Comparativ cu iubirea, simpatia rămâne la nivelul funcției de a simți și resimți. Orice simpatie se întemeiază pe iubire și încetează în absența acesteia. Judecata de valoare circumscrie o distanță între cel care poartă o valoare personală și cel care

beneficiază de recunoașterea valorii. Numai în acest caz judecata de valoare poate preceda realizarea actului valorificării.

Egoistul nu știe ce înseamnă caracter deoarece nu știe cum să se comporte ca și cum el ar fi singur pe lume. După cum consideră Bernard Shaw, lumea nu este un liceu moral care are ca obiectiv ameliorarea caracterului nostru. Căci fariseul vrea să pară „bun” în ochii săi proprii, în ochii celorlalți sau și față de bunul Dumnezeu. Ori de câte ori considerăm omul ca „obiect”, unitatea sa spirituală ca persoană morală ne scapă și nu rămânem în mâini decât cu o simplă învelitoare în urma dezvoltării. Numeroase acte și calități pot surveni pe parcursul vieții și evoluției social-istorice a umanității. Dar experiența morală propriu-zisă, dacă nu vrem să ajungem în brațele relativismului sceptic, nu poate fi neglijată.

Or, numai împreună ființa și valoarea, după M. Scheler pot da răspunsuri concludente. Căci orice ființă tinde la ceea ce iubește și se opune față de ceea ce urăște. Această polarizare generează alte polarizări (sacru↔profan, urban↔imund, autentic↔inautentic etc.), în acest context cernerea și discernerea devin operații logice și axiologice de terapie mentală, condiții pentru menținerea sănătății mentale. Olivier Agard⁵ subliniază *expressis verbis* că Scheler nu merge până la formularea explicită a ideii „morții omului”, dar există în inima antropologiei sale sentimentul crizei vietății paradoxale, după cum numește Al. Surdu ființa umană, cel puțin sub formele sale legate de tradiție.

Viziunea filosofică scheleriană are de la bun început implicații și consecințe antropologice. Constituirea unor nuclee teoretice tari nu e posibilă fără să ne referim la fondul problemei. Or, Scheler nu ocolește această dimensiune fundamentală a ființei umane ca o componentă intrinsecă, și anume „*ordo amoris*”. Ea asigură întrepătrunderea și interpotențarea reciprocă dintre ființă și valoare, pentru că dimensiunea antropologică ca unitate psiho-fizică nu există fără manifestarea propriu-zisă a psihismului uman.

În mod îndreptățit, sesizează Scheler, dacă Spencer pune accentul pe raportul instrumental în deschiderea omului în și față de lume, Bergson depășește condiția de „homo faber” prin valorizarea intuiției. Contra teoriei lui „homo faber”, și pentru a arăta că omul nu este într-un raport instrumental cu mediul său Scheler ia ca exemplul limbajul uman. Limbajul este „urphenomenon” sau fenomenul originar care definește și exprimă omul. El este și rămâne în cuprinsul unor ființări problematizante, întrucât miezul ființei umane rezidă în împreunarea și actualizarea a ceea ce este ființa, valoarea și limbajul.

Edificiul ideatic în versiunea filosofică scheleriană s-a construit prin interpenetrarea dintre a trăi și a filosofa. El prinde și capătă formă prin aptitudinea și, ulterior, atitudinea de a spiritualiza viața și a-i conferi sprijin și relief axiologic. Metafizica scheleriană e tardivă, dar viziunea sa filosofică are importanță istorică de netăgăduit întrucât articulează elemente ontologice, epistemologice și nu în

⁵ O. Agard, *La question de l'humanisme chez Max Scheler*, în „Revue germanique internationale”, no 10/2009.

ultimul rând iscă un reviriment al ființei umane datorită dezvăluirilor profunde ale experienței morale, axiologice și antropologice deopotrivă. Scheler și-a propus să parcurgă și să etaleze toate nivelele existenței pentru a identifica locul și rolul privilegiat al ființei umane în și față de existență în totalitatea sa. Insului uman Scheler îi conferă o definiție „excentrică”, non-substanțială, paradoxală, întrucât în același timp el este centrat și ex-centrat. De aici poliperspectivismul pe care îl regăsim și îl putem identifica în întreaga sa operă.

ROLUL IMAGINAȚIEI SIMBOLICE ÎN CUNOAȘTEREA METAFIZICĂ

DANIEL COJANU

The Role of Symbolic Imagination in Metaphysical Knowledge. This paper tries to point out a possible shift of perspective regarding the metaphysical problems. Because the formal logic and the conceptual analysis often fail us, leading to antinomies and contradictions, I found appropriate to bring back and reactivate old-fashioned concepts like the scholastic “intellectual intuition” or the platonic “archetype”. At the symbolic level we can properly talk about the conversion between sensible and intelligible, about the contradictory nature of the archetype as metaphysical principle of things, about analogies, sympathies and correspondences between symbolic representations. This implies an alternative manner of thinking, defying the laws of identity, of contradiction and of the excluded middle. The traditional symbol also reveals itself as an issue placed to the limits of conceptual knowledge as formulated in natural theology or in contemporary analytical philosophy of religion.

Key words: archetype, hermeneutics, symbolic imagination, intellectual intuition.

Rolul conceptelor în procesul cunoașterii este necontroversabil. Conceptele rețin trăsăturile generale ale lucrurilor individuale, permițând astfel delimitarea tipologică a acestora. La rândul lor, conceptele pot intra în alcătuirea judecăților, cu ajutorul cărora putem descrie sau evalua lucruri, situații, acțiuni. Judecățile compun inferențe, raționamente din ce în ce mai ample și mai sofisticate, permițând omului să obțină cunoștințe despre lumea în care trăiește, s-o explice și să formuleze predicții. Succesul științei depinde în cele din urmă de capacitatea omului de a se referi cu sens la lucruri, fapte sau gânduri folosind noțiuni generale. Dacă nu am putea generaliza, nu am putea restrânge diversitatea amănunțită a lucrurilor, conferindu-le identitate tipologică și nu le-am putea cunoaște și manevra. Hegel a dedicat un întreg capitol din *Fenomenologia spiritului* puterii misterioase a conceptelor de a capta și a sintetiza diversul¹. Puterea conceptelor este de natură logică și le este conferită de principiul non-contradicției. Conceptul se poate aplica unei clase de obiecte dacă notele sale alcătuitoare pot fi predicate necontradictoriu despre fiecare membru al clasei respective. Numai cu ajutorul noțiunilor necontradictorii putem formula „idei clare și distincte”.

¹ Capitolul se numește sugestiv „Forță și intelect, fenomen și lumea suprasensibilă”; vezi G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei R.P.R., 1965, pp. 78-100.

Reprezentările simbolice par să nu slujească aceluiași ideal de claritate. În primul rând ele nu respectă clasificările operate de concepte. Lucruri sau ființe aparținând unor clase, specii, regnuri diferite pot avea aceeași semnificație simbolică. Ce noimă poate găsi rațiunea ca „lumină naturală” în seria simbolică femeie – ape – lună – vegetație – șarpe, de exemplu? Și, totuși, fenomenologia religiilor consemnează valorificarea solidară a acestor imagini în mai toate culturile arhaice și tradiționale. Hermeneutica simbolurilor va avansa dacă va reuși să accepte că în spatele unor asemenea asocieri care desfid granițele conceptuale se află o logică. Omul culturilor tradiționale reușește să intuiască un arhetip comun pe care îl simbolizează elementele din exemplul de mai sus. Chiar dacă nu sunt instanțieri ale unei esențe conceptuale, ele pot fi imagini simbolice ale unei esențe arhetipale. Pentru omul tradițional, arhetipurile sunt structuri transcendente (țin de ordinea principială, metafizică), sunt prototipuri ale lumii manifestate, germeni cu constituție sintetică și funcție generatoare. O posibilă cunoaștere prin intermediul simbolurilor se va adresa esenței arhetipale a lucrurilor și nu va respecta principiul non-contradicției.

Urmând aceleași logici, arhetipurile ca esențe reale transcendente pot reuni determinări mutual contradictorii ce se vor reflecta în lucruri sub forma calităților ireductibile. Există sinteze care refuză descompunerea analitică. Nu poți explica unui orb culoarea albastră în termeni de vibrații ale undelor luminoase. Multe din aspectele lumii în care trăim sunt necuantificabile. Pentru omul culturilor tradiționale ele erau efectul unor „puteri de sus”, personificate sau impersonale, modele formative, *archai*, rădăcini transcendente ale lucrurilor.

Dacă esențele conceptuale nominale ne permit explicarea, măsurarea și în final manevrarea lumii, a realității imediate, esențele arhetipale reale puteau permite omului în alte circumstanțe istorice cunoașterea calităților necuantificabile ale lucrurilor, cunoașterea „propriului” lor, a corespondențelor lor ascunse, a analogiilor și simpatiiilor.

Cunoaștere calitativă este o cunoaștere a esențelor reale (nu nominale). Simbolul cosmizează experiența umană în numele unei ordini superioare, metacosmice. La nivelul său se realizează tranziția între două realități. Funcția mediativă pe care o îndeplinește simbolul se realizează pe verticala rupturii de nivel între ordinea transcendentă și cea imanentă și este o funcție dinamică.

Cunoașterea calitativă are impact și asupra interpretării istoriei, atunci când gândirea speculativă recurge la esențe supraindividuale pentru explicarea faptelor și evenimentelor. Prin simboluri este activată verticala, accesul la ordinea arhetipală; astfel, orizontala succesiunii, devenirii devine semnificativă, capătă repere, origine și direcție/finalitate. Numai într-o schemă conceptuală care neutralizează simbolic-participativ diferența ontologică are sens să vorbim despre „devenirea întru ființă”². De asemenea, are sens să vorbim despre sensul istoriei, despre o orientare teleologică a evenimentelor. Într-o perspectivă teistă, teleologia se exprimă ca eschatologie –

² C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

ordinea devenirii întâlnește ordinea ființei la „sfârșitul timpurilor”. De asemenea, viziunea simbolică dezvăluie existența unei forțe ordonatoare. O atestă chiar regula fundamentală a simbolismului: întotdeauna, un grad inferior de existență îl simbolizează pe cel superior. Această afirmație ar fi un nonsens într-o lume care nu admite diferența ontologică, dispunerea scalară și ierarhică a nivelurilor existenței. În virtutea acceptării ei, o persoană născută în zodia Leului, care e semn al soarelui, poate fi considerată simbol pentru amândouă (zodie, soare), invers nu.

Funcția expresivă a simbolului tradițional, care se realizează pe orizontală, e statică. Aspectul static/dinamic este dat de dialectica continuitate/discontinuitate. Simbolul e solidar cu toate dualitățile: activ/pasiv; atracție/respingere; concentra-re/expansiune. Cunoașterea simbolică descoperă că între lucruri există simpatie; atracția produce complementaritate; diviziunea generează ruptura și respingerea (binecunoscuta dialectica Iubire-Ură de la Empedocle). Asemănătorul atrage asemănătorul și două lucruri se atrag reciproc pentru că într-un fel își aparțin.

Este interesant de observat ce semnificații aveau anumite categorii ontologice pentru omul tradițional. În lumea tradițională, materia era înțeleasă ca dimensiune imanentă, ca epifanie, ca aspect al lui Dumnezeu. Pentru cei care îndrăzneau să scruteze speculativ resorturile lumii, spiritul și materia erau principii metafizice, nu „lucruri” (*res cogitans*, *res extensa*), iar cugetarea teologică vedea în ele cele două mâini ale lui Dumnezeu, aspecte, sau funcții ale ființei divine. Într-o atare perspectivă ele nu mai sunt opozabile ireductibil (așa cum susține raționalismul cartezian), ci sunt complementare: un principiu activ, asimilat simbolic Cerului și un principiu pasiv, simbolizat de Pământ. Ca principii ontologice, ele nu sunt manifeste, dar sunt condiția de posibilitate a oricărei manifestări; orice lucru (*res*) aparține manifestării, domeniului accesibil experienței.

Definită în manieră raționalistă, ca „lucru”, materia e spiritual impenetrabilă. Pentru Descartes, materie înseamnă masă plus întindere; calitățile sensibile nu mai pot fi explicate decât cantitativ (inclusiv calitatea întinderii). Dar gânditorii scolastici știau că nu există întindere care să nu aibă și un aspect calitativ, ceva unic, un „ce” ireductibil. De exemplu, cercul, triunghiul, pătratul nu se definesc doar prin întindere, ci și printr-o formă inconfundabilă și ireductibilă. În același fel, și numerele pot fi privite calitativ (așa cum procedau pitagoreicii), ca aspecte ale unității: dualitatea, trinitatea, cuaternitatea, ca expresie a arhetipurilor.

Diversele calități sensibile ale lumii experienței – culorile, de pildă – pot fi înțelese atât calitativ cât și cantitativ. Poți compara roșul și albastrul în termeni de vibrații luminoase exprimabile matematic, dar nu poți explica pe baza cifrelor natura, calitatea albastrului unui orb. Ceea ce înseamnă că albastrul e și altceva decât număr, cantitate; are ceva necuantificabil, ireductibil, care nu poate fi înțeles decât sintetic-intuitiv. Anumite aspecte, cele esențiale, ale calităților sensibile (ale culorilor, de exemplu) sunt inanalizabile, indecompozabile analitic; esențele calitative nu pot fi definite conceptual, ci doar sesizate intuitiv.

Există nu doar percepție sensibilă, ci și *percepție spirituală*. A percepe simbolic nu înseamnă a nega evidența senzorială, ci a nu reduce totul la senzații, a vedea dincolo de ele. Un geam își păstrează impenetrabilitatea chiar dacă putem

vedea ceea ce se află dincolo de el. Cunoașterea simbolică susține că impenetrabilitatea, corporalitatea nu implică în mod necesar opacitatea. Doar că, transparența simbolică a lucrurilor lasă să se străvadă arhetipuri, forme inteligibile, principii și nu alte corpuri sau forme fizice, manifestate.

Novalis considera că: „Romantizarea nu e altceva decât o potențare calitativă... Atunci când dau lucrului comun un înțeles înalt, celui obișnuit o înfățișare tainică, celui cunoscut demnitatea necunoscutului, finitului aparența infinitului, atunci *romantizez*”³.

Pentru omul lumii tradiționale înțelesul cuvântului „real” era mult mai larg; azi, realitatea desemnează numai lumea corporală, care se întinde în spațiu și timp; oamenii de azi admit uneori ca ipoteză existența unei lumi, a unei realități transcendente, dar nu mai au acces la cunoașterea ei directă și nu o pot verifica; criticile ce pot fi aduse materialismului sunt, de aceea, anemice; materialismul omului modern nu e doar o teorie, opinie, ideologie, ci e un *mod de a fi* constitutiv, de nedepășit. „Sentimentul naturii”⁴ așa cum îl înțeleg oamenii moderni, adică așa ca un pathos lirico-subiectiv trezit de spectacolul lucrurilor, îi lipsea aproape cu totul omului tradițional. În fața înălțimilor munților, a tăcerii pădurilor, a curgerii apelor, a misterului peșterilor, omul tradiției nu avea impresiile poetice subiective ale unui suflet romantic, ci niște senzații reale – chiar dacă erau adeseori confuze – ale elementului suprasensibil, a unor puteri – *numina* – ce-și făceau simțită prezența în acele locuri; senzații care se traduceau în imagini diferite – spirite, zei, genii ale elementelor, ale izvoarelor, ale pădurilor – determinate, e drept, de imaginație, dar nu în mod arbitrar și subiectiv, ci potrivit unui proces necesar.

„Aceste capacități de percepție și comunicare, această aptitudine pentru „contacte” nu erau, în ciuda a ceea ce se crede astăzi, „lirisme”, exagerarea unor excitații superstițioase și fantastice. Dimpotrivă, ele făceau parte dintr-o experiență tot atât de reală ca și cea a lucrurilor fizice. Mai precis: constituția spirituală a omului civilizațiilor „tradiționale” era de așa natură că orice percepție fizică avea totodată o componentă psihică, ce o „însuflețea” adăugând imaginii goale o „semnificație” și în același timp un ton emotiv special și puternic”⁵.

Revenind la interpretarea pe care o propunem, se pare că arhetipurile exercită un soi de constrângere metafizică asupra imaginației celui care le acceptă realitatea, că imaginația simbolică nu are libertatea reveriei private, ci este „motivată” supra-sensibil. Așa au apărut basmele și imaginile fabuloase, nu neapărat ca simptome inconștiente ale unui psihism individual sau colectiv în căutarea integrității și a echilibrului, ci ca răspuns conștient, intențional la solicitările transcendentului și ale unor dimensiuni profunde ale realității față de care omul de altădată era angajat.

³ Novalis, *Între veghe și vis. Fragmente romantice*, Editura Univers, București, p. 100.

⁴ Pentru înțelesul tradițional al naturii, vezi Alan Watts, *Nature, Man and Women*, Vintage Books Edition, 1991, A. Pleșu, *Pitoresc și melancolie. Sentimentul naturii în cultura europeană*, Ed. Humanitas, București, 1992, W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, 1962.

⁵ Julius Evola, *Tradiția hermetică. Simbolismul ei, doctrina și „Arta Regală”*, Ed. Humanitas, 1999, p. 35.

Cunoașterea metafizică pe care o prilejuiesc imaginile simbolice nu este neutră axiologic (*wertfrei*); ci e precedată de o atitudine, de asumarea anumitor presupoziii existențiale. Odată cu percepția fizică a lucrurilor se declanșa și o percepție subtilă a lor, ce-și asocia imaginația determinând dramatizări simbolice. Departe de a fi fabulații poetice, miturile și reprezentările fabuloase ale oamenilor din vechime au reprezentat la origine o întregire a naturii corporale, o completare a datelor și evenimentelor fizice cu semnificații simbolice. Noțiunii de „natură” nu-i corespundea doar lumea corpurilor și a formelor vizibile – obiectul exclusiv al științei pozitive, laice. Civilizațiile arhaice și tradiționale se raportau în permanență la două naturi: ordinea fizică și ordinea metafizică, natura nemuritoare și natura muritoare, a fi și a deveni, ceva vizibil și tangibil, ceva invizibil și intangibil.

Reprezentarea mitică, teologică, metafizică a deosebirii dintre *cele două ordini ale realului* era socotită susceptibilă de a declanșa o experiență interioară de unde putea începe un itinerariu spiritual de realizare de sine și de depășire a limitelor și privațiunilor ce caracterizează condiția umană. Pentru omul tradițional, sensul *materiei* era sinonim cu sensul *lumii devenirii* (*genesis*, gr.). Despre lumea devenirii tradițiile spirituale afirmă că mobilizează o putere intrinsecă care pune stăpânire asupra sufletului, îl înlănuie, îl iluzionează, și creează impresia, că limitările condiției umane sunt o fatalitate, creează o anumită dezordine interioară și pasivitate, nehotărâre, abandonul în fața unei necesități obscure, uitarea de sine. Totodată, ele recomandau și remedii. Efectele acestea pot fi neutralizate doar dacă omul intră în ordine (*logos*, gr.); doar intrând în ordine, însemna că *dobândește o formă*, că-și aparține sieși, că își are principiul în sine, căpătând sentimentul autonomiei și autosuficienței.

Cunoașterea simbolică este o specie de cunoaștere metafizică frecvent implicată în practicile și ritualurile care țin de experiența sacrului. A cunoaște simbolic mai înseamnă și a te plasa în interiorul unei tradiții, a-i împărtăși presupozitiile.

Dacă raționalismul și dualismul religios (de ex. gnozele dualiste) neagă importanța simțurilor, a cunoașterii senzoriale, cunoașterea simbolică angajează treapta senzorială a cunoașterii pentru a o transfigura; o spiritualizează, îi dă transparență. Metafizic, transparența simbolică este expresia dependenței lucrurilor de principiul lor. Pot fi simboluri acele realități care nu-și au principiul în ele însele. O asemenea viziune comprimă intuitiv și implicit concluzia argumentului cosmologic: dacă ceva (lucrul) există contingent, atunci altceva (principiul, realitatea ultimă) există cu necesitate. Viziunea unei lumi scalare derivă din lipsa de teme imanent a lucrurilor și a lumii; lucrurile nu își au temeiul în ele însele, nu sunt auto-întemeiate.

Simbolurile au o priză puternică asupra imediatului. Percepția sensibilă devăluie printr-o *image* arhetipul, forma inteligibilă; ea este cea mai puțin spirituală dintre facultăți, dar, în virtutea principiului analogiei inverse, e capabilă să capteze simbolic esențe transcendente. Pentru tradiția raționalistă (care a reușit să se substituie definitiv celei scolastice, care contestă virtuțile cognitive ale simțurilor și care are ca program purificarea demersurilor minții de opinii senzoriale), cunoașterea sensibilă a arhetipurilor, a realităților transcendente este un scandal absolut. Bogăția nemijlocirii formei sensibile este o traducere sensibilă a arhetipului: arhetipul, deși transcendent, este prezent, este nemijlocit. Pentru Aristotel,

formele sunt imanente. Cunoașterea simbolică menține transcendența arhetipului; arhetipul e o formă transcendentă, e model generativ, penetrează pentru că generează. E o *putere* formativă, ceea ce-l face să fie *prezent*, deși transcendent. Prin simboluri, înălțimi ametoitoare se oglindesc analogic în forme sensibile și dobândesc impact nemijlocit, familiar.

Pe de altă parte, cunoașterea simbolică angajează: o metafizică a unității, o metafizică a centrului (de unde, primatul geometriei și al vizualului, „spațializarea timpului”), o ontologie scalară și speculară, (realul este modulată, treptele intermediare sunt oglindiri parțiale ale treptelor superioare), o ontologie a plenitudinii – *horror vacui* – expresie a difuziunii, a iradierii arhetipului în multiplicitate.

Metodologia interpretării simbolului va presupune depășirea presupuzițiilor imanentiste, naturaliste, seculare, aniconiste, relativiste ori raționaliste proprii viziunii moderne asupra lumii. Nu poți înțelege adecvat funcționarea simbolului, dacă nu înțelegi ce înseamnă o lume vrăjită, o lume ordonată, structurată de principii spirituale, orientată social de „exemplum-uri” și tradiții, o lume cu centrul de greutate în transcendent. Într-o lume vrăjită, în care simbolul e eficient, transcendentul nu e indiferent, absent, ocultat (*deus otiosus*), ci e activ prezent, structurant. Așa se explică ideea de creație continuă, de transcendență prezentă, de lucrare a energiilor necreate (în creștinismul bizantin). A spune că lumea e vrăjită înseamnă a admite că lanțul ființei, ordinea metafizică se întinde dincolo de lumea vizibilă, că include îngerii, lumile intermediare.

Limbajul simbolic nu e unul liber de valori, de presupuziții. E eficient într-o lume și e purtătorul unei lumi, a unui orizont articulat, configurat, care poate fi locuit. Hermeneutica simbolului tradițional e echivalentă unei desprinderi „eroice” și constă în depășirea presupuzițiilor mentalității moderne, raționaliste, imanentiste și regăsirea, reconfigurarea orizontului de presupuziții al lumii tradiționale (i.e., a ciclurilor culturale premoderne).

Pentru moderniști ca Umberto Eco, simbolul e nevroză⁶, e incapacitate de a apuca obiectul concret, e permanentă și neputincioasă glisare în afara orizontului concretului, e inadecvare, neadaptare la lumea de aici. Dar dacă admitem împreună cu Blaga că menirea omului e să trăiască în orizontul misterului și pentru revelarea lui⁷, cultura modernă non-metafizică și auto-referențială va fi o sursă de veșnică insatisfacție.

A fi modern presupune valorizarea prezentului, incapacitatea de a institui tradiții, dezinteresul manifest pentru trecut, pentru continuitatea trecut-prezent. Modernitatea exaltă discontinuitatea; discontinuitatea e privită ca salutară. Dar, temporalitatea discontinuă și neorientată este „devenire întru devenire”⁸. Perceperea temporalității ca succesiune de secvențe discontinue (și contingente) are consecințe etice și existențiale. Pentru omul postmodern, libertatea și viața autentică decurg din conști-

⁶ Umberto Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*, Editura Meridiane, București, 1999, p. 67.

⁷ Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 169.

⁸ C. Noica, *op. cit.*

entizarea faptului că ești o ființă contingentă⁹. Pentru Spinoza, libertatea însemna încă înțelegerea necesității.

Tradițiile reprezintă antidotul temporalității dizolvante, implicând continuitate, reiterarea momentului inaugural, afirmarea principiului (formativ), a esenței. Continuitatea se exprimă ca prezență a principiilor transcendente, ca difuzare și iradiere a esențelor. Pentru nominalism deja, esențele comune nu mai sunt reale, „universalia sunt nomina”. Numai esențele supraindividuale fac posibilă neutralizarea devenirii ca succesiune discontinuă de momente contingente.

Valorizarea discontinuității de către raționalismul modern a avut consecințe diverse. Raționalismul este o atitudine intelectuală care profesează un interes metodic pentru *univocitate* (ideile clare și distincte), pentru referirea directă, transparentă și pentru dihotomii. Dimpotrivă, simbolismele, limbajele hieroglifice se întemeiază pe echivoc semantic și pe o viziune holistă, integratoare, analogică asupra realității. Simbolul implică nedeterminare, ambiguitate, echivoc semantic. Structural, el probează continuitatea și complementaritatea incommensurabilelor: de o parte stă expresia sensibilă, de cealaltă parte, arhetipul, realitatea inteligibilă, formativă, *arché*-ul lucrurilor. De asemenea, eficacitatea simbolurilor este dovada compatibilizării a două tipuri de intuiție (intelectuală și sensibilă) și a convertibilității lor.

Imaginea-simbol antrenează spiritualizarea văzului, transparența fenomenului (natural sau artefact), spațializarea (oprirea contemplativă a) timpului; suspendarea timpului – eternul prezent – implică ideea că un principiu formativ, inepuizabil, iradiant, structurant, generator de realitate, dar transcendent, poate fi figurat, reprezentat *adecvat* (chiar dacă prin analogie inversă) de o imagine sensibilă. Faptul că puterile transcendente (formele arhetipale informante) pot fi reprezentate sensibil este pertinent enunțat de *principul acomodării*¹⁰ pe care se întemeiază hermeneutica textelor sacre: divinitatea, ca realitate ultimă, inexprimabilă, copleșitoare își adaptează mesajul la posibilitățile receptivității omenești.

Esențele sunt neevidente. Și esențele nu sunt doar conceptuale – calități necontradictorii reperabile de *lumina naturală*. Spre exemplu, cunoașterea simbolică (cunoaștere metafizică prin imagini exemplare) dezvăluie esențele *realiter*. Și, astfel, se poate vorbi despre esențe arhetipale. Arhetipurile sunt contradictorii pentru că sunt cuprinzătoare, ele imprimă o tendință sintetică și coalescentă la nivelul realului manifestat.

Simbolul traduce și trădează esența simbolizată; e o traducere diminuată, o analogie răsturnată, expresia încifrată a unei realități. Gândirea scolastică se pricepea să disocieze între indistinția principială a arhetipurilor în Intelectul divin și indistinția formelor (și ininteligibilitatea conexă) în *materia prima*.

Să încercăm să deosebim între conceptual și simbolic. Conceptul este noțiunea necontradictorie a unui lucru; notele sale esențiale sunt compatibile logic. „Ideile clare și distincte” se articulează cu ajutorul conceptelor. Conceptul desem-

⁹ R. Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, Editura All, București, 1998.

¹⁰ Amos Funkestein, *Teologie și imaginație științifică*, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 192-199.

nează lucrul în sine ca obiect posibil. Dacă pot avea o idee clară și distinctă despre un lucru înseamnă că lucrul e posibil, nu că e real. Numai despre lucrurile (obiectele) experienței se pot obține noțiuni consistente. Atunci când încercăm să gândim „obiectele” transcendente *folosind demersul rațional* (dialectic) al identificării caracteristicilor esențiale (= conceptul) ale acestor „obiecte” (= realități), nu vom obține decât noțiuni contradictorii. „Obiectele” transcendente reclamă un alt tip de gândire – care nu se întemeiază pe principiul identității ($a = a$), și al non-contradicției ($a \vee \text{non-}a$). Pentru realitățile transcendente e posibilă o logică a contradictoriului¹¹, e valid $a \& \text{non-}a$. Pentru a gândi obiectele experienței curente, mintea nu are nevoie să se întrebe dacă conceptele (obiectele posibile) sunt și reale; este suficient să le atribuie o *realitate mentală*. Gândirea simbolică și intuiția intelectuală au nevoie de *presupoziția realității obiectelor inteligibile transcendente* și asta este o presupoziție culturală.

Ideea că rațiunea discursivă (conceptuală) eșuează în a face metafizică este o temă recurentă a filosofiei moderne (Hume, Kant – iluziile rațiunii pure). Conceptul pierde priza cu referentul metafizic, iar obiectul transcendent devine o iluzie. Rațiunea discursivă, ca rațiune speculativă, nu se poate substitui intuiției intelectuale; conceptul nu e nici adevărat, nici fals, el nu are valoare cognitivă decât în secvențe discursive mai mari, în cadrul judecăților. Intuiția intelectuală nu poate cupla cu conceptul, dar o poate face cu simbolul (cu imaginea, cu reprezentarea simbolică, care e sintetică).

Conceptele fără intuiții sensibile sunt goale, sunt simple forme logice fără putere cognitivă, susține Kant. Pe alt palier, simbolurile fără intuiții intelectuale sunt oarbe. Forma sensibilă (imaginea) se adaptează analogic inteljecției noetice.

Trebuie precizat că alegoriile nu pot vehicula conținuturi posibile ale intuiției noetice. Alegoria nu este decât o convenție prin care o *idee abstractă* e tradusă prin imagini concrete sugestive.

Există trei tipuri fundamentale de adecvare a expresiei la conținutul semnificat. Există adecvare: 1) față de realitatea imediată a experienței; 2) față de concepte/ gânduri; 3) față de realitatea profundă/ ultimă. Se ivesc două situații: a) *Expresia este un semn*; în cazurile 1) și 2). În cazul 1) în care expresia este un substitut pentru un fapt, un dat experimental, stare de fapt, obiect al experienței (ființe sau lucruri, naturale sau artificiale) – *adecvarea e instituită convențional*. În cazul 2), când este un substitut pentru o idee (mentală, nu ontologică) – care este un dat în experiența gândirii; un gând poate fi comunicat dacă poate fi exprimat, exteriorizat printr-un semn. Cel mai adesea i se asociază *convențional* o expresie substitutivă (verbală, grafică, iconică – alegoria). b) *Expresia este un simbol*. Situația este valabilă în al treilea caz, cel al *adecvării simbolice*. Realitatea exprimată este principial inaccesibilă experienței. Simbolul e un substitut (neconvențional, întrucât e singurul posibil) pentru această realitate; ea se arată (se prezentifică) numai prin simboluri („*videmus nunc per speculum et in aenigmate*,”

¹¹ Stéphane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982.

tunc autem facie ad faciem”, cum afirma Sf. Pavel¹²). De aici, rezultă caracterul necesar/nearbitrar al reprezentărilor simbolice. În condițiile existenței spațio-temporale, fizice, naturale (anticii ar fi spus sub-lunare), *realitatea metafizică* e accesibilă numai *simbolic*.

Cu aceste precizări, se impune următoarea teză: *dispariția simbolurilor* premerge contestării realității transcendente (a eficacității și, deci, a valorii ei). Dispariția căii de acces (singura posibilă) aduce în conștiința omului devalorizarea și aneantizarea destinației. Transcendentul nu se lasă cunoscut decât prin semnele sale; este alteritatea absolută; semnele sale de recunoaștere sunt simbolurile. Este zmeul care își aruncă (numai) buzduganul, fără să apară mai apoi. Menținând comparația, buzduganul este prezentificarea participativă, analogică a zmeului. Participarea trebuie înțeleasă în sens platonice, presupune continuitate esențială (de ființă, *esse*) și discontinuitate existențială (diferența ontologică: ființă-ființări, *esse-ens*)¹³. Doar simbolul, prin constituția sa, este adecvat referirilor cu sens la o realitate transcendentă.

Teologia naturală, rațională, care își conformează discursul principiului non-contradicției, susține posibilitatea de acces pe o cale obișnuită, naturală (raționalitatea discursivă) la realitatea ultimă (divină). În consecință, Dumnezeu este redus la un *concept* (argumentul ontologic) sau la un *postulat* (ideal regulativ al rațiunii practice, al moralei – Kant). Realitatea ultimă este diluată până la *concept*. Dumnezeu devine o Idee, o Posibilitate, un gând necontradictoriu (și aceasta este un prim pas spre *imanență*, spre contestarea transcendenței divine și spre *nominalism* – i.e., eliminarea esențelor supraindividuale, a realității universalilor – fără de care cunoașterea simbolică nu e posibilă). Același lucru se întâmplă și cu Intelectul divin, arhetipal (sediul arhetipurilor).

În *teologia naturală* realitatea lui Dumnezeu răspunde (se conformează) exigenței *determinării conceptuale complete*; („sau-sau”, are fie un atribut, fie negația lui). Pentru Kant, „Judecata: *tot ce există este complet determinat* nu înseamnă numai că din fiecare cuplu de predicate opuse *date*, ci și că din toate predicatele *posibile* unul singur îi convine totdeauna; prin această judecată nu se face numai o comparație a predicatelor între ele din punct de vedere logic, ci se compară transcendental lucrul însuși cu ansamblul tuturor predicatelor posibile. Ea vrea să spună că pentru a cunoaște complet un lucru, trebuie să-i cunoaștem toate posibilitățile și prin aceasta să-l determinăm fie afirmativ, fie negativ”¹⁴.

¹² „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față” (I Corinteni, 13, 12), *Noul Testament cu Psalmii*, Editura Institutului biblic și de misiune al B.O.R., București, 1991.

¹³ Despre fertilitatea dizanalogiilor (a analogiilor inverse) vorbește Dionisie Pseudo-Areopagitul în *Despre numele divine* și în *Ierarhia cerească*. Vezi Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Ed. Institutul European, Iași, 1993 și *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericăscă*, Ed. Institutul European, Iași, 1993.

¹⁴ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969, p. 464.

În *teologia negativă (apofatică)*, Dumnezeu nu mai satisface regula determinării complete; Dumnezeu nu este „sau-sau”, ci „nici-nici”; așa își menține realitatea și transcendența.

În *teologia pozitivă* (a determinării contradictorii), la Nicolaus Cusanus, de exemplu, Dumnezeu e coincidența opuselor, este „și-și”, și astfel își menține realitatea și transcendența. Tocmai pentru că nu poate fi gândit în „limitele rațiunii” (Kant), adică în cadrele obișnuite ale discursivității. Critica rațiunii pure stabilește și consacră limitele legitime de aplicare ale raționalității teoretice. Aceasta se aplică *lumii sensibile (kosmos aisthetos)*, iar în limbaj teist *lumii create*.

Caracterul contradictoriu al naturii divine se comunică *arhetipurilor*, care sunt principiile formative (dar transcendente, nu ca la Aristotel) ale ființării *lumii create*. Simbolurile – sunt adecvate *arhetipurilor*, care, întrucât sunt contradictorii, nu pot fi manevrate de raționalitatea discursivă. Semnele – sunt adecvate *concepțelor*, deductive sau inductive (generalizări ale datelor experienței).

Atitudinea tipică omului modern este să nu accepte realitatea a nimic transcendent. Pentru Kant, transcendentul există, dar nu poate fi cunoscut. Imaginația simbolică funcționează doar în culturile în care transcendentul există și poate fi cunoscut. De fapt, termenul „există” e impropriu, întrucât e aplicabil numai obiectelor experienței, care au o realitate manifestă. Mai corect, ar trebui spus, că Dumnezeu *este*, că are realitate, o realitate transcendentă subzistentă, nemanifestă în mod obișnuit. Orice argument ontologic eșuează începând cu limbajul folosit, întrucât vrea să derive „existența” lui Dumnezeu din conceptul Său. Ori, asta înseamnă a gândi realitatea metafizică a lui Dumnezeu ca pe un lucru. Este acea atitudine intelectuală *șozistă*, derivată din raționalism, care a profesat sistematic reificarea principiilor metafizice (*materia și forma* aristotelic-scolastice care devin *res extensa și res cogitans* la Descartes). Pentru omul tradițional, fenomenele (faptele) au transparență simbolică; sunt simboluri ale unei realități transcendente. Simbolurile sunt gândite ca asociere organică (naturală) între o expresie simbolică imanentă și o realitate simbolizată (transcendentă). Pentru gândirea pozitivă faptele sunt opace, adică autoreferențiale. Cunoașterea pozitivă este cunoașterea faptelor, a realităților imanente, accesibile experienței.

Intuiția sensibilă nu oferă cunoștințe certe, ci cunoștințe probabile; este latura subiectivă, incipientă a cunoașterii. Cunoașterea prin experiență este cunoaștere de tip inductiv, nu oferă cunoștințe necesare și universale. „Ochii și urechile, spunea Heraclit, sunt martori mincinoși pentru oamenii care au suflete barbare”¹⁵.

Intuiția intelectuală este intuiția ideilor transcendente și are un grad mare de adecvare. Simbolul îndeplinește o funcție derivată și asociată intuiției intelectuale, aceea de instrument de cunoaștere, de imagine sensibilă a arhetipului, a principiului metafizic.

Imaginația simbolică are valoare cognitivă, este o formă de imaginație motivată și orientată. Ea ne permite să spunem că ceea ce nu poate fi cunoscut pe cale discursivă, poate fi imaginat prin simboluri. În termeni kantieni, este o imaginație

¹⁵ *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. 1, partea a 2-a, Editura Științifică, București, 1975, frg. 107, p. 364.

productivă, dar care are un statut special, întrucât produce reprezentări sensibile ale formelor inteligibile. Imaginația simbolică și intuiția intelectuală sunt facultăți prin care mintea se raportează la obiecte (realități) ce depășesc sfera experienței. Intuiția intelectuală reprezintă cunoașterea nemijlocită a realităților transcendente; imaginația simbolică este o cunoaștere indirectă a realității transcendente.

Ceea ce frapează în alcătuirea simbolului este, în primul rând, corespondența miraculoasă, paradoxală dintre imaginea simbolică și semnificația sa arhetipală. Căci, deși cele două elemente se înfățișează minții ca realități ireductibile, aparținând unor registre ontice principal disjuncte, ele compun un dispozitiv creator de semnificație, își aparțin unul altuia și conlucrează firesc, organic. Simbolizantul și simbolizatul dezvăluie un model de cooperare ce ne trimite cu gândul la un maniheism acerb, subminat însă de o secretă alianță între combatanți.

O hermeneutică a simbolului nu se va opri la o descriere „anatomică” a părților, ci, pe temeiul acestei descrieri, va avansa către înțelegerea „fiziologiei” sale. Însă, modul de funcționare al dispozitivului simbolic se sustrage oricărei analize, căci presupune coexistența contradicției și a complementarității dintre elementele alcătuitoare. Ceea ce înseamnă că, atunci când o imagine sensibilă vorbește omului despre un arhetip, raționalitatea discursivă intră în impas, discernământul analitic se repliază, mobilizând energiile cognitive ale unei intuiții sintetizatoare. În virtutea acestei conexiuni secrete între realități antagonice, concretul intuitiv al unei imagini familiare poate disloca mecanismul firesc al gândirii și poate evoca instantaneu semnificații ce trimit la o altă lume. Dacă ar fi să apelăm la principiul analogiei inverse, binecunoscut tradițiilor spirituale din Orient și Occident, am înțelege mai ușor de ce sunt mult mai apte imaginile sensibile să mobilizeze intuiția intelectuală pentru a capta formele inteligibile, arhetipale. Sub incidența acestui principiu, facultățile spirituale „joase” sunt identice celor „elevate”, intuiția sensibilă și intuiția intelectuală coincid. Pe această coincidență se întemeiază mecanismul gândirii simbolice. Imaginea simbolică este un intermediar, dar convertirea percepției sensibile în lecție noetică este instantanee, fulgurantă. Neimplicând factorul *timp*, această transformare poate fi înțeleasă cel mai corect ca identitate paradoxală a celor două facultăți cognitive. Paradoxul reiese și din aceea că depășirea intelectului discursiv nu se realizează printr-o accentuare a abstractizării, printr-un efort de generalizare, ci printr-o relaxare a privirii în concretul unei imagini capabile să suscite o atitudine contemplativă.

Bibliografie

- Blaga, L., *Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura Humanitas, București, 1994.
Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Editura Institutul European, Iași, 1993.
Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*, Editura Institutul European, Iași, 1993.

- Eco, U., *Arta și frumosul în estetica medievală*, Editura Meridiane, București, 1999.
- Evola, J., *Tradiția hermetică. Symbolismul ei, doctrina și „Arta Regală”*, Editura Humanitas, 1999.
- Funkestein, A., *Teologie și imaginație științifică*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei R.P.R., 1965.
- Heisenberg, W., *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, 1962.
- Kant, Imm., *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969.
- Lupasco, St., *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982.
- Noica, Constantin, *Devenirea întru fină*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- Novalis, *Între veghe și vis. Fragmente romantice*, Editura Univers, București, 1995.
- Pleșu, A., *Pitoresc și melancolie. Sentimentul naturii în cultura europeană*, Editura Humanitas, București, 1992.
- Rorty, R., *Contingență, ironie și solidaritate*, Editura All, București, 1998.
- Watts, A., *Nature, Man and Woman*, Vintage Books Edition, 1991.
- *** *Filosofia greacă până la Platon*, Vol. 1, partea a 2-a, Editura Științifică, București, 1975.

FISURAREA CITADELEI IDENTITĂȚII ÎN STRANIUL CAZ AL DOCTORULUI JEKYLL ȘI AL DOMNULUI HYDE

ȘTEFAN BOLEA

Shaking the Fortress of Identity in the *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. In the following paper we will analyze the destruction of the “fortress of identity” in Robert Louis Stevenson’s famous novella, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (published in 1886). The breaking down of the psychological principle of identity was a foremost modernist issue in the 1880’s, developed in the groundbreaking works of Arthur Rimbaud, Friedrich Nietzsche, Eduard von Hartmann and Oscar Wilde. Along with this theme, we shall investigate the intriguing negative subpersonality described in Stevenson’s novella, the reclusive Mr. Hyde. (Romantic) demonism, (fears of) Darwinian degeneration and (psychological) inhumanity characterize the very personification of the Jungian shadow, the antihero we all might be hiding inside.

Key words: destruction of identity, ontological duality, inner demonism, degeneration, inhumanity.

Vom începe cu o descriere esențialistă a lui Hyde, misterioasa subpersonalitate negativă a nuvelei semnate de R. L. Stevenson. Acesta poate fi văzut ca:

(a) *neom* („Nu arăta a om ...” – JH 23-26; „Omul ăsta mai că nu pare o ființă omenească” – JH 43-44);

(b) *demon* („Parcă ar fi fost însuși Satana” – JH 23-26; Avea „pe obraz semnătura Satanei” – JH 43-44);

(c) *degenerat* („Are ceva de troglodit” JH 43-44; „Furie de maimuță” JH 54-55, 155-156).

Unul din episoadele în care este implicat Hyde este cel în care îl omoară în bătaie cu un baston pe „patriarhul” Sir Danvers Carew – o secvență care are și o componentă de revoltă oedipiană (Luckhurst 2006: xvi-xvii). „Domnul Hyde ... îl doborîi la pământ ... În clipa următoare ... se porni a-și călca victima în picioare, abătînd asupra-i o grindină de lovituri, sub care se auzeau oasele zdrobindu-se ... (JH 54-55) *Animalicul* pare a fi trăsătura fundamentală a lui Hyde: el regresează în pre-umanitate, eliberînd violența, naturalețea și libertatea absolută a primatului.

O pleiadă de exegeți ai nuvelei (Heath 1986: 103, Halberstam 1995: 78-80, Arata 1996: 33-34, Reid 2006: 95) observă că Hyde este descris în maniera antropologiei criminale lombrosiene, popularizată în Marea Britanie de către medi-

cul Havelock Ellis. Criminologul italian Cesare Lombroso ajunge la descoperirea criminalului atavist contemplând craniul celebrului bandit Vilella: „Aceasta n-a fost numai o idee, ci mai mult o revelație. Studiind craniul mi s-a părut că văd, deodată, luminată precum o câmpie sub un cer înflăcărat, problema naturii criminalului – o ființă atavistă care reproduce în persoana sa instinctele umanității primitive și ale animalelor inferioare” (citată în Arata 1996: 33-34). Accentul pus în epoca victoriană târzie pe degenerare – nu numai în *Straniul caz*, ci și în *Marele zeu Pan* sau *Dracula* – ascunde anxietatea „post-darwinistă că evoluția ar putea fi reversibilă” (Halberstam 1995:78). „Cândva ați fost maimuțe și chiar și astăzi un om păstrează din maimuță mai mult ca o maimuță oarecare”, adnota Zarathustra evoluționismul (Nietzsche 1996: 68). Textul original (*Einst wart ihr Affen, und auch jetzt ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe*) e și mai limpede, enunțând că omul este „mai maimuță ca maimuța”. Nu e de mirare că în versiunea din 1931 a filmului *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, regizată de Rouben Mamoulian, Hyde (interpretat de Fredric March) este înfățișat printr-un ins care iese din sfera antropică, asemănător unui cimpanzeu.

Primata reprezintă inferioritatea biologică a omului, la fel cum umbra jungiană este inferioritatea sa psihologică. Altfel spus, maimuța simbolizează somnul spiritului uman dar și aurora unei imediateți biologice sau triumful absolut al pulsivității (pulsivitate care este atât de obturată și de ponegrită de civilizația umană). În noaptea Se-ului, sufletul de animal este liber (acea libertate originară, anarhică și lipsită de legități care *nu* coincide cu responsabilitatea) să experimenteze în toată plenitudinea principiul plăcerii. Hyde este o întrupare a funcției senzație extravertite, născută din „uscăciunea” faustică a „unei vieți de studiu” [*the dryness of a life of study*] (JH 132), reprimată de un tip de gândire intuitiv introvertit. La fel cum în *William Wilson* de E. A. Poe avem, din perspectivă freudiană, un conflict între Eu și Supraeu, în *Jekyll* găsim o antiteză dintre Eu și Se. Cele două nume – Jekyll și Hyde – „sunt oglindite: *e y/y e. Jekyll*, Eul, *je-ul* ... îl ucide și-l reprimă pe Hyde, acel *el* interior, care distruge unitatea și identitatea Eului, a mea: *Se-ul* sau *id-ul* freudian” (Heath 1986: 96-97).

Vom încerca să explicăm genealogia „personalității inferioare”, urmărind raportul lui Jekyll despre experiențele sale în domeniul „medicinii transcendente” (JH 120). Medicul și-a descoperit – încă din tinerețe – profunda sa dualitate, conflictul de identitate dintre latura sa „gravă” și „exigentă” sau „imperioasa mea dorință de a purta capul sus” (JH 122-123) și o „nepotolită voioșie” [*impatent gaiety*] concretizată eufemistic prin anumite „neînfrânări” [*irregularities*] (JH 122-123). Uzanța victoriană nu ne permite să aflăm în ce constă aceste „*irregularities*”: putem intui că este vorba de un *libido* excesiv, refulat de respectabilitatea „uscată” a medicului exigent. Personajele trăiesc într-o societate care supraaprecia virilitatea: alți bărbați „ar fi trâmbițat” așa-numitele „*irregularities*”. Nu credem – deci – că este vorba de ceva deviant, ci de un oarecare priapism heterosexual, împins de persona profesională în umbră, în nediferențiere, în pulsional și arhaic. Persona lui Jekyll se remarcă prin gravitate și exigență, supraeul său orgolios îi impune orientarea spre rectitudine și verticalitate, în timp ce umbra sau Se-ul său practică un subteran cult al

vieții, doritor să se înfrupte din senzație. Medicul poate fi, deci, acuzat de o anumită orbire față de adevărata sa natură: mai mult, s-ar putea spune că „rezultatul falsității lui Jekyll este acumularea de rău în interior, în maniera evidențiată de Domn atunci când vorbea de fariseii care seamănă cu «mormintele cele văruite, care pe dinafară se arată frumoase, înlăuntru însă sunt pline de morți și de toată necurăția»” (Sanford 1987: 67, Mt. 23:27). După John A. Sanford, inautenticitatea lui Jekyll stă la originea creației lui Hyde. Nu umbra este responsabilă pentru întunecimea sa, sursa corupției trebuie căutată în corpul care o proiectează.

În viziunea lui Stevenson, dualitatea ontologică este o constantă a existentului uman:

„Caracterul exigent al aspirațiilor mele ... a separat în mine acele zone ale binelui și răului ce divid și combină natura duală a omului” (JH 122-123).

„Omul nu-i cu adevărat o singură ființă, ci este, de fapt, alcătuit din două ființe” (JH 124).

„Am învățat prin propria mea persoană să recunosc profunda și primordiala dualitate a omului” (JH 124).

Această dualitate corespunde în psihologia analitică distincției dintre persona și umbră sau în tipologia jungiană conflictului dintre funcția superioară și cea inferioară, a patra funcție, cea aflată complet în umbra individuală. În timp ce Jekyll își folosește gândirea și intuiția în activitatea sa profesională de medic și om de știință („trudeam în spiritul cunoașterii” – JH 123), funcțiile sale sentiment și senzație, refulate și nediferențiate, bat la porțile conștiinței și își cer tainul de ființă.

Medicul „transcendental” ajunge la ideea „separării acestor elemente” (JH 125). El vrea să disocieze superiorul de inferior, să creeze două „ființe” autonome, una „bună” corespund persoanei sale și tipului gândire-intuiție, cealaltă „rea” corespund umbrei și tipului sentiment-senzație. Jekyll ar dori să creeze – în sine însuși – o subpersonalitate 100% bună, care să-și urmeze „nestânjenit suiful” (JH 125) și o subpersonalitate 100% rea, nestingherită de căință sau remușcare. Din păcate, atunci când ajunge să sfârșească luciferic „citadela identității” [*the very fortress of identity*] (JH 126-127), el creează o poțiune prin care se transformă doar în subpersonalitatea sa malefică, Edward Hyde, subpersonalitatea angelică rămânând de domeniul fanteziei. „Tendința a fost deci pe de-a-ntregul spre rău” (JH 131-132).

„Toate fapăturile omenești pe care le întâlnim sunt plămădite din bine și rău, pe când Edward Hyde, singurul dintre oameni, era răul pur.” [*Edward Hyde, alone in the ranks of mankind, was pure evil*] (JH130). Umanitatea este caracterizată de pendularea între bine și rău: o oarecare moderație morală este caracteristică speciei noastre, care se ferește spontan de absolutizarea atât a binelui cât și a răului. Hyde este un antierou, care ține de imposibila – din perspectivă strict umană – sferă a negativității pure, fiind, astfel, în același timp *demon [pure evil]* și *neom [alone in the ranks of mankind]*. Asemenea eroilor romantici, Hyde se delectează cu spectacolul propriului Rău: „De la întâia mea suflare în această viață nouă, am știut că sunt mai ticălos, de zece ori mai ticălos, rob vândut păcatului meu inițial; și acest gând mă stimula și mă delecta în acel moment precum vinul” (JH 128). Mai mult, ajunge să-și accepte *total* inferioritatea, rememorând dictonul indian *Tat Twam Asi*:

„Și totuși, uitându-mă în oglindă la acest idol hâd, nu eram conștient de nici o repulsie, ci mai curând de o pornire de simpatie. Și acesta eram eu” (JH 129-130).

Hyde, o faptură „inerent malignă și ticăloasă”, „sorbea plăcerea, cu o aviditate bestială”, plăcerile căutate de el fiind – din nou un eufemism victorian – „nedemne” (JH 134-135). Jekyll se află într-o situație de rea-credință, fiind „îngrozit” de faptele lui Hyde dar în același timp considerându-l responsabil pe *celălalt* din sine însuși. „La urma urmei, Hyde și numai Hyde purta vina” (JH 134-135). Ceea ce înseamnă că, din pricina propensiunii spre rău (Hyde este malefic iar Jekyll – mediocru), Hyde începe să preia controlul. „Cumpăna firii mele” poate fi „permanent răsturnată” (JH 139). Va fi Jekyll sufocat de o subpersonalitate autonomă mai puternică și mai vie? „Totul ... părea să indice faptul că încetul cu încetul pierdeam stăpânirea eului meu mai bun și că, încetul cu încetul, deveneam tot una cu cel de-al doilea și cel mai rău” (JH 140).

În fața pericolului de a regresa complet la demonismul lui Hyde, Jekyll încetează să mai ia poțiunea care-l transformă în personalitatea sa inferioară. Conștient îl alege pe Jekyll în dauna lui Hyde: „L-am preferat pe doctorul vârstnic și nesatisfăcut ...” (JH 141) Dar, în bună tradiție modernistă, rațiunea nu are nici o șansă în fața pasiunii: „În cazul meu a fi tentat înseamnă a cădea”, remarcă medicul, prevestind aforismul lui Oscar Wilde: „Unicul mod de a evita o ispită este să-i cedezi” (Wilde 2014: 59). Umbra răbufnește mai aspru, compensând inhibarea și reprimarea persoanei (freudian spus, Se-ul izbucnește cu toată împotrivirea supra-eului): „Demonul meu fusese multă vreme închis în cușcă și, ieșind, răgea dezlănțuit. Eram conștient, încă în timp ce-mi sorbeam poțiunea de o și mai neînfrănată și mai furioasă înclinare la rău ...” (JH 143) Jekyll, creat după chipul și asemănarea demonului, sintetizează imboldurile sale spre neomenesc, devenind criminal: „Cu frenezie și încântare, am zdrobit corpul care nu opunea nici o rezistență, delectându-mă cu fiecare lovitură” (JH 143).

Din pricina înclinației iremediabile către negativ (repetăm, nu avem un conflict între binele și răul absolut, ci o luptă inegală dintre răul absolut și un „caracter mediu”), Jekyll ajunge să se transforme spontan în Hyde, fără intermediul poțiunii. Într-un fragment în care se face trecerea de la persoana întâi la persoana a treia, în care eu devine un „celălalt” (Rimbaud), întâlnim mecanismul înstrăinării și imposibila identificare cu umbra:

„La apariția mea ... vizitiul nu-și putu stăpâni râsul. Am rânjit spre el, într-o năvală de furie drăcească, și râsul i s-a vestejit pe chip – din fericire pentru el, dar și mai mult pentru mine, căci cu o clipă mai târziu cu siguranță că l-aș fi smuls de pe capră. La han, când am intrat, am privit în juru-mi cu o față atât de sinistră încât slujitorii au început să tremure ... De aici înainte a șezut toată ziua lângă foc în acea cameră rozându-și unghiile; acolo a dejunat, singur cu temerile lui, văzând cum omul ce-l servea era trecut de fiori de groază. Iar acea cameră el o părăsi după ce se lăsase pe deplin întunericul și porni, așezat într-un colț de cupeu, să colinde străzile orașului.” (JH 149-151)

Jekyll continuă, sintetizând divorțul dintre Eu și umbră: „*El – spun – nu pot spune eu* (s.n.). Acea odraslă a infernului n-avea nimic omenesc, nimic nu trăia în el

decât spaima și ura” (JH 149-151). Avem în acest scurt diagnostic conjuncția amintită între *neom*, *demon* și *degenerat* (suflet animalic pentru care există numai realitatea pulsionii). Remarcăm că Jekyll nu se mai recunoaște în Hyde: „Și acesta eram eu” (JH 129-130), își spusese medicul atunci când subpersonalitatea sa malefică fusese adusă la lumină. Acum, avem această negare a umbrei („El – spun – nu pot spune eu”), acest raport concis: eu ≠ eu [*ego sum qui non sum*]. Ce a intervenit de atunci? Dezgustul față de sine însuși, oboseala, melancolia, sciziunea, presimțirea prăbușirii? Există o falie majoră între identificarea cu umbra (*Tat Twam Asi* spus demonului în oglindă) și respingerea umbrei (sau a dublului) ca ceva ireductibil la Eu, având o sferă disociată, autonomă. Dacă Frederic March interpreta un Hyde degenerat, Spencer Tracy îl va juca pe Hyde într-o cheie demonică, în versiunea din 1941, regizată de Victor Fleming.

Pornind de la acest „*El – spun – nu pot spune eu*” (incapabilitatea de a se referi la sine altfel decât la persoana a treia este un simptom al schizofreniei – Currie 1998: 119), putem să investigăm problema constituției subiectivității la sfârșitul secolului al 19-lea în contextul mai larg al filosofiei și literaturii europene. După Stephen Heath, nuvela lui Hyde ne furnizează un exemplu de contestare a „citadelei identității” [*the very fortress of identity*] (JH 126-127), contemporan cu filosofile unor discipoli schopenhauerieni ca Eduard von Hartmann și Friedrich Nietzsche (Heath 1986: 97). Conform lui Hartmann, filosof care-l va influența și pe Guy de Maupassant și autor al unei *Filosofii a inconștientului* (1869), ce va cunoaște încă nouă reeditări până în 1890, există cel puțin patru diviziuni ale inconștientului:

(a) cel absolut, care organizează substanța universului („inconștient în toate aspectele și sensurile”);

(b) cel fiziologic, care stă la baza evoluției ființelor vii („inconștient care denotă creierul molecular și predispozițiile ganglionare”);

(c) cel relativ și psihologic care predetermină viața mentală conștientă („o subdiviziune a inconștientului fiziologic”) și

(d) cel metafizic („esența operațiilor din univers, operații înțelese conform legilor naturale”) (Darnoi 1967: 61-74).

Hartmann face un fel de conjuncție între voluntarismul schopenhauerian și idealismul hegelian, ajungând la o concepție asupra inconștientului care „achiziționează calitățile ideii hegeliene: un dinamism orb dar extrem de inteligent fundamentează universul vizibil” (Ellenberger 1970: 210). Fenomenologia inconștientului prezentată de discipolul schopenhauerian – cu enorma ei compartimentalizare din care am văzut doar un fragment – ne aduce în vecinătatea ideii propuse de Robert Louis Stevenson: eul/subiectul este măcar dual dacă nu chiar multiplu. Iată cum „asediază” în felul lui Friedrich Nietzsche fortăreața identității:

„Poate că ipoteza unui *subiect unic* nu este necesară; poate că este la fel de legitim să presupunem o multitudine de subiecți a căror combinare și confruntare stă la baza gândirii și a conștiinței noastre în general. Un fel de *aristocrație* a „celulelor”, pe care se-ntemeiază faptul de a stăpâni? Cu siguranță, o aristocrație de *pares* care sunt obișnuiți să guverneze împreună și cunosc arta de a porunci?// [Ipoteza mea:] subiectul ca multiplicitate.” (Nietzsche 1999: 321-2)

O asemenea „aristocrație de *pares*” ce împart guvernarea minează atât principiile logice ale identității și noncontradicției cât și acel *cogito* cartezian care stă la baza individualismului clasic. Potrivit lui Mark Currie, un asemenea subiect multiplu (Jekyll 1 + Jekyll 2 + Hyde) este de fapt personajul principal din nuvela lui Stevenson. Exegetul britanic vorbește de o „dublă schizofrenie”, de o adevărată „cvadrofrenie” în *Straniul caz*. Există nu numai evidenta distanță dintre Jekyll și Hyde, ci și o divizare interioară în structura lui Jekyll, „mai puțin obvioasa dualitate dintre narator și narat, reprezentând acea schizofrenie care va apărea atunci când timpul narat prinde din urmă timpul narațiunii, când distanța temporală colapsează în prezent” (Currie 1998: 119-120). Deci, există o dublă dualitate: nu numai că Jekyll se referă la el însuși la persoana a treia – și nu ca Hyde – ci mai ales crește falia dintre Jekyll ca subiect al narațiunii și Jekyll ca obiect al narațiunii.

Putem intui ingenioasa idee a lui Currie prin intermediul categoriei temporalității: Jekyll 2 este diferit de Jekyll 1 precum Hyde este distinct de Jekyll. Jekyll 1 evoluează spre Jekyll 2. Vom spori complexitatea acestei situații, observând că există și doi de Hyde. Folosind ideea lui Stephen Arata, care se preocupă mai ales cu evoluția „personajului” Hyde, am putea spune că Hyde 1 (degeneratul originar, primata înclinată spre demonism) este civilizat și treptat transformat într-un „gentleman”, în așa fel încât Hyde 2 nu mai este „opusul lui Jekyll ci imaginea sa în oglindă” (Arata 1996: 39-40). Deci, am avea în acest caz o triplă dualitate, o „sexofrenie” (Jekyll vs. Hyde, Jekyll 1 vs. Jekyll 2, Hyde 1 vs. Hyde 2).

Ideea nietzscheană a multiplicității subiective este explorată și de Oscar Wilde:

„Și oare lipsa de sinceritate e un lucru atât de înspăimântător? Nu cred. Este mai curând o metodă prin care ne putem multiplica personalitatea.// În orice caz, aceasta era părerea lui Dorian Gray. Se minuna de genul acela de psihologie superficială care concepe *Eul ca pe o entitate unitară*, permanentă, de încredere și de unică esență. Pentru el, omul era o creatură cu miriade de vieți și miriade de senzații, o creatură complexă, multiformă, care poartă în ea ciudate moșteniri de gândire și de simțire...” (Wilde 2014: 193)

Autorul *Salomeei* subminează nu numai citadela identității ci și noțiunea de autenticitate înțeleasă ca „adevăr personal” – într-o asemenea măsură încât un exeget îl citește pe Wilde conform grilei hermeneutice a „nesincerității autentice” (Arata 1996: 59). Acest elogiu al disjunției și al disocierii pe modelul lui „eu nu sunt cel ce sunt”, această apologie a minciunii creatoare de complexitate personală se înscriu în ipoteza nietzscheană a unui subiect multiplu, discutat și de Frederic W. H. Myers într-un eseu din anul nașterii *Straniului caz*, atunci când se referea la „the multiplex and mutable character of that which we know as the Personality of man” (Myers 1886: 648, Reid 2006: 96).

Putem, astfel, spune că Jekyll și Hyde sunt „gemeni antipozi” (JH 125) sau gemeni întru moarte (JH 153-155) care se urăsc și se disprețuiesc reciproc. Jekyll îl privește pe Hyde nu numai ca pe un dublu demonic – și aici Stevenson face o remarcă interesantă – ci ca pe ceva „neorganic” iar „ceea ce era mort ... n-avea voie să uzurpe funcțiile vieții” (JH 153-155). Ce vrea să evidențieze scriitorul scoțian? Stranietatea [*das Unheimliche*] pare să intre și în componența dublului infernal. Probabil că Hyde aparține anorganicului pentru că este un „mort viu”, care, asemenea

lui Frankenstein sau Dracula, își apropiază misterios funcțiile biologice. Sau poate că Hyde, înțeles ca plăsmuire a Se-ului lui Jekyll, este o marionetă sumbră, un *automaton* controlat de diavol, însărcinat să aducă la împlinirea damnațiunea medicului. Dar „atașamentul de viață” a lui Hyde e „uluitor ... Atunci când îmi amintesc abjecția și patima atașamentului său și când știu cât se teme de puterea mea de a-l desființa prin sinucidere, sunt în stare să-l compătimesc din inimă” (JH 153-155). În ciuda caracterului său tenebros sau straniu, în pofida asemănării sale cu un „cadavru viu”, Hyde – și aceasta este poate calitatea sa definitorie – are o poftă de viață dionisiacă, viscerală, dementă. Hyde și-a realizat natura animalică, spunând „Da” vieții, spunând „Da” instinctului. În ciuda inferiorității sale, este mai viu și – dintr-un anume punct de vedere, unul extramoral – este mai autentic decât Jekyll. „Pare că Dumnezeu îl preferă pe Hyde lui Jekyll, în pofida răutății sale”, scrie pastorul episcopalian John A. Sanford. „De ce? Pentru că Hyde, oricât de rău ar fi fost, era genuin, în timp ce Jekyll era fățarnic. Dumnezeu ... l-a folosit pe Hyde să-l distrugă pe Jekyll pentru că viața falsă a acestuia era un afront față de Creator” (Sanford 1987: 48). Avem aici contrastul dintre o „ipocrizie monstruoasă” (falsitate) la Jekyll și „energie primară” (autenticitate) la Hyde. Unul dintre primii cititori ai romanului, Andrew Lang, aprecia vitalitatea lui Hyde: „Not for nothing did Nature leave us all savages under our white skins” (citată în Lockhurst 2006: xxxi).

După Frank McLynn, nuvela *Jekyll și Hyde* se preocupă cu „acea întunecime din inima ființei umane care va crea lagărele de concentrare din secolul al XX-lea” (citată în Dyden 2003: 74). Cum să înțelegem această afirmație? Dacă *Revizorul* lui Gogol ne învață că noi înșine suntem Hlestakov (Gogol 1957: 354), că suntem prin natura noastră ipocriți, inconsistenți, găunoși, imorali, vicioși și obsedați de satisfacerea propriilor interese, cazul lui Hyde ne invită să ne recunoaștem înclinația spre demonismul absolut, potențialitatea antropologică de a-l ascunde în noi înșine chiar pe Adolf Hitler. Suntem co-responsabili pentru Auschwitz și Dachau, co-responsabili pentru imolarea semenilor noștri în cuptoare, datorită continuității de identitate dintre noi și cei mai răi dintre noi. Ne place să ne comparăm cu sfinții și cu eroii, dar ar trebui să ne identificăm cu oamenii care l-au ucis pe Iisus, cu cei care l-au ars pe rug pe Bruno, cu cei care au lapidat-o pe Hypatia. *Volens nolens*, aventura lui Hyde ne învață că există în noi zone la fel de tenebroase ca al nouălea cerc al infernului. Din inferioritatea noastră se adapă Lordul Minciunilor, în subsolul ființei noastre se ascunde Iuda: la fel ca Satan în *Paradise Lost*, putem spune: „Which way I fly is Hell; myself am Hell” (Milton 2005: 106). Această recunoaștere a demonismului interior ține de retragerea proiecțiilor sau de ceea ce în psihoterapia jungiană se numește *integrarea umbrei*.

Bibliografie

- ARATA, Stephen, 1996: *Fictions of Loss in Victorian Fin de Siecle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CURRIE, Mark, 1998: *Postmodern Narrative Theory*, Basingstoke, Macmillan.
- DARNOI, Dennis N. Kennedy 1967: *The Unconscious and Eduard von Hartmann*, Haga, Martinus Nijhoff.

- DRYDEN, Linda, 2003: *The Modern Gothic and Literary Doubles. Stevenson, Wilde and Wells*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.
- ELLENBERGER, Henry F., 1970: *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books.
- GOGOL, N.V., 1957: *Opere*, Vol. 4, traducere de Alexandru Kirițescu și Ada Steinberg, București, Editura Cartea Rusă.
- HALBERSTAM, Judith, 1995: *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters*, Durham and London, Duke University Press.
- HEATH, Stephen, 1986: „Psychopathia sexualis: Stevenson’s *Strange Case*”, *Critical Quarterly*, 28 (1-2), 93-108.
- LUCKHURST, Roger, 2006: *Introducere la Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* de Robert Louis Stevenson, Oxford, Oxford University Press, pp. viii-xxxiii.
- MILTON, John, 2005: *Paradise Lost*, introduced by Philip Pullman, Oxford, Oxford University Press.
- MYERS, F.W.H., 1886: ‘Multiplex Personality’, *Nineteenth Century* 20, 648–666.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1996: *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, București, Editura Humanitas.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1999: *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere și studiu introductiv de Claudiu Băciu, Oradea, Editura Aion.
- REID, Julia, 2006: *Robert Louis Stevenson, Science and the Fin de Siècle*, Basingstoke, New York, Palgrave Macmillan.
- SANFORD, John A., 1987: *The Strange Trial of Mr. Hyde. A New Look at the Nature of Human Evil*, San Francisco, Harper & Row.
- STEVENSON, R.L., 2004: *Straniul caz al doctorului Jekyll și al domnului Hyde*, traducere de Carmen Chirculescu, prefață de Ion Hobana, București, Editura Minerva (abreviată ca JH).
- WILDE, Oscar, 2014: *Portretul lui Dorian Gray*, traducere și note de Antoaneta Ralian, introducere de Mihaela Anghelescu Irimia, București, Editura Humanitas.

NEUROSCIENCE CAN HELP TO BUILD PERSONAL EFFECTIVENESS

DRAGOȘ CÎRNECI

Abstract. The objective of this article is to present how personality is reflected in the brain structure, how the brain is changed by experience and some methods taken from neuroscience and psychology about how people can learn and re-learn, in the benefit of their personal effectiveness. Today is accepted that most of the changes in personality take place between 20 and 40 years old. Studies from neuroscience revealed that personality has biological bases in the brain, reflects the architecture of the brain and changes in personality should mean changes in the brain. Any brain is capable of change, usually through learning; constant learning is a key process for personal effectiveness. In this paper are presented some scientifically proved learning methods, the critical time windows which facilitate effective re-learning, and techniques which are able to put the brain into a learning-mode, thus contributing to personal growth.

Keywords: personality, learning, critical periods, metaplasticity.

Introduction

Personal effectiveness means making use of all the personal resources at person disposal – talents, skills, energy and time – to enable the achievement of both work and life goals. The way person manage themselves impacts directly on their Personal effectiveness. Being self-aware, making the most of person's strengths, learning new skills and techniques and developing behavioural flexibility are all key to improving the personal performance. Some tried to find personality patterns for Personal effectiveness. But what if somebody doesn't match with one of these patterns? He/she is doomed to not be efficient?

This article is a theoretical review having the objective to present the status of what is currently known in neuroscience regarding how the brain is changed by experience and how people can control this process in the benefit of their personal effectiveness. It starts presenting the personality traits associated with personal growth and personal change, challenging the idea that personality is fixed in adult people. Afterwards is presented the role neuroscience has in establishing the brain correlates of personality and also of economical behavior. Going deeply inside the biology of learning it is presented the concept of epigenetics – the science which explain how genes and environment interacts contributing to changes in the brain. In the Solutions and Recommendations section is presented the concept of affective relearning and are presented several techniques scientifically tested which facilitate

learning. Also, in the Future research directions section was presented the concept of meta-plasticity and its relevance in promoting learning.

Background

One of the main topics in personal effectiveness studies is what inner factors represent triggers and moderators of personal growth and personal change? Studies measuring personal growth by asking people about their continued development and realization of their potential, found that those who scored higher in a so called “creative lifestyle” were significantly more likely to score high also in personal growth. It is interesting that creative lifestyle is not significantly correlated with general life satisfaction but instead is associated with intrinsic motivation – a love of creating for the sake of creating. People who reported being more motivated by specific goal, such as to develop a final product, tends to score lower in overall creative capacity and higher in stress and extrinsic motivation (Kaufman, 2015).

A recent study presenting an integrative model of creativity that includes personality traits and cognitive processes, identified three “super-factors” of personality that predict creativity: Plasticity, Divergence, and Convergence (Furst, Ghisletta & Lubart, 2014). According to the authors Plasticity consists of the personality traits of *Openness to Experience, Inspiration and High Energy*. Openness involves active imagination, aesthetic sensitivity, attentiveness to inner feelings, preference for variety, and intellectual curiosity. Inspiration involves creativity and problem solving oriented rather on insight, while High Energy refers to enthusiasm and drive. The authors noticed that *the common factor here seems to be the drive for exploration*. Divergence consists of Non-conformity, people high in this trait being very independent. Finally, Convergence consists of Conscientiousness, Precision, Persistence, and Critical Sense. Correlations made in those reviews found that Plasticity is strongly related to Convergence. People who are open to experiences, energetic, and exploratory tends to also have high levels of persistence and precision. Others proposed that the common factor here seems to be *high energy* (Kaufman, 2014). It is no surprise that studies also found that the trait Openness to Experience impacts the ability to make significant changes in life. People older than 30 years old – an age when Openness to Experience starts to decrease – find themselves unable or unwilling to make fundamental changes in their life (Westerhoff, 2008).

Openness to Experience and Extroversion – personality traits responsible with exploratory behavior and interest towards interpersonal relationships – are also some of the most important factors influencing career success. Why? Because they moderate people’s social network, influencing the predisposition to have an open or closed social network. Most people spend their careers in closed networks of people who already know each other. They stay in the same industry, the same political party or the same cultural background. In a closed network it is easier to get things done because they have built up trust they know all the unspoken rules, and all the shorthand terms. But according to some studies, *being in an open network* instead of a closed one offers unique challenges and opportunities and is one of the best

predictor of career success (Simmons, 2015). Having an open network offers huge opportunity for several reasons. First, it provides a more accurate view of the world because it is possible to pull information from diverse clusters. People with open networks are better forecasters than people with closed networks. Second, an open network provides also the ability to control the timing of information sharing people having the chance to be the first to introduce information to another cluster of their network. Finally, people with an open network can create value by serving as an intermediary and connecting people and organizations who would not normally run into each other. By being a connector between groups offers them the opportunity to have more breakthrough ideas, to create atypical combinations. Studies made on academic literature have shown that top performing studies had references that were 90% conventional and 10% atypical, pulling information from other fields (Simmons, 2015).

Personality and intelligence are traditionally considered distinct areas of mind. However, research over the past 30 years suggests that intelligence is a personality trait. Studies in neuroscience have shown that many personality traits involve cognitive processes and abilities (DeYoung, Grazioplene & Peterson, 2012) and recent studies have found that IQ correlates with several personality traits such as intellectual involvement, creativity, speed of mental processing, intellectual competence, insight, ingenuity, imagination and reasoning depth (Kaufman, 2014).

The conclusion that can be drawn based on these personality studies is that instead of trying to make a clear distinction between personality traits and other cognitive capacities, people rather should focus on the possible relationships between traits like Exploration, High energy, Extroversion and Creative lifestyle on one hand and the capacity to implement changes in their lives, the career success and personal growth, on the other.

Personality is Not Fixed, is a Lifelong Evolving Phenomenon

One fundamental problem raised very often is about the ability of adult people to really change themselves? However it is defined, people generally say that personality should contain any significant behavior that helps distinguish one person from another and that is *constant* over time and in different contexts. Therefore, the most likely personality definition would be: patterns of characteristic *stable* behavior, ways of thinking and emotionality which determine a person's unique way of adapting to the environment. Back in the '70s and '80s was generally believed that personality traits once consolidated at the end of adolescence, remain stable from 21 years old until senescence. But how stable are these patterns, actually?

In the '90s this perception about personality began to change. Hence, studies found that some personality traits such as Assertiveness and Self Confidence tend to increase between 27 and 43 years old, mainly as a result of career success. At the beginning of 2000's several studies revealed that between 21 and 60 years old the scores on Conscientiousness, Emotional Stability and Agreeability increase while the score on Neuroticism decreases. Today is accepted that most of the changes in

personality take place between 20 and 40 years old (see for a review Rodriguez, 2013). Most of the studies show a curvilinear trajectory, Extroversion and Agreeability increasing until 40 year old and decreasing after 60 years old, while Conscientiousness having a stable growth during the entire aging process. Openness to Novelty, Agreeability and Extraversion are the best predictors of life satisfaction, but also of well-being, health and life expectancy, especially when these traits increase throughout life as a result of person's capacity to learn how to manage critical situations or whether they were positively influenced by job satisfaction and interpersonal relationships. Interestingly, events such as divorce seem to increase Extroversion and Openness to Novelty in women just like re-marriage decreases Neuroticism in men (Rodriguez, 2013). Openness to Experience and Openness to Novelty are strongly related concepts, most of the specialists considering these two as being relatively the same thing.

Among all personality traits, Openness to Experience is the one which starts decreasing earliest in life. Studies made in the 1970s by Costa and McCrae – the authors of the Big Five model of personality – found that people tend to be open to new experiences during their teens and early 20s but after this the fascination with novelty decreases, regardless of cultural background, pointing towards a possible biological explanation (Costa & McCrae, 1992). More recent studies such the one made in 2003 by researchers from the University of Oregon on more than 130.000 participants confirm the results, adding that men begin adulthood more open to experiences than women but during their 30s this trait decreases at a faster rate than women (Westerhoff, 2008). This is rather sad because Openness to Experience describes the general tendency to be exploratory, curious, to have artistic and aesthetic interests.

In conclusion questioning whether people can change is not a real dilemma anymore. However is fundamental to know how to help people to change themselves for better personal effectiveness.

Personality Reflects the Architecture of the Brain

For many years a controversy exists in psychology – naming if personality is something inherited or shaped by experience. And if we accept that both factors are responsible for building personality, which one is the most important. Recent studies found that up to half of the variability in the personality traits is heritable suggesting that these traits have biological bases in the brain (Kanai & Rees, 2011). We can say that personality reflects the architecture of our brain. But not all the people are aware of it and also most of them do not know that changes in personality should mean changes in the brain.

Resting-state functional connectivity (RSFC) is an imagistic technique that can detect intrinsic activation patterns without relying on any specific task and was used in early 2000 to investigate brain networks. In 2011, Adelstein and his colleagues used RSFC to investigate the neural correlates of the Big Five personality domains. Based on seed regions placed within two cognitive and affective 'hubs' in the

brain—the anterior cingulate (part of the medial prefrontal cortex) and precuneus (part of the medial parietal lobe) — each domain of personality predicted RSFC with a unique pattern of brain regions. Openness to Experience, Neuroticism and Extraversion, the most widely studied of the five constructs, predicted connectivity between seed regions and the dorsomedial prefrontal cortex and limbic and paralimbic regions, respectively. Hence, they found that Neuroticism correlates with the resting state connectivity in the dorsomedial prefrontal cortex subsystem known to be involved in self-referential processing and emotional regulation, while Extraversion correlates with the connectivity in the lateral paralimbic structures implicated in motivation and reward. Also, Openness to Experience correlates with connectivity in the so called brain's Default Mode Network, known to be involved in integration of information concerning both the self and the environment (Cirneci, 2011). Functional connections identified as having a significant relationship with Openness to Experience were also located in the dorsolateral prefrontal cortex, a region associated with working memory, intelligence, creativity and the intellect facet of Openness to Experience. These patterns corresponded with functional subdivisions responsible for cognitive and affective processing such as motivation, empathy and future-oriented thinking. Conscientiousness correlates with connectivity in the medial temporal lobe subsystem involved in future-oriented episodic judgment and planning. Finally, Agreeableness correlates with connectivity in the brain areas known to be involved in social and emotional attention (Adelstein, Shehzad, Mennes, De Young, et al, 2011). These results suggest that although a fundamental core functional architecture is preserved across individuals, variable connections outside of that core encompass the inter-individual differences in personality that motivate diverse responses. Hence, inter-individual differences in personality are reflected in the particularities of neural connections between brain areas.

Various studies found biological bases of other personality traits. Conformity – the act of changing one's behavior to match the responses of others – was found to be based on brain mechanisms that comply with principles of reinforcing learning (these principles constitute the biological base of instrumental learning, which means learning the value of actions). Conflict with group opinion triggers a neural response in the anterior cingulate cortex and the ventral striatum similar to the “prediction error” signal known to be involved in the reinforcement learning of actions and the amplitude of the conflict-related neural signal predicts subsequent conforming behavioral adjustments (Klucharev, Hytonen, Rijpkema, Smidts & Fernandez, 2009).

Michael Cohen and his colleagues discovered that nervous tracts connecting limbic structures such as amygdala and hippocampus with ventral striatum predicts individual differences in Novelty Seeking while tracts connecting prefrontal cortex and striatum predict individual differences in Reward Dependence. Novelty Seeking (concept closely related to Openness to Experience, as I mentioned earlier) is characterized by impulsivity, exploratory drive and excitability while Reward Dependence (concept closely related to Extroversion) is characterized by enhanced learning from reward signals, persistence in repeating actions associated with rewards, high sociability and reliance on social approval (Cohen, Schoene-Bakar,

Elger & Weber, 2009). Impulsivity measured alone and characterized by the tendency to prefer receiving small, immediate rewards over large, delayed rewards was found to correlate with white matter integrity in frontal and temporal lobe white matter tracts (Kanai & Rees, 2011).

The author cannot help to notice that some of the above mentioned findings are related with economic behavior. Further are presented other examples, even more deeply connected with business, such as studies that relate business style to genes.

Whether to sample other options or maintain the current strategy for maximizing reward is known as the *exploration/exploitation dilemma*. Researchers in many disciplines have been searching for the optimal solution to this dilemma giving rise to a multidisciplinary framework that applies equally to humans, animals, and organizations. For instance, this framework can be used to explain the most efficient resource allocation for a start-up company. Michael Frank and his colleagues have discovered that two genes controlling the dopamine function in the striatum, DARPP-32 and DRD2, are associated with exploitation while a gene controlling dopamine in the prefrontal cortex, COMT, is associated with exploration (Frank, Doll, Oas-Terpstra & Moreno, 2009). Other dopamine gene was found to be related to financial risk taking. Hence, a study made by Kellogg School of Management from Northwestern University found that people with DRD4-7R variant of the gene which encodes the dopamine D4 receptor take 25% more risk (than people without this variant) while those with the 5-HTTLPR s/s variant of the gene which encode the transporter of serotonin take 28% less risk (than people without this variant) (Kuhnen & Chiao, 2009). Risk taking was also found to be modulated by some hormones such as cortisol and testosterone. One study made by University of Cambridge discovered that a trader's morning testosterone level predicts his day's profitability, higher testosterone contributing to economic return while cortisol level being increased by risk (i.e. the volatility of the market) (Coates & Herbert, 2008). All these chemicals influenced activity in some brain areas such as nucleus accumbens and insula. One study made by Stanford Graduate School of Business using fMRI found that nucleus accumbens activation preceded risky choices as well as risk-seeking mistakes, while anterior insula activation preceded riskless choices as well as risk-aversion mistakes. By *mistakes* the authors mean suboptimal choices in a financial decision-making task (Kuhnen & Knutson, 2005).

As it was mentioned earlier, most people are not aware that changes in personality should mean changes in the brain. And here is another example of controversy: the conventional belief in neuroscience and common culture has long been that adult brain is pretty much hardwired. But in the last 15 years there's been a shift in that thinking, many studies revealing that people have the ability to change the structure of their brain adding new synapses and new neurons during almost all their adult life. These changes appear not only through behavior, just thinking could change the brain structure and function, as you will see in one example below. Any brain is capable of change, usually through learning and constant learning is a key process for personal effectiveness. Although people can see the results of learning in

their performance and knowledge, these are actually the behavioral reflections of the changes which take place in the brain during the learning process.

In one of her books, Sharon Begley provides some astonishing examples of what is capable our *plastic brain*. One of the most extreme is the experiment showing that in people who have lost their vision at an early age the visual cortex can process sound and in some cases somatosensory feelings when they „read” Braille. This brain area started to process semantics and grammar – things very different from what nature wired it up to do. In another example she presented an experiment done at Harvard Medical School where volunteers sit in front of a piano keyboard five days a week for several hours a day and play a five-finger little exercise while another group of volunteers sit at the keyboard but only think about playing the same exercise. After five days the scientists found that even in the so-called virtual piano players – those who only imagined themselves touching the keys – the region of the brain that controls the right fingers had expanded just as much as in the brains of the people who physically played (Begley, 2007).

Related to genes vs environment controversy presented above is also the following: traditionally people consider themselves as a mixture between genes and culture. And culture is acquired through learning. But the reality is more complex. Learning is a process which actually changes the genes in the brain – process called *epigenesis*. Epigenesis refers to the DNA changes induced by external stimuli that generate stable behavioral patterns. Mechanisms that produce such changes are DNA methylation and histone modification (histones are components of chromatin), each of which alters how genes are expressed without altering the underlying DNA sequence. In this way, one simple environmental stimulus can turn on or off specific genes, and this modification may be transmitted to the descendants, affecting the genes of the species because in the center of epigenetic processes lays the idea that genes have a memory. An increasing number of studies have demonstrated the existence of a complex epigenetic mechanism that regulates brain’s gene activity without altering the genetic code. This mechanism has long-lasting altering effects on the functioning of mature neurons. Genome-wide epigenetic markers appear during memory consolidation, or what we call learning (Sweatt, 2009). Although the term epigenetics was coined nearly seventy years ago, its critical function in memory processing by the adult brain has only recently been appreciated. The hypothesis that epigenetic mechanisms regulate memory and behavior was documented by evidence that supports a role for epigenetic mechanisms in regulation of synaptic plasticity, in the formation, consolidation and storage of memory (Sultan & Day, 2011). In addition to learning, epigenetic mechanisms are involved in stress. There are solid evidence that chronic stress induced epigenetic alterations in some brain areas such as hippocampus (Fuchikami, Morinobu, Segawa, Okamoto, et al., 2011) and even that these alterations can be transmitted to the descendants (Dietz, La Plant, Watts, Hodes, et al., 2011)! In a classic experiment, Meaney and Szyf (2005) discovered that DNA expression is far more malleable than previously suspected. So malleable, in fact, that behavior alone could cause it to change. They took two groups of rats, one raised by attentive, nurturing mothers and the other raised by inattentive,

stressed, neglecting mothers. In the group of rat pups raised by neglecting mothers, they found that the DNA in the hippocampus was highly methylated. Methylation tightens DNA and makes it harder to read and replicate in the cell. Due to their DNA tightening, those rats were unable to form as many glucocorticoid receptors in the hippocampus, which reduce stress. In the group of rat pups raised by nurturing mothers, they found no methylation of DNA, and hence proper formation of glucocorticoid receptors in the hippocampus. As would be expected, these rats were much calmer and themselves more sociable and nurturing.

All these are very relevant, because if people want to optimize their performance and finally to change themselves they should target these epigenetic mechanisms. Although it is not yet entirely clear to what extent we can control our DNA through behavioral factors, we can consider that even something as simple as thoughts or beliefs could impact our genetic code.

Solutions and recommendations

As it was previously stated, learning new skills and techniques and developing behavioural flexibility are all key to improving our personal performance. Above was also presented some personal strengths at the personality level and innate talents which give people an advantage when coping with challenges. Here is obviously a problem because not everybody possess these personal strengths and innate talents. But is not a lost war for those people who do not have this natural advantage. Studies proved that it is possible to change themselves, to optimize their performance. They just have to learn.

The shocking truth is that people do not know how to learn. Most students use re-reading and highlighting, yet these techniques do not boost performance, and they distract students from more productive strategies. Underlining, highlighting and re-reading the material are simple and quick – but it does little to improve performance. In fact, it may actually hurt performance on some higher-level tasks. In head-to-head comparisons, re-reading fares poorly against more active strategies. But which are these?

According to a review study made by Dunlosky and his colleagues there are two clear winners: self-testing and distributed practice. How it works? Unlike a test that evaluates knowledge, practice tests are done by students on their own, outside the class. Methods might include using flash cards to test recall or answering the sample questions at the end of a textbook chapter. Although most students prefer to take as few tests as possible, hundreds of experiments show that *self-testing* improves learning and retention. This technique seems to trigger a mental search of long-term memory that activates related information, forming multiple memory pathways that make the information easier to access. Regarding the second technique, *distributed practice*, this is how it works. Students often “mass” their study. But distributed learning over time is much more effective. Longer intervals are generally more effective. Generally speaking, 30-day delay improves performance more than lags of just one day. In more details, to remember something for one week, learning episodes

should be 12 to 24 hours apart; to remember something for five years, the material should be spaced 6 to 12 months apart. Although it may not seem like it, the brain actually does retain information even during these long intervals, and you quickly re-learn what you have forgotten. Long delays between study periods are ideal to retain fundamental concepts that form the basis for advanced knowledge (Dunlosky, Rawson, Marsh, Nathan & Willingham, 2015).

The techniques presented above seem to be the most practical. Along with them, there are a few with moderate utility. *Elaborative interrogation* requires to put yourself in the position to ask “Why?”. “Why does it make sense that ...?” or “Why is this true?”. This is effective especially if you already know something about the subject. Another technique is *self-explanation*. In this case, students generate explanations of what they learn, reviewing their mental processing with questions such as “What new information does this data provide for me?”. Similar with elaborative interrogation, self-explanation may help integrate new information with prior knowledge. It helps in solving math problems, logical reasoning puzzles and learning from narrative texts. At the bottom of the list is *interleaved practice*. In this technique students alternate a variety of types of information or problems, instead of study in blocks, finishing one topic before moving on to the next. It improves performance on algebra problems and is effective to train medical students to put correct the diagnostic. But this technique is useful mainly for those who are already reasonably competent (Dunlosky, Rawson, Marsh, Nathan & Willingham, 2015).

In order to adapt to an ever changing world, organisms need to alter their behavior according to these changes. As was stated in the Introduction, developing behavioural flexibility is one of the keys to improving personal performance. Further will be presented the mechanisms responsible with affective re-learning, also known as affective shifting, which represent critical factors of behavioral flexibility. Affective shifting represents the ability to adapt through associative learning to the situation in which an initial rewarding stimulus loses its rewarding value, respectively an initially dangerous stimulus loses its negative valence – process termed *extinction*. Importantly, in the extinction process, the new association does not erase the old one. But rather, the novel memory inhibits the old one, thus making extinction a new form of learning (Gottfried & Dolan, 2004; Quirk & Mueller, 2008). So, healing a phobia (in this case healing is based on extinction) is not a process of erasing a bad memory, is a process of new learning. An additional situation describes the scenario in which stimulus reward value is transformed into punishment or vice versa – process termed *reversal learning*. In both cases – extinction and reversal learning – it is required the re-writing of the old memory with new information, process called memory updating. So, healing a phobia (in this case healing is based on extinction) is not a process of erasing a bad memory, rather is a process of new learning.

It is fundamental to say that memory updating occurs only when the brain enters an “encoding mode”, and the new information is presented on top of this substrate. Studies demonstrated that re-exposure (*in vivo* or by mental imagery) to the context where (or when) original memory was created is critical for updating old memories (Hupbach, Hardt, Gomez & Nadel, 2008). It seems that new memories cannot be

formed without recalling an old memory which can organize and provide significance to the current perceptive information (Sara, 2000). Interestingly, solely the old memory is subject to change, and thus the new combined memory entails that new information is engraved into the old structure (Hupbach, Hardt, Gomez & Nadel, 2008).

There are highly specific recipes for reactivating old memories where timing is a critical factor. The recall of an old memory places this memory into an unstable state in which new information can be incorporated into an old memory. And is critical when we add the new info into the old one, because there is a specific time window for this. Extinction trainings performed within the time window between 10 minutes and 2 hours subsequent to recalling the conditioned stimulus, are known to be efficient in modifying the conditioning, with a verified efficacy of up to 180 days (Clem & Haganir, 2010). The new updated memory suffers a process of reconsolidation, which also takes some time. Extinction training proved to be efficient when the conditioned aversive stimulus was associated with omission of aversive stimulation (that induces extinction) in the time interval underlying the reconsolidation process (Monfils, Cowansage, Klann & LeDoux, 2009). The *reconsolidation effect* has been demonstrated in humans in almost all type of learning such as procedural learning, affective conditioning, instrumental learning, semantic and episodic memories (Hupbach, Gomez, Hardt & Nadel, 2007).

However, the effect of the novel information is not immediately discernable. But rather, it is visible 2 days after learning (Hupbach, Gomez, Hardt & Nadel, 2007). During the past years, some sort of neuroscience dogma has become evident. This refers to the fact that episodic memory transfer from the hippocampus to the neocortex is a long process which takes months to unfold. Nevertheless, it has been more recently discovered that this process can be much faster if there is an already existing “mental schema” containing pieces of information related to the ones being learnt. This similarity between the new and the old information favors assimilation by acting upon the encoding and consolidation processes which materialize in the hippocampus and medial prefrontal cortex. Consequently, the new information will become hippocampus-independent in 2 days, and thus transferred to the neocortex (Yehuda, Joels & Morris, 2010; van Kesteren, Rijpkema, Ruiters, & Fernandez, 2010).

Generally speaking, new information in order to be permanently saved requires the transfer and incorporation within the long-term memories, process called *systemic consolidation*. This process seems to depend on sleep and the emergence of new neurons. As noted above, studies in neuroscience have shown that memories become permanent if they are saved in the most advanced areas of the brain called the neocortex. Here, memories come to be related to other old memories but only if we remember them more often. In this way they become a narrative content, a story that is dependent on language and less dependent on the sensory modality they were originally (Yassa & Reagh, 2013). This process could take weeks or even months. Meanwhile, these temporary memories are stored in a part of the brain called the hippocampus, which is a kind of extension of the visual area of the brain (Baxter, 2009). And the transfer of them from hippocampus to neocortex takes place during a specific phase of sleep, called *slow wave sleep* (Diekelmann & Born, 2010; Holz,

Piosczyk, Fiege, Spielhalter, et al, 2012). That is why dreams are so "visual" and, in general, sensory, containing a strange mixture of sensations combined as in a puzzle. It is a totally different feeling when you remember something after many years – long term memory is a construct made using mainly the language and very poor in sensations. The transfer of the memories from hippocampus to neocortex during sleep depends on the emergence of new neurons (Kitamura & Inokuchi, 2014). Although the process is very pronounced in childhood, it is known that the hippocampus is one of the few areas of the human brain where new neurons arise also during adult life, but at a lower rate (Kokovay, Shen & Temple, 2008). This process is called adult neurogenesis and seems to have the role of "clean up" the hippocampus, freeing the place to store new memories. If adult neurogenesis is diminished or blocked in some way, the hippocampus remains stuck with old memories, unable to learn new things (Frankland, Kohler & Josselyn, 2013). This happens amid mental illnesses such as depression or dementia, in which adult neurogenesis is affected.

It becomes obvious that in order to learn new things, people must do activities that give rise to new neurons. The generation of new neurons is known to be stimulated by physical exercise, exploring new environments, spatial learning and interaction with unfamiliar people (Aimone, Wiles & Gage, 2009). In one of our studies using fMRI we found that successfully managing an unfamiliar and ambiguous situation positively correlates with activation of hippocampus and other surrounding structures from both hemispheres in healthy adult people (Cirneci, Preoteasa, Constantinescu, Marian & Tarța-Arsene, 2013). A lifestyle full of routines and habits inhibits adult neurogenesis and makes people more likely to be stressed when they are facing changes in life (Aimone, Wiles & Gage, 2009). We can say that working out the hippocampus makes people enjoy the benefits of new neurons for the benefit of their personal effectiveness.

Future research directions

As says David Sweatt, a professor of neurobiology at University of Alabama at Birmingham, evolution has been efficient in setting of molecular mechanisms that cells use to trigger persisting changes and it uses those mechanisms in development of an organism. Then in the adult nervous system it has coopted some of those same mechanisms to trigger experience-dependent, persisting change in the function of neurons (Sweatt, 2009). It is critical to emphasize that learning is a form of development and is based on the growth of the brain cells.

A great number of studies have demonstrated the existence of temporal periods during postnatal life, known as *critical periods*. During these periods, neuronal circuits exhibit heightened sensitivity to the acquisition of informative and adaptive signals from the environment (Hensch, 2004). Different areas of the brain that serve major functions (vision, hearing, movement or language) exhibit these critical periods, which are activated and regulated by distinct mechanisms (Baroncelli, Braschi, Spolidoro, Begenisic, et al., 2010). A *critical period* represents the time interval when the

surrounding stimuli are critical for the normal development of a certain circuit in the brain – such as development of vision or native language. Conversely, a *sensitive period* is a time window when experiences exert the greatest impact on a certain brain circuit – such as learning a foreign language (Hensch & Bilimoria, 2012). Interestingly, in the case of language acquisition, any foreign language learnt under the age of 11 overlaps with the cerebral correlates of one's native language, in the same region of the Broca area, but any foreign language acquired after this age localizes in a different brain region. In the visual cortex, the critical period ends around the age of 5 in humans (Hensch, 2004). Such critical periods are evident in other regions of the brain as well. Not all brain regions present the same course of development. Research has established a maturation pattern on the frontal-occipital axis, as well as hierarchical levels of processing for certain neuronal pathways. Generally, a property processed at a superior level (i.e. problem solving) involves a longer critical period, as opposed to a property undergoing processing at a lower level (i.e. vision) (Hensch, 2004). Once a critical period is ended, sensitivity to experiences related to it reduces. After this interval, the capacity of the brain to be modified by experience, reduces significantly as a consequence of certain mechanisms.

Critical periods are specific to childhood and early adolescence. Nevertheless, recent studies from neuroscience found that it is possible to open this type of windows along with their advantages even in adult. How? The trigger and length of a critical period does not depend solely on age, but especially on experiences. If the adequate cognitive activity does not overlap with the responsible brain circuit, this circuit will be maintained on hold until the input becomes available. In contrast, enriched environment extends plasticity of the brain (Hensch, 2004). *Enriched environment* is a stimulation technique used on animals which provides a combination of multi-sensory stimulation, physical activity, social interactions and stimulation of exploratory behavior. Exposure to enriched environment determines the return of plasticity in the brain. Moreover, enriched environment exerts profound effects on the brain, leading to improvements in cognitive functions (particularly, learning and memory) and positively affecting emotional reactivity and stress response. In addition, it increases cortical thickness and weight, dendritic branching (particularly in the hippocampus and occipital lobe), neurogenesis and newborn neuronal integration within the already existing neuronal networks, as well as expression of 41 genes participating in learning and memory, synaptic plasticity, neurogenesis, vasculogenesis, cellular growth, excitability, synaptic transmission, neurotrophic factors and finally, in the dopaminergic, serotonergic and noradrenergic systems. Furthermore, enriched environment was found to stimulate anti-oxidative mechanisms, effect which may be identified owing to a decrease in the concentration of pro-inflammatory and pro-oxidative mediators (Baroncelli, Braschi, Spolidoro, Begenisic, et al., 2010). In another paper, the author of this article suggests that some contextual learning tasks, which are based on hippocampus, could trigger DNA repair mechanisms in that particular brain area, and can be used as a model for developing possible treatments for DNA lesions induced by oxidative stress (Cîrneci & Silaghi-Dumitrescu, 2013).

Studies found that enriched environment favors maturation of the visual system even in the absence of visual experiences! Housing pregnant mice females during their last trimester of pregnancy in such an environment, determines more rapid development of the visual system of their cubs. What is more, running in a wheel in the case of pregnant females increases precursor neuronal cells in the hippocampus of the cub. This enhancement is two times more potent than normal. Furthermore, pregnant mother swimming increases the short-term memory abilities of the future cubs (Baroncelli, Braschi, Spolidoro, Begenisic, et al., 2010).

A critical period can be induced in humans during adult life through non-invasive techniques such as enriched environment exposure, incremental training and action video games, thus enhancing plasticity and facilitating learning at this age (Hensch & Bilimoria, 2012). People undergoing training based on action video games exhibit improvement in terms of visual acuity, which does not occur in individuals playing video games without action. This finding suggests the importance of attention in the efficiency of these trainings. Attention seems to be essential for generating plasticity in the visual cortex (Baroncelli, Braschi, Spolidoro, Begenisic, et al., 2010). Also, animal studies have found that learning capacity of adult owls can be improved by modifying training protocols targeting gradual changes in sensory experience (incremental training), and this procedure can be adapted for human (Hensch & Bilimoria, 2012).

In addition to the above topic, it seems there is a way to prepare the brain for future learning. *Metaplasticity* refers to the regulation of synaptic plasticity or to “plasticity of synaptic plasticity”. It represents a modification in the physiological and biochemical state of neurons or synapses, which influences their ability to generate synaptic plasticity. Metaplasticity mechanisms set the synapses and neuronal networks to a “learning mode”. This concept refers to a major form of adaptation that helps maintain synaptic efficacy in a dynamic framework, as well as neuronal networks in a learning-adequate state. The persistence of effects associated with metaplasticity may last from a few minutes to many days (Abraham, 2008).

Studies revealed that 2-3 weeks of physical exercise or enriched-environment exposure lowers the plasticity threshold (Abraham, 2008). Jociane de Carvalho Myskiw and her colleagues have demonstrated that rat exposure to an open field 1 to 2 hours prior to extinction training (as it was already mentioned, extinction is a re-learning process used to overcome phobias and addiction) significantly increases the success of extinction. However, this does not occur if exposure takes place for less than one hour or for three hours before. This may be explained by protein synthesis occurring in the hippocampus during novelty exposure. These proteins are subsequently captured by the synapses responsible with stabilizing extinction and transforming it into a long-term memory – process called tag-and-capture. Effects similar to open field exposure are generated by many hippocampus based tasks such as contextual aversive conditioning, novel object recognition task, inhibitory avoidance task and spatial learning in a water maze (de Carvalho Myskiw, Benetti & Izquierdo, 2013). So, the activity in one set of synapses can consecutively affect the plasticity at nearby synapses. How? Synthesized proteins resulting from learning-

activated transcription of some genes can promote new memory formation in a novel task, as long as the neurons participating in the two learning tasks overlap.

From all these experiments a conclusion emerges – neuroscience is able to provide not only explanations but also practical advices which can make a difference. One critical aspect is to adapt for human the experimental methods used in animal studies. If this happens, in the future people could beneficiate by the results and have the key to develop new strenghts and even change their personality.

Conclusion

Questioning whether people can change is not a real dilemma anymore. Today is accepted that most of the changes in personality take place between 20 and 40 years old. Moreover, studies found relationships between personality traits like Openness to Experience and also creative lifestyle on one hand and the capacity to implement changes in their lives, on the other. People who score higher in creative lifestyle are significantly more likely to score high in personal growth. In addition, creative lifestyle is associated with intrinsic motivation – a love of creating for the sake of creating. The personality trait Openness to Experience was also found to impacts the ability to make significant changes in life. Although there is evidence that some personal strenghts at the personality level give people an advantage when coping with challenges, this is not a lost war for those who do not have these natural strenghts.

Recent studies from neuroscience found that up to half of the variability in the personality traits is heritable suggesting that these traits have biological bases in the brain and personality reflects the architecture of our brain. But although this means our personality is hardwire in the brain circuits, this does not mean it is something fixed. In the last 15 years many studies revealed that people have the ability to change the structure of their brain adding new synapses and new neurons during almost all their adult life. Any brain is capable of change, usually through learning and constant learning is a key process for personal effectiveness. Learning new skills and techniques and developing behavioural flexibility are all key to improving the personal performance.

A fascinating discovery presented inside this article is that learning is a process which actually changes the genes in the brain – process called epigenesis. An increasing number of studies have demonstrated the existence of a complex epigenetic mechanism that regulates brain's gene activity without altering the genetic code. Epigenetic mechanisms regulate memory and behavior and there are strong evidence that supports a role for epigenetic mechanisms in regulation of synaptic plasticity, in the formation, consolidation and storage of memory. If people want to optimize their performance and to change themselves they should target these epigenetic mechanisms.

In order to adapt to an ever changing world, organisms need to alter their behavior according to these changes. This article contributions's novelty consists in presenting the brain's mechanisms responsible with re-learning – reversal learning and extinction – but emphasizing that there are highly specific recipes for reacti-

vating old memories where timing is a critical factor. It is very important to know that the recall of an old memory places this memory into an unstable state in which new information can be incorporated and is critical when we add the new info into the old one, because there is a specific time window for this. This is very relevant given the findings that this procedure proved its efficacy in almost all type of human learning such as procedural learning, affective conditioning, instrumental learning, semantic and episodic memories.

Also one of this article contributions's novelty is the finding that an information in order to become a long term memory should be related to other old memories and this happens only if we remember them more often. In this way they become a narrative content, a story that is dependent on language (and neocortical areas of the brain) and independent of their initial sensory encoding. In addition, this process seems to depend on sleep and the emergence of new neurons and this is why activities which stimulate adult neurogenesis – such as physical exercise, exploring new environments, spatial learning and interaction with unfamiliar people – are important factors in facilitating learning. These findings corroborate with data from studies that found a superior efficacy of some learning techniques such as self-testing and distributed practice which seem to trigger a mental search of long-term memory that activates related information, forming multiple memory pathways that make the information easier to be accessed. And this is something helpful to keep in mind when we wish to learn something.

Finally, inside this article were presented the critical periods during which the neuronal circuits present a heightened sensitivity to the acquisition of informative signals from the environment. Although critical periods or windows are specific to childhood and early adolescence, one new and relevant finding presented in this paper is that is possible to open these windows even in adult. Studies made on animals found that exposure to enriched environment determines the return of plasticity in the brain. Enriched environment exerts profound effects on the brain, leading to improvements in cognitive functions (particularly, learning and memory) and positively affecting emotional reactivity and stress response. A critical period seems to be possible to be induced in humans during adult life through non-invasive techniques such as enriched environment exposure, incremental training and action video games. Related to critical periods is the concept of metaplasticity. Metaplasticity set the synapses and neuronal networks to a “learning mode”. Physical exercise, but also enriched environment and some hippocampus based learning tasks are known to induce metaplasticity in animals, so it looks promising to adapt some of these methods for human too.

The advances made by neuroscience in the last decade put it in the position of a mature science, with a huge scientific data base able to explain most part of the human behavior and performance. What makes it even more interesting is the knowledge about how behavior can be changed and performance can be optimized. Should be the mission of various specialists to choose and adapt all the relevant data for the benefit of human species.

References

- Abraham, W.C. *Metaplasticity: tuning synapses and networks for plasticity*. Nature Review Neuroscience, 9, 2008, p. 387-399.
- Adelstein, J.S., Shehzad, Z., Mennes, M., De Young, C.G., Zuo, X-N., Kelly, C. & Milham, M.P. *Personality is reflected in the brain's intrinsic functional architecture*. PLoS ONE, 6 (11), 2011 e27633.
- Aimone, J.B., Wiles, J., & Gage, F.H. (2009). *Computational influence of adult neurogenesis on memory encoding*. Neuron, 61, 2009, p. 187-202.
- Baroncelli, L., Braschi, C., Spolidoro, M., Begenisic, T., Sale, A. & Maffei, L. *Nurturing brain plasticity: impact of enviromental enrichment*. Cell Death and Differentiation, 17, 2010, p. 1092-1103.
- Baxter, M.G. *Involvement of medial temporal lobe structures in memory and perception*. Neuron, 61, 2009, p. 667-677.
- Begley, S. *Train your mind, change your brain; How a new science reveals our extraordinary potential to transform ourselves*. New York, New York: Ballantine Books, 2007.
- Cîrneci, D. *Three anti-correlated neuronal networks managing brain activity; A review*. Romanian Journal of Neurology, X (1), 2011, p. 19-26.
- Cîrneci, D., Preoteasa, F., Constantinescu, S., Marian, S., & Tarța-Arsene, E. *Disambiguation of visual stimuli correlates with activity in bilateral medial temporal lobe structures*. Romanian Journal of Neurology, XII (1), 2013, p. 15-23.
- Cîrneci, D. & Silaghi-Dumitrescu, R. *Learning tasks as a possible treatment for DNA lesions induced by oxidative stress in hippocampal neurons*. Neural Regeneration Research, 8 (32), 2013, p. 3063-3070.
- Clem, R.L. & Huganir, R.L. *Calcium-permeable AMPA receptor dynamics mediate fear memory erasure*. Science, 330, 2010, p. 1108-1112.
- Coates, J.M. & Herbert, J. *Endogenous steroids and financial risk taking on a London trading floor*. PNAS, 104 (16), 2008, p. 6167-6172.
- Cohen, M.X., Schoene, J-C., Elger, C.E. & Weber, B. *Connectivity-based segregation of the human striatum predicts personality characteristics*. Nature Neuroscience, 12 (1), 2009, p. 32-34.
- Costa, P.T. & McCrae, R.R. *Four ways five factors are basic*. Personality and Individual Differences, 13 (6), 1992, p. 653-665.
- De Carvalho Myskiw, J., Benetti, F. & Izquierdo, I. *Behavioral tagging of extinction learning*. PNAS, 110 (3), 2013, p. 1071-1076.
- De Young, C. G., Grazioplene, R.G., & Peterson, J.B. *From madeness to genius: The openness/intellect trait domain as a paradoxical simplex*. Journal of Research in Personality, 46 (1), 2012, p. 63-78.
- Diekelmann, S. & Born, J. (2010). *The memory function of sleep*. Nature Reviews Neuroscience, 11, p. 114-126.
- Dietz, D.M., La Plant, Q., Watts, E.L., Hodes, G.E. Russo, S.J., Feng, J. & Nestler, E.J. *Paternal transmission of stress-induced pathologies*. Biological Psychiatry, 70, 2011, p. 408-414.

Dunlosky, J., Rawson, K.A., Marsh, E.J., Nathan, M.J., & Willingham, D.T. *What works, what doesn't*. Scientific American, 23, 2015, p. 40-47.

Frank, M.J., Doll, B.B., Oas-Terpstra, J., & Moreno, F. *Prefrontal and striatal dopaminergic genes predict individual differences in exploration and exploitation*. Nature Neuroscience, 12 (8), 2009, p. 1062-1068.

Frankland, P.W., Kohler, S., & Josselyn, S.A. *Hippocampal neurogenesis and forgetting*. Trends in Neuroscience, 36 (9), 2013, p. 497-503.

Fuchikami, M., Morinobu, S., Segawa, M., Okamoto, Y., Yamawaki, S., Ozaki, N. & Terao, T. *DNA methylation profiles of the Brain-Derived Neurotrophic Factor (BDNF) gene as a potent diagnostic biomarker in major depression*. PLoS ONE, 6(8), 2011, e23881.

Fürst, G., Ghisletta, P. & Lubart, T. *Toward an Integrative Model of Creativity and Personality: Theoretical Suggestions and Preliminary Empirical Testing*. The Journal of Creative Behavior, 2, 2016, p. 87-108.

Gottfried, J.A. & Dolan, R.J. *Human orbitofrontal cortex mediates extinction learning while accessing conditioned representations of value*. Nature Neuroscience, 7, 2004, p. 1144-1152.

Hensch, T.K. *Critical period regulation*. Annual Review of Neuroscience, 27, 2004, p. 549-579.

Hensch, T.K. & Bilimoria, P.M. *Re-opening windows: Manipulating critical periods for brain development*. August 2012, from <http://dana.org/news/cerebrum/detail.aspx?id=39360>.

Holz, J., Piosczyk, H., Fiege, B., Spielhalder, K., Baglioni, C., Riemann, D. & Nissen, C. *EEG sigma and slow-wave activity during NREM sleep correlate with overnight declarative and procedural memory consolidation*. Journal of Sleep Research, 21, 2012, p. 612-619.

Hupbach, A., Gomez, R., Hardt, O. & Nadel, L. *Reconsolidation of episodic memories: A subtle reminder triggers integration of new information*. Learning & Memory, 14, 2007, p. 47-53.

Hupbach, A., Hardt, R., Gomez, R. & Nadel, L. *The dynamics of memory: Context-dependent updating*. Learning & Memory, 15, 2008, p. 547-579.

Kanai, R. & Rees, G. *The structural basis of inter-individual differences in human behaviour and cognition*. Nature Reviews Neuroscience, 12, 2011, p. 231-242.

Kaufman, S.B. *The messy minds of creative people*. December 24, 2014, from <http://blogs.scientificamerican.com/beautiful-minds/2014/12/24/the-messy-minds-of-creative-people/>.

Kaufman, S.B. *The creative life and well-being*. March 16, 2015, from <http://blogs.scientificamerican.com/beautiful-minds/2015/03/16/the-creative-life-and-well-being/>.

Kitamura, T. & Inokuchi, K. *Role of adult neurogenesis in hippocampal-cortical memory consolidation*. Molecular Brain, 7, 2014, p. 13.

Klucharev, V., Hytonen, K., Rijpkema, M., Smidts, A. & Fernandez, G. *Reinforcement learning signal predicts social conformity*. Neuron, 61, 2009, p. 140-151.

Kokovay, E., Shen, Q., & Temple, S. *The incredible elastic brain: How neural stem cells expand our minds*. Neuron, 60 (3), 2008, p. 420-429.

- Kuhnen, C.M. & Chiao, J.Y. *Genetic determinants of financial risk taking*. PloS ONE, 4 (2), 2009, e4362.
- Kuhnen, C.M. & Knutson, B. *The neural basis of financial risk taking*. Neuron, 47, 2005, p. 763-770.
- Meaney, M.J. & Szyf, M. *Environmental programming of stress responses through DNA methylation: life at the interface between a dynamic environment and a fixed genome*. Dialogues of Clinical Neuroscience, 7 (2), 2005, p. 103-123.
- Monfils, M-H., Cowansage, K.K., Klann, E. & LeDoux, J.E. *Extinction-reconsolidation boundaries: key to persistent attenuation of fear memories*. Science, 324, 2009, p. 951-955.
- Quirk, G.J. & Mueller, D. *Neural mechanisms of extinction learning and retrieval*. Neuropsychopharmacology Reviews, 33, 2008, p. 56-72.
- Rodriguez, T. *Life satisfaction linked to personality changes*. Scientific American Mind, 24, 2013, p. 8-9.
- Sara, S.J. *Retrieval and reconsolidation: Toward a neurobiology of remembering*. Learning & Memory, 7, 2000, p. 73-84.
- Simmons, M. *Here's the no.1 predictor of career success, according to network science*. January 20, 2015 from http://www.businessinsider.com/top-predictor-of-career-success-2015-1?utm_content=
- Sultan, F.A. & Day, J.J. *Epigenetic mechanisms in memory and synaptic function*. Epigenomics, 3(2), 2011, p. 157-181.
- Sweatt, J.D. *Experience-dependent epigenetic modifications in the central nervous system*. Biological Psychiatry, 65, 2009, p. 191-197.
- Van Kesteren, M.T.R., Rijpkema, M., Ruiter, D.J. & Fernandez, G. *Retrieval of associative information congruent with prior knowledge is related to increased medial prefrontal activity and connectivity*. The Journal of Neuroscience, 30(47), 2010, p. 15888-15894.
- Westerhoff, N. *Set in our ways: Why change is so hard*. December 17, 2008, from <http://www.sciam.com/article.cfm?id=set-in-our-ways&print=true>
- Yassa, M.A. & Reagh, Z.M. *Competitive trace theory: A role for the hippocampus in contextual interference during retrieval*. Frontiers in Behavioral Neuroscience, 7, 2013, p. 107.
- Yehuda, R., Joels, M. & Morris, R.G.M. *The memory paradox*. Nature Reviews Neuroscience, 11, 2010, p. 837-839.

DESPRE COMPLEXUL MATERN ȘI INTEGRAREA ANIMEI: BALAURUL CEL CU ȘAPTE CAPETE

ILINCA BĂLAȘ

About the Maternal Complex and the Integration of the Anima: The Dragon with Seven Heads. From among the numerous functions, roles or values of the fairy tale in the life of the individual, the most important one is that it is a genuine mirror of the soul. A fairy tale reflects with utmost clarity the inner condition of the individual, their torments and quests, dilemmas, conflicts and tensions but also their unknown resources, unimaginable powers and miraculous solutions. Whether it either brings in one or several complexes, archetypes or a particular psychic configuration, the fairy tale puts a mirror in front of us and it would be better to look at ourselves in it. In *Balaurul cel cu șapte capete (The Dragon with Seven Heads)*, the main theme is that of the emancipation of the male self from the negative maternal complex, followed by the integration of the *anima*. This profoundly archetipal experience is necessary for the development of the psyche; however, not resorting to it adequately is a source of disturbances and challenges throughout the entire life.

Key words: fairy tale, maternal complex, archetype, anima, psychic development, ego complex.

În psihologia abisală, terenul principal de lucru este inconștientul, cu toate produsele sale, fie ele personale, cum ar fi visele sau fantasmele, fie ele colective, cum ar fi basmele sau miturile. Indiferent dacă ne situăm în sfera personală – a problematicii proprii de viață sau dacă alunecăm înspre cea impersonală, arhetipală, abordarea inconștientului este modalitatea de a pătrunde în profunzimile ființei umane, acolo unde se află atât elementele întunecate ale personalității noastre, cât și resursele uitate sau niciodată știute.

Dacă interpretarea viselor și imaginația activă sunt două tehnici de lucru cu inconștientul personal în terapia analitică, analiza basmelor și a miturilor, prin tehnica denumită de Jung amplificare, ajută pacientul să coboare în zonele mai adânci ale psihicului uman, în inconștientul colectiv. Aceasta deoarece basmele reflectă structurile psihice inconștiente ale omului, fiind, după părerea lui Marie-Louise von Franz *visele umanității ieșite la suprafață din straturile cele mai profunde ale inconștientului*¹. Dacă din punct de vedere teoretic basmele sunt emanații ale psihicului colectiv inconștient, din punct de vedere practic, discutarea unui basm în terapie îl poate ajuta pe pacient să-și înțeleagă mai bine problematica de viață, să și-o externalizeze într-o

¹ Marie-Louise von Franz, *Dimensiuni arhetipale ale psihicului*, București, Herald, 2014, p. 79.

oarecare măsură, să se detașeze de ea și să înțeleagă faptul că nu este singurul care se confruntă cu o astfel de situație, că ea are un sâmbure arhetipal, dar și să identifice soluții posibile și căi de ieșire variate și diferite pe care blocajul în propria-i situație de viață nu i le-ar fi permis să le vadă.

Dar, pentru a reveni la caracterul general al utilizării basmelor în terapia analitică, acestea reprezintă radiografiile ale psihicului colectiv inconștient, utile pentru că ne permit să observăm apariții ale anumitor arhetipuri, constelări ale unor complexe psihice, precum și anumite condiții psihice particulare.

În basmul intitulat *Balaurul cel cu șapte capete* tematica intrapsihică principală este cea a desprinderii de un complex matern negativ urmată de integrarea *anima*. Basmul nu pune în scenă întreaga călătorie inițiată a eroului², ci doar o parte a acesteia din momentul trecerii pragului necunoscut urmată de coborârea în inconștient, confruntarea cu complexul matern și revenirea cu răsplata.

Condiția psihică ce se evidențiază încă de la începutul basmului este cea a unui complex matern negativ dominant. Acesta apare sub forma balaurului cu șapte capete care trăia într-o groapă și se hrănea numai cu oameni³. Întregul psihic (toată împărăția) este dominat de acest complex matern care înghite, nesățios, absolut orice. Înțelegem că avem de-a face cu un complex matern autonomizat, care a luat în posesie psihicul, astfel încât eliberarea eului din chingile acestuia este necesară pentru a-și putea continua dezvoltarea firească. Întreaga energie psihică este mobilizată în acest complex matern, astfel încât apare o condiție de stagnare, de blocaj al eului și putem intui că mai devreme sau mai târziu se va face simțită nevoia de schimbare, de transformare, această nevoie emanând din zona arhetipală a Sinelui. După cum știm, complexul este inconștient, puternic energizat dar și încărcat afectiv. Prin urmare, trăirea emoțională asociată acestui complex matern devorator din basm este cea de frică, de angoasă.

Câteva elemente legate de simbolistica balaurului. Acesta este o varietate a dragonului în mitologia românească, fiind o ființă mixtă, la origine o reptilă cu șapte capete (de obicei), care scuipă foc pe gură⁴. Balaurul cu șapte capete apare în Biblie, în Apocalipsă, dar și în mitologia greacă sub diverse forme: Python, Hydra; în mitologia românească este cunoscută legenda uciderii balaurului de către Sfântul Gheorghe.

Din punct de vedere psihologic, balaurul sau dragonul ne poate duce cu gândul la mai multe interpretări, care se pot verifica în funcție de context. El poate fi o reprezentare a umbrei, lupta cu dragonul fiind o înfruntare cu latura întunecată a personalității; de asemenea, dată fiind originea sa de reptilă ne putem gândi la un aspect falic (pentru Freud șarpele este un simbol falic) sau, într-o viziune mai largă, la zona

² Călătoria eroului este descrisă de Joseph Campbell, *Eroul cu o mie de chipuri*, București, Editura Herald, 2004.

³ *Balaurul cel cu șapte capete*, www.dacoromanica.ro, p. 5.

⁴ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1995, p. 71.

instinctualității și a sexualității pe care omul le are de înfruntat și de metabolizat în diferite momente ale vieții sale.

Cu toate acestea, șarpele este un simbol al *uroborosului*⁵ – șarpele mușcându-și coada este un vechi simbol egiptean și reprezintă stadiul inițial al omenirii (și copilăriei), stadiul uniunii și al întregirii și reprezintă stadiul psihic dinaintea formării eului. Prin forma sa de *rotundum*, el este asimiliat cu uterul matern, evocând perioada paradisiacă a conținerii fătului în uterul matern. Dar balaurul sau dragonul ca simbol al arhetipului Marii Mame apare în mitologie, de exemplu în cea babiloniană în care Tiamat (mama primordială) este înfruntată de Marduk. În viziunea lui Jung, dragonul reprezintă forma mitologică a șarpelui⁶, fiind pus în legătură cu energia feminină de tip Yin. De asemenea, din punctul de vedere al funcțiilor psihice, el reprezintă funcția senzație. În plus, șarpele este un animal htonic, el pătrunde în pământ, unde se ascunde, ceea ce arată încă o dată legătura sa cu feminitatea, dar și cu concretul, cu materialitatea.

Lupta cu balaurul semnifică eliberarea eroului/eului din complexul matern acaparator și devorator, lucru esențial pentru continuarea dezvoltării sale psihice. Acest aspect se evidențiază în basmul *Balaurul cel cu șapte capete*, eroul având de trecut proba confruntării cu complexul său matern pentru a-și putea integra *anima* (fata de Împărat). Confruntarea cu complexe parentale este una dintre confruntările pe care le presupune coborârea în inconștient, pe lângă confruntarea cu *persona* și cu umbra. Acestea reprezintă secvențe ale procesului terapeutic, lucrul cu complexe fiind în spirală, revenindu-se asupra anumitor aspecte complexe până când, în urma travaliului analitic, în timp, prin circumambulare, acestea se dizolvă.

Pe de altă parte, confruntarea cu complexul matern, atât la femeie cât și la bărbat, este necesară pentru continuarea dezvoltării psihice, altfel existând riscul blocării în dominația maternă, numită *incest uroboric*⁷, caracterizat prin dorința de a fi absorbit și dizolvat în mamă, sau, cu alte cuvinte, prin tendința eului de a se dizolva înapoi în inconștient⁸.

Erich Neumann vorbește despre stadiile dezvoltării psihice ale omului și identifică patru astfel de stadii: stadiul I este cel al *uroborosului* matern, stadiul II este cel al dominației paterne (respectarea ordinii lumii), stadiul III este cel al descoperirii lumii din perspectiva proprie (eliberarea de ambele complexe parentale) și stadiul IV este cel al regăsirii de sine (caracteristic celei de-a doua jumătăți a

⁵ Erich Neumann, *The Origin and History of Consciousness*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, p. 5.

⁶ Sonu Shamdasani, *Introduction to Jungian psychology*, Oxford, Princeton University Press, 2012, p. 35.

⁷ Erich Neumann, *op. cit.*, p. 16.

⁸ Incestul uroboric este o formă de regresie, care apare în viață prin dorința eului de dizolvare și de absorbție în uterul matern, în mod simbolic. Este vorba de stări precum refugiul în spațiul protector și confortabil al familiei, chiar dacă nu există înțelegere și armonie, doar din frica de a ieși din ceva ce oferă siguranță și confort, din frica de singurătate. Sau scufundarea într-un proiect care asigură o formă de protecție și siguranță, dar reprezintă de fapt stagnare și fugă din fața provocărilor vieții sau neasumare a destinului propriu.

vieții). Este foarte interesant de precizat că aceste stadii sunt transpersonale, ele sunt specifice speciei, iar tranziția de la o etapă la alta este guvernată de arhetipul Sinelui, acesta fiind factorul central care determină și călăuzește dezvoltarea omului⁹. Așadar, trecerea de la o etapă la alta sau transformarea nu este doar fizică, ci și psihică sau, într-un cuvânt *biopsihică*¹⁰, adică ambele simultan.

Această trecere are două caracteristici esențiale: presupune constelarea laturii negative a arhetipului care guvernează faza care urmează a fi părăsită și implicit tranziția de la o etapă la alta se realizează în urma unui conflict, a unei lupte. De altfel, putem observa cu ușurință cum pubertatea, ca tranziție de la faza dominată de arhetipul matern la cea dominată de arhetipul patern, este caracterizată de numeroase conflicte și lupte ale copilului cu părinții. Evident, acestea sunt conflicte deschise, conștiente, dar există și numeroase conflicte inconștiente, de aceea basmele sunt utile fiindcă ne permit să accesăm zonele arhetipale ale psihicului.

În stadiul I al dezvoltării, copilul, fie el de sex feminin sau masculin, se află în faza de uniune cu mama, însă această relație fuzională – necesară întrucât e prototipul relaționării de mai târziu – trebuie depășită pentru intrarea în faza II, stadiul patriarhal, caracterizat prin dominarea de către arhetipul Tatălui și prin instaurarea ordinii, a structurii, a autorității, a *logosului* complementar *erosului* matern. Pentru realizarea acestei treceri de la stadiul I la stadiul II, arhetipul Marii Mame dominant în stadiul I se constelează în polul său negativ, de mamă teribilă care devorează, împiedică dezvoltarea, menținând haosul și dependența. De aceea, arhetipul Marii Mame apare de multe ori în basme și mituri sub forma unui balaur, dragon sau monstru care devorează, fapt ce semnifică constelarea laturii întunecate, negative a arhetipului care încearcă să oprească dezvoltarea eului.

În aceste momente de tranziție de la o etapă psihologică la alta, Sinele, ca factor transpersonal, este cel care intervine pentru a susține evoluția și transformarea. Împăratul reprezintă un simbol al arhetipului Sinelui care este arhetipul totalității, dar și cel ce guvernează schimbarea psihică și o face posibilă. Împăratul este cel care în general în basme inițiază transformarea propunând o răsplată în sfera mai accesibilă a *animei*. Pe de altă parte, Sinele, ca arhetip, are și valențe vindecătoare, impulsul de schimbare fiind nu doar în sensul evoluției psihice, ci și în sensul eliberării și vindecării de un complex matern prea sufocant, care nu permite eului să se autonomizeze și să iasă din zona sa de influență și dominație.

De asemenea, este interesant de analizat aspectul devorator al balaurului din basme în legătură cu stadiul uroboric al dezvoltării psihologice. Stadiul uroboric fiind pre-sexual, el este dominat de foame și hrană. De aceea, este numit adesea și stadiul alimentar. Pentru copilul mic, mâncarea este factorul cel mai important iar *uroborosul* matern este sursa hranei și a satisfacției, șarpele putând, de asemenea, să fie un simbol al intestinului¹¹.

⁹ Erich Neumann, *Fear of the Feminine*, New Jersey, Princeton University Press, 1994, p. 235.

¹⁰ *Ibid.*, p. 236.

¹¹ Erich Neumann, *The Origin and History of Consciousness*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, p. 27.

După cum arată Neumann, simbolismul hranei este arhetipal, iar una dintre experiențele fundamentale ale omului este cea a schimbării interioare produse în urma ingerării hranei sau a băuturii. Din acest motiv, putem observa că, cu cât starea psihică a cuiva e mai dependentă de sațietate (foamea fiind un instinct primar al omului), cu atât conștiința persoanei respective este mai puțin dezvoltată. Cu alte cuvinte, persoana regresează în stadiul uroboric al satisfacerii imediate. Însă actul de mânca are și o altă valență: a asimila, a devora înseamnă și a obține putere asupra unui lucru. Viața înseamnă hrană și putere, ceea ce explică nevoia de dominație care decurge din activarea arhetipului Matern la tinerele mame ba chiar, de cele mai multe ori, constelarea unui adevărat complex de putere față de copilul lor.

Aspectul negativ al Arhetipului matern (the Terrible Mother în terminologia lui Erich Neumann) înseamnă moarte, înghițire, devorare, ceea ce simbolic înseamnă reîntoarcerea la condiția de inconștient, de haos și nediferențiere. Prin urmare, lupta eroului pentru eliberarea din arhetipul matern semnifică emergența conștiinței (complexul eului) din inconștient. Cu toate acestea, după cum arată Neumann, rămânerea în inconștient sau inerția psihicului este o stare naturală a omului, din acest motiv desprinderea de complexul matern este trăită ca o luptă extrem de intensă, ascensiunea către starea de conștiință nefiind ceva nenatural¹². Însă, pe cât de naturală este fixația în inconștient, pe atât de naturală este și impulsul spre schimbare, spre devenire, despre care Jung vorbește în multiple rânduri, această coexistență a două impulsuri contradictorii, cel de stagnare și cel de devenire, nefiind nimic altceva decât o dovadă a gândirii paradoxale jungiene sau un mod de trăire a contrariilor ca posibilitate de întregire a omului.

Este interesant de observat în basmul *Balaurul cel cu șapte capete* faptul că balaurul locuia într-o groapă ceea ce ne trimite, din nou, spre polul negativ al arhetipului matern¹³. De altfel, această luptă de eliberare a eului din complexul matern constrângător ca metaforă a luptei de emergență a conștiinței din tărâmul vast și întunecat al inconștientului este ilustrată la nivel simbolic prin prezența focului pe care voinicii plecați să ucidă balaurul decid să-l facă în apropierea gropii și să-l întrețină pe tot parcursul expediției lor. Cel care va adormi și/sau va lăsa să se stingă focul va fi pedepsit cu moartea, deoarece somnul și întunericul sunt două ipostaze ale inconștientului.

Confruntarea unui complex inconștient presupune priză de conștiință iar conștientizarea acestuia este necesară chiar dacă nu și suficientă pentru vindecarea sa. Înțelegerea complexului este un prim pas, dar ceea ce vindecă este trăirea emoțională a acestuia. Jolande Jacobi explică foarte frumos modul cum complexe, aceste *puteri sufletești*¹⁴ pot fi abordate rațional, dar, pentru a le dizolva cu adevărat, este necesară trăirea lor afectivă: *o înțelegere rațională [a complexelor] nu este*

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ Jung vorbește de simbolurile negative ale arhetipului matern, cum ar fi mormântul, sarcofagul. C.G. Jung, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, OC 9/1, București, Editura Trei, 2014, p. 99.

¹⁴ C.G. Jung, *Opere Complete*, vol. 8, București, Editura Trei, 2013, p. 131.

*nicidecum suficientă. Numai trăirea emoțională eliberează. Factorul emoțional este singurul care poate să producă transformarea radicală și răsturnarea energetică necesară*¹⁵. Acest lucru se explică prin faptul că un complex are o puternică încărcătură afectivă, prin urmare, înțelegerea sa nu este suficientă pentru deblocarea energiei psihice fixată în acel complex, aceasta nu se poate dizolva decât prin trăirea sa. Mai mult decât atât, Jung avertizează asupra dorinței prea mari de înțelegere a vieții noastre sufletești care poate duce la unilateralitate prin constelarea unui complex de putere și prin blocarea în funcția gândirii, ceea ce înseamnă că funcția inferioară, cea a sentimentului, rămâne scufundată în inconștient.

Însă prezența focului ca simbol al conștiinței în apropierea gropii balaurului are și o valență alchimică în legătură directă cu procesul de înfruntare și dizolvare a complexului matern negativ. Focul înseamnă emoționalitate intensă, trăire afectivă, fiind exact latura complementară conștientizării, necesară pentru ieșirea din complex. De altfel, focul se află chiar în nucleul complexului, fiind de fapt încărcătura afectivă puternică ce menține complexul energizat. Acest conținut emoțional devine disponibil pacientului o dată cu conștientizarea complexului, însă trebuie susținut terapeutic. Vorbind despre afectele sale, despre trăirile sale emoționale în legătură cu complexul respectiv, pacientul le arde și le purifică – este procesul alchimic numit *calcinatio*.

Această dinamică interioară a complexului este vizibilă în basmul *Balaurul cel cu șapte capete* prin faptul că, în momentul în care eroul omoară balaurul, focul se stinge. Cu alte cuvinte, încărcătura emoțională a complexului a fost arsă, a fost descărcată și uscată, iar eul a fost eliberat. Însă stingerea focului, a conștiinței, permite invazia inconștientului. Din acest motiv, eroul este disperat să facă rost de lumină, el plecând în căutarea acesteia, existând riscul disoluției eului în inconștient. Plecat în căutarea luminii conștiinței pe care o zărește undeva în depărtare, eroul pătrunde într-o pădure – aceasta fiind un alt simbol al inconștientului. În pădure îi apar trei personaje caracteristice mitologiei românești: Murgilă, Miază-Noapte și Zorilă care reprezintă cele trei secvențe ale nopții, înserarea, noaptea adâncă și zorii zilei¹⁶. Putem înțelege aceste apariții ca reprezentând cele trei instanțe ale psihicului din teoria freudiană timpurie, Murgilă putând reprezenta zona pre-conștientului, Miază-Noapte abisul inconștientului, zona sa cea mai adâncă, iar Zorilă echivalează cu emergența conștiinței.

Înfruntarea complexului matern este un aspect al înfruntării inconștientului, dar nu doar în latura sa personală, cât mai ales în cea arhaică, arhetipală, întrucât orice complex are un nucleu arhetipal. Așadar, complexul matern conține germenele arhetipului Marii Mame constelat, după cum am arătat, în latura sa negativă ca mamă teribilă, devoratoare. Astfel încât, înfruntarea de către erou a complexului matern reprezintă o descindere în zona arhetipală a inconștientului. Aceasta este reprezentată de intrarea în peșteră – peștera fiind un alt simbol al pântecului matern ca lăcaș de transformare și regenerare – în valența sa pozitivă, sau ca lăcaș întunecat al morții, în valența sa negativă.

¹⁵ Jolande Jacobi, *Complex, arhetip, simbol în psihologia lui C.G.Jung*, București, Editura Trei, 2015, p. 30.

¹⁶ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Craiova, Editura Aius, 2014, p. 280.

În peșteră, eroul întâlnește niște ciclopi¹⁷, ființe din mitologia greacă cu un singur ochi, copii ai lui Uranus și ai zeiței Gaia, reprezentând primele forme ale creației, încă monstroase, nediferențiate, simboluri ale instinctualității primare, forțe ale psihicului primar. Ciclopul reprezintă la nivel simbolic forțe psihice care se află ascunse adânc în psihicul nostru, dar apar, la nevoie, pentru a furniza eului energia necesară pentru a face diferențieri. Uranus și Gaia, părinții primordiali în mitologia greacă, reprezintă nivelul primar, arhaic, inconștient al psihicului (*uroborosul* care conține ambele principii, cel masculin și cel feminin) iar trecerea de la Uranus la Jupiter ilustrează trecerea de la nivelul arhaic (Uranus și Cronos – arhetipuri ale Marelui Tată) la cel individual, sau procesul de constituire a complexului eului autonom (complexul lui Jupiter), prin progresie de la stadiul inițial uroboric.

Încercarea de devorare a eroului de către ciclopi indică riscul anihilării eului de către forțele arhetipale primare ale psihicului inconștient. Singurul mod prin care eroul reușește să scape este orbindu-l cu un tăciune pe ciclopul care îl păzea, fapt ce amintește de orbirea lui Polifem de către Ulise din Odiseea. Acest act de orbire reprezintă, simbolic, faptul că un conținut arhetipal nu poate fi niciodată adus în sfera conștiinței, el trebuie să rămână în partea întunecată a psihicului nostru, de unde îl putem accesa, vag și de la distanță, prin intermediul complexelor care conțin reziduuri arhetipale. Pe de altă parte, actul de orbire depotențează, în mod simbolic, forța psihică primară de o parte a energiei sale, ceea ce permite autonomizarea și eliberarea eului.

Abia după intrarea în peșteră și capturarea de către ciclopi eroul poate recupera focul și se poate întoarce cu el în zona personală a psihicului. Această incursiune în zona inconștientului arhetipal apare în momentul dizolvării complexului matern, datorită nucleului arhetipal pe care acesta, ca de altfel orice complex, îl conține.

În afara confruntării cu complexul matern, tematică dominantă a basmului, voinicul are de trecut testul ultim al călătoriei eroului, pe drumul de întoarcere: este vorba de proba confruntării cu umbra personală, reprezentată de țiganul care pretinde a fi omorât el balaurul pentru a obține recompensa. Simbolic, țiganul reprezintă latura întunecată a eroului fiind o întruchipare a complexului umbrei, ca pandant inconștient al complexului eului. Mai mult decât atât, figura țiganului, la nivel cultural, poate fi o reprezentare a umbrei colective. Însă aspectul cu care are de-a face eul este cel al umbrei personale, care trebuie trăită înainte de accesarea animei. Complexul umbrei este la rândul său inflaționat, putem deduce acest lucru din poziția țiganului, cocoțat pe cele șapte perne. Prin confruntare directă, complexul umbrei revine la dimensiunile normale, fiind ulterior dizolvat, însă trebuie precizat faptul că din punct de vedere analitic, în cazul umbrei nu se mai vorbește de integrare, ci, de fapt, de acceptarea ei. Umbra nu poate fi niciodată integrată sau cunoscută îndeajuns (fiecare salt de conștiință produce o umbră nouă, sau, mai pe larg, fiecare integrare în conștiință a unui aspect inconștient generează un nou aspect de umbră), de aceea se recomandă să-i *permitted să existe fără să ne împovăreze*¹⁸.

¹⁷ Apariția ciclopiilor ar putea fi o formă de sincretism.

¹⁸ Verena Kast, *Umbra din noi*, București, Editura Trei, 2013, p. 29.

Am putea să ne întrebăm de ce este necesară această ultimă probă a confruntării eroului cu umbra înainte de accesarea animei. După părerea mea, necesitatea derivă din faptul că umbra conține foarte multă vitalitate și, în special, impulsul de dezvoltare a personalității de care eul are nevoie pentru a face saltul către etapa următoare de dezvoltare psihică. Să nu uităm că umbra ascunde și resurse, aceasta fiind, pentru mine, motivația cea mai importantă de cunoaștere a sa.

Finalul basmului aduce în prim plan integrarea animei și procesul alchimic de *coniunctio*, de uniune a opuselor, a masculinului și a femininului. S-a ajuns, așadar, nu doar la o eliberare a eului de un complex matern devorator, ci la o adevărată întregire a personalității. Cu toate acestea, dacă analizăm basmul din punctul de vedere al alchimiei, miza nu este doar aceea a uniunii opuselor cum ar părea la prima vedere. Basmul pune în scenă misterul regenerării regelui (Împăratul), *senexul* este înlocuit de *puer* iar integrarea *animei* de către bărbat joacă un rol semnificativ în această privință. La nivel simbolic, este vorba de o necesitate a regenerării psihice în momentul în care conștiința se rigidizează, devine unilaterală sau este sufocată de complexe. Bătrânul rege trebuie să fie înlocuit la conducerea împărăției de *puer aeternus*, ca metaforă a regenerării vieții sau ca un *simbol reînnoit și mai complet al Sinelei*¹⁹. Însă Sinele reprezintă *imago Dei*, așa încât Jung explică faptul că bătrânul rege reprezintă nu doar un aspect al conștiinței extrem de înrădăcinat în tradiție, ci, de fapt, imaginea colectivă a lui Dumnezeu. În această optică, regenerarea regelui reprezintă nevoia de schimbare a imaginii colective despre Dumnezeu.

Pe de altă parte, în cazul bătrânului rege, autoritatea și puterea au luat locul erosului, blocând creativitatea și fluxul libidoului, acesta fiind un alt motiv pentru care este necesară înlocuirea sa cu *puer*, care are loc prin intervenția *animei*, aceasta readucând erosul în prim planul vieții psihice.

Din punct de vedere analitic, putem vedea în înlocuirea regelui de către eroul care a învins balaurul necesitatea înlocuirii unor aspecte psihice vechi și rigidizate cu conținuturi noi. Inconștientul colectiv (Marea Mamă) reprezintă matricea regenerării regelui, materia primă în care se petrece misterul transformării, ceea ce explică lupta eroului cu complexul matern pentru ieșirea din zona inconștientului arhetipal²⁰.

Pe de altă parte, am putea interpreta misterul regenerării regelui din perspectiva teoriei funcțiilor psihice: necesitatea integrării funcției inferioare (voinicul), atunci când funcția superioară dominantă (Împăratul) se uzează, proces care are loc în a doua jumătate a vieții.

În concluzie, în afară de numeroasele sale valențe, tematica dominantă a basmului rămâne eliberarea eului din complexul matern negativ urmată de integrarea *animei*, având ca rezultat o întregire a personalității. Materialul inconștient, arhetipal, accesibil prin intermediul basmelor și al miturilor, rămâne, fără îndoială, un instrument de lucru util și necesar în psihoterapia analitică.

¹⁹ Marie-Louise von Franz, *Psihoterapie*, București, Editura Herald, 2013, p. 281.

²⁰ *Ibid.*, p. 283.

PROBLEMA *PUER AETERNUS*: DOUĂ STUDII DE CAZ DESPRE ADOLESCENȚA PERPETUĂ

LIDIA CALCIU

„Nu vreau să cresc mare... niciodată (...).
Vreau să rămân un copil și să mă joc mereu.
Așa că am fugit din Kensington Gardens
și am trăit vreme îndelungată cu zânele.”
James Matthew Barrie, *Peter Pan*

The Problem of *Puer Aeternus*: Two Case Studies on Perpetual Adolescence. Highly symptomatic of contemporary society, effortless consumerism, mediocre entertainment, reigning transience and the intoxicating promise of eternal youth create an aura of ubiquitous infantilism. It is thus no surprise that analytical psychology has often ascertained the resurgence of Jung's *puer aeternus* in contemporary cultural creations. The present essay seeks to explore the manifestation of the divine child by means of analysing the archetypal dimension of two fascinating film characters: Alfie Elkins, the charming protagonist of the movie *Alfie* (2014), and Barbu, one of the main characters in the Romanian movie *Child's Pose* (2013), a more dramatic, locally-flavoured embodiment of the same archetype. The analysis focuses on four main aspects, essential in drafting a portrait of the infantile personality: provisional life-style, dominance of the maternal complex, hedonistic approach to existence and the interplay Shadow-Persona.

Key words: *puer aeternus*, archetype, maternal complex, unconscious.

Alfie este un tânăr elegant, stilat, plin de farmec și voie-bună. Alfie adoră costumele scumpe, vinul bun și femeile frumoase. Alfie gonește pe Vespa sa pe străzile ticsite ale Manhattan-ului, împărțind cu dărnicie zâmbete ștrengărești, la fel cum gonește prin viață, lăsând în urma sa inimi frânte și ridicând provizoratul, fie el relațional, profesional sau etic, la rang de permanentă. Alfie apreciază lucrurile superficiale „importante” și știe că orice viață are un termen de expirare... Alfie este ceea ce Jung numea *puer aeternus*, un bărbat care „rămâne prea mult într-o psihologie adolescențină; adică, toate caracteristicile ce sunt normale în cazul unui tânăr de șaptesprezece, optsprezece ani sunt conservate în viața adultă”¹. Sună familiar, aș spune chiar

¹ Marie-Louise von Franz, (2000), *The Problem of the Puer Aeternus*, Inner City Books, Toronto, p. 7.

îngrijorător de familiar, într-o societate care valorizează cu precădere atributele tinereții veșnice și ale entertainment-ului facil. Tranziența lui Toffler sau consumerismul lui Baudrillard alcătuiesc un tablou simptomatic comprehensiv. Nu trebuie decât să ne gândim la goana după perfecțiune corporală, la prigoana kilogramelor și a ridurilor, la succesul restaurantelor fast-food și la insuccesul căsătoriilor, pentru a concluziona că societatea contemporană s-a cufundat în infantilism.

Prezentul eseu își propune să exploreze manifestarea teribilului *puer aeternus* în societatea contemporană, prin intermediul analizei dimensiunii arhetipale a două personaje fascinante din cinematografia recentă. Primul este personajului Alfie Elkins, șarmantul protagonist al filmului *Alfie* (2004), un remake în regia lui Charles Shyer, ecranizare a piesei de teatru omonime, semnată de William John Francis Naughton. Prin cel de-al doilea personaj ne-am propus să aruncăm o privire asupra unei ipostazieri autohtone – Barbu din mult mai dramaticul film *Poziția copilului* (2013), în regia lui Călin Peter Netzer. Avem, prin urmare, de-a face cu două povești cât se poate de diferite: aventura lui Alfie constă într-un șir de povești de dragoste eșuate, în și din care personajul intră și iese cu ușurința și grația unei efemeride; povestea lui Barbu, în schimb, implică un accident auto serios, decesul unui adolescent și tentativa de a eluda rigorile legii. Vom încerca în cele ce urmează să schițăm o comparație, abordând aspecte relevante ale nevrozei de tip *puer aeternus* și discutând evoluția psihologică a personajelor.

„Motivul copilului reprezintă aspectul preconștient de copilărie al sufletului colectiv”², aducând cu sine magia resurgenței creativității, a forței transformatoare și constelându-se adesea în preambulul procesului de individuație ca sinteză, sau ca entelehie a Sinelui. În opoziție cu senex, *puer* reunește energia motrice reformatoare, iubește aventura și generează schimbare. Ne întrebăm însă, asemenea lui Hillman: „Arhetipul copilului ne dă un semn, ne indică drumul, dar oare ne și sprijină apoi?”³ Grație legăturii pe care o creează cu spiritul, *puer*-ul reunește aspecte eterne ale individului și ale omenirii. Dar, ne avertizează Hillman, atunci când își revendică exclusivitatea, devine tiranic și distructiv. De aceea este important să recunoaștem și să acceptăm ambivalența arhetipului, evitând etichetele pozitiv/negativ.⁴

Prin prisma psihologiei analitice, patru aspecte îmi par esențiale în creionarea personalității infantile: provizoratul, predominanța complexului matern, jocul Persona-Umbră și viziunea hedonistă asupra vieții.

În cazul lui Alfie, dincolo de masca de playboy elegant, oricând disponibil pentru aventuri amoroase, transpare senzația dureroasă de etern provizorat, fără perspective de evoluție. Job-ul e „good enough for now”, femeia cu care întreține o relație „semi-regulată” este „sort of a girlfriend”, iar normele sociale ale stabilității (căsătorie, parentaj) reprezintă capcane, închisori, inerție. Baynes ar spune că avem de-a face cu o

² C.G. Jung (2014), *Opere complete*. Vol. 9/1: *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura Trei, București, p. 184.

³ James Hillman (2010), *Seminar on the topic of the Senex & Puer archetypes*, California, www.depthvideo.com.

⁴ James Hillman (1975), *Re-visioning psychology*, Putnam, Spring Publications, p. 28.

nevroză de tip „viață provizională”⁵, adică persistența într-un cerc vicios al convingerii că toate coordonatele neplăcute ale vieții curente sunt temporare și că adevărata carieră, poveste de iubire sau fericire începe de „mâine”. Vorbim despre o atitudine lipsită de „responsabilitate față de aspectele circumstanțiale ale realității, ca și cum acestea are fi în grija părinților, a statului sau măcar a Providenței”⁶.

Ca orice *puer aeternus*, Alfie nu poate să trăiască încorsetat. Strădaniile sale de a eluda orice angajament („nu mă voi angaja în nicio relație”, „nu mă voi căsători niciodată”, „sunt liber ca pasărea cerului”) revin ca un leitmotiv al producției cinematografice. Marie-Louise von Franz explică: „Există întotdeauna frica de a fi prins într-o situație din care ar fi imposibil să evadeze. Orice situație de acest tip este un infern.”⁷ O posibilă explicație rezidă poate în intenția sanogenă de separare de mama arhetipală uroborică; fuga de toate femeile ce îi arată afecțiune ar reprezenta o tendință inconștientă de evadare din spațiul maternității elementare. Eroarea fundamentală rezidă însă în subjugarea animei; respingându-și mama din fiecare femeie, *puer*-ul nu se separă de imago-ul matern, ci rămâne prins în mrejele ei, prizonier al propriei incapacități de a-și salva anima din ghearele mamei teribile.

Mai puțin scilipitor și mult mai dramatic, Barbu pare tarat de aceeași suferință: își dorește copiii la nivel declarativ, dar nu-și poate asuma o asemenea responsabilitate; mai mult, se teme de un angajament definitiv în relația cu femeia iubită. Propria mamă îl diagnostichează cu acuratețe atunci când spune: „nu se poate hotărî de unul singur”. Von Franz era de părere că *puer*-ul se așteaptă ca lucrurile să se rezolve de la sine, fără vreo hotărâre definitivă, asumată. Practic avem de-a face cu o incapacitate de a rezolva un conflict, manifestă în tergiversări și neasumarea riscului deciziei⁸. Drept mărturie a magnitudinii sociale a acestei caracteristici specifice copilului etern stă includerea în manualele de diagnostic psihopatologic (ICD-9 și DSM V) a *decidofobiei*, definită drept frica de a lua o decizie.

În al doilea rând avem de-a face cu un complex matern copleșitor. Efectele tipice ale acestui complex asupra fiului sunt: „homosexualitatea și donjuanismul, uneori impotența. (...) în donjuanism, mama este căutată în fiecare femeie.”⁹ Jung precizează însă că cea căutată nu este un substitut matern obișnuit, ci o zeiță-mamă, astfel încât, de îndată ce *puer*-ul întreține relații intime cu o femeie de care fusese anterior fascinat, întreaga magie dispăre, el se întoarce dezgustat și dezamăgit și își proiectează anima tributară complexului matern pe o altă femeie, devenită sursa unui nou interes pasager.¹⁰ Scenariul filmului nu dezvăluie nimic despre părinții lui Alfie,

⁵ Peter Baynes (1950), *Analytical psychology and the English mind, and other papers*, Methuen, London.

⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁷ Marie-Louise von Franz (2000), *The Problem of the Puer Aeternus*, Inner City Books, Toronto, p. 8.

⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁹ C.G. Jung (2014), *Opere Complete*. Vol. 9/1: *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura Trei, București, p. 103.

¹⁰ *Ibidem*.

însă legătura sa cu o femeie mult mai în vârstă, o *femme fatale* sofisticată, ne oferă destule indicii referitor la imago-ul matern, aflat probabil la intersecția între vrăjitoarea arhetipală și mama teribilă, devoratoare. Marie-Louise von Franz considera că prin febrila căutare a extazului, *puer*-ul încearcă să compenseze nevoia de întoarcere în uterul conținător al iubirii necondiționate.¹¹ În goana după iubite și iubire, Alfie tânjește după femeia maternă care l-ar „cuprinde în brațe și i-ar satisface orice dorință.”¹² De altfel, personajul este perfect capabil să-și auto-diagnosticheze condiția: el compară femeia cu statuia unei zeițe grecești; de la distanță pare magnifică, însă atunci când te apropii și vezi că are mici crăpături, perfecțiunea se destramă, lăsând în urmă doar dezamăgire. Revenind la efectele enumerate de Jung (i.e. homosexualitatea) ne întrebăm dacă nu cumva putem interpreta mania de colecționare de femei drept un mecanism defensiv îndreptat împotriva unor tendințe homosexuale latente. Grăitoare sunt în acest sens preocuparea exagerată pentru înfățișarea fizică sau pentru modă; Alfie însuși se definește ca „fashion whore”.

În varianta românească, complexul matern este mult mai pregnant și mai înfricoșător. Admirabil interpretată de Luminița Gheorghiu, Cornelia este o Mamă Teribilă, iar replicile ei sunt mai mult decât revelatoare în acest sens: „Părinții se realizează prin copii. Tot ce nu și-au realizat ei în viață investesc în copii.” „Băiatul” de peste 30 de ani este o biată proiecție a mamei acaparatoare, este trăit ca obiectul receptacul al fanteziilor materne de grandoare. Așa cum de-a lungul școlarizării a trebuit să învețe poezii și să ia nota 10 pentru a nu-și face părinții de rușine, Barbu e obligat acum să ajungă doctor în chimie, să doarmă în aceeași casă cu mama și să citească literatura prescrisă de aceasta. *Puer*-ul se confruntă de altfel cu un cuplu de figuri materne elementare negative – mama și mătușa – în sensul lui Neumann: forțe energetice urobore care asimilează, digeră și în care Eul fragilizat al *puer*-ului se pierde și se sufocă.¹³ Veritabilă leoaică ce-și protejează puiul în pericol, doamna Cornelia este dispusă la orice sacrificiu. Iar sacrificiul ei se traduce prin mită, modificări de declarații sau presiuni în scopul nobil al asigurării unui viitor ilustru pentru fiul adorat. Conținutul latent al acestor manevre este însă o dorință feroce de a-și înghiți progenitura, de a-l menține în aceeași stare de dependență și simbioză specifică primelor luni de viață ale individului. Iar manevrele ei sunt încununuate de succes. Atunci când este autorul unui grav accident rutier soldat cu moartea unui adolescent, Barbu așteaptă ca întreaga afacere să fie preluată de familie, în speță de mama sa, o femeie conectată, voluntară, plină de relații. Tânărul refuză să contribuie la planul de salvare, apostrofându-și părinții atunci când i se solicită cel mai mic efort: „Nu-mi luați cu o mână ce-mi dați cu cealaltă! Vă pricepeți mai bine la aranjamente ca mine!”

¹¹ Marie-Louise von Franz (2000), *The Problem of the Puer Aeternus*, Inner City Books, Toronto, 2000.

¹² C.G. Jung (2014), *Opere Complete*. Vol. 9/1: *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura Trei, București, p. 103.

¹³ Erich Neumann (1974), *The Great Mother*, Princeton University Press, New York, p. 27.

Ce poate face un tânăr căruia medicul îi spune „întoarce-te spre mămică”, pe care mama și mătușa îl tratează ca pe un copil și al cărui tată, în loc să constituie o contrapondere sanogenă a invaziei feminine, este „o cârpă”? Poate să înjure, poate să-și jignească mama, poate chiar s-o lovească, lăsându-se astfel trăit de energia covârșitoare a unui complex. Singurul act real de independență al personajului constă în alegerea unei partenerese ce nu întrunește aprobarea mamei. Dar chiar și aici revine aceeași problematică: femeia pe care o alege este mai în vârstă și este la rândul ei mamă. Practic, mama elementară otrăvitoare a fost înlocuită cu o alta, poate mai blândă, poate mai puțin feroce. Tocmai de aceea se teme să aibă copii cu această femeie, care nu-i este parteneră, ci substitut matern.

Cert este că Barbu experimentează ceea ce Neumann numea „abaissement du niveau mental” și considera o simptomatologie specifică posesiei de către Marea Mamă Teribilă: o pierdere a libidoului în sfera conștiinței, manifestă în lipsa de entuziasm și inițiativă, slăbiciunea voinței, fatigabilitate și incapacitatea de concentrare, scăderea elanului vital¹⁴. Simptomatologia depresivă transpare în mina posomorâtă a personajului, în discursul său aplatizat, marcat de ieșiri furibunde și în lipsa de energie evidentă.

În al treilea rând, îmi pare important să investigăm jocul Persona-Umbră. Alfie este amuzant, plăcut, șarmant, sociabil. Persona sa este strălucitoare, se îmbracă în haine de firmă, folosește cuvinte pretențioase, complimentează femeile și dăruiește cutii de bomboane. Dincolo de mască zace însă o cruzime feroce, căci el este un devorator de inimi. Deși pare un băiat bun, umbra puer-ului este definită de brutalitate, nestatornicie și lipsă de scrupule.¹⁵ Asemeni unui vampir, Alfie se folosește de femeile din viața sa pentru a-și satisface nevoile de hrană materială și spirituală, sex, menaj. Atunci când femeia îndrăgostită de el își declară sentimentele, el îi răspunde sec: „Thanks, baby!” Nu are nimic de dăruit, are doar o nevoie insașiabilă, primitivă și brutală de a îngurgita ceea ce-i dăruiesc ceilalți.

Barbu are o Persona ușor încadrabilă într-un stereotip: este un băiat de bani gata, fără griji, dar cu mașină puternică și apetit pentru viteză. Cu excepția scenelor ce implică aranjamente, pile și trafic de influență, atât de veridic reflectate în producția cinematografică, prototipul personificat de Barbu este poate cel mai interesant element al culturii urbane autohtone. Sintagma „crai de Dorobanți”, intrată deja în uzul comun, corespunde unei tipologii vâdate de ziarele de scandal și emisiunile televizate și propuse adesea drept *modus vivendi* de succes. Nu putem ignora toate coordonatele relevante: infantilism, iresponsabilitate, propensiune pentru angrenarea în situații periculoase, parada bunăstării materiale asigurate de familie. Ce s-ar putea ascunde în spatele acestei fațade? Probabil aceeași cruzime pe care am relevat-o în cazul personajului Alfie: Barbu profită de îngrijirile și răsfățul matern, se folosește de relațiile familiei și se ascunde de viață în spatele fustelor femeilor puternice din familie. La începutul filmului se simte nedreptățit de polițiști, își pledează inocența și pretinde ca toată „încurcătura” să fie rezolvată fără niciun efort din partea sa.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M.-L. von Franz (2000), *The Problem of the Puer Aeternus*, Inner City Books, Toronto, p. 52.

În al patrulea rând, puer-ul are o viziune hedonistă asupra existenței, „tendința de a urmări plăcerile infantile” fiind un simptom al acestei organizări nevrotice¹⁶. În cuvintele lui Alfie: „Subscriu la filosofia europeană – prioritățile mele sunt vinul, femeile și... ei bine, de fapt doar acestea sunt: vinul și femeile. Femeile sunt întotdeauna o alegere amuzantă.” Sau: „Găsește pe cineva pe care să iubești și trăiește fiecare zi ca și când ar fi ultima”. Este evident că înțelepciunea lui Alfie are drept repere fundamentale: emoțiile electrizante, plăcerea senzuală, gratificarea imediată și impulsivitatea, în detrimentul cumpătării și reflecției. Perseverența se manifestă doar în căutarea senzațiilor agreabile, iar propensiunea pentru punere în act frizează patologia.

De altfel, Alfie este un bun exemplu de tulburare de personalitate narcisică, definită drept un pattern pervaziv de grandoare, megalomanie și căutare a atenției. Aparenta dragoste de sine morbidă este însă, paradoxal, o emanație defensivă a unei profunde inabilități de a se iubi pe sine și pe ceilalți.¹⁷ Iar etiologia trimite tot la complexul matern. Dacă mama nu oferă climatul conținător și îngrijirile necesare fără exagerări dăunătoare, iar tatăl este absent sau depotențat, bebelușul dezvoltă relații de obiect deficitare. Ulterior, adultul înlocuiește dependența matură de semenii cu comportamente zgomotoase de pseudo-independență sau iluzii de omnipotență. Trăirile arhetipale ale acestor indivizi nu au beneficiat de elaborare prin intermediul interacțiunii cu mama-oglină și rămân astfel neumanizate, ne-psihizate. O mamă absentă sau incapabilă de oglindire nu a reușit să-i transmită copilului emoțiile digerate într-o formă în care acestea pot fi ușor metabolizate. Alegerile de obiect sunt prin urmare narcisice: Alfie se iubește pe el însuși în persoana fiului lui July, dar și în fascinanta Nikky. Și iată că ajungem la o problematică interesantă: ce se întâmplă atunci când fac cuplu doi copii eterni, căci și Nikky este o *puella aeterna*. Este adevărat că personajul feminin se construiește cu precădere pe o altă dimensiune a copilului etern, și anume impulsivitatea flagrantă, marcată de o fascinație suicidară inconștientă. Atracția uterului primordial (și implicit a morții) se manifestă prin acțiuni necugetate, comportamente cu potențial auto-dăunător (abuz de substanțe, condus riscant/imprudent). Asistăm la întâlnirea unui puer cu trăsături narcisice cu o anima rănită, așa că uniunea dintre cei doi nu poate sfârși decât în suferință. Încercând o paralelă cu modelul relațional preponderent în societatea contemporană, nu pot să nu menționez tendința spre fragilizare și inconsecvență a cuplului. Admit, patologiiile ar putea fi mult mai pronunțate în film, dar această portretizare în tușe mai groase nu anulează valabilitatea paralelei. Mă gândesc la adulții care se raportează la relațiile sentimentale în termeni de provizorat, întrebându-mă dacă nu cumva este vorba acolo mai degrabă de o problematică de tip Putere, nu Eros. Căci un *puer aeternus* se va lupta să seducă, să controleze, nefiind capabil să intre în sfera Erosului. Relațiile sale vor debuta furtunos, pentru a se sfârși și mai furtunos.

În cazul lui Barbu, hedonismul este mai puțin vizibil, date fiind circumstanțele dramatice în care apare personajul. Bănuim însă că viața sa de zi cu zi, anterioară

¹⁶ *Ibidem*, p. 31.

¹⁷ Andrew Samuels (ed.) (2002), *Psychopathology. Contemporary Jungian Perspectives*, Karnak Books Ltd, London, p. 102.

tragediei pe care o provoacă, este tot un *dolce far niente*, o căutare a plăcerilor sub egida dictonului *carpe diem*.

În sfârșit, îmi pare relevant să urmărim evoluția celor două personaje de-a lungul poveștilor în care sunt implicate. Pe de o parte, vedem un *puer* american șarmant și plin de poezie, evoluând pe o scenă strălucitoare, desprinsă din reclamele la produse scumpe; pe de altă parte, avem de-a face cu un *puer* autohton morocănos, furios, deprimat, cu accese de mizofobie. Ce pronostic ne-am putea hazarda să înaintăm? Tentația este să ne bazăm pe aparenta normalitate a lui Alfie și să-l considerăm oarecum mai adaptat. La urma urmelor, el nu se face vinovat de omor prin imprudență, nu-și înjură părinții și nici nu așteaptă să i se pună totul la dispoziție, fără a mișca un deget. Sigur, este un Don Juan contemporan, un escroc plin de șarm care profită de femeile ce-i cad în plasă, dar nu se face vinovat de crimă. Și totuși, susțin, nu fără mândrie, că Barbu pare să fi pornit deja pe drumul maturizării, în timp ce Alfie este de neclintit în nevroza sa.

Poate că oportunitatea de a se confrunta cu complexul matern joacă aici un rol esențial. În timp ce Alfie se rupe fizic de familie, dar rămâne psihic dependent, Barbu se războiește cu mama sa. Apare aici revolta adolescentului care are nevoie să lupte cu vampirul matern, uneori făcând apel la agresivitate fizică și verbală. Astfel putem înțelege discuția mamă fiu de la sfârșitul peliculei cinematografice. Fiul se desprinde din îmbrățișarea uroborică, se revoltă și-i spune răspicat unei mame siderate, disperate să nu-și piardă influența: „Eu nu mai sunt dispus să accept ca până acum.” Dacă la început cedează mamei întreaga responsabilitate și nu vrea să aibă nimic de-a face cu familia victimei, în final găsește curajul să-l privească în ochi pe tatăl adolescentului decedat și astfel să-și asume consecințele faptelor sale. Relevantă în acest sens este replica sa – „Mamă, deblochează-mă și pe mine!”, care nu este o banală cerere de a i se permite ieșirea din mașină, ci revendicarea eliberării din ghearele materne. Tot o dovadă de evoluție este și decizia de separare de substitutul matern, precum și hotărârea de a impune o distanțare benefică de doamna Cornelia.

Tindem să explicăm această evoluție prin prisma evenimentului traumatic ce asigură intriga poveștii: accidentul soldat cu decesul unui adolescent. Acesta întrerupe cursul existenței lui Barbu și se constituie ca un veritabil prag de trecere spre altceva. În acest sens, Marie-Louise von Franz pune expansiunea nevrozei de tip *puer aeternus* tocmai pe seama dispariției din societatea contemporană a ritualurilor de trecere, atât de comune societăților tradiționale¹⁸. Puțini bărbați tineri posedă o individualitate destul de puternică pentru a se separa de mamă fără aport extern. Iată de ce erau atât de importante ritualurile primitive în cadrul cărora bărbații se reuneau și se separau de femei prin intermediul unor ceremonii ce presupuneau purtarea unor piei de animale sălbatice sau acte de vitejie periculoase. Aceste afirmări demonstrative ale masculinității, confirmate de colectivitate, constituiau adevărate pietre de hotar între copilărie și maturitate, între traiul în simbioză cu mama și viața de bărbat adult¹⁹. Un astfel de rit

¹⁸ Marie-Louise von Franz (2000), *The Problem of the Puer Aeternus*, Inner City Books, Toronto, p. 45.

¹⁹ *Ibidem*, p. 174.

liminar poate fi considerat și accidentul, dar mai ales urmările accidentului de care se face vinovat Barbu. El intră în competiție cu un alt conducător auto – în care ghicim un veritabil Trickster, de rău augur prin contribuția la accident, dar și provocator de schimbare –, îl șicanează, vrea să-l întrecă, demonstrându-și astfel curajul și masculinitatea. Dar întrecerea se soldează cu decesul unui adolescent nevinovat, iar Barbu se trezește într-un punct critic. Dacă se lasă absorbit de forța redutabilă a seducției materne, regresează la stadiul de băiatul mamei. Dacă își afirmă maturitatea, trebuie să-și asume fapta și să suporte consecințele sociale și psihologice. Jocul este perfid: în îmbrățișarea maternă rănila sunt oblojite, iar Barbu scapă de pedeapsa ce i se cuvine, dar rămâne un copilandru; înfruntând consecințele ca un adult, se expune unor încercări serioase, probabil chiar o condamnare cu executare. Modul în care gestionează crima este aici, la modul simbolic și lipsit de cinism, o încercare inițiatică hotărâtoare. Este paradoxal că renașterea în ipostază de adult are drept factor declanșator o moarte: în plan metaforic, pentru a ucide puterea copilului etern ce-l stăpânește, personajul ucide un copil real. Nu aflăm în mod expres ce se întâmplă cu Barbu: reușește sau nu să se desprindă, să-și confirme individualitatea și să-și asume responsabilitatea gravității faptelor. Însă anticipăm un răspuns pozitiv. O dovedește evoluția sa de-a lungul producției cinematografice: de la copilul paralizat de frică ce acționează după cum îi spune mama și se supune instrucțiunilor fără a crânci, până la bărbatul care are curajul să privească în ochii tatălui celui pe care l-a ucis; de la adolescentul răsfățat care își jignește mama prin cuvinte amare, la tânărul care discută calm și cumpătat cu o mamă isterică. Spunându-i acesteia din urmă „Nu mă căuta, te caut eu”, Barbu restabilește echilibrul forțelor implicate în relație, afirmându-și dreptul la intimitate și autodeterminare. Înclinăm, prin urmare, să credem că evoluția personală a personajului nu poate fi decât un indiciu al desprinderii de staza condiției *puer aeternus*.

Prin comparație, fermecătorul Alfie nu pare să evolueze pe parcursul aventurii sale: rămâne egal cu sine însuși, indiferent de încercările la care este supus. Atunci când este suspect de o boală gravă, Alfie dă semne de vindecare: se întoarce spre sine cu înțelepciune și spectatorul este lesne păcălit. Poate va căpăta profunzimea omului încercat, poate se va detașa de perspectiva narcisică atât de evidentă și va învăța să iubească și să respecte. Însă maturitatea este efemeră, iar *puer*-ul revine curând la vechile obiceiuri.

Nici celelalte încercări nu dau rezultate mai încurajatoare. Micul Alfie primește „ce și-a dorit de Crăciun” atunci când soarta i-o scoate în cale pe Nikky. Pentru o vreme este îndrăgostit lulea și pare vindecat de donjuanism-ul caracteristic. Însă el constată curând că tânăra nu este decât o piatră ce atârână greu și are pretenții mult prea dificil de îndeplinit. Practic, Alfie se confruntă cu sine-însuși în cuplul pe care îl face cu Nikky: are posibilitatea să se privească în oglindă și eventual să se trezească. Dar n-o face. Are o sclipire de înțelegere mai profundă atunci când se teme că ar putea fi grav bolnav, adică necesitățile corporale îl trag înapoi din sferile eterice, superioare, înspre pământ. Pare că ar vrea să o ia pe alt drum, dar, în loc să observăm o evoluție, tânărul ia calea regresiei: vrea să se întoarcă la pieptul substitutului matern, femeia mult mai în vârstă. Este respins și am putea spera că astfel ar primi impulsul necesar pentru a se distanța de imago-ul matern parazită. Dar Alfie revine netulburat la vechile obiceiuri. Răspunsul nu este deci aici.

Singurul element optimist este îndoiala exprimată de personaj. Întrebările enunțate în finalul filmului („What’s it all about?”, „What’s the answer?”) traduc foamea de sens, de redescoperire a unui altceva transcendent, dincolo de „lucrurile superficiale importante”. Să fie oare încercarea lui Alfie de a se apropia de bătrânul întâlnit în spital tentativa unui *puer* de a-și găsi baza solidă în *senex*? Sau este doar un simptom al condiției sale? În acest sens, Hillman pune rătăcirile *puer*-ului pe seama unei nevoi de a regăsi protecția tatălui arhetipal. Soluția ar consta în uniunea contrariilor – *senex* și *puer*, ca fațete complementare ale aceluiași arhetip²⁰. Cert este că Alfie nu găsește alinarea nici într-o *puella aeterna*, nici în Mama Teribilă, nici în figura *senex*. El rămâne în staza de perpetuă căutare, oprit pe termen nedefinit în drumul spre individuare, vampirizând orice persoană care îi oferă afecțiune, incapabil să se sustragă numinozității zeiței, fascinat de feminitatea arhetipală și dezgustat de cea pământească.

²⁰ James Hillman (1999), *Puer aeternus*, Adelphi Edizioni, Milano, p. 112.

HRISTOITIE ȘI MORALA LUI „RÂSU’-PLÂNSU’” LA ANTON PANN*

CONSTANTIN STROE

Anton Pann’s *Hristoitie* and the morals of “laughin’-and-cryin’”. Anton Pann was an autodidact, but also an eminent student of the “school of life”, and that helped him to prove his natural gift of observing his fellows. Through literature, he was able to offer back to them their own life experiences, this time viewed from a moral standpoint. This literary gift was intended as a moral benchmark for social behaviour, in order for the people to overcome their faults. His main principle and working method was “to gather from folk and to give back to folk”. The aim of his writings (proverbs, anecdotes, fables, sayings, riddles, and short stories) is to reveal a moral teaching in order for it to be transmitted as a rule of individual behaviour. His stories are adorned with moral reflections especially with the aim of emphasizing the main moral meaning and increasing the eloquence.

Key words: bad habit, common sense, decent behaviour, moral teaching, wisdom, virtue.

Cu aproape trei decenii în urmă scriam într-un studiu¹ că izvoare ale cugetării morale, precum și mijloace prin care învățătura moral-umană a subzistat și s-a perpetuat, reușind nu numai să dăinuie, ci și să se amplifice cu timpul, au fost menționate în scrierile lor de unii dintre cronicari încă în secolul al XVII-lea. De pildă, stolnicul Constantin Cantacuzino le menționa pe cele care se referă la: „niște spuneri și niște povești den om în om”; „cântecele care vestesc de vitejii sau de alte fapte ale domnilor și a altor vrednici oameni ce au lucrat”; „știuții”; „bătrânii domiriți ce povestesc de cele ce au fost”; „înțelepții, lăutari și alți cântători”. Din categoria ultimilor face parte și Anton Pann, cel care a reușit să „vadă”, dar mai ales să „șfichiuiască” năravurile general-umane, care țin de condiția umană și, ca atare, s-au manifestat în viața oamenilor în toate timpurile și în toate locurile, cu osebire pe cele cu o mare pondere în purtarea reprobabilă a contemporanilor săi. Iată în acest sens opinia genului dramaturgiei românești, I.L. Caragiale: „[...] Anton

* „El [Anton Pann] scrie pentru popor, pe care-l face *să râdă și să plângă* și căruia îi vorbește limba: Nu e instruit, dar e original; își caută subiectele în jurul casei, și nu în jurul lumii”, Dimitrie Bolintineanu, *Les principautés roumaines*, Paris, 1854, p. 52, apud Paul Cornea, *Prefață*, în Anton Pann, *Scrieri literare*, vol. 1, Text, note, glosar și bibliografie de Radu Albala și I. Fischer, Editura pentru literatură, București, 1963, p. LXX.

¹ Constantin Stroe, *Reflecții etice în scrierile unor cronicari români din secolul al XVII-lea*, în „Analele Universității București”, seria Filosofie, Anul XXXVI, 1987, inclus și în volumul *Rostiri etice în filosofia românească. Studii de istorie a reflecției morale românești*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008.

Pann a făcut un adevărat serviciu literaturii culegând toate aceste documente caracteristice a stării noastre sociale din prima jumătate a veacului (al XIX-lea – n.n. C.S.). Și pentru că omul de spirit simțea bine ce murdării culege, el a trebuit să le găsească o etichetă convenabilă, colecția poartă ca titlu «Spitalul amorului»². Și dacă nici Nenea Iancu, care „simțea enorm și vedea monstruos”, nu se pricepea la moftangii și mușterii...!

Căci așa cum arată unele izvoare, nu numai tipurile umane satirizate de Anton Pann, dar nici el însuși nu făcea excepție, fiind departe de *hristoitie*, adică de o viață și o comportare evlavioasă conformă cu morala creștină. Pann era un personaj „picaresc”, isteț, petrecăreț și iubăreț, fapt reținut de Mihai Moroianu, muzeolog la Muzeul de istorie din Râmnicu Vâlcea, care-l narează astfel: „Stareța Platonida (a Mănăstirii Dintr-un Lemn, de lângă Govora – n.n. C.S.), într-o scrisoare adresată Episcopului de atunci, îl acuza pe Anton Pann că este un om cu o morală îndoielnică, că bea prea mult și că îi răpise nepoata”³. Și mult mai exact îl „încondeiază” Nicolae Iorga în *Istoria literaturii românești* din 1929, descriindu-l drept „cântărețul de giumbușuri, lăutarul literar al petrecerilor, ghidușul de ietacuri, amoretzatul care căuta la fereștrăușele căsuțelor de mahala, prinzând ceasul când lipsește respectivul jupan, tovarășul ceasurilor de veselie ale preoților, dascălilor, țârcovnicilor, cărora li zice pe glas de psaltichie lucruri care fac parte din plăcuta slujbă a satanei”.

Ca să putem înțelege contribuția creației lui Anton Pann la înfiriparea și dezvoltarea învățături morale în cultura poporului român, trebuie să pornim de la faptul că acesta nu a beneficiat de o instrucție sistematică și temeinică (*cert* este că urmează timp de doi ani, 1816–1818, școala de psaltichie a lui Dionisie Fotino, după care în 1819 se înscrie la noua școală de muzică religioasă, deschisă pe lângă biserica Sf. Nicolae-Șelari de un compozitor grec, Petru Efesiul, și, *puțin probabil*, că în 1828 ar fi audiat lecțiile lui Gh. Lazăr la „Sf. Sava”, așa cum s-a vehiculat uneori), ci era un autodidact. Ca urmare, nefiind un om cultivat, nu era nici un rafinat cunoscător al culturii omenirii și nici nu dovedea vreo urmă de personalitate sofisticată, așa cum au de obicei scriitorii școliți. *El avea școala vieții*, care l-a ajutat să-și valorifice aptitudinea nativă de a face observații asupra semenilor și întâmplărilor trăite de ei, pe care apoi, în urma prelucrării literare, să le redea tot lor ca etalon moral de îndreptare a purtării (deviza lui fiind: „De la lume adunate și înapoi la lume date”). Opinia lui Heliade Rădulescu este elocventă: Anton Pann a fost *moralist* într-o epocă când era mare „trebuință de o hrană morală mai statornică și mai cuviincioasă la vrednicia omului”, calitate pe care însă el nu o onorează la nivel înalt, elevat, ci doar cu mijloacele sale – „niște cântece de amor”. Eu cred că aici este dovada faptului că învățătura morală cu scop de îndreptare a năravurilor se poate face nu numai prin știința eticii – fie rigoristă, de tip kantian, fie utilitaristă, de tip Bentham-Mill, fie pragmatistă, de felul celei promovate de W. James și John Dewey etc. –, ci și prin stihuri ironico-satirice, laico-religioase, cărora li se alătură un melos ușor și plăcut, rezultând cunoscutele cântece de lume, creație distractivă moralizatoare, marca Anton Pann. Fără a

² Anton Pann, *Spitalul amorului sau Cântătorul dorului*, Editura Compania, 2009, p. IV.

³ Citat în Irina Ripan, *Anton Pann și povestea de dragoste cu Anica, nepoata stareței Mănăstirii Dintr-un Lemn* (http://www.historia.ro/exclusiv_web/articol/anton-pann-i-povestea-dragoste-anica-nepoata-stare-ei-m-n-stirii-dintr-un-lemn).

avea cunoștințe de teorie morală, el reușește să facă operă de educație morală, în care generații de-a rândul au găsit nu precepte etice și imperative categorice, ci îndemnuri de bun simț la bună cuviință și bună purtare.

Contextul în care el s-a manifestat ca autor și tipăritor al unor astfel de produse corespunde epocii de laicizare pronunțată a culturii noastre și de europenizare crescândă în toate domeniile. Laicizarea l-a atras în măsura în care astfel mai putea evada din perimetrul religios în care se învârtea din cauza muzicii pe care încerca – și într-o oarecare măsură a și reușit – să o implanteze în ortodoxia românească. Europenizarea nu l-a ispitit ca pe cei cu ifose – fii de boieri școliți în Occident –, fie și pentru faptul că el era tributar, prin origine, Orientului din care provenea și venea. Mai explicit, creația lui irumpe în această perioadă de trecere, de întâlnire între veacuri (XVIII–XIX), lumi și vârste, caracterizată de o pregnantă degringoladă morală, unde concomitent trăiau oameni de modă veche: „ișlicari”, înveșmântați cu șalvari, giubea sau anteriu, pe cap cu fes sau ișlic, încălțați cu iminei sau cu meși, cu cei de modă nouă: „bonjuriști”, îmbrăcați nemțește (evropenește), pe cap cu pălării, încălțați cu cizme sau cu ghetre, după gusturile căpătate la atelierile de modă de pe marile bulevarde din Paris, Berlin, Milano. Ca urmare, fără *parti-pris*, Pann este dispus ca, prin cântecele lui de lume, să le facă pe plac tuturor⁴. Totuși, trebuie menționat faptul că el încearcă să contureze un îndreptar moral care se adresează cu precădere clasei mici și mijlocii, formată dintr-un public mărunț – negustori, meșteșugari, preoți săraci, dascăli, târgoveți, mici funcționari, servitorime de tot felul –, fără pretenții intelectuale (ca și el, de altfel), dar dornic de a trăi cu intensitate toate „plăcerile cele zemoase ale vieții”⁵. A. Pann s-a axat pe dezvelirea fizionomiei morale a lumii mic-burgheze care începea să se înfiripeze în București și în câteva orașe în care vremelnic a stat, dând la iveală moravurile domestice ale acesteia. Trăind și activând în perioada plină de contradicții de care am amintit mai sus, în opera sa moralizatoare, prin versurile povătuitoare de îndreptare a năravurilor, Anton Pann încearcă să medieze între tradițiile Orientului patriarhal, cu liniștea și lentoarea sa încă prezente, și vivacitatea Occidentului, cu ritmurile sale alerte în acțiunile întreprinse pentru acumulare de bogății și poziții sociale înalte; în subsidiar, să acomodeze morala individualistă specifică lumii burgheze (în care domnește egoismul și care se conduce, după spusa lui Hobbes, după principiul *homo hominis lupus est*) cu morala care încă mai avea un cult deosebit pentru virtuțile necesare vieții de obște.

Într-o astfel de perspectivă, morala propovăduită de el este o morală a vieții de fiecare zi, cu puține bucurii și multe neazuri, având în vedere tocmai tipurile umane vizate de caracterizarea lui – la oraș: negustorul, mai ales cel ambulant, toată varietatea meșteșugurilor și îndeletnicirilor oamenilor din popor – cârpaciul, pescarul, fierarul, croitorul, simigiul, cârciumarul etc.; iar la sat: țăranul în toate ipostazele vieții rurale –

⁴ „În calitate de tipograf (editor) Pann se apleacă asupra a ceea ce cerea „piața”, la modă fiind cântecele de lume, de dragoste și de beție, precum și povestirile moralizatoare care vizau corectarea năravurilor rele și propovăduiau virtutea. Căci, spre deosebire de alții, el nu pregetă în a declara în prefața la *Fabule și istorioare* că, „pe lângă propria sa satisfacție”, urmărește și câștigul pecuniar, pentru a-și asigura „pâinea cea de toate zilele” (Paul Cornea, *op. cit.*, p. XXIV).

⁵ Paul Cornea, *op. cit.*, p. XXII.

muncă, căsnicie, petrecere, joc, relații cu cei asemenea lui și cu cei suspuși, dar cu deosebire la șezătoarele, unde se fac schimburi de ghicitori, anecdote, vorbe de duh. Pe toți cei de mai sus îi satirizează și ironizează; pe cei cu poziții înalte însă îi neglijează, nici măcar nu îi apostrofează, dar să-i mai și critice. Poziția aceasta poate fi înțeleasă doar prin prisma atitudinii sale oportuniste, de dependență față de ei, în sensul facilitării obținerii unor posturi de psalt în biserică, de profesor de „muzichie” la seminarele teologice ș.a. Mai mult, evită să se implice în viața politică a vremii, probabil tot din cauza aceleiași atitudini sau chiar de teamă (în timpul zaverii lui Tudor Vladimirescu din 1821 se refugiază la Brașov; la fel procedează și la 1848, când fuge la Râmnicu Vâlcea). Aceasta nu înseamnă că în scrierile lui nu găsim un protest social-politic-moral, dar el este mascat oarecum de stilul alegoric, fabulistic. Se poate spune că, fie și într-o astfel de modalitate voalată, aluzivă, critica moravurilor celor de la vârful societății (boieri, demnitari în aparatul de stat și în justiție) este prezentă și fără echivoc. De pildă, el evidențiază situația paradoxală în care cei bogați au avere, dar sunt săraci cu duhul; au avuții materiale, dar le lipsește avuția spiritului și, adesea, ca o contrapondere, cei săraci sunt cei mai bogați sufletește, pentru că nu le lipsesc înțelepciunea și istețimea. În aceeași ordine de idei, lui Pann nu-i scapă lipsa de scrupule a celor din justiție și corupția aparatului de stat, atitudinile reprobabile care erodau subteran ordinea socială și morală. Toate acestea făceau ca realitatea socială să fie extrem de vulnerabilă moralmente, determinându-l pe A. Pann să devoaleze putreziciunile și prin mijloace proprii lui să înrăurească într-un sens pozitiv moravurile semenilor. El a ales arta muzicii pentru a-și comunica ideile referitoare la năravurile proaste și îndreptarea lor. De aici, poate, marea putere de penetrare a ideilor sale. Pentru că trebuie precizat că la Anton Pann de prim ordin este domeniul muzical, apoi se detașează net domeniul moral. Și aceasta deoarece era vie vocația pentru „tâlcul” moralizator, prin toate mijloacele (poezie, roman, piese de teatru, cântec), atât de răspândit în epocă (al doilea pătrar al secolului XIX).

Într-o astfel de campanie s-a angajat și Anton Pann, fiind foarte prolific în „poezirea” de produse literare în care surprinde trăsături morale negative, pe care le îngroașă cu bună știință, provocând râsul, susținut de ironia care e menită să depășească cazul individual și să pregătească generalizarea în regulă morală. Având în vedere probabil tocmai acest aspect, Tudor Vianu era de părere că prin relatările epice din „poezirea” lui se încheagă un „inestimabil tratat de morală practică”. Spre aceeași concluzie se îndreaptă și Paul Cornea, care, referindu-se concret la *Povestea vorbii* și *O șezătoare la țară*, apreciază că ele se instituie ca „un mic manual de etică, un ghid de conduită în viață. Regulile și virtuțile propuse poartă amprenta uriașei experiențe colective a poporului”⁶.

Printre factorii generatori de îndreptare morală, la loc de frunte se situează umorul împletit cu ironia fină, deoarece cu ajutorul lor se pot spune lucruri grave cu o anumită ușurință. În scrierile sale, Pann pleacă de la convingerea că om fără cusur nu există, că fiecare are o meteahnă anume de care nu poate, dar nici nu vrea să scape. El însuși trăia din plin micile plăceri ale vieții pe față, la vedere, evitând să apară ca un ipocrit plin de rigorile moralei. De aici și o anumită înțelegere față de cusururile și metehnele oamenilor, dovedind că este un om iubitor de semeni. Criteriul moralității la Anton Pann este bunul

⁶ Paul Cornea, *op. cit.*, p. LII.

simț. Toate creațiile sale – anecdote, proverbe, povestioare, fabule – au ca țintă morală înțelepciunea plină de bun simț, dreptatea, bunătatea și facerea de bine. Răul nu are ce căuta în viața și acțiunile oamenilor, aspect sancționat în stihurile lui. Ei ar trebui să se fe-rească a-l face: ticăloșia, minciuna nu ar trebui să se manifeste în comunitățile lor.

Ca unul care s-a zbatut toată viața pentru a-și asigura existența, Anton Pann a prețuit munca, pe care o vedea ca fiind singurul mijloc de „agonisire a pâinii” pentru familie. Asemuia munca cu o comoară; comorile nu se găsesc însă îngropate în pământ, ci se obțin muncind pământul cu trudă⁷. Ca urmare, a și luat în derâdere lenea și toate acțiunile prin care se încearcă ocolirea muncii, cum ar fi: evlavia prost înțeleasă, în sensul abținerii de la muncă în multe zile de prăznuire religioasă, trândăvia din perioada postului ș.a. Un lucru care îi face cinste este acela că el consideră că și învățătura, ca însușire a științei, este muncă, contrar spiritului vremii, care reținea că un tânăr este realizat nu prin efortul său intelectual depus pentru a dobândi cunoștințe și pentru a se perfecționa ca om, ci dacă trăiește în lux și se împopoțonează cu haine scumpe, cu podoabe și alte asemenea, nedatorate activității lui. Or, Pann insistă pe ideea „că omul se împodobeste prin cultivarea minții”, pentru că nu „chipul are întâietate, ci zestrea sufletească”⁸.

Anton Pann recomandă ca omul să trăiască cu măsură în toate: să fie cumpătat la mâncare și băutul vinului, să nu fie risipitor, dar nici zgârcit, să fie chibzuit în relațiile cu ceilalți, pe scurt, să dovedească o comportare în limitele bunului simț. Tocmai acest bun simț constituie miezul învățaturii lui morale. „Morala anecdotelor și proverbelor e plină de bun simț”⁹, preciza același prefațator, Paul Cornea. Ea își are izvorul în realitatea nudă, fără nicio cosmetizare sau idealizare.

Reflecția lui morală rămâne la suprafața acestei realități, se bazează pe observarea faptelor, dar nu își propune să intre în profunzimile lor și, ca urmare, nici nu dezvăluie ceea ce nu ne este direct accesibil, adică esența. Totul rămâne la suprafață, la ceea ce este vizibil și ușor de constatat și redat. „De altfel, nu trebuie neglijat că multe poezii au fost concepute de scriitor ca texte de cântece, și pe vremea lui Pann, ca și astăzi, pare că rigorile melodiei impuneau o anume liniaritate a materiei poetice, o simplitate a expresiei ușor degradabilă în simplism.”¹⁰ Grijă lui se îndreaptă spre consolidarea „moralei” fiecărei snoave, fiecărei povestiri etc., printr-una sau mai multe cuvinte, expresii pregnante, tocmai pentru a o institui ca pe o concluzie ce trebuie ușor reținută pentru a fi urmată în purtarea ulterioară. Putem spune limpede că scopul, rațiunea de a fi a oricărei creații a lui Pann – fie proverb, fie anecdotă, fie snoavă, fie povestioară – este izvodirea unei „morale” și mai apoi transmiterea ei sub forma unei pilde de îndreptare a conduitei. El recurge la ornamentarea cu reflecții morale tocmai pentru a spori tâlcul povestirii, elocvența și puterea de pătrundere a ideilor propuse și promovate în ea. Îndemnul lui glăsuiește de la sine: „Omul despre tot pământul./ Și bogatul când s-adună/ Cu săracul dinpreună./ Să vă spui de înțelepciune/ Și de învățături bune./ Auzul să vi-l întindeți./ Pildele să

⁷ Anton Pann, *Povestea vorbii*, în *Scrieri literare*, vol. 2, Text, note, glosar și bibliografie de Radu Albala și I. Fischer, Editura pentru literatură, București, 1963, pp. 197–199.

⁸ Paul Cornea, *op. cit.*, p. LII.

⁹ *Ibidem*, p. L.

¹⁰ *Ibidem*, p. LVII.

le deprindeți”¹¹. Toate aceste aspecte ale operei lui Pann ne conduc la ideea că la el se constată o *vădită aplecare spre reflecția morală* manifestată ca o preocupare cvasi-permanentă către o înțelegere rațională a lumii „mahalalelor și tejghelelor”, lăsând însă de o parte aprecierea și evaluarea ei afectivă (deși uneori suntem izbiți de un fior de duioșie din partea sa față de cei care populau această lume). De aici contrastul uneori între strălucirea ideii și redarea ei lirică în tonuri cenușii, prozaice, de gust îndoielnic, cu amănunte ne semnificative care induc monotonie și lipsă de viață. Și uneori chiar contradicția dintre ideea filosofică în esență și ilustrarea ei cu platitudini, locuri comune, colaterale, aproape fără legătură cu ea (vezi, de pildă, poezia despre marele incendiu din 1847 din București, care se termină cu aspecte derizorii privind prevenirea incendiilor). În pofida faptului că majoritatea scrierilor lui Pann se axează pe probleme care se cuprind exclusiv în sfera morală, problematizarea teoretică asupra moralei, adică filosofia morală, lipsește din opera lui literară. Această absență ne este dovedită de faptul că categoriile etice de căpătâi, cum sunt binele și răul, sunt reprezentate la el nu prin definiții savante, prin noțiuni abstracte, ci prin conținutul lor concret, astfel: binele, de femeia frumoasă și bună, avuție, îndestularea cu mâncare și băutură bună, îmbrăcăminte frumoasă, dragostea – „împărtaşă-n lume”, care nivelează toate cele rele (pizma, trufia, dușmănia), căsătoria fericită, iar răul, de muieră rea și copii mulți, sărăcie, absența oricărui venit, lipsa alimentelor, datorii, lipsa de omenie, cârteala față de ceilalți, ipocrizie, flecăreală, lipsa prestigiului în comunitate. E ușor de observat că statutul individului, din care rezultă și considerația care i se acordă în comunitate, îi este dictat de trebuințele lui și de modalitatea și cuantumul în care și le satisface. De aici și responsabilitatea pe care o are față de faptele sale:... „La judecata cea dreaptă/ Ca să-mi iau bune sau rele/ După păcatele mele.”¹². Neîntrezărind în vreun fel fericirea de obște, colectivă a comunității, Pann caută soluția doar pentru fericirea individuală, încercând să identifice mijloacele prin care ea poate fi atinsă. Înclină spre ceea ce oferă viața la sat pentru o existență tihnită, considerând, în schimb, că fericirea orășeanului este mult grevată de „păianjeniișul relațiilor de schimb burgheze”, care are în centrul său goana după bani. Or, asta soliciță o exacerbare a interesului personal, fapt sesizat și de Pann, din vreme ce în proverbele și povestioarele sale îl reliefează în forma sa cea mai pură și evidentă – egoismul. Căci în mai multe locuri din opera sa semnalăm prezența acestui soi de egoism, conform căruia „Tot omul trăiește pentru sine”¹³.

În aspectele ce țin de etica familiei, prezente frecvent în scrierile sale, transpar experiențele lui matrimoniale nereușite. E adevărat că idealul vieții de familie este și pentru el armonia conjugală, buna conviețuire a tuturor membrilor familiei. Ca un pericol la adresa acestuia, Pann atrage atenția asupra nenorocirilor ce le aduc atât „vânătoarea de zestre”, cât și „capitularea în fața frumuseții”, ambele revelând aspecte contradictorii ale femeii curtate: calități, dar și metehne, nuri, dar și vicii. În descrierea lui, femeia trebuie să fie puternică, cu spirit practic-gospodăresc, devotată casei și copiilor. Așadar, departe de idealul feminin care popula poezia romantică a vremii¹⁴.

¹¹ Anton Pann, *Versuri sau cîntece de stea*, „Cîntarea 11” (Psalm 48) în *Scrieri literare*, vol. I, pp. 13–14.

¹² *Ibidem*, p. 19.

¹³ Anton Pann, *Povestea vorbii*, în *Scrieri literare*, vol. II, ed. cit., p. 397.

¹⁴ Paul Cornea, *op. cit.*, p. LIV.

După cum am mai spus, în cvasi-totalitatea lor, scrierile lui Anton Pann sunt străbătute de o problematică care are în centrul ei purtarea oamenilor în diverse situații de viață. Dintre acestea cel mai pregnant se manifestă filonul moral în trei lucrări: *Hristoitie au școala moralului care învață toate obiceiurile și năravurile cele bune*, *Povestea vorbii*, *O șezătoare la țară sau călătoria lui Moș Albu*. În acestea preocuparea pentru cultivarea bunei cuviințe și a purtării frumoase excelează. De aceea, adesea au fost considerate a forma un Cod al manierelor bunului simț.

În cele ce urmează mă voi opri asupra celor trei lucrări menționate mai sus, pentru a încerca o concretizare a celor afirmate până acum despre viziunea lui Pann despre morală, mai bine-zis despre năravuri și îndreptarea lor. Astfel, în *Hristoitia*, într-o adresare *Către cetitor*, Anton Pann precizează că această carte a circulat în limba latină – limba strămoșească a românilor – și a avut ca menire să fie o adevărată „Școală moralicească”. Varianta pe care o prezintă el „în versuri poezită” ar fi a treia, după alte două în românește. Tot aici e prevăzător cu eventuale critici care i s-ar putea aduce pentru lipsa de „stil frumos”, justificându-se prin faptul „Că nu-i om să facă/ Vreun lucru la toți să placă/ Fiecăruia îi place/ Aceea ce însuși face”¹⁵. Și conchide concesiv că „Eu dară fără supărare/ Las pe toți, pe fiecare/ Să o judece în pace/ Cum vor vrea și cum le place”¹⁶.

În *Prefață* antamează o problemă filosofică veche și mult bătătorită, aceea a raportului trup-suflet, arătând că locul primordial și hotărâtor îl are sufletul: „Din câte părți omul are./ Sufletul este mai mare./ El e partea cea cinstită/ Și mai scumpă, prețuită./ Sufletul pe trup îl are/ Luiși ca o mădulare/ Pe care îl stăpânește/ Ca p-un subpus, cum voiește./ Trupul nimic nu poate/ Fără suflet întru toate;/ De aceea să cuvine/ Să-ngrijim de dânsul bine”¹⁷.

Ca urmare, fără a neglija nevoile trupului, omul „cuminte” trebuie să aibă ca preocupare specifică lui ca om îngrijirea sufletului: „Făcându-i după puțință./ Cîte-i sunt spre folosință./ Ca să-i dăm înfrumusețare./ Dup-a sa-ncuviințare.”¹⁸. Sufletul trebuie cultivat astfel încât, pe de o parte, să strălucească prin virtuțile și „talenturile” înalte și, pe de altă parte, să fie nepătat de vreun viciu sau nărav prost.

În „trupeasca învățătură” trebuie avute în vedere năravurile mojice ale oamenilor, care, prin „povețe morale”, drepte, bune și înțelepte, să fie îndepărtate din conduita lor.

Concluzia *Prefetei* este concludentă, prin mesajul ei: „Mai vârtos cum să privește./ Pruncilor prea trebuiește./ Ca de mici să se deprinză/ Virtuțile să cuprinză/ Și, cu vârsta împreună/ Să ia creșterea cea bună./ Cu care să-mpodobește/ Sufletește și trupește.”¹⁹

Hristoitia este structurată pe 9 capitole (dintre care lipsește capitolul I), fiecare având o temă care subsumează paleta (plaja) de probleme și aspecte pe care le implică educația morală, în realizarea ei.

¹⁵ Anton Pann, *Hristoitie au școala moralului care învață toate obiceiurile și năravurile cele bune*, în *Scrieri literare*, vol. I, ed. cit, p. 79.

¹⁶ *Ibidem*, p. 80.

¹⁷ *Ibidem*, p. 81

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 83–84.

În capitolul II, intitulat *Pentru băgările de seamă în conversații*²⁰, Pann pune în discuție problema raportului dintre cugetare (judecată morală) și acțiune (faptă), atrăgând atenția că aceasta din urmă trebuie bine gândită, mai ales prin consecințele ei. Sunt înșiruite apoi, pas cu pas, aproape toate recomandările de ordin retoric trebuincioase oratorului prezent într-o adunare, referitor la: gesticulație (gestică) – poziția și mișcarea capului, expresia ochilor, a feței, poziția și mișcarea mâinilor, a trunchiului, a picioarelor, a corpului în întregul său –, voce, cu tot ce ține de ea (ton, volum, pronunție, debit verbal ș.a.), persoana oratorului (igienă firească, îmbrăcăminte decentă, „reson, măsură și înțelepciune” în raport cu convivi, fără manifestări care să șocheze anturajul etc.) Un exemplu: chiar locul ocupat în cadrul adunării, ca și așezatul pe scaun trebuie să se facă în funcție de status-ul social („cinul au rangul mai mare”), după vârstă, după vrednicie, după cuviință și după știință.

În capitolul III, denumit de Pann *Pentru întâmpinare și vorbire cu prietenii*²¹, el formulează recomandări privind conduita față de bătrâni și față de superiori, căci cinstirea cea mai bună trebuie dată, după starea fiecăruia, celor care au: boierie, vreo vrednicie sau vreun cin, atât din lumea „politicească”, cât și din cea „bisericească”. Astfel, ca un gest de respect al celor tineri față de bătrâni, al celor mici (mojici) față de cei mari, aceștia trebuie să se descopere de ceea ce au pe cap (fes, căciulă, joben), dar atenție, spune Pann, nu întotdeauna, pentru că la turci un astfel de gest „e de răs, iar nu de cinstire”²². Descoperirea capului trebuie însoțită de plecăciune și de vorbe frumoase de întâmpinare. După criteriile enunțate mai sus (rang, vârstă, vrednicie) se acordă întâietate la intrarea în încăperi și în alte situații și împrejurări. El insistă pe ideea că un respect deosebit trebuie acordat cărmuitorilor, judecătorilor, stăpânilor, celor cu boierie și celor care s-au evidențiat prin ceva valoros. La rândul lor, toți aceștia trebuie să dea cinstire celor mai bătrâni decât ei și fețelor bisericesti. Mai remarc pentru actualitatea ei recomandarea lui Pann: să nu îți arogi calități și cunoștințe pe care nu le ai, pentru că devii ridicol și penibil și te faci de răs.

Capitolul IV, având ca titlu *Pentru sfățuire și dojenire*²³, are în centrul său teza criticii (dojenii) și a condițiilor în care ea ajută la corijarea celui dojenit. Anton Pann este de părere că dacă vrem să educăm pe cineva recurgând la critică (dojană), prin sfaturi și îndemnuri trebuie să ținem seama de câteva lucruri: timpul, locul, prilejul, mijlocul și îndemânarea de a da povață. Când cineva este muștrat să nu fie folosite cuvinte și expresii necuviincioase, urâcioase, jignitoare. De asemenea, dojana să fie făcută cu blândețe, nu cu mânie, ca să nu supere, să nu necăjească pe cel criticat, ca, în ultimă instanță, acesta să primească critica „cu bucurie și mulțămire”, conștientizând că ea îl ajută să se îndrepte și să-și facă mai bine datoria. Critica (muștrarea) trebuie să fie îndreptățită, întemeiată și făcută cu argumentele adevărului. Fiind în esența ei o muștrare cu caracter moralizator, este neindicată și lipsită de eficiență dojana nedreaptă, făcută în batjocură, folosind flecăreala și ironia de proastă factură (glume deșucheate, defăimarea

²⁰ *Ibidem*, pp. 85–101.

²¹ *Ibidem*, pp. 102–109.

²² *Ibidem*, p. 104.

²³ *Ibidem*, pp. 110–115.

celor care sunt din fire „însemnați cu vreo sluțire”). Foarte pe scurt, în opinia lui Pann, dojenirea trebuie să fie făcută cu omenie.

În capitolul V, Pann se ocupă, așa cum reiese din numele dat, *Pentru podoaba hainelor*²⁴, de veșminte și de modul cum trebuie ele purtate în public. O primă cerință a purtării civilizate a vestimentației este ca aceasta să fie curată, corectă, în „bună rânduială”, fără să împoțoneze. A doua regulă statuată de Pann este aceea de a nu imita în portul îmbrăcăminte și al încălțăminte pe cei cu o stare materială, socială, culturală etc., mai pricopsită, deci cu un statut mai înalt decât îl ai, vrând să pari altceva decât ești.

Capitolul VI, *Buna rânduială a umbletului*²⁵, după cum îl arată și titlul se ocupă de regulile care se impun mersului (deplasării) pe stradă, singur sau în grup, pentru a avea o conduită morală corectă. Ideea pivot este aceea că în plimbările tale (care trebuie întotdeauna să aibă un rost, nu să stai în drum fără vreo treabă), să fii în compania unor oameni cumsecade, care se comportă „cuminte și cu minte” și nu în aceea a unora cu „urâtă nărvire” și „cu prost renume”.

Capitolul VII, denumit *Pentru convorbire cu prietenii*²⁶, privește aspecte legate de limbajul folosit, care trebuie să fie adecvat și interlocutorului și circumstanțelor. De pildă, Pann afirmă că e lipsit de inteligență și înțelepciune, acela care folosește cuvinte „mojicești” față de oameni „învățați și cu știință” și „cuvinte mari și înalte” față de „oameni simpli de la țară”²⁷. La fel apare și dacă în împrejurări faste utilizează un limbaj care în loc să creeze veselie și voie bună, dimpotrivă, duce la jale, întristare și mâhnire. De asemenea, este inadecvat să gratulezi pe cineva neînsemnat și pentru ceva minor cu vorbe mari, grandilocvente, pentru că pare a-ți bate joc de el. Dacă nu știi limbi străine e bine și corect să nu simulezi (mimezi) cunoașterea lor, ci e preferabil să vorbești în limba ta, iar dacă intri într-o dispută susține-ți punctul de vedere cu argumente de bun simț, fără a cere imperios ca toți cei de față să ți le accepte. Dacă nu ești școlit (instruit în școală), cu învățătură evită să folosești „cuvinte delicate” al căror înțeles nu-l știi și nu interveni într-o dezbatere, corectând pe unul sau devenind partizanul altuia, dacă tu nu știi bine despre ce este vorba („dacă nu știi pricina bine”). Caută pe cât este cu putință să-ți maschezi neștiința (ignoranța), îndeamnă Pann. Tot el recomandă ca într-o adunare să nu monopolizezi discuția, să nu fii conflictual („certăreț”), să nu recurgi la introduceri lungi savante, dar nici să încerci să reții atenția cu nimicuri, cu lucruri mărunte („bagatele”), ci caută să comunici lucruri de interes, cu substanță, exprimându-te clar și curgător, concis, fără a repeta cele spuse anterior: „Ci tu d-aste te ferește/ Și ce vei avea vorbește/ Fără de procuvântare,/ Frumos și cu prescurtare./ Țiind șirul vorbeii bine/ Și curat cum să cuvine./ N-adăoga de la tine/ Alte cuvinte streine,/ Nici te-ntoarce înc-o dată/ La vorba cea cuvântată”²⁸.

Capitolul VIII, purtând titlul explicit *Pentru cîte se cuvin a să păzi la masă*²⁹, tratează toate regulile de care trebuie ținut seamă pentru o purtare civilizată la masă,

²⁴ *Ibidem*, pp. 116–119.

²⁵ *Ibidem*, pp. 120–124.

²⁶ *Ibidem*, pp. 125–138.

²⁷ *Ibidem*, p. 125.

²⁸ *Ibidem*, p. 138.

²⁹ *Ibidem*, pp. 139–151.

începând cu gesturile mărunte legate de modul cum trebuie să mănânci și să bei, până la așezarea și servitul mesei când primești musafiri sau ești musafir.

Nu insist pe prezentarea conținutului acestui capitol, ci am să o înlocuiesc cu o mărturie dintr-o poveste adevărată: în perioada interbelică era un bun obicei, ca atunci când descopereau un copil sărac, dar dotat intelectual și harnic la învățătură, învățătorul sau moșierul locului sau oricare dintre notabilitățile localității, care dispunea de avere, să îl ajute, trimitându-l la școli mai înalte decât școala primară și gimnazială. Un astfel de caz a fost al tatălui meu care provenea dintr-o familie săracă cu 11 copii. Învățătorul satului a făcut demersurile necesare și a fost admis la o Școală de agricultură cu două trepte: cursul inferior (3 ani) și cursul superior (2 ani), după absolvirea căreia a devenit administrator de moșie. De ce am introdus aceste rânduri? Pentru că îmi povestea că sala de mese a școlii era *pavoază* cu aproape toate recomandările pe care le aflăm în acest capitol din *Hristoitia* lui Pann: să folosești furculița și cuțitul, să tai pâinea și carnea din farfurie cu cuțitul, să nu stai cu coatele pe masă, să nu bagi prea mult în gură, să nu vorbești cu gura plină, sarea și piperul se iau cu vârful cuțitului, să nu plescăi, să nu arunci pe jos oasele sau sâmburii de măslină etc. Acestea toate era necesar să fie învățate în forma aceasta, având în vedere proveniența pauperă a școlarilor și nivelul lor scăzut de educație la venirea în școală. Ca să ne dăm seama de eficiența învățaturii și educației primite, un fapt divers: la absolvire, nu numai că știau cum să se poarte la masă, dar erau și buni *causeurs en français*!

Anton Pann dedică ultimul capitol IX sau (I), temei *Cum să cuvine a să purta cu prietenii*³⁰, începând cu ideea necesității prieteniei și a dificultății închegării ei, „ținând seama de faptul că oamenii au firi deosebite”. El face și un scurt *remember* al celor care, de-a lungul vremii, s-au pronunțat pentru prietenie, în acest context fiind amintit „Socrat, ritorul cel mare”, Temeste, Solomon, Sirah și Sfânta Scriptură. Prin aceasta el dorea să ofere acea „luminare” care să ducă la „deșteptarea” semenilor săi pentru a-i apropia cât mai mult de învățăturile „cele mai înțelepte”³¹ în ceea ce privește stabilirea unor relații de prietenie: de la alegerea prietenilor, la condițiile menținerii prieteniei, verificarea (încercarea) în timp, sub multe aspecte ale celor care îți sunt prieteni și a actelor lor de prietenie, până la renunțarea la aceia care se dovedesc a nu-ți fi prieteni adevărați „buni și cu credință”.

Dacă *Hristoitia* poate fi catalogată cu ușurință un autentic abecedar moral, unde sunt înșirate recomandări și îndemnuri – fie permissive, fie restrictive –, *Povestea vorbii*, poate fi calificată ca un adevărat tratat de morală, întrucât aici aspectele de viață morală sunt re-puse și prezentate la un nivel superior: sensurile sunt mai profunde, tâlcul mai adânc, prin proverbe, zicători, povestiri, istorioare, ele căpătă un suport argumentativ: de ce trebuie să faci sau să nu faci așa³². Pentru astfel de motive opinez că în raport cu

³⁰ *Ibidem*, pp. 152–167.

³¹ *Ibidem*, p. 153.

³² Ca de pildă în *Despre pedanți și copilăroși*, doi precupeți tineri, tovarăși de drum, poposesc la un bătrân dispus să-i găzduiască. Vrând să afle părerea unuia despre celălalt, bătrânul vorbește cu ei pe rând și află părerea proastă a fiecăruia despre celălalt: unul îl numea pe celălalt bou, iar acesta, la rândul-i, îl numea pe celălalt măgar. Cerând ei ceva de mâncare, bătrânul le-a adus o

Hristoitiia-abecedar, care doar enunță cerința morală, *Povestea vorbii* este tratat de morală, pentru că o justifică și îi argumentează necesitatea. Aprecierea lui Alecsandri că „din toate operele sale, cea mai importantă este *Povestea vorbei*, la care el a trebuit să consacre mai mulți ani de lucrare; căci pe lângă proverburile a adăugat multe anecdote populare, scrise în versuri care se leagă strâns între ele”, vine să confirme evaluarea mea³³.

Dacă studiem cu multă atenție fiecare temă, care vizează o trăsătură morală, ca pe o unitate de tipologie morală, constatăm că proverbele (și „șirurile lungi de zicale”) aflate în fruntea ei reprezintă teza ce trebuie argumentată, iar „povestea vorbii”, care urmează proverbelor, constituie argumentul doveditor. Paul Cornea merge mai departe, susținând că proverbele lui Anton Pann, scoase dintr-o observare morală îndelung exersată, „reprezintă esență concentrată, iar *Povestea vorbii* [este] o veritabilă enciclopedie de morală socială...”³⁴. Achiesează la idee în măsura în care aici este etalată galeria extrem de diversă a caracterelor cu năravuri rele, pe care Pann le aduce în prim-planul scenei socio-morale: vagabonzi, golani, haimanale, crai, șarlatani, oameni fără căpătâi, feciori de bani gata, ștregari desfrânați, leneși, hoți, zurbagii prin mahalale, cheltuitori ai moștenirilor rămase de la părinți și multe, multe altele. La acestea se adaugă tipurile umane cu păcate mai grele, care populează iadul, dar care cândva au trăit o viață pământească, pe aceeași scenă: ucigași, bețivi, ticăloși, mincinoși, desfrânați, tâlhari, muieri adulterine, muieri care își omoară pruncii, muieri care fac vrăji, popi eretici, dascăli, grămăticii, negustori necinstiți față de clienții lor, bogați care nu au făcut danii săracilor, conducători tirani³⁵. În evaluarea sa, George Călinescu scria ritos că „*Povestea vorbii* este o comedie a cuvintelor pure și în același timp o comedie umană integrală făcută din observații impersonale, stereotipe, cunoscute dinainte, surprinzătoare în totala lor lipsă de inedit, în rigiditatea lor chinezească, persiflatoare, de înțelepciune milenară”³⁶ (subl. mea – C.S.). Nu știu dacă această sintagmă a divinului critic: „o comedie umană integrală” este un rezultat al trimeriei la Balzac cu a sa *La comedie humaine*, în care acesta încerca să prezinte istoria completă a moravurilor timpului său, tipizând personajele în așa fel încât făcea din ele încarnarea unei idei sau expresia unui mediu distinct (aspect întâlnit și la Pann). Cred însă că cele mai mari apropieri se pot face cu *Divina Comedie* a lui Dante Alighieri, pentru că și Pann descrie atât colcăiala păcătoșilor în Infern și Purgatoriu, cât și, mai apoi, ridicarea în Paradisul oferit de viața plină de un farmec aparte al mahalalei bucureștene. Cu atât mai mult cu cât dramatismul realității locului de care aminteam este redat de Pann în maniera lui Dante, într-un limbaj bazat pe percepția vizuală și imediată a faptelor proiectate în lumea de dincolo prin prisma răului și binelui lumii terestre. În

copaie cu paie și una cu țărâțe. Văzându-i nedumeriți, le-a zis că le-a adus ce mănâncă cele două animale. Aceștia au înțeles greșeala făcută, s-au înroșit și au reținut „morală” din învățătura bătrânului (Anton Pann, *Povestea vorbii*, în *Scieri literare*, vol. II, ed. cit., pp. 15–17).

³³ Vasile Alecsandri, „*Cântece de stea și Povestea vorbei* de Anton Pann”, în *Muntele de Foc*, București–Chișinău, Editura Litera Internațional, 1996, p. 322.

³⁴ Paul Cornea, *Prefață*, p. LXV-LXVI.

³⁵ Anton Pann, *Versuri sau Cîntece de stea*, „Cântarea 20”, în *Scieri literare*, vol. I, pp. 16–18.

³⁶ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, București, Editura Minerva, 1982, p. 228.

profida acestei Apocalipse, zugrăvită atât în *Cântece de stea*, cât, mai ales, în *Povestea vorbii*, el manifestă un optimism robust, căci are încredere că față de toți acești „marțafoi porniți spre rele” legea a fost și este necruțătoare.

Există opinii care susțin că în *Povestea vorbii* Anton Pann problematizează filosofic, cu detașare și seninătate resemnată, dar și cu angajare prudentă, despre meandrele existenței omenești, „chintesențiind astfel înțelepciunea milenarei umanității răsăritene, orientale”. Și cum înțelepciunea a fost asociată din vechime cu filosofia, acest ultim termen care o și conține în sine și s-a definit multă vreme și chiar și astăzi ca „iubire de înțelepciune”, unii au vorbit explicit de filosofia lui Pann. De pildă, Vasile Alecsandri, nota cu referire chiar la *Povestea vorbii* că cele „Trei volumuri (în care apăruse această lucrare a lui Pann – n.n. C.S.) formează acea minunată colecție, ce se poate cu drept cuvânt numi Filosofia poporului român”. Și mai departe, dacă răsfoim aceste trei volume ale lui Pann „și de vom alege ce-i mai caracteristic în fiecare șir de proverburile, vom compune o *comoară de cugetări*, care ne fac mândri de profunda cumiinție a neamului românesc [...]”³⁷ (subl. mea – C.S.). Tudor Vianu consideră și el că Pann continuă „linia filosofilor populari ai antichității, rămași multă vreme ca un tip viu în Orient, în întinsa arie a Bizanțului”, parcă rezumându-l pe Alecsandri, care sublinia că „asemene oameni sunt cronici în picioare, ei cunosc pe de rost Alexandria și Arghir, cunosc sute de povești populare pline de minciuni frumoase și mii de anecdote asupra țiganilor, asupra evreilor, asupra nemților, asupra rușilor, asupra sârbilor, asupra ungarilor, asupra turcilor, asupra grecilor, într-un cuvânt, asupra tuturor neamurilor străine cu care a avut a face românul”³⁸. Și Paul Cornea îi atribuie o filosofie, e adevărat, extrem de eclectică prin diversitatea izvoarelor ei. El reține că „Filosofia lui Pann reflectă această situație specifică (în care se afla Muntenia în vremea anilor 1825–1850 – n.n. C.S.): ea nu cultivă austeritatea, dar nici nu încurajează desfrânarea, ea nu se hrănește cu iluzii, dar nici nu interzice nădejdea într-o răsplătire a dreptilor; e filosofia unei umanități mijlocii, a cărei etică se trage din experiență și al cărei criteriu e bunul simț; ea reprezintă o societate încă nediferențiată profund, unde capitalismul de-abia își începe, prin lacrimi și sudoare, marșul triumfal, iar Orientul, deși se cramponează și rezistă tenace în locurile mai umbrite, cedează totuși terenul”³⁹. Iar în rezumat, Paul Cornea enumeră toate trăsăturile acestei filosofii panniene astfel: „robustețe morală, optimism, veselie, ironie față de cei mari și puternici, bun-simț, cumiințenie, stăpânire de sine, spirit practic, iată ce trăsături ale concepției despre lume și viață găsim în scrierile lui Anton Pann”⁴⁰.

În opinia mea, a-i atribui în mod explicit o filosofie lui Anton Pann este o exagerare. El nu cugetă filosofic, la modul propriu, ci el adună ideile ca furnica, dar nu le prelucrează, transformându-le profund, ca albina, nici nu le scoate din el ca păianjenul firul său, ci doar le „poezește” și le cântă, ca greierele. Cu referire la el, filosofia poate semnifica doar o privire generală asupra a ceva, cam în genul în care astăzi, abuzându-se de termenul *filosofie*, acesta apare în multe sintagme de felul: filosofia mineritului, filosofia

³⁷ Vasile Alecsandri, *op. cit.*, pp. 322–323.

³⁸ Vasile Alecsandri, *op. cit.*, p. 323.

³⁹ Paul Cornea, *Prefață*, pp. XLV–XLVI.

⁴⁰ *Ibidem*, p. LIV.

monetar-bancară, filosofia bugetară, filosofia fotbalului, și chiar... filosofia sexului și alte asemenea. După cum am precizat la începutul acestui studiu, Anton Pann, fiind privat de o instrucție și educație sistematică nu era „procopsit în știință”, ci „Netrecut prin școală, ca și un lemn iar/ Tăiat cu toporul, nedus la tâmplar” era cu multe „neciopliri, ca atunci când lași un lucru neterminat”. De aceea, el a rămas și s-a manifestat toată viața cu o naturalețe spontană, „nealterată”, nesofisticată de idealuri livrești și de ambiții și veleități intelectuale, fapt ce justifică aserțiunea mea că el este departe de problematica filosofică (doar sporadic găsim nume de filosofi sau idei de-ale lor în scrierile lui).

În ceea ce privește presupusa lui filosofie, chiar dacă am admite-o, ea se rezumă la truisme, la ceea ce în retorică poartă numele de *topoi* sau locuri ale argumentelor, cum sunt: – Lumea este amăgitoare și înșelătoare; – Toți oamenii mor la fel: „Mor întocmai ca tot omul/ Și bogatul ca și robul/ Că moartea nu va să știe/ De averi, de bogăție”; – Nimeni nu ia nimic cu el pe lumea cealaltă, ci toată bogăția rămâne altora; – Dacă cineva vrea să rămână în amintirea celorlalți, să facă fapte demne de un om cu cinste, altfel „își dă firea omenească pe firea dobitocească”; – Deșertăciunile vieții sunt: averea, bogăția, mărirea, ambiția, istețimea, iar ele, și mai ales goana de a le spori, îți amărăsc viața și îți grăbesc sfârșitul; – Bucuriile vieții sunt: pacea, liniștea, viața în belșug, „dulcea iubire”, „cântece desfătătoare”, „jocuri și glume mângâietoare” etc.

Idei de genul celor de mai sus întâlnim în poeziile lui Anton Pann. Singura lui legătură cu puțină și palida filosofie, apropiată la modul spontan și empiric, o decelăm în aplecarea lui către aspecte ale moralei practice, care au tangență cu o disciplină filosofică – morala (etica), care multă vreme și chiar și astăzi a existat în perimetrul filosofiei, fiind patronată de aceasta ca rațiunea ei practică.

Din această perspectivă, am extras din *Povestea vorbii* acele teze ale lui Pann care conving că, într-adevăr, el a fost preocupat de a oferi învățătură morală de „înălțare în treaptă a omului” și de prevenire și de îndreptare a năravurilor lui rele. Printre acestea se află și cele *despre învățătură*, cum ar fi: – aceea care îndeamnă la frecventarea învățaților, pentru că de la ei poți învăța multe; – aceea care îndeamnă la frecventarea școlii, pentru că „Școala face pe omul om, ca și altoiul pe pom”; adică, așa cum altoirea, dintr-un pom sălbatic face un pom bun, roditor, tot astfel școala adaugă multe învățături celui care o urmează, făcând dintr-un neștiutor un om înțelept; Cunoașterea este infinită pentru că „nimeni nu poate să zică: acum le știu pe toate”; – Omul învață din greșelile altora, dar îndeosebi din ale lui, de aceea, fiecare trebuie să experimenteze mult, după părerea lui Pann: „Mult trăiești, multe pătimești; multe greșești, multe-nveți”⁴¹; – Lumea este o școală, iar timpul („vremea”) este profesor, pentru că numai în timp și cu timpul dobândești cunoaștere și educație.

Dar, pentru desăvârșirea omului și buna lui purtare, cunoașterea nu e de ajuns, ci ea trebuie însoțită și completată cu morala. După „filosofia noastră care are osebuit metod” îi spune filosoful Împăratului, arătându-i pașii care trebuie făcuți în activitatea de învățare și educare a fiului său: „Dar la o filosofie cititul nu e d-ajuns./ Am să-i predau și moralul când l-oi pune la citit./ Și întâi materialul adunăm pentru vorbit”⁴². Căci din felul cum era

⁴¹ Anton Pann, *Povestea vorbii*, în *Scrieri literare*, vol. II, ed. cit., p. 141.

⁴² Anton Pann, „Despre învățătură” și „Despre învățătură iarăși”, în *Povestea vorbii*, în *Scrieri literare*, vol. II, pp. 141–153.

receptat în comunitate, filosoful se vădea omul cu duhul cel mai înalt, știutor a toate. De aceea, se și credea că, după modelul său el poate să facă din orice om unul desăvârșit.

Un alt calup de idei din *Povestea vorbii* este *despre virtute sau fapta bună*. Virtuos este acela care face bine tuturor și în toate situațiile, și nu selectiv, așa cum se întâmplă de obicei, „numai la cine îți place”. Deși își doresc binele, oamenii se întâlnesc mai des cu răul, căci spune Pann: „omul la rău aleargă cu armăsarul și la bine merge cu carul”. Omul nu se învoiește niciodată cu triumful răului. Și cu toate acestea răul este mai des, deoarece e mai ușor de făcut. „Răul lesne îl face omul, dar binele anevoe”, remarcă Pann.

Deși nu a știut că se află în perimetrul axiologiei etice, Pann a intuit corect că în conflictul valoric dintre cele patru valori esențiale pentru fiecare individ, dar chiar și pentru omenire – Bogăție, Desfătare, Sănătate, Virtute –, rolul de prim ordin și de prim rang îl are, fără echivoc, Virtutea. Căci, argumentează el, dacă Bogăția își revendică exclusivitatea în ceea ce privește faptul „Că nemărginitul bine numai ea în lume este/ Pentru că e dătătoare de orșice fericire”, și Desfătarea că „Fericirea omenirii nu stă în multă avere/ Ci în ceea ce desmiardă sufletele în plăcere”, iar Sănătatea că de n-ar fi ea în oameni, ar fi cu neputință și de nici un folos Bogăția și de nicio trebuință Desfătarea, Virtutea își dezvăluie și ea menirea: de a face pe om om; de a-i asigura liniștea și seninătatea; de a fi „cârma conștiinții”; de a fi pavăză împotriva răului; de a fi baza legii; de a arăta calea spre fericire („eu sunt povață în lume către drumul fericirii”, spune despre sine Virtutea). Între cele patru valori, arată Pann, Virtutea este aceea care le potențează pe celelalte trei, căci fără ea, ele ar fi în sine, fără impact în viața oamenilor și ca urmare ar fi defăimate ca neputincioase. Acest rol de stimulare a celorlalte valori a determinat obștea să hotărască că „darul și cununa și titlul de întâietate” se cuvine Virtuții. Dar iată cum încheie Pann pledoaria sa în favoarea Virtuții: „Nimic dară pe omul nu-l poate-nălța în treaptă/ Decât singură Virtutea, prin alegerea cea dreaptă;/ Că ea de comunitate se sacrifică în lume./ Ea și după moarte lasă memorabilul său nume./ Ferice d-acela care știe să o-mbrățișeze./ Și va putea după dânsa pașii să și-i îndrepteze./ Că este ca diamantul, care și în gunoi de cade./ Tot îi zice piatră scumpă și prețu-i deloc nu scade”⁴³.

Din inventarul de teze avansate de Pann ca dezirabile pentru formarea omului ca ființă morală responsabilă și respectată în comunitate, datorită purtării sale cuviincioase, mai amintim pe cea privind *înțelepciunea*, necesară pentru înțelegerea lumii din jur. El afirmă că înțelepciunea se dobândește pe parcursul vieții, pentru că atunci când ești tânăr nu ai minte, nu ai experiență de viață; abia spre bătrânețe o dobândești și odată cu ea „moralul și virtutea”. Căci să nu iei drept bun în viață decât ceea ce poți tu să experimentezi prin propria ta viață, experiențele celorlalți putând să fie înșelătoare și nepotrivite ție. Amintim, de asemenea, părerea lui despre *fragilitatea ființei umane*, în sensul că deși pare puternic, din vreme ce întreaga creație i se supune, în realitate este plâpând ca oul, putând fi „spart” oricând sau ca floarea, care se veștejește la umbră și se pârlăște și se arde la soare. Pentru ilustrarea ideii dă un exemplu: când e tânăr bărbatul este credul și ca urmare „lesne se-nșală”, mai ales în amor, aici existând pericolul de a

⁴³ Anton Pann, „Despre virtute (faptă bună)”, în Anton Pann, *Povestea vorbii*, în *Scrieri literare*, vol. II, pp. 156–158.

muri de deznădejde că nu poate ajunge la femeia dorită, că nu poate să-și împlinească dragostea sau de grijă că nu poate să-și păzească dragostea.

În afara acestor teme care vizează partea luminoasă a vieții – învățătură, morală, înțelepciune, virtute, hărnicie – există în *Povestea vorbii*, majoritar, temele care descriu și decriptează (cu ajutorul povestioarelor, basnelor, zicătorilor, ghicitorilor etc.) partea întunecată a existenței și, mai precis spus, a condiției umane, adică „năravurile rele” și „vițiurile sau faptele rele”: lăcomia, lauda deșăntată, prostia, negliobia și nerozia, lipsa de loialitate și de fidelitate, zgârcenia, lenea, hoția, beția, minciuna, ipocrizia, fățarnicia, viclenia, obrăznicia, nerușinarea, vrăjmășia, ura, mânia, dezbinarea, frica etc.

Această parte întunecată a vieții este reluată de Pann și accentuată în *O șezătoare la țară sau călătoria lui Moș Albu*, scriere pe care într-adevăr o axează pe latura tragică a existenței, fiind prezentate grozăvii: tragedii involuntare, incesturi involuntare, morți neașteptate, neînțelegeri absurde și multe alte asemenea. Toate se petrec în absența moralului: „De moral și de virtute nu vreau să auz de loc/ Alergam la dezmiardare, iubeam să cânt și să joc”⁴⁴, dar în prezența superstițiilor și a prejudecăților. Dacă pe primele le găsește absolut necesare și benefice pentru educația copiilor, pe ultimele le consideră pericole și nu numai pentru ei, dar chiar și pentru mersul comunității. De aici, îndemnul lui către părinți de a-și crește copii „întru buna cuviință”, insuflându-le moralul și frica lui Dumnezeu, dar fără fanatism religios și superstiții. Ba, mai mult, educația să fie centrată pe învățarea științelor și a limbilor străine, iar cunoștințele căpătate să fie legate de practică: „Așa când veni în vârstă fiul său de șapte ani./ Luă și-l duse-ntr-o țară, depuind sumă de bani./ Ca acolo-n școli înalte vreme mai multă șezând./ Să învețe limbi streine și științele de rând. ... Deci după ce veni-n vârstă o dorință l-a coprins/ Să facă călătorie pe acest pământ întins./ Ca să mai vază prin lume țări, orașe și cetăți./ Să se primble prin muzeuri, să mai vază rarități./ A-și îmbogăți știința, practica a-și desvolta./ Într-acele ce în școală în lecții le asculta./ Știind că chiar să învețe cineva-n Academii/ Când va intra-n școala lumii îi lipsesc să știe mii.”⁴⁵

Anton Pann e de părere că moralul nu este înnăscut, din vreme ce „copilul nu are minte să judece răul”, iar când apucă de „învață năravul, anevoie îl dezberi”. De aceea, morala se învață de mic, arătându-i-se copilului „ce e bine și ce este defăimat”, pentru ca, apoi, când va crește să știe cum să facă binele și să se ferească de desfrâu și păcat: „Să cunoască sfânta lege despre câte ne-a legat” în comunitatea în care trăiește. „Întru cunoștința legii învățați-vă de prunci/ Ca să păziți să deprindeți pe cele zece porunci”⁴⁶. De asemenea, copilul – fie fată, fie fecior – trebuie învățat să judece și să ia atitudine, nu numai despre faptele sale, ci și despre faptele altora. În acest context al formării discernământului moral și al însușirii criteriului valoric al faptelor, Pann recomandă ca tinerii, „Cu toată învățătura și știința ce-a trecut” (pe care au acumulat-o în școli) „să fie la minte deștepți și să țină seama de cele știute de bătrânii înțelepți”. De aceea, la șezătorile de la sat, tinerii îl chemau „... pe cel mai bătrân în sat/ El trăind a văzut multe și multe de cap

⁴⁴ Anton Pann, *O șezătoare la țară sau călătoria lui Moș Albu*, în *Scrieri literare*, vol. III, ed. cit., p. 154.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 68.

i-a dat/ Știe povești prea frumoase, cum și basne, ghicitori/ D-aceea îl și tot cheamă fetele la șezători⁴⁷. Tinerii trebuie sfătuiți să nu se ia după (să ia drept model pe) oricine: „după cei proști carii legea n-o păzesc”, după cei care „dobitocște trăiesc”⁴⁸. De astfel de oameni e bine să fugă și nicidecum să îi imite.

Trebuie remarcată ideea, care ține de morala familiei, care nu prinsese prea mult în acea perioadă, a egalității sexelor, atât în asigurarea educației („... un părinte e dator/ Totdauna să-și învețe pe fata sau pe fecior/ Iar de va urma-mprotivă acestor ce le zic eu/ Să știe că va da seamă-naintea lui Dumnezeu/ Și voi iarăși fii și fete, vă supuneți la părinți/ Urmați într-o ascultare și umblați ca niște sfinți”⁴⁹), cât și în căsătorie și familie. În condițiile în care era înstăpânită (înțelenită) și domina ideea că „bărbatul este cap muerii sale”, că „ea e o membră (un organ) a soțului său”, Anton Pann versifică dezinhibat și cu dezinvoltură pe tema egalității soților în familie, susținând că femeia nu e sluga bărbatului, nici acesta stăpânul ei. „... ea nu e a lor slugă proastă”, ci „e a lor amică”, preciza el, pronunțând (prin gura lui Popa al satului, participant la șezătoarele) și soluția: soții să-și acorde respect reciproc, să acționeze ca o singură voință, „nici bărbatul ei să-i poruncească, nici ea la cuvântu-i să se-npotrivească”⁵⁰.

Aș mai reține câteva dintre ideile moralei pe care le găsim prezente la Anton Pann. Una dintre ele este cea a altruismului, preamărit de el în chip oportunist, la unii care l-au mulțumit. Dar iată despre ce este vorba: într-o dedicație către Părintele Veniamin, Anton Pann se destăinuie: „eu îmi apucaii drumul meu către București, gândindu-mă întru sinemi și zicând: «omul bun și al lui Dumnezeu, care este născut ca să facă bunătați în lume, el nu muncește ca să strângă și să grămădească sume mari, ci să silește să agonisească ca să facă bine altora și să-și folosească neamul și patria pe cât va putea»⁵¹. Deși o clamează, ideea de patrie și patriotism este viciată de același oportunism, din vreme ce crede că „Patria omului este acolo unde-i e bine”⁵².

Închei acest demers cu aprecierile poezilor Mihai Eminescu și Vasile Alecsandri despre Anton Pann, prin care îi fixează locul în cultura română: „S-au dus toți, s-au dus cu toate pe o cale nenturnată/ S-a dus Pann, finul Pepelei, cel isteț ca un proverb.” (Mihai Eminescu, *Epigonii*, 15 august 1870). La rândul său, Vasile Alecsandri, în *Cântece de stea și povestea vorbeii de Anton Pann* (ianuarie, 1872) scria: „În Panteonul literar al României, imaginea lui Anton Pann poartă un sigil caracteristic și mult interesant! Ea ne apare cu înțelepciunea filosofică a strămoșilor pe frunte și cu râsul malițios al lui Pepelea pe buze.”

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 110, 112.

⁵¹ Radu Albala și I. Fischer, *Opera lui Anton Pann. Bibliografie*, în Anton Pann, *Scrieri literare*, vol. III, ed. cit., p. 297.

⁵² Anton Pann, *Povestea vorbeii*, în *Scrieri literare*, vol. II, ed. cit., p. 361.

IMAGINEA DE SINE ȘI STILUL DE MANIFESTARE A PERSONALITĂȚII LA ROMÂNI

MIHAI PETRU CRAIOVAN

Self-Image and the Manifestations of the Romanians Personality Style. The aim of this paper is to determine the relation between *self-image* and the expressing manner of Romanians personality in the relation with the particular manifestations of the five types of personality. This research relies on the existing personality psychology openings along with the theoretical and methodological framework of the Humanity Psychology. Methodology: 16 Personality Factors Inventory, Berkeley Questionnaire, Woodworth-Mathews (WMPDS) Questionnaire. The important outcomes bring forward the following aspects: *self-image*, correlated with the intensity and the form of expressions pertaining to the five personality types (suggestive, interpersonal, of work, emotional and intellectual), offers homogeneity tendencies, depending on the patients belonging to a certain historical part from Romanian territory. Showed by the five studied type, *self-image* promotes some aspects of the personality as being prevalent, these constituting the specificity of a population.

Keywords: self-image; manifestation of the personality style; selfhood; ego; personality psychology; humanistic psychology.

Premisele teoretice ale studiului

Studiile și cercetările întreprinse de către psihologie asupra personalității umane au vizat, în genere, trei aspecte: definirea personalității (esența ei), modul de alcătuire al personalității (structura ei) și dezvoltarea personalității (devenirea ei).

Urmărind aceste date consacrate, această cercetare își propune, într-un cadru general, să surprindă un posibil mod de structurare al personalității și, în același timp, premisele orientării sau devenirii ei. În mod concret, această cercetare propune identificarea și înțelegerea, pe cât posibil, a interrelaționării *imaginii de sine* cu *stiluri de manifestare a personalității*. Studiul efectuat se dovedește a fi o mediere între cele două mari grupuri de teorii care domină spectrul psihologiei personalității. Primul grup – fiind caracterizat de o viziune centripetă în structura personalității – se sprijină pe conceptul de *imagine de sine*, iar cel de-al doilea – având o viziune centrifugă – se bazează pe manifestările personalității, pe *stilurile* ei de manifestare.

Pentru realizarea suportului teoretic și metodologic s-au utilizat mai multe concepții și perspective psihologice. Astfel, s-a încercat aplicarea complementară a teoriei *proprium*-ului a psihologului american Gordon W. Allport, teoria *Self*-ului actual și a *Self*-ului ideal a lui Carl R. Rogers, modelul *Big Five* asupra personalității (variantea L.R. Goldberg, 1981), perspectiva *profilului de personalitate Berkeley* (Keith Harary, Eileen Donahue, 1984).

În căutarea reîntregirii *imaginii de sine* a omului în genere, psihologii umaniști încearcă să identifice fenomenele, procesele, stările, calitățile sau mijloacele psihice pe care reprezentanții psihanalizei și behaviorismului le-au ignorat sau cărora nu le-au acordat decât o atenție marginală, adică „acele procese și metode funcționale ale aparatului psihic care duc la rezultate adaptative” (E. Fromm, 1983, p. 426), la rezultate așteptate, conforme cu aspirațiile, interesele, dorințele de realizare ale fiecăruia. În acest sens, psihologia umanistă identifică în orizontul teoriei psihanalitice câteva omisiuni, erori sau exacerbări, care nu fac altceva decât „să ciuntească” *imaginea de sine* (M.P. Craiovan, 1994), personalitatea umană și ființa în ansamblul său. Concepției freudiene i se reproșează accentul pus doar pe studiul laturii neadaptate (nevrotice) a insului, reducerea omului doar la stadiul de ființă preponderent irațională, irevocabil determinată de trecutul său și de produsul acestui trecut, inconștientul său. Se reproșează condamnarea Sinelui la înstrăinarea de conștiință, la fragmentarea subiectivității în structuri mai mult sau mai puțin autonome, reușind să scape, astfel, controlului insului. Se reproșează focalizarea explicațiilor și înțelegerilor psihologice în jurul conflictelor și tendințelor inconștiente, ca generatoare a întregii dezvoltări și evoluții psihice a omului.

Psihologia umanistă arată, într-un sens compensator, că adaptarea la mediul înconjurător, procesele învățării sau maturizării sunt doar într-o relativă relaționare cu zona conflictelor sau pulsionilor inconștiente, dacă nu chiar în anumite momente manifestă o autonomie totală. Dezvoltarea percepției, a înțelegerii obiectului, a limbajului interior, a fenomenelor reamintirii, a productivității și chiar fazele dezvoltării motorii, apucarea, mersul târâș, mersul în picioare și procesele de maturizare și de învățare se produc fără conflict. Exacerbând rolul dinamicii inconștiente, a pulsionilor instinctuale, psihanaliza tinde să reducă complexitatea existenței umane la baza sa biologică, ca dătătoare de sens întregii evoluții și construcții umane. Compensatoriu, psihologia umanistă subliniază rolul voinței, al energiei libidinale „desexualizate” și al energiei distructive, căreia i s-a retras caracterul agresiv. Astfel, *sinele* nu mai este înțeles ca o „marmită de pasiuni” nestructurată, ci *devine entitate de conținut a întregii ființe umane și a personalității acesteia*; sinele și *eul* depășesc raportul de subordonare în vederea realizării unui *continuum psihic*, optim acceptării și realizării Sinelui.

Psihologia umanistă reușește să facă trecerea de la viziunea pesimistă a psihanalizei asupra evoluției umane, aflată în permanență sub semnul datului inconștient, la o *viziune optimistă*, prin care omul își proiectează și stabilește conștient reperele evoluției sale. În acest mod sunt puse în valoare *abilitățile de auto-modelare activă și selectivă*, firești ființei umane.

După cum am arătat mai sus, o concepție psihologică asupra căreia psihologia umanistă aduce informații compensatorii este cea comportamentalistă (behavioristă), „certată”, în genere, pentru faptul că se concentrează exclusiv pe studiul obiectiv al comportamentului, pe ceea ce poate fi observat și cuantificat și, deci, elimină odată cu subiectivitatea și unele comportamente cruciale pentru condiția omului: conștiința, sensul vieții, fericirea, valoarea, intenționalitatea, idealul, afirmarea de sine. Astfel, pentru behaviorism, omul pare o “mașină” pe care putem să învățăm a o manipula cu măies-

trie. Se anulează, astfel, existența *în sine* și *de sine* a omului, esența ființării umane. O psihologie bazată doar pe răspunsuri condiționate care prezintă o imagine a „oamenilor asemănătoare unor mecanisme” (N. Mărgineanu, 1999), care dau – în mod determinist – răspunsuri la stimulii mediului înconjurător, este o *concepție reduționistă*. Corectiv, psihologia umanistă aduce în discuție complexitatea psihică a omului care, prin realizarea conștiinței de sine, a imaginii de sine, reușește să-și însușească componentele mediului, să acționeze asupra lor într-un mod rațional, în funcție de scopurile și așteptările sale. În acest mod se realizează trecerea de la o imagine fatalistă asupra omului, de dependență față de mediul înconjurător, la o imagine realistă, în care omul are capacitatea de a-și găsi *independența și autonomia* în fața cerințelor externe, „putând să-și impună scopurile, recurgând la creativitate, intuiție, imaginație, motivație, conștiință, voință, conștiință de sine și de Altul, realizând astfel... adaptarea de tip superior, specifică umanului” (A. Maslow, 1961, p. 26-31).

Psihologia umanistă contestă nu atât posibilele condiționări, care intervin inevitabil în dezvoltarea psihicului, ci doar rolul jucat de acestea în dinamica personalității și locul acestora în evoluția omului către maturizare, realizare de sine și integrare în lume.

Studiul experimental evidențiază coordonatele teoretice moderne referitoare la cercetarea profilului personalității și la analiza relațiilor ce apar între imaginea de sine și stilurile de manifestare a personalității.

Obiectivele cercetării

Studiile și cercetările întreprinse de către psihologie asupra personalității umane au vizat, în genere, trei aspecte: definirea personalității (esența ei), modul de alcătuire a personalității (structura ei) și dezvoltarea personalității (devenirea ei).

Plecând de la aceste ipoteze, această cercetare își propune într-un cadru general, să surprindă un posibil mod de structurare a personalității și, în același timp, premisele orientării sau devenirii ei.

În mod concret, în această cercetare ne propunem să identificăm și să înțelegem, pe cât posibil, interrelaționarea imaginii de sine (ca nucleu al personalității) cu stilul (ca manifestare a exteriorizării personalității). Aceasta pentru a surprinde relația interior/exterior în structura și manifestarea personalității.

Cercetarea efectuată se dorește a fi o mediere între cele două mari grupuri de teorii care domină spectrul psihologiei personalității. Primul grup, fiind caracterizat de o viziune centripetă în structurarea personalității, se sprijină pe conceptul de *imagine de sine*, iar cel de al doilea, având o viziune centrifugă, se bazează pe manifestările personalității, pe stilurile ei. Între acestea, întrezărim posibilitatea abordării de *tip sinergetic* a celor două tendințe. În acest context putem înțelege două tipuri de obiective, după cum urmează:

1. obiective generale

– studierea corelațiilor între rezultatele obținute la aplicarea celor trei probe (chestionarul BERKELEY, inventarul de personalitate 16 P.F., chestionarul dimensiunilor nevrotice WOODWORTH-MATHEWS WMPDS);

- determinarea particularităților imaginii de sine și stilurilor de personalitate;
- relevanța interacțiunii imaginii de sine și stilurilor în conturarea profilului de personalitate.

2. obiective specifice

- verificarea veridicității ipotezelor cercetării;
- determinarea corelațiilor între imaginea de sine și stiluri de personalitate;
- implicațiile tendințelor nevrotice și a neurotismului asupra profilului personalității în genere și asupra interrelației imagine de sine–stil.

Ipotezele cercetării

a) Dacă subiecții sunt caracterizați de scoruri medii ale Imaginii de Sine, atunci stilurile lor de manifestare a personalității (expresiv, interpersonal, de muncă, emoțional, intelectual) vor fi proporțional constituite.

b) Dacă tendințele nevrotice sunt accentuate (intră în patologic), atunci interrelaționarea Imagine de Sine – stil este perturbată, întreruptă.

c) Dacă interrelaționarea Imagine de Sine–stil este dovedită în urma corelațiilor statistice, atunci profilul personalității va avea o omogenizare mai mare.

Structura eșantionului

Având în vedere obiectivele cercetării, eșantionul a căutat să surprindă toate categoriile relevante ale societății românești. Astfel, subiecții au fost selecționați din toate regiunile țării; s-a căutat păstrarea parității pe cele două sexe, pe cele două medii de proveniență (rural, urban), iar, în ceea ce privește nivelul de pregătire școlară s-a păstrat ierarhia clasică trinivelară (studii elementare, medii, superioare); variabila de vârstă a căutat să surprindă tot spectrul „maturității”, între 19–64 ani (cu o medie de 32,2 ani). Numărul subiecților a fost de 260.

Interpretarea cantitativă și calitativă a datelor

Rezultatele obținute la chestionarul Berkeley au fost transformate în cotele prevăzute de etalonul original. Astfel, s-a obținut repartiția empirică pe care o redăm în continuare.

Imaginea de sine este caracterizată de cele cinci stiluri în modul următor:

Stilul expresiv cu o dispersie de 0,9, deci cu o împrăștiere omogenă a rezultatelor, indică un profil de personalitate sociabil și energic, dar fără a fi dominant sau excesiv de activ (fără diferențe semnificative).

Imaginea de sine este caracterizată, în planul stilului expresiv, de o manifestare energetică și exteriorizată, dar care nu implică atitudini de dominare, iar comportamental, manifestarea este coordonat ritmată, ceea ce nu implică o hiperactivitate cu greutate în orientarea ei.

Stilul interpersonal cu o dispersie de 0,3 deci cu împrăștiere mai eterogenă a rezultatelor, indică o manifestare a acestui stil într-un câmp dialectic de la înțele-

gător, atent și cald (în relații) la dificil, distant, dar totuși cu un potențial cooperant (cu diferențe semnificative între S_I și S_{III}).

În manifestarea stilului interpersonal, a relațiilor de atitudine și comportament între indivizi, elocvente sunt atitudinile de grijă, amabilitate și căldură în existența relațiilor interpersonale, iar comportamental, acestea sunt fundamentate pe structuri de judecată (gândire) și politețe. Astfel, interpersonal nu se tinde spre o „forțare” a relațiilor nici în sens pozitiv, nici în sens negativ. Deci, se poate spune că în aceste relații se reflectă o calitate „tradițională” (arhetipală) a românilor: cumpătarea.

Diferențe semnificative se înregistrează mai ales în planul manifestărilor atitudinale a relațiilor interpersonale. Acest aspect este evidențiat printr-o mai mare accentuare a relațiilor interpersonale în Moldova față de Muntenia, Oltenia și Ardeal, iar în plan comportamental relațiile sunt mai accentuate în Ardeal față de Banat și Moldova.

Stilul de muncă cu o dispersie de 0,9, deci cu o împrăștiere omogenă a rezultatelor, indică un profil de personalitate eficient, responsabil și de încredere, cu atitudine pozitivă față de muncă (fără diferențe semnificative).

Stilul de muncă, ca rezultat al intercondiționării și complementarizării dintre atitudini și aptitudini, se manifestă ca o acțiune eficientă, caracterizând individul ca „bun” pentru realizarea sarcinilor. Această caracteristică, având și implicații caracteriale, care în fond constituie motivația actului, descoperă în structura individului calitățile de responsabilitate și încredere, ceea ce face ca stilul de muncă să devină una din trăsăturile complexe și specifice ale personalității umane în general, și un stil specific, datorită eficienței personalităților din arealul românesc.

În manifestarea acestui stil există diferențe semnificative între Banat față de Moldova și Maramureș. La acestea din urmă, stilul de muncă se centrează mai pregnant pe eficiența acțiunii decât pe responsabilitate și spirit de perfecțiune ca în Banat.

Stilul emoțional cu o dispersie de 0,4 deci cu o împrăștiere mai eterogenă a rezultatelor, fiind caracterizat de o stare mai tensionată emoțional, dar fără tulburări dezadaptative sau situații de stres patologic (cu diferențe semnificative între S_{II} și S_{IV}). Stilul emoțional studiat în cele două aspecte de manifestare pe care le cuprinde, tendința pulsională și cea afectivă, este caracterizat la populația română printr-o stare ușor tensionată, dar care nu afectează echilibrul psihic, fapt care face posibilă controlarea evenimentelor cotidiene. Starea pulsională este puțin încărcată, dar aceasta nu determină o dominare sau o cauzalitate a unei potențiale stări de stres.

Diferențiat pe zone istorico-geografice există mici diferențe de stil, astfel Crișana față de Muntenia, Moldova și Ardeal, este caracterizată de o mai mică tensionare afectivă, dar în schimb încărcătura pulsională, riscul existenței stării de stres este mai mare.

Stilul intelectual cu o dispersie de 0,1, deci cu o împrăștiere eterogenă a rezultatelor arată o tendință de deschidere către nou cu posibilități de acceptare a ideilor nespecifice propriului mod de gândire; înclinații către artă și filosofie (epic) (cu diferențe semnificative între S_{III} și S_I , S_{IV}).

Stilul intelectual este studiat mai mult din punct de vedere al deschiderilor, strategiilor de abordare a realității, decât din punct de vedere al gradului de inteligență sau al stilului cognitiv existent la subiect. Astfel, caracteristica populației studiate este

receptivitatea la nou și inedit, dorința de a lua în considerare noile descoperiri și idei, ceea ce denotă o stare de flexibilitate a structurilor intelectuale, dar în același timp, și a celor cognitive ca epicentru al primelor.

Studiul diferențiat pe zone evidențiază o diferență semnificativă în manifestarea acestui stil între Ardeal față de Oltenia și Banat, această diferență fiind cea între pragmatic față de abstract, sau de real față de ideal. Totuși, nu trebuie să ignorăm, din manifestarea acestui stil rolul important pe care îl joacă factorii de cultură, educație și economico-sociali.

Sintetizând, se poate observa că, în conținutul Imaginii de Sine devin dominante unele trăsături, evidențiate în cele cinci stiluri studiate, ceea ce face ca ele să formeze nota de specificitate a populației studiate. Astfel, firea energică, ce conduce la o bună eficiență în acțiune (activitate) este întreținută în planul afectiv-relațional de o atitudine sentimentală și mult mai puțin educațional-informațională, ce este, tocmai acea stare de amabilitate și căldură, stări manifestate față de întreaga relaționare ontică. În acest cadru, receptivitatea în fața necunoscutului, noului este tocmai balastul adus spre echilibrarea existenței, cu alte cuvinte „scoaterea” din lumea impresiilor prime și, în acest sens, stările meditative și de contemplație (mai precis firea gânditoare), spre actualul existențial, deci centrând individul într-o structură de prezență actuală în lume.

Rezultatele studiului

Nu putem pleca în acest demers fără a ne aminti vorbele psihologului Vasile Pavelcu: „Unitatea personalității noastre nu este desăvârșită și nici nu poate fi. Identitatea absolută este imobilitate desăvârșită și tot atât de imposibilă și ireală” (1970). În acest spirit, putem să spunem că formarea personalității este o opțiune perpetuă care face cunoașterea ei probabilă și, întotdeauna ținând cont de neprevăzut. Interacțiunea Imaginii de Sine și stilurilor, în urma corelațiilor stabilite de noi, considerăm că redă întregul nivel de acțiune a personalității, de trăire polarizată, diferențiată între Eu și lumea concretă.

Stil Imagine de Sine	<i>expresiv</i>	<i>interpersonal</i>	<i>de muncă</i>	<i>emoțional</i>	<i>intelectual</i>
	0,34	-0,34	0,42	0,39	0,47

Tabelul nr.1: Corelarea imaginii de sine cu stilurile la chestionarul Berkeley

Astfel, imaginea de sine este susținută de acțiunea manifestă a trei stiluri: interpersonal, emoțional și intelectual.

Considerăm că relația dintre imaginea de sine și stiluri este una de susținere reciprocă (de tip sinergic) dovada fiind corelațiile rezultate. De menționat sunt excep-

țiile de la corelațiile liniare efectuate. Astfel, imaginea de sine cu stilul interpersonal nu corelează, indicând prin aceasta existența unui nivel de interrelaționare acceptat de populația cercetată. Din acest punct de vedere mai putem arăta că expectațiile privind interrelaționarea sunt reduse în defavoarea expectațiilor privind creșterea capacității profesionale, a unei stabilități emoționale mai bune și dezvoltarea unui sistem de cogniții mai flexibil.

Dacă considerăm corelațiile efectuate de noi în ceea ce privește *inter-relaționarea Imagine de Sine – stil* ca fiind relevante în descrierea personalității, aceasta se susține și prin calculul statistic care indică un coeficient de încredere între 80 și 100% situații pozitive, corelații valide. Deci, interacțiunea Imagine de Sine – stil este relevantă atât în structura, cât și în dinamica personalității, indicând existența unei *unități funcționale* între nivelurile de profunzime și cele de suprafață ale acesteia.

Intercorelarea rezultatelor a două inventare de personalitate nu a vrut decât să găsească o legătură între cele două teorii contemporane despre personalitate: BIG FIVE și MULTIFACTORIALĂ, în vederea afirmării și infirmării probabilității interacțiunii dintre imaginea de sine și stilurile de manifestare a personalității.

Trăsăturile de tip introvers (16 P.F.) corelează cu imaginea de sine, indicând astfel că, stilurile de manifestare a personalității (expresiv, interpersonal, de muncă, emoțional și intelectual) sunt dependente de intensitatea manifestă a acelor caracteristici introversie sau extroversie.

Profilul personalității rezultat din această cooperare nu este altceva decât o formă a funcționalității dinamice a tuturor structurilor psihice. Nu considerăm relevante explicațiile referitoare la structura personalității care o consideră de tip static, înghețat, fără a evidenția dinamica relațiilor dintre componentele sale.

Din corelarea tendințelor nevrotice (WOODWORTH-MATHEWS) cu stilurile de manifestare a personalității (expresiv, interpersonal, de muncă, emoțional și intelectual) se observă că anumite tendințe nevrotice, prin prezența lor, influențează manifestarea unor anumite stiluri din personalitatea subiecților.

Astfel, *stilul expresiv*, din corelația cu imaginea de sine, este influențat în manifestarea sa de prezența tendințelor nevrotice de emotivitate, impulsivitate și antisociale (la o cota brută de prezență de peste 180 puncte). Aspect pentru care Imaginea de Sine prezintă o scădere de eficiență în relațiile de comunicare și de integrare optimă în mediul socio-fizic.

Pentru *stilul interpersonal* tendințele nevrotice obsesiv-psiastenice și paranoide (cota peste 180) conduc la reducerea incidenței și intensității legăturilor din sistemul relațional existent și la imposibilitatea măririi numărului acestora. La vârstele tinereții aceste situații pot deveni o piedică în structurarea și maturizarea optimă a personalității.

Stilul de muncă este influențat de prezența tendinței nevrotice de instabilitate emoțională (cota peste 180) având ca rezultat o diminuare a capacității de muncă, operaționalizată prin scăderea capacității de autocontrol, o reducere a capacității de concentrare și apariția sentimentului de insecuritate. Un alt rezultat al prezenței tendinței nevrotice de instabilitate emoțională în stilul de muncă este o scădere a capacității de adaptare la cerințele procesului productiv și lipsa interesului față de nou.

Stilul emoțional, chiar și la o prezență a tendințelor nevrotice (cu o cotă între 180 și 240), nu prezintă mari fluctuații de dinamică care să afecteze, într-un fel sau altul, structura funcțională a personalității. Cotele peste 240 conduc la apariția manifestărilor negative în modul de adaptare a individului, vizând sistemul relațional și maturizarea sa psihică. Cea mai frecventă manifestare sub auspiciile prezentate anterior este o degradare a dinamicii cognitive (pierderea simțului realității) și o deformare a identității de sine.

Stilul intelectual prezintă o singură corelație negativă și anume cu tendința nevrotică de instabilitate emoțională. Acest aspect influențează capacitatea de concentrare în sarcinile cognitive, creșterea gradului de subiectivism în alegeri și reducerea interesului față de noile perspective în favoarea concentrării atenției pe propriile probleme afectiv-emoționale. Față de artă și frumos apare tendința de limitare la valorile anterior însușite.

Perspective

Personalitatea umană trebuie abordată și privită permanent și la orice nivel, ca o organizare sistemică hipercomplexă, sinergetică, în care se întrepătrund și se integrează reciproc componente substanțial calitative diverse și eterogene biofizice, biochimice, biofiziologice, psihice, psiho-socio-culturale, subordonate unei finalități adaptative de tip emergent global.

Imaginea de sine reprezintă un factor de integrare și coordonare sinergetică a personalității umane, o forță centrală în cadrul acesteia, care își asumă însăși Ființa, cu care se identifică printr-un proces perpetuu și deseori dramatic de confruntare cu alții, dar și cu Sine, printr-un proces de individuare și intermodelare în baza tuturor experiențelor și apartenențelor la relații și categorii sociale. Imaginea de sine este arhetipul central, expresia cea mai deplină a autoorganizării unui centru interior dotat cu suprema valoare și cu o mare intensitate a trăirii, servind ca o forță puternic motivațională care împinge individualul în frunte determinându-l să se dezvolte și afirme.

Omul este Ființa în devenire, care se caută și se plăsmuiește pe Sine, care poate transcede dincolo de existența sa obișnuită, depășește condițiile alienante ale societății prin participarea la lumea culturii și a valorilor. Prin aceasta, el poate să găsească drumul spre libertatea sa interioară, spre esențe, spre spirit, spre ordine și armonie, spre Dumnezeu.

Din punctul de vedere al cercetării practice, obiectivele (fie ele generale sau particulare) au fost atinse. Putem deci formula următoarele concluzii:

Imaginea de sine este bine conturată. Subiecții își percep și evaluează trăsăturile de personalitate, comportamentele și conduitele proprii în mod adecvat, conform realității, la justa lor valoare. Această obiectivă Imagine de Sine facilitează deschiderea porților autoformării, autorealizării și autodepășirii, spre binele personal, într-o dinamică socială care impune schimbări și adaptări rapide și eficiente. O astfel de cunoaștere a propriei personalități, în devenirea ei, este posibilă numai printr-o preocupare permanentă pentru autoobservare (astfel ne putem da mai bine seama de calitățile și lipsurile pe care le avem, ne putem corecta, ne putem regla activitățile și conduitele),

autoconvorbire (în sensul de a ne obișnui să stăm de vorbă cu noi înșine, autoanalizându-ne împlinirile și neîmplinirile, fixând noi strategii de acțiune pentru viitor), autochestionare (punându-ne fel de fel de întrebări, cu răspuns imediat sau întârziat, care să vizeze mai ales ceea ce am făcut, ce n-am făcut, cum am acționat și cum trebuie să procedăm, astfel încât să tragem învățăminte pentru viitor), autotestare (autoanaliza propriilor capacități psihice, care presupune capacitatea de a răspunde la întrebări precum: ce pot?, ce știu?, ce vreau?, ce trebuie?), autostudierea produselor propriilor activități.

Este deosebit de important ca astfel de autoevaluări să constituie un mobil, un motiv ce tinde mereu spre mai bine, spre perfecțiune.

Bibliografie

- Allport, G.W., *Structura și dezvoltarea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1991.
- Allport, G.W., *The ego in contemporary psychology*, în „Psychology Rev.” nr. 50, pp. 451-458, 1943 (ed. II: 1963).
- Baron, A.R., *Psychology: the essential science*, Allyn and Bacon, Massachusetts, 1998.
- Bannister, D., *O nouă teorie a personalității*, în Brian M. Foss (coord.), *Orizonturi noi în psihologie*, Ed. Enciclopedică, București, 1973.
- Cassirer, E., *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Ed. Humanitas, București, 1994.
- Craiovan, M.P., *Psihologie și simbol*, în rev. „Psihologia”, nr. 6, 1994.
- Erikson, E.H., *Growth and crises of healthy personality*, International Universities Press, New York, 1959.
- Fromm, E., *Man for himself. An inquiry into psychology of ethics*, Rinehart, New York, 1947.
- Fromm, E., *Frica de libertate*, Ed. Teora, București, 1998.
- Harary, Keith and Donahue, Eileen, *Berkeley Personality Profile*, Berkeley University, 1984.
- Horney, Karen, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, Ed. IRI, București, 1998.
- Kornblum, W., *Socialization: Creating the Person*, Publishing Press, New York, 1990.
- Maslow, A., *Motivation and Personality*, Harper and Row, New York, 1970.
- Mânzat, I., *Istoria universală a psihologiei*, curs universitar, 1994.
- Mânzat, I., *Psihologia existențială*, Ed. Ultramedia, București, 2000.
- Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei*, Ed. Științifică, București, 1999.
- Pavelcu, V., *Cunoașterea de sine și cunoașterea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1982.
- Pavelcu, V., *Invitație la cunoașterea de sine*, Ed. Științifică, București, 1970.
- Pavelcu, V., *Drama psihologiei*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1972.
- Popescu-Neveanu, P., *Dicționar de psihologie*, Ed. Albatros, București, 1978.

-
- Rathus, S.A., *Essentials of psychology*, (second edition), Holt, Rinehart and Winston, 1989.
- Rogers, C.R., *On becoming a person*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1961 (ed. franceză 1966, Dunad, Paris).
- Rogers, C.R., *Client-Centred Therapy*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1951.
- Santrock, J.W., *Psychology, the Science of Mind and Behavior*, William C. Brown, 1990.
- Săhleanu, V., Popescu-Sibiu, I., *Introducere critică în psihanaliză*, Ed. Dacia, Cluj, 1972.
- Sillamy, N., *Dicționar de psihologie*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996.
- Zlate, M., *Eul și Personalitatea*, Ed. Trei, București, 1997.

PROVOCĂRI INFORMAȚIONALE ALE FIINȚEI UMANE

VIOREL IULIAN TĂNASE, TITI PARASCHIV

Informational Challenges for the Human Being. This article examines the implications of IT&C on life, insisting on the changes that occur at the macrosocial level, highlighting the significant mutations produced in the way of thinking at the social level, how the society is organized, and the emergence of the SMART concept in many areas: economy, local community, management, etc. It is a plea for the humanization of the current life with new philosophical and spiritual milestones.

Key words: measurement, cyberkids, cybergeneration, web 2.0 generation, methodology.

1. Logică și măsurare

Etapele de maturizare a oricărei științe sunt:

Narațiunea – evidențiază diversitatea lumii prin descrierea realității observate, care fascinează prin multitudinea de culori, mărimi, forme, etc.

Introducerea logicii are drept efect organizarea diversității și obținerea de sisteme de clasificare și organizare a realității. Logica introduce ordine în realitatea supusă cunoașterii micșorând diversitatea narațiunii. Din perspectivă filosofică, logica introduce un sistem de valori care se traduce prin indicatori calitativi a căror relevanță macrosocială este cultura. Principiile logicii sunt instrumente investigaționale: *principiul identității*, *non-contradicției*, *terțului exclus*, completate cu *principiul tranzitivității*.

Experimentul este etapa necesară a demersului cognitiv pentru toate științele empirice ale căror rezultate se reflectă în modul în care înțelegem noi felul în care funcționează lumea. Experimentul poate fi natural, rezultat al observării faptelor sau provocat pentru a înțelege o parte a realității studiate.

Măsurarea este etapa care presupune introducerea matematicii și a indicatorilor cantitativi în cunoaștere. Rezultatele obținute prin aplicarea logicii se corelează cu cele obținute prin experiment și rezultă indicatori cantitativi care măsoară realitatea studiată iar rezultatele depind nu de cel ce măsoară ci doar de precizia instrumentelor.

Prin introducerea indicatorilor cantitativi cunoașterea capătă un caracter obiectiv tradus prin precizia măsurătorilor. Cu cât precizia este mai bună cu atât gradul de civilizație este mai ridicat. Logica definește gradul de cultură prin sistemul de valori iar măsurarea definește gradul de civilizație prin precizie. Principiile logicii sunt completate cu *principiul cauzalității*, introdus de Leibnitz, principiu care introduce ordine în axa realității, care este axa timpului.

Orice cauză provoacă un efect și orice efect are o cauză care îl precede. Altfel spus, pe axa timpului cauza se situează întotdeauna înaintea efectului, fapt care conferă

axei timpului un caracter orientat. Dacă axa reală, din matematică, este perfect ordonată prin mărimea numerelor, adică numărul mai mic este întotdeauna în stânga, axa timpului este ordonată prin cauză și efect. Astfel timpul se transformă din *tempus*, timp subiectiv, circular, repetitiv, în *chronos*, timp liniar, ireversibil, deci o resursă.

Civilizația occidentală se bazează pe precizia măsurării timpului obiectiv, ireversibil, singura resursă ireversibilă. Respectul pentru timp se traduce prin punctualitate, calcule de optim, oportunitate, eficiență și eficacitate. Pentru orientali timpul este circular, omul are mai multe vieți, de aceea moartea nu este o degradare entropică absolută ci o trecere iar nașterea o renaștere. Doar zeii nu au timp pentru că ei sunt nemuritori, de aceea nu veți întâlni niciodată un zeu care să poarte ceas. Pentru occidentali omul se naște cu o condamnare la moarte, înscrisă în codul ADN, care stabilește ritmul de îmbătrânire și de viață.

Vrem ca odată cu înțelegerea mecanismului îmbătrânirii să cunoaștem gena responsabilă și să producem modificări în modul său de funcționare. Pentru că ea stabilește și controlează modul în care îmbătrânește ființa umană noi nu trebuie decât s-o defectăm. Odată cu introducerea logicii, experimentului și măsurării în știință au apărut și rezultatele tehnologice. Inovația tehnologică conferă științei un caracter cumulativ.

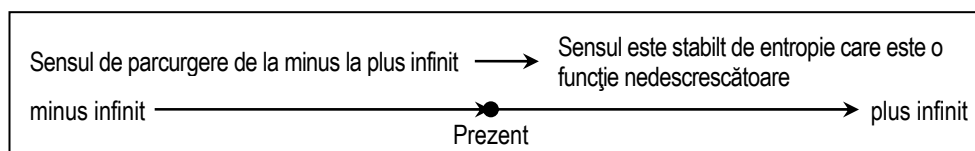
Metodologia este ultima fază de maturizare a științei. Care, asemenea ființei, ajunge la maturitate atunci când are capacitatea de reproducere. Orice știință matură încorporează componenta metrică și metodologică.

În concluzie, știința începe cu narațiunea, continuă cu logica ce descoperă calități apoi cu matematica ce descoperă cantități apoi cu măsurarea și metodologia. La baza logicii tradiționale stau principiile logice sau legile de raționare, care compară condițiile generale ale raționamentelor: Principiul identității, non-contradicției, terțului exclus. La temelia judecății matematice stau principiile matematice.

În matematica clasică există ipoteza că dimensiunea geometrică continuă poate fi exprimată prin totalitatea discontinuă din aritmetică, ceea ce a generat două contradicții. Pentru a înlătura aceste contradicții, Cantor a introdus conceptul de *mulțime* care, la fel ca și conceptul de *clasă* al lui Aristotel, este o totalitate definită prin atribute comune. În sistem sau structură, relațiile nu mai sunt de continuitate sau succesiune, ci de interconexiune.

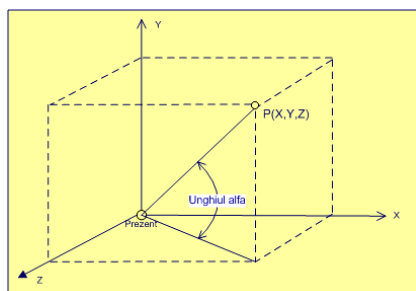
2. Axa reală și spațiu social

Definirea axei reale încheiate, introduce conceptul de continuitate și de axă perfect ordonată care este axa vieții și a morții în care zero este prezentul, în stânga este trecutul iar în dreapta, viitorul.



Moartea este un concept în teoria matematică a lanțurilor Markoviene, dar este și o realitate la care suntem condamnați prin ADN, încă de la naștere. Ceasul este un obiect al lumii moderne care a transformat timpul din tempus în chronos. Pentru oameni timpul este o constrângere care se manifestă ca o lege de conservare.

Spațiul este cea de-a doua constrângere. Spațiul este definit de către Descartes în geometria analitică – spațiul social tridimensional în care fiecare atom social are trei coordonate: morală, economică și intelectuală; dacă vectorul său de poziție face cu planul orizontal 45 de grade atunci avem de-a face cu OMUL MEDIU definit în sociometria engleză.



Unde:

- P este atomul social (individul);
- X este coordonata morală;
- Y este coordonata economică;
- Z este coordonata intelectuală.

Omul mediu este omul pentru care unghiul alfa este de 45 de grade.

Cu Descartes începe epoca rațiunii: *Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*, care are următoarele semnificații:

- Lumea a fost astfel construită încât poate fi cunoscută prin logică și matematică. Gramatica limbii în care Creatorul a făcut lumea este matematica de aceea ea nu poate fi cunoscută decât prin știință;
- Instrumentul cu care lumea poate fi cunoscută este creierul omenesc;
- Îndoiala carteziană se referă doar la sistemul de referință, nu la relativitatea rezultatelor.

3. Logică, matematică și ordine

Știința bazată pe logică observă, descrie și clasifică cu indicatori calitativi, în timp ce știința bazată pe matematică, presupune măsurarea. Descrierea și clasificarea sunt traduse în numere iar relațiile dintre numere sunt transpuse în ecuații. Pe măsură ce fizica, chimia, biologia și psihologia evoluează, devin mult mai detaliate sub raportul descrierii cantitative.

În concluzie, științele se nasc prin narațiuni ce evidențiază frumusețea și varietatea, ajung la adolescență prin logică ce organizează și clasifică, se maturizează prin matematică ce măsoară cu indicatori cantitativi și capătă capacitatea de reproducere prin metodologie. Cultura presupune sistem de valori, civilizația presupune precizia în măsurare. Când naveta *Appolo* a aselenizat, mai avea combustibil pentru 8 minute, când *Curiosity* a ajuns pe Marte mai avea combustibil pentru 5 secunde.

Tabelul periodic al elementelor reprezintă cele 118 elemente cunoscute din Univers așezate în ordinea crescătoare a masei, organizate în 18 coloane și șapte linii, în raport de numărul de electroni de pe stratul de valență. Dumnezeu a avut la dispo-

ziție un număr finit de elemente și un număr finit de reguli cu care a realizat o infinitate de forme de existență. Lumea are o ordine intrinsecă ce-i conferă capacitatea de a funcționa într-un anumit fel. Pentru a dezlega modul în care funcționează lumea este nevoie să-i înțelegem ordinea intrinsecă.

4. Oamenii și roboții în competiție

Noi, oamenii de știință nu stăpânim natura ci trebuie să fim slujitorii ei. Nu trebuie să imităm natura ci trebuie să învățăm principiile pe care le folosește. Nu vom putea construi o pasăre ci un dispozitiv ce poate zbura, nu vom putea construi un creier ci un dispozitiv ce va fabrica gânduri.

Calitatea conștiinței este că avem trăiri interioare iar marele merit al ei este că împarte lumea în două părți: ce aparține trupului și ce aparține mediului exterior. Înțelegerea a ceea ce reprezintă Eul în sensul funcționalității și conștiinței este o mare reușită a evoluției. Creierul este cel mai generos dintre organe pentru că el are grijă de toate celulele din organism pe care le înțelege ca eu de aceea le transmite comenzi și prin sistemul circulator le aprovizionează cu cele necesare vieții și adună reziduurile metabolismului celulei. Conștiința de sine este o convenție pe care creierul a exersat-o de-a lungul evoluției.

Universul este făcut din materia care ajunge să gândească sau din gândirea care se poate materializa. Big-Bangul reprezintă materializarea informației iar creierul reprezintă informatizarea materiei, ceea ce a făcut pe mulți să afirme că procesul de gândire este un proces opus materializării. Nici o ființă, pe planetă, nu a făcut atâtea schimbări ca ființa umană. Ba chiar ea a realizat un robot care l-a depășit.

În anul 1997, după o reușită activitate mediatică, are loc meciul secolului dintre Gary Kasparov și supercalculatorul *Deep Blue*. Meciul se încheie umilitor pentru cel mai mare șahist al tuturor timpurilor. Cel ce a făcut programul de șah nu știa șah. Concluzia este că inteligența umană este universală, deci computațională și, în concluzie, ea poate fi partajată.

5. Omul procesator de informații

1) Reproducerea bisexuală este un eveniment major din punct de vedere al prelucrării informației: existența celulelor care se combină punând în comun zestrea genetică diferită pentru a produce un urmaș, a accelerat de mii de ori viteza procesului evolutiv.

2) Dezvoltarea simțurilor a fost o altă etapă a evoluției – organismul a asimilat informații din mediul înconjurător devenind conștient de acesta.

3) S-a dezvoltat sistemul nervos care a filtrat, a analizat, a învățat din experiență.

4) Apariția creierului uman – unul din cele mai complexe sisteme de procesare a informației din univers. Pentru a deveni procesator de informații este nevoie de: a) limbajul simbolic prin care învățăm nu numai din experiența noastră ci și din experiența altora; b) dezvoltarea propriului sistem de prelucrare a informațiilor.

Interconectarea umanității, care a început odată cu dezvoltarea limbajului a ajuns acum la nivelul la care informația poate fi transmisă oricui, oriunde, cu viteza luminii. Rețeaua globală, Internetul aduce împreună miliardele de minți ale omenirii într-un unic creier planetar.

6. Creier, limbaj și mecanismul gândirii

Limbajul articulat ne-a permis să comunicăm și ne-a dat și capacitatea de a ne gândi la experiențele noastre. Am dat nume stelelor, am descoperit tipare ale mișcării, am început să ne punem întrebări și să începem aventura cunoașterii analizând structura materiei, spațiul, timpul și am privit în urmă la zorii creației. Auzim, vedem, simțim lumea dar vrem să știm și cum funcționează.

Creierul și mâna omului dau cea mai creativă ființă existentă vreodată pe pământ. Omul cu creierul și mâna sa a modificat planeta cât n-o vor face vreodată toate celelalte specii la un loc. Am modelat lutul, am irigat pământul, am plantat semințe și am creat agricultura, ne-am construit locuințe confortabile, am împlânzit focul, am inventat roata, am creat o revoluție în transporturi, am inventat moduri de a utiliza energia, noi moduri de a vedea și interacționa cu lumea. Am făcut pași mari în cunoașterea lumii exterioare dar când este vorba să ne cunoaștem pe noi suntem încă în copilărie.

Știm puține despre mecanismul gândirii, cunoașterea sentimentelor; ultima frontieră nu este spațiul cosmic ci spațiul interior, explorarea și dezvoltarea psihicului uman, elaborarea *manualului de operare a creierului nostru* care cuprinde două mari capitole: 1) Studiul creierului ca fabrică de gânduri; 2) Studiul gândurilor în interacțiunea lor.

7. Generația actuală

Următoarea etapă a evoluției noastre nu este biologică ci informațională. Să știm cum funcționează individul și societățile. Acum mintea evoluează nu corpul, învățăm din experiența altora, căutăm înțelesuri, ne gândim pe noi înșine, avem o conștiință a conștiinței (metaconștiință) fiind specia cea mai creativă și inteligentă. Atingerile acestui punct al conștiinței reprezintă momentul de glorie al umanității, scopul celor 17 miliarde de ani de evoluție.

Bergson afirmă că atributele specifice umane sunt: rațiunea, limbajul, poziția bipedă, capacitatea de a genera instrumente. Prima carte de citire și primul limbaj descifrat al copilului era chipul mamei însoțit de limba maternă. Sunt copii cu vârstă mai mică de doi ani, nu știu limbajul cuvintelor dar știu să utilizeze iPad-ul, tableta electronică sau laptop-ul.

Expunerea timpurie la realitatea virtuală nu trebuie să ne sperie. Calculatorul și internetul, într-un cuvânt IT&C transformă Terra într-un imens sat planetar (McLuhan). Calculatorul este un instrument rebel și imprevizibil, de aceea creează spirite cu aceste calități. Specialiști din multe domenii evaluează efectele intruziunii lumii virtuale în lumea reală (lumea augmentală) prin extinderea ubicuității tehnologice mutând hotarul nestatornic dintre cele două lumi.

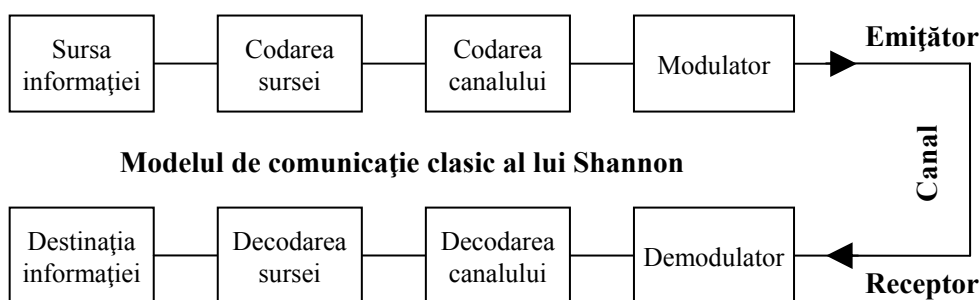
Copiii născuți după 1994 sunt desemnați prin expresii de genul: cyberkid; generația WEB 2.0, cybergeneration, internet generation, digital generation, digital natives. Prin utilizarea computerului ei își dezvoltă conexiuni neuronale adaptate la timpul de stimulare digitală, potrivite multitaskingului. Urmează implicarea simțurilor în relația dintre om și tehnologia informației.

8. Viața și entropia

O entitate este vie când crește, are nutriție, reproducere și ereditate. Organismul viu se hrănește cu entropie negativă, adică absoarbe ordine din mediul înconjurător și elimină energie legată în mediu. Plantele extrag energie și entropie negativă din lumina solară. Erbivorele se hrănesc cu plante ce reprezintă structuri organice ordonate, deci cu entropie negativă. Carnivorele iau masa la un bufet suedez de structură organică.

Viața depozitează și perpetuează ordinea pe care o extrage din natură. Cromozomii sunt purtătorii trăsăturilor ereditare și ei conțin, după afirmația lui Schrodinger, într-o scriere codificată, întregul model al viitoarei dezvoltări a individului, e ca o armată în care fiecare soldat cunoaște orice detaliu din planurile generalului. Gena este transportatorul material ipotetic al trăsăturilor ereditare definite printr-o zestre genetică duală: masculin și feminin.

Organismul nu are perfecțiunea organizatorică a cristalului, același tipar care se repetă plictisitor iar și iar, ci o construcție complexă, coerentă și semnificativă. Organismul viu își vindecă propriile răni, își tratează bolile și poate reconstrui noi porțiuni ale structurii sale. Modelul clasic de comunicații prin care se transmit comenzile și rapoartele este prezentat mai jos:



Pământul este un sistem viu pe care se creează echilibre instabile ce sunt utilizate de către ființele vii. Creaturile vii sunt sisteme anti-entropice. Luăm programul unei conferințe și o cantitate egală de deșeuri de hârtie. Au ele aceeași entropie? Dacă le punem pe foc, da, dacă vom citi programul, nu. Să cumperi o privighetoare ce cântă mirific și să o mănânci friptă, pentru a cânta ca ea, nu este un exemplu de utilizare a ordinii. Pentru știință, entropia negativă este informație.

9. Informație și conectivitate

Efectele conectivității sunt: crearea unei conștiințe globale – cunoașterea globală; anihilarea spațiului și timpului; extinderea sistemului nervos central la scară planetară; universalizarea valorilor; simularea tehnologică a conștiinței – faza ultimă a extensiunii omului; inteligență mondială conștientă de sine, identitate partajată și disipată în entități ce pot fi apoi reasamblate.

Teoria informației a sacrificat semnificația, subiectivitatea, pentru a-i conferi universalitate. În univers nu există lumină, sunete sau informație. În univers există

unde care sunt transformate în lumină prin ochii și creierul privitorului; sunt transformate în sunete prin urechile și creierul ascultătorului; după cum semnalele sunt transformate, prin intermediul agentului cognitiv, în informații. „Frumusețea se află în ochiul privitorului, iar informația în capul receptorului”.

În anul 2007, MIT a stabilit un Centru de Inteligență Colectivă, destinat să descopere înțelepciunea de grup și să o valorifice. Internetul reprezintă o Bibliotecă a lui Babel ce conține toate cărțile. Toți suntem stăpâni pe această comoară intactă și secretă, important este să aflăm drumul care ne conduce la fiecare carte. Inteligența globală trebuie organizată astfel ca accesul să fie rapid și interactiv pentru ca timpul de acces să fie minim. Conceptele *Big Data* sau *Data Mining* sunt noi domenii ce populează toate științele de la cele tehnice la cele ale societății.

Big Data reprezintă metode de extragere a cunoașterii din datele stocate, haotice. În haos se ascunde o ordine încă nedescifrată, neîmbrăcată în cuvinte. *Big Data* are următoarele caracteristici: – volumul (25 ZB în 2020); – viteza, aplicații în timp real; – validitatea și veridicitatea datelor.

Data Mining semnifică extragerea de cunoștințe din date neprelucrate, ceea ce înseamnă suprautilizarea datelor pentru a deduce inferențe invalide.



Teorema lui Bonferroni: Atunci când există prea multe concluzii posibile, unele dintre acestea pot fi adevărate din motive pur statistice, fără valabilitate fizică.

Entropia are mai multe forme: – *termodinamică*, măsoară gradul de dezordine; – *informațională*, măsoară gradul de incertitudine; – *socială*, măsoară gradul de diversitate; – *organizațională*, măsoară gradul de structurare.

10. Concluzii

1. Provocările actuale primesc răspunsuri adecvate domeniului care le recepțază. Din perspectiva cercetării științifice, răspunsul este următorul: Europa a devenit cea mai prosperă zonă de pe planetă datorită caracterului inovativ al europenilor în domeniul tehnic, economic și social; democrația este creația civilizației greco-romane; ea nu este un dat, ci se impune și se apără, asemenea libertății individuale.

2. Principalul obiectiv al oricărui om de știință european este să înțeleagă mecanismele prin care Europa a ajuns la prosperitate, democrație și civilizație și să acționeze ca ea să rămână aici.

3. Nu suntem judecători ai moralității, ci apărători ai drepturilor înaintașilor, pentru că „cetățeanul lucid și soldatul emancipat sucombă sub barbar”.

4. Când a rostit „*Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*”, Descartes a marcat începutul epocii raționalității, nu a îndoielii, pentru că ea conține următoarele adevăruri:

– Omul poate să cunoască lumea prin gânduri fabricate în creier;

– Lumea poate fi cunoscută pentru că are o construcție logică – așa a fost proiectată, ca să poată să fie cunoscută de un gând omenesc;

– Îndoiala se referă nu la alternative posibile de alegere, ci la sistemul de referință care nu este niciodată absolut; cu acest tip de sistem de referință sunt asociate simetria, echilibrul și proporțiile gândirii, în raport cu care Amfiteatrul este o punte, iar Universitatea, o stare de spirit.

5. Crezi în Dumnezeu, este întrebat cercetătorul? Evident că nu, dar de când cercetez, îl văd în tot ce există.

6. Pentru că avea nevoie de o limbă cu care să construiască lumea, a creat-o în limba matematicii, care este limba naturii.

Bibliografie:

Michael Merzemich, *Soft-Wired. How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life*, 2nd Edition, 2013.

David J. Buller, *Adopting Minds: Evolutionary Psychology and the Resistent Quest for Human Nature*, Cambridge, 2005.

John Farndon, *50 de idei geniale care au schimbat omenirea*, Editura Litera, 2012.

Ray Kurzweil, *Cum se construiește o minte*, Ed. Paralela 45, 2013.

Thomas Metzinger, *Tunelul eului*, Ed. Humanitas, 2015.

T. Paraschiv, V.I. Tănase, *Cibernetica psihologică*, Ed. Hamangiu & Titu Maiorescu, 2014.

T. Paraschiv, D. Postolea, C. Petrescu, *Biocibernetica*, Ed. Hamangiu & Titu Maiorescu, 2015.

Adams, Lori K., Hunt, Lisa M., and Moore, Melody M. *The aware system: Prototyping an augmentative communication interface. In Paper presented at the Proceedings of the Rehabilitation Engineering Society of North America (RESNA) 2003.*

Moore, MT, Ope, Yadav, Yadav, and Amit. *The BrainBrowser, a brain-computer interface for internet navigation. In Society for Neuroscience (San Diego 2004).*

HIPNOTERAPIA ÎN MANAGEMENTUL DURERII – O ABORDARE EMPIRICĂ

IRINA HOLDEVICI, BARBARA CRĂCIUN

Hypnotherapy for the Management of Pain – an Empirical Approach. This article presents a number of techniques based on hypnosis for the treatment of chronic and acute pain. Hypnotherapy consistently produces significant decreases in pain associated with a variety of chronic-pain problems. Most of the hypnosis interventions for chronic pain include instructions in self-hypnosis. Also, hypnosis in the treatment of chronic pain generally, but not always, involves a hypnotic induction with suggestions for relaxation and comfort.

Key words: Hypnosis, unconscious mind, relaxation, pain treatment, hypnotherapy.

Durerea este definită ca o experiență senzorială și emoțională dezagreabilă ce se datorează unei leziuni actuale sau potențiale a unui organ sau țesut și este de obicei descrisă de client în acești termeni. Această experiență are o componentă subiectivă foarte importantă (Merskey și Bogduk, 1994, p. 209-214). Uneori durerea are un rol de semnal de apărare pentru organism depășind nivelul de simptom. Durerea poate să se manifeste și în absența unor leziuni sau procese patologice ale organismului, cauzele acesteia fiind în această situație de natură psihologică. Acest tip de durere este greu sau chiar imposibil de diferențiat de cea care apare datorită unor cauze organice (Brann, Owens și Williamson, 2015, p. 293).

Cu toate acestea, observațiile clinice au demonstrat că omul dispune de experiențe dobândite pe baza condiționărilor realizate de-a lungul vieții ce permit controlul și chiar înlăturarea durerii. Condiționările de natură inconștientă reprezintă resurse potențiale pe baza cărora se poate realiza controlul durerii cu ajutorul hipnozei, fără a face apel la analgezice.

Durerea reprezintă o experiență subiectivă, cu anumite manifestări obiective care nu au neapărat un caracter conștient. Ea se poate manifesta și în timpul somnului, narcozei și chiar în timpul unei anestezii realizate cu substanțe chimice, fiind evidențiată prin componentele ei obiective. Aceste fenomene au fost puse în evidență prin explorarea în stare de hipnoză a experiențelor trecute ale unor pacienți (Wakeman și Kaplan, 1978).

Tehnicile neuroimagistice au evidențiat zonele cerebrale care sunt activate atunci când acționează stimulii dureroși. Acestea sunt următoarele: cortexul cingular, insula, zonele corticale prefrontale și cele somatosenzoriale primare și secundare (Baliki, Chialvo, Geha, Levy, Harden, Parrish, și Apkarian, 2006; Derbyshire, 2000).

Studiile clinice au evidențiat faptul că durerea poate apărea și independent de o leziune sau o altă patologie de tip organic, din acest motiv aceasta putând fi privită și ca o tulburare de sine stătătoare (Asmundson, și Katz, 2009). Clienții cu durere psihologică se vor exprima în limbaj psihologic, chiar dacă acesta este un limbaj de organ (Holdevici, 1995, p. 78).

O altă descoperire științifică importantă pentru înțelegerea mecanismelor durerii se referă la traseele nervoase descendente cu caracter inhibitor. Acestea au rolul de a inhiba transmiterea semnalelor din zonele dureroase, calmând astfel durerea (Brann, Owens și Williamson, 2015, p. 294).

Din punctul de vedere al psihoterapeutului este importantă distincția dintre durerea cronică (ce durează mai mult de trei luni) și durerea acută. În durerea acută un stimul noxic acționează pe o structură nervoasă integră, declanșând o reacție de durere. Dacă frecvența stimulilor este mică și are o durată scurtă, toate fenomenele se sting după îndepărtarea stimulilor sau după un tratament uzual fără a lăsa sechele fizice sau psihice pacientului. În unele cazuri când apar stimuli foarte puternici și cu o frecvență mare, din cauza agresiunii unor structuri nervoase periferice sau centrale, se pot produce unele complicații ale mecanismului normal al durerii cunoscute clinic ca hiperalgie, hiperestezie, durere cronică (Rainville, Duncan, Price, Carrier și Bushnell, 1997).

Hipnoza și-a dovedit utilitatea în reducerea durerilor cronice și acute ce sunt prezente în diferite boli somatice, ca unic procedeu de anestezie sau ca adjuvant în anestezia aplicată în cazul intervențiilor chirurgicale cât și în programarea mentală a unei evoluții post-operatorii favorabile (Lynn, Kirsch, Barabasz, Cardena și Patterson, 2000).

Durerea presupune, în afara comportamentului fiziologic, și o experiență subiectivă care poate fi modificată cu ajutorul hipnozei. Este cunoscut și faptul că toleranța la durere este diferită de la individ la individ, iar pentru același subiect perceperea durerii este diferită în funcție de starea afectivă pe care o trăiește.

Studiile bazate pe imagistica cerebrală au evidențiat faptul că hipnoza poate influența ambele componente ale durerii, în funcție de specificul formulelor sugesive administrate (Hofbauer, Rainville, Duncan, și Bushnell, 2001).

Una dintre variabilele importante care influențează percepția durerii se referă la expectațiile clientului în legătură cu aceasta. Din acest motiv preparatele de tip „placebo” s-au dovedit utile în reducerea durerii. Studiile au evidențiat faptul că pacienții tratați cu analgezice de tip „placebo” au relatat faptul că au trăit mai puțină durere, au tolerat mai bine procedurile medicale dureroase și au avut un prag mai ridicat al percepției durerii (Schoenberger, 2000).

Sugestiile pentru reducerea durerii administrate în transă hipnotică reprezintă așadar o alternativă la preparatele „placebo”, alternativă în care clientul *nu* este indus în eroare (Lynn, Laurence, și Kirsch, 2015).

Chaves și Brown (1987) au evidențiat faptul că stilul de gândire dezadaptativ reprezintă un mecanism de bază al percepției durerii, modificarea lui reprezentând un element cheie în controlul acesteia. Reducerea gândirii negative de tip catastrofizant reprezintă de asemenea un element de bază în producerea analgeziei atât prin metode „placebo” cât și prin sugestiile hipnotice.

Un alt aspect important de care trebuie să se țină seama în psihoterapia durerii îl reprezintă semnificația pe care aceasta o are pentru pacient. Astfel, de pildă, un sportiv de performanță care a suferit un accident va tolera mai bine durerea produsă de procedurile de recuperare în timp ce o persoană cu dureri cronice ce sunt datorate unei afecțiuni medicale cu caracter invalidant va trăi stări de depresie, lipsă de speranță și va avea o stimă de sine scăzută, altfel spus vor apare stări afective negative care vor submina motivația ce stă la baza angajării în terapia durerii. Trebuie spus că participarea psihologică specifică unui client în cadrul durerii include reacția de modalitate senzorială trăită de acesta, componentele periferice ale durerii alături de reacțiile specifice personalității lui (Holdevici, 2009, p. 302).

Momentele de relaxare oferite de trasa hipnotică vor conferi clienților un sentiment de autocontrol asupra corpului lor și le vor reda speranța că sunt capabili să învingă durerea.

Deși aproape toți clienții pot beneficia de aplicarea hipnozei pentru combaterea durerii, totuși în cazul în care situațiile cu care se confruntă aceștia sunt foarte complexe, de exemplu atunci când hipnoza reprezintă singura modalitate de anestezie, este necesar ca subiectul să aibă un nivel ridicat de hipnotizabilitate.

Clienții cu un nivel de hipnozabilitate scăzută au de regulă și atitudini negative față de aplicarea unor astfel de proceduri, ceea ce face ca acestea să fie mai puțin eficiente.

În același timp studiile experimentale au evidențiat faptul că și sugestiile administrate în stare de veghe pot avea efecte benefice în combaterea durerii (Spanos, 1986; Lang, Berbaum, Faintuch, Hatsiopoulou, Halsey, Li și Baum, 2006). Prezentăm mai jos strategiile hipnotice de reducere a durerii.

Relaxarea

Denumirea de relaxare este în general cunoscută, dar de cele mai multe ori este folosită ca un sinonim al liniștii, odihnei sau al stării de calm, deseori recomandările medicale având astfel de semnificații. Noțiunea de relaxare vine de la cuvântul latin „*relaxatio*” (eliberare, destindere, ușurare, liniște) și este o stare psihofiziologică nespecifică a organismului la care se ajunge prin proiectarea sistematică și constantă a unor exerciții speciale elaborate și destinate acestui scop și în condiții ambientale care să favorizeze apariția și menținerea ei.

Deși are o vechime respectabilă, relaxarea a fost redescoperită de lumea occidentală, dar mai ales de cea științifică, pe la începutul secolului nostru. Medicii și psihologii o aplicau la început destul de timid în tratamentul diferitelor afecțiuni psihice și psihosomatice. În urma cercetărilor efectuate asupra relaxării, cât și a experienței clinice, s-a putut constata ca la persoanele sănătoase sau suferinde de unele maladii, practicarea pe o perioadă mai îndelungată a exercițiilor are efecte benefice.

Tehnicile de relaxare pornesc de la principiul că existența psihosomatică se află într-o continuă alternanță între activitate și repaus, între tensiune și destindere, între armonie și conflict (Andrasik, 2004). Metodele de relaxare au fost elaborate cunoscându-se că orice situație conflictuală sau de încordare este susceptibilă să determine o

stare de tensiune neuromusculară ce se recuperează pe plan psihic prin hiperexcitabilitate, irascibilitate, anxietate, iar pe plan fiziologic, prin creșteri semnificative ale secreției de catecolamine, cortizol, mărirea tensiunii arteriale și pulsului.

Relaxarea reprezintă exercițiul în virtutea căruia indivizii învață să își destindă toate grupele musculare, sau numai o parte din ele în scopul de a acționa pe această cale în chip favorabil asupra reducerii durerii. Sugestia și autosugestia joacă un rol important în adâncirea și consolidarea stării de relaxare. Astfel, Gheorghiu (1977) evidențiază anumite predispoziții sau trăsături care favorizează receptivitatea la sugestie: închipuirea, transpunerea, conformarea, subordonarea și captarea. Sugestia și autosugestia reprezintă unul dintre mecanismele de bază ale relaxării. Tehnicile de relaxare și în special antrenamentul autogen vizează obținerea decontractiei musculare sau nervoase prin sugestie și autosugestie. Acestea intervin, în primul rând, la inducerea stării de relaxare, obținerea senzațiilor de greutate, căldura, calmare a respirației, caracteristicile exercițiilor de relaxare, realizându-se prin formule de tip sugestiv (monotone, repetitive), cât și prin imagini menite să medieze concentrarea sugestivă (Holdevici și Crăciun, 2012).

Datorită decontractiei musculare și nervoase relaxarea contribuie major la calmarea durerii care presupune supraîncordarea musculară și atenție îndreptată selectiv spre zonele dureroase, ceea ce conduce la intensificarea durerii.

Nu există o tehnică de relaxare mai bună decât alta, terapeutul fiind acela care va ține seama de preferințele clienților săi.

Relaxarea reprezintă și un punct de plecare pentru autohipnoză și poate fi utilizată de client în mod independent, în afara ședințelor de terapie.

Anestezia „în mânășă”

Clientului i se sugerează faptul că palma dominantă devine amorțită și apoi se transgeră această amorțea în zona dureroasă. Prezentăm mai jos un model de scenariu sugestiv pentru anestezia în mânășă (adaptat după Brann, Owens, Williamson, 2015):

„Imaginați-vă că vă plimbați iarna printr-o pădure înzăpezită. Zăpada este albă, strălucitoare și pufoasă, atârând pe crengile copacilor. Zăpada este atât de plăcută încât vă invită să luați câte un pumn din ea... pe care să-l strângeți în palma mâinii drepte. Zăpada este proaspătă și rece... proaspătă și rece... luați câte un pumn de zăpadă din fiecare copac pe care lângă treceți... în timp ce faceți un bulgăre simțiți răceala zăpezii care face ca palma să devină tot mai amorțită, tot mai amorțită, atunci când treceți pe lângă fiecare copac... palma devine tot mai amorțită, tot mai amorțită... astfel încât nu o mai simțiți de loc... în timp ce vă bucurați de plimbarea prin pădure, palma devine tot mai amorțită. Atunci când simțiți acest lucru faceți un semn cu capul... Este bine așa...”

Acum când ați simțit amorțea din palma dumneavoastră, puteți transfera această amorțea în orice parte a corpului doriți... În aceasta constă puterea hipnozei!

Acum apropiați palma dreaptă amorțită de cea stângă, atingeți palma stângă și observați cum și palma stângă devine tot mai amorțită...tot mai amorțită... insensibilă... amorțită...”

Clientul este solicitat să plaseze palma amorțită în zona dureroasă și să exerseze acest scenariu sugestiv și în autohipnoză.

Vizualizarea unui aparat care evaluează nivelul durerii

Clientului aflat în stare de transă hipnotică i se cere să-și imagineze că vizualizează un aparat, asemănător cu un termometru care măsoară intensitatea durerii pe o scală gradată de la 0 la 10, unde 0 înseamnă absența durerii și 10 durere foarte puternică.

Aparatul este prevăzut cu un dispozitiv astfel încât clientul să poată să coboare sau să urce intensitatea durerii așa cum dorește. În cazul în care clientul relatează faptul că poate crește intensitatea durerii, terapeutul îi va spune că aceasta reprezintă un indicator asupra faptului că durerea poate fi controlată și așa cum poate crește, nivelul acesteia poate fi și scăzut.

Studiile clinice au evidențiat faptul că mai ales clienților aflați în criză le este mai ușor să crească la început intensitatea durerii și abia apoi să o reducă.

Această metaforă terapeutică este utilă și în cazul în care clientul nu reușește să reducă durerea, deoarece va ajuta la dezvăluirea unor cauze ascunse ale durerii.

Tehnicile de distragere

Marea majoritate a oamenilor consideră că durerile acute devin mai suportabile atunci când atenția este concentrată asupra altui obiectiv.

O astfel de redirecționare a atenției poate fi utilizată și în transa hipnotică când subiectului i se cere să-și imagineze diverse lucruri cum ar fi de pildă o vacanță la munte.

Tehnicile imaginației dirijate funcționează mai eficient în cazul durerii dacă subiectul este solicitat să descrie experiența trăită și în plan verbal. Există însă și clienți care consideră că verbalizarea îi poate scoate din starea de transă profundă.

Tehnicile de disociere

Clienții înalt hipnotizabili au capacitatea de a se disocia de zona corporală afectată astfel încât durerea să pară că are loc undeva în altă parte.

Există și situații în care clientul poate trăi în stare de transă experiența dedublării în cadrul căreia acesta își vede propriul corp de sus. O variantă a disocierii poate fi considerată și deplasarea simptomului într-o zonă a corpului unde durerea poate fi mai ușor tolerată (Heap și Aravind, 2002).

Tehnica imaginației dirijate cu conținut corectiv

Clienților care suferă de dureri cronice li se cere ca în stare de transă hipnotică să își construiască imaginea vizuală a durerii și apoi să transforme imaginea respectivă într-una care să producă mai puțin disconfort. Poate fi modificată culoarea, forma sau tipul de senzație dureroasă.

Distorsionarea timpului în stare de hipnoză

A fost pentru prima oară descrisă de Erickson și Cooper în 1959. Aceasta reprezintă, de cele mai multe ori, modalitatea cea mai eficientă de combatere a

durerii în stare de hipnoză. Un alt exemplu interesant este cel descris de Erickson și Rossi (citați de Patterson și Jensen, 2003), care se referă la un pacient ce suferea de dureri puternice care apăreau la aproximativ 20 de minute și durau aproximativ 5-10 minute.

Între atacuri, pacientul era preocupat de așteptarea atacului următor. Prin metoda distorsionării timpului i s-a sugerat amnezia totală a atacului anterior.

De asemenea, i s-au dat sugestii că puseul dureros, care dura cinci-zece minute, să dureze doar zece-douăzeci de secunde. Ulterior, terapeutul a sugerat pacientului și faptul că fiecare nou puseu dureros să reprezinte o surpriză pentru el și că atunci când se va declanșa atacul, pacientul va intra într-o stare de transă timp de una până la douăzeci de secunde, timp în care va trăi episodul dureros, după care va ieși din transă cu amnezia totală a celor petrecute. Tehnica se bazează pe percepția subiectivă a timpului în cadrul căreia unele evenimente sunt percepute ca având o durată mai lungă, altele una mai scurtă.

Hipnoza în combaterea durerilor cronice

Durerea este considerată cronică atunci când durează cel puțin trei-șase luni sau chiar mai mult. Astfel de senzații dureroase pot afecta ceafa, capul sau alte grupe musculare. Aceste dureri pot fi cauzate de afecțiuni ca osteoartrita, fibromialgia, tulburarea osteomandibulară sau boala neoplazică (Lewis, 2013). Pacienții cu dureri cronice resimt o durere monotonă, plictisitoare, chinuitoare, care poate apare dimineața și poate dura toată ziua, alteleori durerea fiind mai gravă noaptea, cu o capacitatea de localizare scăzută, cel mai frecvent unilaterală (Holdevici, 2009).

Tratamentul durerii cronice este complicat și datorită faptului că aceasta este asociată cu depresia, anxietatea și inactivitatea.

Un alt element care contribuie la complexitatea situației ține de faptul că în numeroase condiții medicale originea durerii nu este clar precizată. Factorii care influențează durerea sunt foarte diferiți, astfel avem de la reacția individului la perceperea durerii ce depinde de particularitățile individuale, la influențele culturale, de la statutul psihiatric al persoanei, la vârsta, sexul, sau elemente situaționale (Jensen și Karoly, 1991).

La o serie de pacienți nu de puține ori leziunea s-a vindecat, dar durerea persistă, fiind asociată cu anxietate, gânduri negative, uneori atrofie musculară ce are drept cauză lipsa de mișcare precum și tulburări de somn. Date experimentale au clarificat aspectele psihologice ale durerii, constatându-se că un individ își modifică evaluarea subiectivă a intensității durerii când experimentatorul manipulează factori care privesc originea sau importanța durerii (Holroyd, Holm, Keefe, Turner, Bradley, Murphy, ... și O'Malley, 1992). Modul cognitiv pe care pacientul îl dezvoltă la întâlnirea cu durerea îi va influența acestuia ulterior strategiile de coping.

Variabilele care privesc perceperea consecințelor, importanța stării de bine și resursele pe care le are subiectul uman se vor concretiza în strategii cognitive care sunt orientate pe control, credințe și expectații. Cu cât se dau mai multe informații despre câtă durere se așteaptă, toleranța la durere scade și invers, cu cât individul capătă mai mare posibilitate de control privind apariția și durata durerii, toleranța la durere crește. Toleranța la durere este influențată și de alți factori psihologici, precum motivația.

Anxietatea și frica sunt cele mai comune răspunsuri emoționale care acompaniază comportamentul dureros.

Neuroplasticitatea reprezintă fenomenul de imprimare a senzației dureroase la nivelul creierului după producerea unui traumatism. Patterson (2004) subliniază faptul că se realizează un proces de condiționare la nivel cortical prin intermediul căruia durerea se produce la simpla evocare a mișcării sau situației care a generat-o.

Studiile au evidențiat faptul că hipnoza poate fi utilă pentru că permite reducerea activității cerebrale, fapt care conduce la rândul său la reducerea durerii.

Durerea reprezintă un fenomen complex un numai datorită leziunilor care au generat-o ci și datorită percepțiilor montajului psihic, dispoziției afective, comportamentului, stilului de viață și simptomelor neurologice asociate. Simons, Elman, și Borsook (2014) subliniază faptul că în cazurile ușoare sunt suficiente câteva ședințe de hipnoză, iar pentru durerile cronice se recomandă un număr mai mare de ședințe combinate cu practicarea autohipnozei.

Studiile referitoare la activitatea corticală au evidențiat faptul că intensitatea și caracterul dezagreabil al durerii sunt procesate în două arii corticale diferite: cortexul somatosenzorial și cortexul cingular anterior (Lewis, 2013, p. 81).

Localizarea și caracteristicile durerii (înțepătură, arsură, presiune, etc.) sunt procesate la nivelul cortexului somatosenzorial, în timp ce reacția emoțională la durere este procesată la nivelul cortexului cingular (aici vorbim despre o durere anxiogenă, sâcâitoare, invalidantă).

Studiile imagistice evidențiază faptul că zona anterioară a cortexului cingular devine mai puțin activă atunci când subiectul este stresat sau vigilent în privința durerii (Schulz-Stübner, Krings, Meister, Rex, Thron și Rossaint, 2004).

Sugestiile hipnotice referitoare la reducerea caracterului neplăcut al durerii conduc la descreșterea activității în zona anterioară a cortexului cingular, în timp ce sugestiile de reducere a intensității durerii reduc activitatea în cortexul somatosenzorial (Rainville et al., 2011, p. 968-971).

Sugestiile care se adresează zonei somatosenzoriale a cortexului au menirea de a modifica localizarea durerii (de pildă transferul durerii din zona feței la degetul mic al mâinii stângi), intensitatea acesteia, caracteristicile sale (senzația dureroasă este transformată în senzație de presiune, amorțeală sau căldură).

Sugestiile care se adresează cortexului cingular vizează trăirea emoțională a durerii. Astfel i se poate sugera subiectului că durerea reprezintă un semnal referitor la faptul că procesul de vindecare lucrează. Comutarea prin sugestie a atenției de la fenomenul dureros poate explica fenomenele de analgezie sau anestezie hipnotică.

În concluzie putem afirma faptul că hipnoza îl ajută pe pacient să-și modifice maniera în care abordează durerea, fie prin mecanismul atenției, fie prin importanța pe care i-o acordă acesteia. Astfel hipnoza poate modifica la individul uman percepția durerii. În accepțiunea științifică și empirică hipnoza reprezintă o stare modificată de conștiință cu caracter natural. Subiectul intră în starea hipnotică denumită transă, stare care este diferită de cea normală de veghe și care nu este indusă artificial (Ludwig și Levine, 1965, p. 201).

În esență, hipnoza reprezintă o relație interpersonală care se construiește între pacient și hipnoterapeut, relație care permite creșterea sugestibilității din partea primului. Înainte de începerea tratamentului, psihoterapeutul trebuie să se informeze în detaliu cu privire la natura și tipul de durere pe care îl simte clientul său. Aceste informații vor fi utilizate în calitate de material brut pentru procesarea hipnoterapeutică.

Bibliografie

- Andrasik, I. (2004). *The essence of biofeedback, relaxation, and hypnosis*, în „Progress in pain research and management”, 27, 285-308.
- Asmundson, G. J., & Katz, J. (2009). *Understanding the co-occurrence of anxiety disorders and chronic pain: state of the art*. *Depression and anxiety*, 26(10), 888-901.
- Baliki, M. N., Chialvo, D.R., Geha, P. Y., Levy, R. M., Harden, R. N., Parrish, T. B., & Apkarian, A.V. (2006), *Chronic pain and the emotional brain: specific brain activity associated with spontaneous fluctuations of intensity of chronic back pain*, în „The Journal of Neuroscience”, 26 (47), 12165-12173.
- Brann, L., Owens, J., & Williamson, A. (Eds.) (2015), *The handbook of contemporary clinical hypnosis: Theory and practice*, John Wiley & Sons.
- Derbyshire, S. W. (2000), *Exploring the pain “neuromatrix”*, în „Current review of pain”, 4 (6), 467-477.
- Chaves, J.F., & Brown, J.M. (1987), *Spontaneous cognitive strategies for the control of clinical pain and stress*, în „Journal of behavioral medicine”, 10 (3), 263-276.
- Erickson, M.H., & Cooper, L.F. (1959), *Time distortion in hypnosis*, Williams and Wilkins, Baltimore.
- Gheorghiu, V.A. (1977), *Hipnoza*, Editura Științifică și enciclopedică, București, 15-41.
- Heap, M., & Aravind, K.K. (2002). *Hartland's medical and dental hypnosis*.
- Holdevici, I. (2009). *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală*, Editura Trei.
- Holdevici, I. (1995). *Sugestiologie și psihoterapie sugestivă*. Editura Victor, București.
- Holdevici, I., & Crăciun, B. (2012), *The use of Ericksonian hypnosis in somatic disorders*, în „Procedia-Social and Behavioral Sciences”, 33, 75-79.
- Hofbauer, R.K., Rainville, P., Duncan, G. H., & Bushnell, M. C. (2001), *Cortical representation of the sensory dimension of pain*, în „Journal of neurophysiology”, 86 (1), 402-411.
- Holroyd, K.A., Holm, J.E., Keefe, F.J., Turner, J. A., Bradley, L. A., Murphy, W. D., & O'Malley, W. B. (1992), *A multi-center evaluation of the McGill Pain Questionnaire: results from more than 1700 chronic pain patients*, în „Pain”, 48 (3), 301-311.
- Jensen, M. P., & Karoly, P. (1991), *Control beliefs, coping efforts, and adjustment to chronic pain*, în „Journal of consulting and clinical psychology”, 59 (3), 431.

- Lang, E.V., Berbaum, K.S., Faintuch, S., Hatsiopolou, O., Halsey, N., Li, X., ... & Baum, J. (2006), *Adjunctive self-hypnotic relaxation for outpatient medical procedures: a prospective randomized trial with women undergoing large core breast biopsy*, în „Pain”, 126 (1), 155-164.
- Lynn, S. J., Kirsch, I., Barabasz, A., Cardena, E., & Patterson, D. (2000), *Hypnosis as an empirically supported adjunctive technique: The state of the evidence*, în „International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis”, 48, 343-361.
- Lynn, S.J., Laurence, J.R., & Kirsch, I. (2015), *Hypnosis, suggestion, and suggestibility: An integrative model*, în „American Journal of Clinical Hypnosis”, 57(3), 314-329.
- Ludwig, A.M., & Levine, J. (1965), *A controlled comparison of five brief treatment techniques employing lsd, hypnosis, and psychotherapy*, în „American journal of psychotherapy”, 19, 417-435.
- Merskey, H., & Bogduk, N. (1994), *Classification of chronic pain, IASP Task Force on Taxonomy*. Seattle, WA: International Association for the Study of Pain Press (Also available online at www.iasp-pain.org).
- Patterson, D.R., & Jensen, M.P. (2003), *Hypnosis and clinical pain*, în „Psychological bulletin”, 129 (4), 495.
- Patterson, D.R. (2004), *Treating pain with hypnosis*, în „Current Directions in Psychological Science”, 13 (6), 252-255.
- Rainville, P., Duncan, G.H., Price, D.D., Carrier, B., & Bushnell, M. C. (1997), *Pain affect encoded in human anterior cingulate but not somatosensory cortex*, în „Science”, 277 (5328), 968-971.
- Schoenberger, N.E. (2000), *Research on hypnosis as an adjunct to cognitive-behavioral psychotherapy*, în „International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis”, 48 (2), 154-169.
- Schulz-Stübner, S., Krings, T., Meister, I.G., Rex, S., Thron, A., & Rossaint, R. (2004), *Clinical hypnosis modulates functional magnetic resonance imaging signal intensities and pain perception in a thermal stimulation paradigm*, în „Regional anesthesia and pain medicine”, 29 (6), 549-556.
- Simons, L.E., Elman, I., & Borsook, D. (2014), *Psychological processing in chronic pain: a neural systems approach*, în „Neuroscience & Biobehavioral Reviews”, 39, 61-78.
- Spanos, N.P. (1986), *Hypnotic behavior: A social-psychological interpretation of amnesia, analgesia, and “trance logic”*, în „Behavioral and Brain Sciences”, 9 (03), 449-467.
- Wakeman, R.J., & Kaplan, J.Z. (1978), *An experimental study of hypnosis in painful burns*, în „American Journal of Clinical Hypnosis”, 21 (1), 3-12.

NOTE ȘI REFLECȚII

THE UNBEARABLE INCOMPLETENESS OF THE OUTPUT LEGITIMACY

MIRCEA MARICA

Abstract. James Rosenau (1992: 7) defines global governance as “an order that lacks a centralized authority with the capacity to enforce decisions on a global scale”, meaning that governance achieves compliance through intentionality. Hence, at the global level, within this ‘governance without government’ schema, steering is not sourced in political legitimacy, but rather effectiveness-oriented (Offe 2009). I will argue that a needs-centred account of governance will either fail to provide equal liberties for all global citizens, or it will eventually succumb into a masked form of global government, while lacking proper representativity. Thus, I will conclude by arguing for Benjamin Constant’s reminder that being “absorbed in the enjoyment of our private independence and in the pursuit of our particular interests we shall surrender too easily our right of participation in the political power” (1988:327).

Key words: governance, equal liberties, Rosenau, Offe, output legitimacy, anthropological richness, Amartya Sen, economic ethics, intentionality, globalisation.

Introduction

Starting with the last half of the 20th Century, the subject matters proper to the domains of Social and Political Philosophy and Economic Ethics were largely influenced by the rise of a spin-concept: *governance*. We have witnessed the increasing intellectual success of this all-encompassing and generous approach ever since, to the point where it managed to escape the well-tempered environment of the university labs and to proliferate in almost all institutional and corporate areas. Normative prescriptions and regulatory principles regarding fair or good governance became mandatory even among volunteer organizations.

So, what made this ethical by-product¹ so desirable for our social purposes? Because one thing is for sure; its academic rise does not match its birth. The

¹ The aim of this paper is not to offer an introduction to the history of governance, which I consider a task proper to historians, especially to Constitutional historians. I did indicate, though, Charles Plummer’s translation as a kind of formal birth certificate for the English usage of this term. Just a brief survey of relevant literature reveals that, nowadays, we are

discovery of governance was not something that shook the ground of our morals, instantly. We can trace back the actual conceptual form of governance to the 1885 English translation of the 15th century John Fortescue's *De laudibus legum Angliae* (The Governance of England).

Despite its foundation as more of a practice than a theory, the great 'Governance Turn' could not take place, could not become viral, could not reach its applied vocation to shape our institutional and organizational everyday life relations before merging with the globalisation logarithmic trends. James Rosenau (1992: 7) defined global governance as "an order that lacks a centralized authority with the capacity to enforce decisions on a global scale". This means that governance achieves compliance through intentionality. On the global level, under this 'governance without government' schema, steering is not sourced in political legitimacy, but rather effectiveness-oriented, and, therefore, the obtained compliance is voluntary or goal-oriented, based on quasi-market incentives (Offe 2009). Starting from this critical definition, further questions addressing representativeness, efficiency and justness of this model are to be asked. The purpose of this paper is to uncover an inherent moral dilemma facing a needs-oriented model. I will argue that a needs-centred account of global steering, together with the concern for plurality incumbent by such an account, will either fail to provide equal liberties for all global citizens, or it will eventually succumb into a masked form of global government, while lacking, though, proper representativity.

To this aim, I will first introduce Fritz Scharpf's (1997; 1999) distinction between input legitimacy – as proper to traditional representative institutions – and output, efficiency oriented, legitimacy, which defines global governance. Further on, I will inquire into the extent to which the ideal of equal liberties can be achieved through the latter form of representation. While outcome legitimacy can be thought to be an appropriate model of providing positive liberties, the ideal of equal negative freedom remains at risk under such needs-oriented framework. Thus, I will conclude by arguing for Benjamin Constant's reminder that being "absorbed in the enjoyment of our private independence and in the pursuit of our particular interests we shall surrender too easily our right of participation in the political power" (1988: 327).

2. Input and Output Legitimacy

Starting, most notably, with James Rosneau (1992), recent literature purports to show that, since there are steering mechanisms in the global order but no world government, what we have is a working system of steering identifiable as 'governance without government'. Although still in lack of clear-cut conceptualization, this model describes the complex of formal and informal practices that embrace states, international institutions, transnational networks, agencies, non-state actors and so on, that function with variable effect, to promote, regulate or intervene in the common affairs of humanity (Held and McGrew 2002).

more accustomed to the English understanding of governance, than to its German or French alternatives, *Führung*, respectively, *Gouvernementalité*.

What immediately comes to mind is the question of the legitimacy of this steering mechanism, as governance seems, at first glance, to be nothing more than an ad-hoc exercise of illegitimate power beyond proper democratic representativity.

However, defenders of the model argue that one can distinguish between two forms of legitimacy. According to Fritz Scharpf (1997; 1999) democratic legitimacy is a two-dimensional concept, which refers to both the inputs as well as the outputs of a political system. In modern democracies, input-oriented legitimacy mechanisms are reflected in representative institutions, linking citizen's preferences with political decisions, while political decision-makers can be held accountable through elections. Scharpf argues, democracy would be an "empty ritual" if the democratic procedure was not able to produce effective outcomes, that is: "achieving the goals that citizens collectively care about" (1997: 19). According to Scharpf, legitimacy on the output side exists to the extent that government performance is effective, that is, the extent to which the system is able to achieve "the goals citizens collectively care about" (1997: 19). Thus, output-oriented legitimacy tends to have an inherent subjective component, inasmuch as it refers to the extent to which the needs of citizens are satisfied by the outcome of the policies.

It is precisely this latter type of legitimacy which is claimed by the supporters of the 'governance without government' model. Governance gets things done, it is argued, and due to its lacking the inherent rigidity of the traditional model of democratic representation, it does so in a more effective and flexible way. Claus Offe (2009), for instance, distinguishes the voluntary or goal-oriented compliance, through quasi-market incentives, characterizing governance, from the legally binding and enforceable command-based decisions of the traditional hierarchical mode of steering. Thus, in the virtue of the open participation of diverse factors in the process of decision making, as well as due to the essentially horizontal, non-hierarchical mode of steering, governance is highly praised for being more suited to account for plurality deserved respect, which should constitute itself in the corner stone of any global order. In remaining true to the purpose of providing equal respect for all individuals, an output-oriented legitimacy account is thought to succeed in taking into account different individual needs as a reference point.

3. Needs and Liberties

One cannot stop but wonder what place is there left for individual liberties under such a needs-oriented ruling schema. That is because, somewhat on the face of it, inasmuch as such output-oriented legitimacy seems to have an inherent subjective component, this does not leave much room for an objective – or, at least, inter-subjective – account with regard to the just 'amount' of liberties to be allocated to the global citizen.

Traditionally², the models of a just society put forth in the literature have offered higher ground to the allocation of liberties vis-à-vis responding to individual needs

² I choose here to leave aside the utilitarian accounts, for their notable weakness in allowing the sacrifice of a scapegoat minority for the wellbeing of the majority. I take it that such view is far from meeting our expectations in what the ideal of global justice is concerned.

regarding further goods and properties. Under the most radical, libertarian account, for instance, wide individual liberties are placed at the core of any just political arrangement, irrespective of the effect this might have on the satisfaction of all other needs. In this model, put forth most notably by Robert Nozick (1974), any form of taxation imposed on the earnings of the most gifted individuals in society, for the sake of the worst off needs is thought to constitute itself in a form of slavery. A less radical account is the one proposed by John Rawls in his *Theory of Justice* (1999). Rawls argues that the needs of the citizens should be maximally attended to, but only inasmuch as this is also compatible with an 'equal liberties for all' schema. Thus, Rawls's account maintains an equal liberties proviso to needs satisfaction. So far, it is hard to see how any of these accounts could be satisfied by a solely needs-oriented form of steering and of legitimacy thereof. At the other extreme of the spectrum stands Amartya Sen's (2000) 'development as freedom' account. His definition of freedom is, indeed, in terms of needs satisfaction: "the expansion of the 'capabilities' of people to lead the kind of lives they value" is what freedom is, in fact, argues Sen.

The given impression is that Senian formula allows for the possibility of proper individual liberties allocation in a governance-ruled global environment. It should turn out to offer a satisfactory account of individual liberties in an exclusively needs-oriented framework, our concern in this respect regarding output-oriented policies will also prove void.

In Sen's view, most available theories of justice miss to take into account relevant information about human capabilities. Sen does not unilaterally reject mainstream theories, but he 'reminds' them about the subject identity as being crucial for ethical efforts. In this respect, individual differences are taken to involve different needs. Here, Sen appeals to Isaiah Berlin's distinction between negative freedom and positive freedom or "freedom from", respectively "freedom to" (Berlin, 1969). Positive freedom is defined in terms of an absence of barriers on an individual level, while negative freedom is, straightforwardly, defined as the absence of external restriction.

Sen stresses that most available theories of justice fail to offer a satisfactory recipe for ensuring positive freedom, as inherently related to different individual needs:

"[...] a person who is disabled may have a larger basket of primary goods and yet have less chance to lead a normal life (or to pursue her objectives) than an able-bodied person with a smaller basket of primary goods. Similarly, an older person, or a person more prone to illness can be more disadvantaged in a generally accepted sense even with a larger bundle of primary goods." (Sen 2000: 74)

Sen understands "freedom from" as a necessary antecedent for "freedom to". In other words, negative liberties, that is, freedom from external restrictions, are the very conditions of possibility of positive freedom in the first place. As such, Sen's theory of justice, while indeed accounting for the inherent global "anthropological richness" (Giovanola 2009), remains under the Rawlsian equal liberties proviso in what negative freedom is concerned.

4. Freedom between Governance and Government

Returning now to the core question that motivated this incursion into the relation between providing for people's needs and ensuring their proper liberties; it looks that output-oriented legitimacy can, at best, be trusted to insure proper positive freedom to the global citizen. But, what about the ideal of equal "freedom from"? Sadly, this great ideal seems out of reach under such a steering formula.

Insofar as global governance remains centred on satisfying the needs of its subjects, individual liberties will only be allocated to the extent to which the needs of citizens are satisfied in this respect.

Is this steering model also likely to lead to a satisfactory schema in what negative freedom is concerned? Not if we trust Sen's stress on human richness. People tend to have very different needs. Different cultural backgrounds feature different conceptions of a worthwhile life, and hence different restrictions on personal liberties are likely to seem more acceptable than others. Furthermore, in a world characterized by wide-spread extreme poverty, one can justifiably be concerned with the fact that many would voluntarily give up on their claims to freedom for the sake of putting bread on the table.

Hence, at this point, it looks like the defender of a global 'governance without government' arrangement has two escape routes he can follow out of this ethical conundrum. One way to go would be to argue that, in fact, providing equal liberties for all global citizens, inasmuch as they are not required by their intended recipients, has no objective ethical value. However, this account cannot be easy to defend, as the step from people not needing, to people not deserving equal liberties looks like a dangerous bridge to pass.

The fastest way to avoid the above difficulties would be to distinguish between short-term and long-term needs of people, and thus to argue that there is nothing impeding global governance from watching for the satisfaction of the latter, too. As such, equal liberties, while not featured amongst the stringent requirements, would fall into the second category. Furthermore, the global governance defender might turn the Senian account to his advantage and argue that, insofar as for the proper satisfaction of immediate needs, a proper equal liberties schema is needed in the first place, it does fall within the scope of global governance to instate this kind of proviso.

This would amount to an acknowledgement of an objective – or, again, at least inter-subjective – need for a specific amount of liberties. It is hard to see, thus, how it could be positively defined on such a heterogeneous base as the needs of the very diverse global citizens. Not to mention that, if the needs-centred base should be put aside in order to secure a minimum, commonsensical amount of liberties, what would then be left to legitimize its enforcement?

Thus, in praising the output-oriented account of legitimacy characteristic for global governance, its defender is faced with a serious dilemma: either he renounces advocating equal liberties for all global citizens, or else, he builds upon

an account of governance which eventually succumbs into a masked form of global government, while lacking, though, proper representativity.

I have argued here that, in spite of being *prima facie* appealing, the idea of global steering based on exclusively output-oriented legitimacy encounters serious difficulties in accounting for the moral ideal of equal liberties for all. Trusting global justice with a mechanism exclusively animated by quasi-market incentives might lead to morally questionable results. As Benjamin Constant (1988) early noticed, in the pursuit of our particular interests, we should still be reticent to surrender too easily our right of political participation.

Bibliography

Benjamin Constant (1988), *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns*, in *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press: 307-328. [1819]

Berlin, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Giovanola, Benedetta (2009), *Re-thinking the Anthropological and Ethical Foundation of Economics and Business: Human Richness and Capabilities Enhancement* in “Journal of Business Ethics”, 88 (3): 431 – 444.

Held, David and McGrew, Anthony, eds. (2002), *Governing Globalization: Power, Authority and Global Governance*, Cambridge: Polity Press.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.

Offe, Claus (2009), *Governance: An “Empty Signifier”?* *Constellations*, vol. 16, no. 4: 550-560.

Rosenau, James and Czempiel, Ernst-Otto, eds. (1992), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice* (revised edition), Cambridge, Massachusetts, USA: Harvard University Press.

Scharpf, Fritz W., (1997), *Economic integration, democracy and the welfare state* in: “Journal of European Public Policy”, vol. 4, no. 1, 18-36.

Scharpf, Fritz W. (1999), *Governing in Europe: effective and democratic?* Oxford University Press, Oxford.

Sen, Amartya, (1985), *Commodities and Capabilities*, Oxford, UK: Oxford University Press.

Sen, Amartya, (2000), *Development as Freedom*, Oxford, UK: Oxford University Press.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

Filosofia pentadică I. Problema transcendenței, Editura Academiei Române și Editura Herald, București, 2012

Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței, Editura Academiei Române, București și Editura Ardealul, Târgu Mureș, 2012

UN NOU SISTEM CATEGORIAL FILOSOFIC: FILOSOFIA PENTADICĂ

HORIA DULVAC

Trebuie să recunosc că primul sentiment pe care l-am avut atunci când am ținut în mână cele două volume ale academicianului Alexandru Surdu (*Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Editura Academiei Române și Editura Herald, 2012 și *Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței*, Editura Academiei Române – Editura Ardealul, București – Târgu Mureș, 2012) a fost că mă aflu în fața unei catedrale deja în lucru. Schelele amețitoare vestesc un proiect ușor neliștitor prin amploarea și dimensiunile sale, dar cu o prudență bizantină, măreția coabitează cu utilitatea: primele încăperi de lucru sunt nu numai gata, ci funcționale, ele adăpostesc deja bucătăria sacră zilnică a preoților și enoriașilor. Intrând înăuntru, ai senzația pe care o resimți într-un locaș de cult, că încăperile sunt mai mari pe dinăuntru decât pe dinafară, iar derularea liniștitoare a proiectului pare la fel de sigură pe ea însăși și pe propria finalitate ca un ritual budist.

Că edificarea unui sistem categorial nu este o îndeletnicire curentă afirmă chiar academicianul Alexandru Surdu în *Prefața* la lucrarea *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*. Mai mult decât atât, așa cum însuși autorul recunoaște, „sistemele sunt criticate chiar înainte de a fi plănuite”¹.

¹ Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, p. 6.

Cu toate acestea, efortul acestei riscante întreprinderi este cu ușurință asumat, consumat și edificat în cea mai mare parte: monumentală apariție editorială probează, alături de cel de-al doilea volum, că ne aflăm în fața unui construct filosofic impresionant prin dimensiunea, erudiția, forța, structura și capacitatea sa de previziune. Este o lucrare ce traversează categoric marginile formale ale unor antologii integratoare a unei impresionante gândiri filosofice – ne aflăm în fața unui efort de construcție a unui sistem filosofic eficace și operațional, ba chiar vizionar și desfășurat pe planuri ample ale gândirii.

Să nu uităm că Alexandru Surdu și-a început formarea intelectuală și cariera ca logician, că a lucrat încă de la debutul maturității sale intelectuale (începând cu vârsta de 28 de ani), la Centrul de Logică al Academiei Române, alături de Constantin Noica, a cărui influență este continuată într-un fel și acum. Pilduitor este un detaliu pe care filosoful îl devoalează cu multiple prilejuri, referitor la un moment biografic în care Constantin Noica îl „îndatorează pentru totdeauna pe colegul său mai tânăr Alexandru Surdu, făcându-i cunoștință cu Nicolae Ștefănescu, fost profesor de limba greacă la seminarul *Mitropolit Nifon*, plătindu-i 20 lecții considerate suficiente pentru inițierea în limba greacă veche”, încercările repetate ale lui cercetătorului de atunci Alexandru Surdu de a plăti sub o formă sau alta contravaloarea acestor lecții se lovesc de refuzul lui Noica: într-o însemnare memorialistică, academicianul de mai târziu avea să mărturisească faptul că abia spre maturitate a înțeles valoarea simbolică a generozității lui Noica, în sensul unei logicii a dăruirii (un dar primit poartă în sine o anume esențialitate și necesitate a destinului, dobândind o nouă valoare). Nu este de asemenea mai puțin semnificativ că există opinii potrivit cărora Noica însuși ar fi fost influențat și stimulat de preocupările lui Alexandru Surdu în materie de logică și că acest interes i-ar fi influențat primului decizia de a da o anumită formă unor preocupări ale sale (a se vedea *27 trepte ale realului, Scrisori despre logica lui Hermes*, etc.).

Așadar, formația intelectuală primă de logician este un detaliu biografic de neignorat în înțelegerea operei filosofice a lui Alexandru Surdu: ne gândim, nu atât la eventuale precedente sau premise, cât mai degrabă la soliditatea structurii sistemului filosofic, la înțelegerea pe care această evoluție vectorială o induce în cadrul acestui proiect (care își rezervă o apodicticitate și o închidere specifică operelor definitive) de dimensiuni impresionante.

Arhitectura *filosofiei pentadice* începe cu volumul *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, acesta fiind structurat în două părți. Prima, *Introducere la filosofia pentadică*, conține unele referiri la filosofia categorial-sistematică, unele considerații metodologice, aspecte ontice și ontico-lingvistice, precum și prezentarea propriu zisă a structurii sistemului categorial-filosofic propus. Cea de-a doua parte, *Problema transcendenței*, realizează tratarea substanțială a conceptului, cu întregul său aparat de cercetare în măsură să conducă la contextualizarea, clarificarea și operarea deschiderilor necesare: începând de la trecerea în revistă a accepțiilor curente ale transcendenței, trecând prin concepțiile metafizice contemporane și până la problemele teologice pe care le ridică, la perspectiva religioasă văzută ca o legătură a omului cu transcendența divină.

Este o întreprindere solidă care manipulează concepte puternic fundamentate și revelator contextualizate, din care nu lipsesc unele aplicații și perspective interdisciplinare, curajoase și novatoare, cărora autorul le conferă o nouă semnificație, credibilitate și legitimitate: este vorba de „psihologia sinergetică a transconștiinței” și „problema transcendenței parapsihice”. În linii mari, autorul se referă la unele procese psihice neîncadrabile în subconștient, subconștient sau preconștient și care, depășind nivelurile obișnuite ale conștiinței, sunt clasate ca aparținând unui *supra-nivel*. Este evocat un concept vicinal filosofiei, venind îndeosebi din câmpul de cercetare al fizicii și anume *sinergetică*, acea capacitate de autoorganizare a componentelor interne ale unui sistem: din această perspectivă, transconștiința ar fi „nivelul cel mai înalt, unde conștiința funcționează ca o *cooperare sinergetică* a tuturor funcțiilor de la toate nivelurile psihismului uman, a tuturor componentelor (psihice, fiziologice, genetice) ființei umane”².

Această „religare”, care generează starea de religiozitate (ea fiind un fenomen de *rezonanță*, în terminologia lui Odobleja, sau de *actualizare* respectiv *potențare* în sensul dualității contradictorii a lui Ștefan Lupașcu), face posibil „inconceptibilul”, autorul făcând din conceptul de „psihologie sinergetică” un termen de natură să lucreze la soluționarea eficientă a unor probleme amplasate în câmpul de investigație al religiozității, un instrument „operant în toate domeniile credinței religioase care conduce la rezultate spectaculare”³.

În ceea ce privește conceptul *transcendenței parapsihice*, acesta abordează percepția extrasenzorială (care, dacă este *autentică*, „nu este reprezentare”), a „transcenderii corporalității fizice și a apariției unor fenomene psihice care, prin manifestările lor, încalcă cerințelor principiilor logice obișnuite”⁴.

Este vorba de fenomene care se plasează „la limita dintre Existență și Transcendență, ceea ce nu poate fi nici înțeles (de la *intellectus*) și nici justificat rațional (de la *ratio*), ci doar reprodus, oglindit (de la *speculum*), speculativizat, adică gândit într-o modalitate corespunzătoare unor alte principii noetice”⁵.

Toate aceste „relatări despre categoriile subordonate transcendenței și modalitatea diferită a raportării acestora față de categoriile obișnuite”⁶ reprezintă de fapt doar „un preludiu al subsistenței”⁷, așa cum autorul anunță încă din finalul primului volum: „... conceptual, Transcendența ar trebui ar trebui situată la sfârșitul și nu la începutul sistemului de față. De fapt, nu Transcendența ci Subsistența este începutul, problema transcendenței fiind doar preludiul”⁸.

² Alexandru Surdu, *op.cit.*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 155.

⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁶ Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței*, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, p. 235.

Cel de-al doilea *opus* din proiectul asumat de filosof, volumul *Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței*, cel care reprezintă de fapt nucleul sistemului categorial filosofic anunțat, este împărțit în cinci părți ce parcurg și soluționează întregul conținut conceptual al subsistenței: de la accepțiunea originar-filosofică a subsistenței, trecând prin „cele cinci supercategorii autologice” (analizate, „în pofida impedimentelor lingvistice și semantice” într-o „tradiție a enumerării care se bazează și pe importanța și ponderea care le-au fost acordate în decursul timpului”⁹ – acestea sunt *Unum, Totum, Infinitum, Aeternitas, Absolutum*), până la ipostazele și formele de manifestare ale acestuia.

În prima parte sunt analizate vocația etimologică și accepțiunea originar-filosofică a conceptului de *subsistenței* care își extrage resursele din filosofia grecească unde avea semnificația de „substrat natural (*physikon, hypokeimenon*), determinat sau nedeterminat (*aoriston*), uneori unic și infinit (*hen hai apeiron*), alteleori multiplu; substratul având același înțeles cu element (*stoicheion*), sau principiu (*arche*), care însemna și început”¹⁰.

Etimologic, subsistența recurge la termenul latin „*subsistentia/sub+sisto, sistere, sistere, stiti, statum* care înseamnă *a sta sub, a persista, a rezista, dura, etc.*”¹¹, identificându-se și rădăcinile grecești *histemi (histamai și histanai) – statis și hypostasys* (a sta sub), mergând până la rădăcina indoeuropeană *sta* (care a generat românescul *a sta, stare*, sau germanul *stehen, stand, gestanden și sistieren (a sista)*¹².

Evoluția, ba chiar „abandonarea” termenului nu s-au făcut cu pierderea semnificațiilor originare, accepțiile sale revenind „cu mai multă pregnanță în cadrul Transcendenței, mai ales ca determinații ale Divinității, urmărindu-se în cadrul religiilor chiar legătura cu aceasta prin mijloace speculative”¹³.

Acest „caracter inefabil” al subsistenței rezidă în faptul că „aceasta, nefăcând parte din Existență, *nu există*, adică nu este ceva determinat în spațiu și timp și, ca atare, nu poate să aibă un nume”, ceea ce implică desigur o „imposibilitate a exprimării judicativ-propoziționale a Subsistenței, căci față de aceasta, nu poate fi enunțată copulativ (nici prin „există” nici prin „este”, nici prin „are”), nici un predicat, astfel încât sau afirmația sau negația să fie adevărată. În plus, Subsistența nici nu are atribute (determinații, proprietăți) care să fie enunțate despre ea ca predicate”¹⁴.

În capitolul al doilea sunt încadrate în sistemul conceptual construit de filosof cele cinci „supercategorii”: semnificația *Unului, Totul, întregul și totalitățile, Infinitul și infinitățile, Eternitatea și temporalitățile, Absolutul*, iar în capitolul trei, intitulat „*Antologia supercategoriilor*” este operată o radiografie a acestor supercategorii ale subsistenței: de la presupuzițiile ontologice ale supercategoriilor lor, până la explicații psihologice, implicații gnoseologice și interpretări lingvistice.

⁹ Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței*, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

„Autologia supercategoriilor” vizează faptul că „ele se spun pe sine însele și nu au ca atare vreo semnificație diferită de acestea, adică nu sunt *semne* pentru altceva”¹⁵. Prefixul *super* ar sugera „o raportare extensivă la *categorie* în accepția filosofică (cum este *genul* față de *specie*), dar supercategoria este și altceva decât categoria în genere”¹⁶.

Un sistem clasificator de tipul „Arborele lui Porphyrius” este pus să semnifice și să „ilustreze, în accepție semantică, deosebirea dintre genurile supreme sau categoriile filosofice și supercategorii”¹⁷: „individualul nu se spune despre nimic, dar despre el se spun toate tipurile de expresii, iar genul suprem se spune despre toate tipurile de expresii subordonate, dar despre el nu se mai spune nimic (denumirea de categorie filosofică având același înțeles ca «gen suprem»”¹⁸.

Filosoful depășește această venerabilă structură arborescentă folosită în evul mediu și preluată de Bacon și Descartes (în treacăt fie spus, criticată de Wittgenstein, a cărei structură a fost propusă a fi înlocuită de Deleuze sau Guattari cu marginalitatea și relația *rizomială*) într-o manieră proprie: „Supercategoriile nu au semnificație ontică, nici în sens ascendent (piramidal, pe arborele lui Porphyrius), nici în sens descendent (denominativ prejudicativ). Supercategoriile nu se aseamănă cu categoriile filosofice nici prin extensiune ontică, și nici prin exprimabilitate”¹⁹.

Aceste supercategorii, deși sunt expresii lingvistice, ca și categoriile, nu au o semnificație ontică, dar se dezvoltă în cadrul unor „presupoziții ontologice”, sunt un fel de „super genuri supreme”; ele „nu sunt idei în sens platonice, adică din perspectivă ontologică, entități *ante rem*, eventual separate (*choris*) de obiectele sensibile, ca și gândurile sau ideile obișnuite. Dar, în măsura în care țin de Subsistență, sunt *anterioare* Existenței (ca și Ființei, Realității și Existenței reale)”²⁰.

Pentru că aceste cuvinte ce exprimă supercategoriile nu au un corespondent *in re* (este o referire la cele trei tipuri de existențe (*onta*): *in re*, *in voce* și *in mente*), filosoful recurge la unele „explicații psihologice” ale acestor supercategorii. De exemplu, *Totul*, care nu mai are nici un corespondent *in re*, „în termeni moderni ... are înțeles dar nu are semnificație; el exprimă ceva, dar nu se spune despre nimic.”²¹ În acest caz, cuvântul supercategorial se ridică la un mare nivel de generalitate și lucrează înainte de toate în sens aristotelian ca „simbol al unor afecțiuni ale sufletului (*pathemata tes psyches*)”²².

Dat fiind că „obiectul gândirii (*noeton*) nu există ca atare ci este produs de către activitatea gândirii”²³, facultățile raționale sunt diferențiate de acelea ale sensibilității, care se referă la obiecte preexistente, fiind în strânsă legătură cu senzorialitatea.

¹⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁰ *Ibid.*, p. 113.

²¹ *Ibid.*, p. 114.

²² *Ibid.*, p. 115.

²³ *Ibid.*, p. 116.

Recursul final este unul la „speculațiune (*theoria*) sau gândire speculativă (*nous theoretikos*), cu ajutorul căreia omul gândește și altceva decât o face cu ajutorul intelectului și al rațiunii”²⁴.

În fine, în capitolul al patrulea al acestui consistent volum sunt tratate într-o manieră sistematică felurite ipostaze ale subzistenței, încercându-se fixarea acelei „scheme structurale a filosofiei pentadice”, cu următoarele elemente nodale: *supersistența* (un soi de entitate superioară care cuprinde *Lumea* în conținutul ei ca *Subsistență*), *protosistența* („mișcătorul este numit adesea primul (*to proton*) – „protosistența având deci o legătură cu începutul Lumii, dar nu se reduce la acesta”²⁵), *episistența* (ca „subsistență de pe urmă sau ultimă (*eschatos*) a Lumii”²⁶), *Transcendența* (ca punct de plecare al filosofiei pentadice, aspecte tratate în volumul anterior) și *Transcendentalitatea*. Ceea ce filosoful numește „dreptunghiul Existență – Ființă Realitate și Existență Reală”²⁷ din schema structurală a filosofiei pentadice devine nu doar operant, ci începe abia acum, la înțelegerea ultimului capitol al volumului al doilea, să ilumineze și să clarifice întregul demers filosofic derulat cu o rigoare și energie copleșitoare.

Exigențele acestui efort, dezvoltat pe un câmp intelectual de o vastitate, erudiție și profunzime uneori deconcertante, își dovedesc cu o uimitoare claritate utilitatea: deși ne aflăm la o anume distanță de finalizarea impresionantei lucrări, cele două apariții editoriale reprezintă nu doar pietrele solide pe care se sprijină această construcție, dar și un traiect deja parcurs și soluționat, construcții deja durabile ale unui puternic și aproape monumental edificiu filosofic.

²⁴ *Ibid.*, p. 119.

²⁵ *Ibid.*, p. 171.

²⁶ *Ibid.*, p. 178.

²⁷ *Ibid.*, p. 196.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

PROF. DR. DR. H.C. MULT. HANS LENK – DOCTOR HONORIS CAUSA AL UNIVERSITĂȚII „TITU MAIORESCU” DIN BUCUREȘTI

Pe data de 23 mai 2016, la Universitatea „Titu Maiorescu”, a avut loc festivitatea de decernare a titlului de Doctor Honoris Causa domnului prof. univ. dr. Hans Lenk. La festivitate, din partea Universității „Titu Maiorescu”, au luat cuvântul domnul prof. univ. dr. Iosif R. Urs, președintele consiliului de administrație al Universității „Titu Maiorescu”, doamna prof. univ. dr. Smaranda Angheni, Rectorul Universității „Titu Maiorescu”, domnul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase, decanul Facultății de Psihologie a Universității „Titu Maiorescu”. Ca invitat special a vorbit domnul prof. univ. dr. Mircea Dumitru, Rectorul Universității București. Domnul prof. Hans Lenk a susținut un discurs de mulțumire. Prezentăm în continuare textul discursului *Laudatio* prezentat de domnul prof. univ. dr. Viorel Iulian Tănase și răspunsul domnului prof. univ. dr. Hans Lenk.

LAUDATIO DLUI PROF. DR. DR. H.C. MULT. HANS LENK, PROFESOR EMERIT AL UNIVERSITĂȚII DIN KARLSRUHE

VIOREL IULIAN TĂNASE

Doamnă Rector, Domnule Președinte,
Stimați profesori și studenți, doamnelor și domnilor!

Senatul Universității „Titu Maiorescu” din București are plăcerea de a vă comunica hotărârea de acordare a distincției de Doctor Honoris Cauza al Universității noastre Dlui Prof. dr. dr. h.c. mult. Hans Lenk. Cu acest prilej vom da citire principalelor motive care ne-au determinat să facem această alegere.

Domnul profesor Hans Lenk este un vechi și constant colaborator al Universității noastre, care a avut amabilitatea de a face parte din comitetele de organizare ale conferințelor noastre internaționale și, în calitate sa de președinte din partea germană a Societății Germano-Române de Filosofie, este și președinte al Comitetului Consultativ al revistei

Cercetări filosofico-psiologice, anul VIII, nr. 1, p. 147-154, București, 2016

„Cercetări filosofico-psihologice” editată de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, al cărui membru de onoare este și profesorul Hans Lenk, în colaborare cu Universitatea „Titu Maiorescu”, Institutul de Studii, Cercetare, Dezvoltare și Inovare „Titu Maiorescu” și Facultatea de Psihologie.

Profesorul Hans Lenk este unul dintre cei mai cunoscuți și apreciați filosofi europeni, motiv pentru care a fost ales Vicepreședinte al Federației Internaționale a Societăților de Filosofie (1998-2003) și Președinte al Institutului Internațional de Filosofie din Paris (2005-2008).

Hans Lenk s-a născut la 23 martie 1935 în Ratzeburg din Germania. A studiat filosofia la Universitățile din Freiburg, Kiel și Berlin, obținând calificări și în matematică, sociologie, psihologie, cibernetică, științele naturii și științele tehnice. S-a ocupat în mod special și cu probleme psiho-sociale și comportamentale referitoare la succesul în sportul de performanță, el însuși fiind campion național, european, iar în 1960 campion olimpic la proba de canotaj 8+1.

Pregătirea sa în mai multe discipline i-a permis să elaboreze lucrări de filosofie generală, la început de tip hermeneutic, în teoria interpretării, dar apoi, treptat, cu orientări filosofico-pragmatice, de etică aplicată și teoria cunoașterii, de filosofia științei și a tehnicii, de antropologie, creativitate și logică.

Este unul dintre cei mai prolifici autori, are peste 150 de cărți, individuale și colective, culegeri de studii și de comunicări la manifestări științifice naționale și internaționale, tratate și cursuri. A fost visiting profesor în Argentina, Brazilia, Chile, Statele Unite, Japonia, India și la numeroase universități din Europa.

În genere, este apreciat pentru orientarea lucrărilor sale, peste 1.500 de studii și articole, spre probleme de actualitate ale lumii contemporane, atât în privința domeniilor de interes, care variază frecvent în dinamica vieții actuale, de la demografie și supra-populare la sănătate, de la tehnică și supratehnică la gândirea artificială, de la problemele sociale la cele individuale, de la teorie la practică.

Pe linia orientării sale pragmatice, ilustrată prin numeroase lucrări de filosofie, praxiologie, sociologie, economie, filosofia științei, se evidențiază în mod special orientarea către acțiune (*Handlung*). Din această cauză în majoritatea cercetărilor sale nu găsim tendințele atât de frecvente ale specializărilor sterile, de dragul amănuntelor inutile, cum ar fi cele din domeniile atât de variate ale logicii simbolice. Până și logica, concepută uneori atât de rigid, are aplicații diferite și diferă în funcție de acțiunile umane, de concepțiile și de limbile în care sunt exprimate gândurile, de tipurile occidentale sau orientale de cultură. Nu este corectă impunerea unui tip de gândire, oricât de perfecționată ar fi, la orice acțiuni, la orice activități din orice cultură.

Noi, care am trăit experiența impunerii filosofiei marxiste, înțelegem ce înseamnă libertatea de gândire și facem, în mod firesc, asocierea dintre gândire și acțiune. Nu poți să acționezi liber dacă nu gândești liber, dacă nu gândești în conformitate cu tradițiile specifice ale culturii tale. Experiența dobândită de profesorul Hans Lenk în contactele pe care le-a avut cu civilizații tradiționale atât de diferite: nord-americane, sud-americane, indiene și japoneze, l-a făcut receptiv la diferitele modalități de gândire care, într-un fel sau altul, sunt operative în activitatea curentă a diferitelor populații. Chiar dacă există

principii universale ale gândirii, există și particularități ale aplicării acestora în funcție de acțiunile specifice atât de diverse ale umanității.

Da, s-ar putea spune, în viziunea acestui filosof pragmatic, care a participat la acțiuni de maximă tensiune, cum sunt acelea pe care le presupune performanța sportivă, nu putem să acționăm eficient decât în colectiv, decât în echipă, dar nu vom învinge și nu vom ajunge campioni, la canotaj, de exemplu, dacă nu vom vâsli fiecare cu toate forțele sale. Dar să o facem de bună voie, în deplină libertate, căci altfel, în loc să tragem la ramele bărcilor de agrement vom trage ca sclavii la galere.

Domnule profesor Hans Lenk, apreciem în mod deosebit întreaga D-voastră activitate științifică și atitudinea față de cultura română, față de logica și psihologia românească în special și vă felicităm cu ocazia primirii titlului de Doctor Honoris Causa al Universității „Titu Maiorescu” din București.

DESPRE SUCCES ÎN SPORTUL DE PERFORMANȚĂ

PROF. DR. DR. H.C. MULT. HANS LENK

Jocurile Olimpice, 1960. Pe lacul Albano de lângă Roma finala la proba de canotaj pe echipe de 8+1 urmează să înceapă.

„Encore quatre minutes!” Megafonul răsună deasupra lacului. Dintre pereții craterului ecoul se aude înfundat. Finala olimpică urmează să înceapă. Echipele de câte 8 canotori urcă în bărci. Senzație de gol în stomac: concentrare, acum sau niciodată. „Partez!” Strigătul de start alungă tăcerea, declanșează vacarmul format de țipetele ascuțite ale cârmacilor, de zgomotele scaunelor rulante, de ropotul stropilor de apă. Marea, ultima cursă a început.

Amintiri vechi de 50 de ani: pentru noi un singur drum ducea spre Roma, cel către Lacul Albano. Patru ani ne-am pregătit pentru acest scop – aproape tot timpul alocat antrenamentului zilnic –, antrenament care se dubla la sfârșit de săptămână – participări la regate, perioade de vâsliț, pregătire fizică, elemente de antrenament, tabere de antrenament, pregătirea ambarcațiunilor, oscilații în forma fizică, alimentație, tactică, strategie. Patru ani vâslițul a fost pentru noi aproape „lucrul cel mai important din lume”. Scopul extraordinar reprezentat de Jocurile Olimpice ne fascina pe toți. Ce mai conta campionatul european pe care l-am câștigat anterior? A continua, a fi prezent, a vâsli împreună cu echipa – doar acest lucru conta: viziunea și aventura vieții active. Scăderi ale formei fizice, reveniri, conflicte, lupta cu sine, conflicte cu coechipierii și cu antrenorii, dificultăți în respectarea termenelor – cu unele eforturi am reușit să depășim toate dificultățile. A apărut o comunitate de acțiune formată din echipă și antrenori, punct culminant și aproape împlinirea

unei speranțe nutrite ani la rând, de când ne-am calificat la Olimpiadă. Acum visam la cursa finală și chiar la victorie.

„O mie de metri! Hai!” Zece lovituri puternice sunt replica la startul dat. Trei sferturi de cursă. Încă 500 de metri, ultimii din ultima cursă. Durerea mușchilor și a ligamentelor provocată de vâslit se unește cu senzația unei împotriviri tot mai mari: aerul, gâfâiala, brațele, picioarele – niște piedici masive. Panorama din ambarcațiune. Vancouver rămâne în urmă. Încă o porțiune. Sprintul final. „Încă 15!” Corpul ambarcațiunii se avântă încă o ultimă dată. Dă totul în această vâslire, și-n cealaltă din nou! Privire încetoșată, țuituri în urechi, uscăciune în gât. Greutatea devine de-a dreptul insuportabilă. 14, 15 – gata! Prăbușire, scurgerea puterilor, aer, întunecare, pete de lumină – vlăguire. „Rămâneți în mișcare!”, treptat reîncepem să padelăm, nevoia de aer, gâfâială. Apoi reapare lumea din jur, bărcile maronii, maiourile colorate, tribunele în urale.

Despre câștigătorii jocurilor olimpice cântă Prima Odă Olimpică a lui Pindar: „Cel care învinge, dobândește fericirea și liniștea pentru o viață întreagă; ramura de măslin îl încununează de-a pururi: premiul olimpic – darul cel mai înalt ce-l poate încorona pe un muritor!” Mai rămâne astăzi valabil acest vers? Sau cel puțin era el valabil pentru noi, câștigători ai unui sport de amatori, care ne hrăneam, ce-i drept, cu mâncare obișnuită la cantina universității – în afară de o friptură suplimentară la sfârșit de săptămână –, dar care ne antrenam deja ca și sportivii profesioniști de astăzi?

„Dar lucrul cel mai bun este apa”, cânta Pindar mai departe în aceeași Odă Olimpică – „și aurul strălucitor”, mai spune el, care simbolizează focul și ne amintește de medaliile de aur actuale.

„*Cei opt sunt însăși ideea de echipă.*”¹ Așa comenta scriitorul Rudolf Hagelstange victoria noastră de la Olimpiadă: „Nicio ezitare. Nicio egoism, nicio mișcare izolată, nicio atitudine de celebritate, nicio abatere. Nicio acțiune aparentă, nicio rivalitate. Unitate, disciplină, unison, responsabilitate, asceză, spirit de sacrificiu, prietenie.” Iar o echipă de opt victorioasă este un triumf, „simbol al acestui spirit de echipă”.

Ca ideal, această imagine poate fi adevărată, chiar dacă în realitate lucrurile nu stau tocmai așa. În orice caz: toți vâslașii trag la aceleași rame – cu aceeași putere, cu aceeași repartizare a forței, cu aceeași mișcare într-o aceeași direcție: mișcarea vâslirii ca ideal al celei mai strânse comuniuni de acțiune. Nimeni nu se poate evidenția pe sine în cursă; mișcarea sa este integrată în aceea a echipei, în ritmul acesteia.

În mișcarea de vâslire toți sunt egali: vâslitul este, ca să spunem așa, într-un sens ideal, sportul cel mai democratic – simbolul pur al cooperării unei comunități: vâslitul este chiar sportul *de echipă* de mare performanță *par excellence*. Într-adevăr: „Cei opt sunt însăși ideea de echipă.” Noi, canotorii, stăm toți în aceeași barcă.

¹ Din Hagelstange, R.: „Römisches Olympia”, München, 1961, p. 184 ș.u. Caracterele italice aparțin autorului prezentului text.

Metafora are sensuri chiar mai profunde. Imaginea exercită o fascinație mitică, este un simbol filosofic important.

II.

Evenimentul culminant de la Olimpiadă ne-a marcat tuturor întreaga viață – cel puțin din perspectiva felului în care noi am înțeles această viață. El ne-a scos din făgașul normal: în victoria comună fiecare își oglindește propria imagine. Am realizat o performanță ieșită din comun – printr-un angajament personal continuu, fără odihnă. A trebuit adesea să dăm mai mult decât eram în stare – într-un efort extrem, la acea limită legendară, unde am ajuns să ne „extenuăm” atât de complet, să „tragem” atât de tare și să luptăm atât de mult încât aproape am văzut „negru” înaintea ochilor. În sport, am învățat să ne autodepășim. Și am rezistat – pe perioade întinse de timp, luni și ani întregi, pe scurt, concentrați în încordarea fiecărei curse. Învățaserăm să ne controlăm propria nervozitate, să ne mobilizăm rezervele de energie în situații de maximă solicitare. Aceasta se poate transpune parțial din domeniul concursurilor sportive în acela al examenelor și al altor situații dificile de viață – dacă vrei să vezi asemănările atunci când poți să îți controlezi frica, neliniștea, reacțiile sufletești. Și experiența unei pregătiri de antrenament sistematice în vederea unei realizări deosebite poate fi transpusă parțial din sfera trăirilor sportive în alte domenii – de pildă, acela al profesiei –, dacă nu rămâi fixat în lumea sportului, dacă transpunerea este stimulată, inițiată, urmărită și orientată conștient.

„Structura performanței este aceeași în toate domeniile”, ne spunea neuitatul nostru antrenor, profesorul de matematică și fizicianul Karl Adam. Cel puțin, solicitările, angajamentul, capacitatea de a te entuziasma, descurajările, formele de exersare, perioadele de realizări alternând cu cele de odihnă, problemele de planificare și de periodizare a antrenamentului, de conducere a echipei și de motivare pentru performanță, fenomenele de suieș și de coborâș între succes și eșec se aseamănă în multe arii de activitate.

„A nu câștiga nu reprezintă un eșec” – și asta am învățat noi în sport de la profesorul Karl Adam.

Eram opt individualiști – și cârmaciul pe deasupra: studenți care se mândreau cu propria individualitate: întâi vâsleai pentru „tine însuși” – abia apoi pentru echipă, land sau oraș. Acțiunea individuală și performanța individuală, ca și cooperarea sunt semne ale unei adevărate și „autentice vieți” active.

Scopurile și drumurile noastre ulterioare au luat direcții diferite, în ciuda anumitor raporturi față de echipe și grupuri: cârmaciul a dobândit o funcție de conducere și de decizie în companii ale armatei, trei canotori au antrenat generații ulterioare de canotori și de campioni – unii chiar care au cucerit campionate naționale și mondiale (parțial încă în colaborare cu Karl Adam). Doi membri ai echipei au devenit profesori, alți doi au devenit unul om de știință, celălalt profesor universitar (în domeniul pregătirii profesorilor de sport), iar ceilalți medic veterinar, agronom, economist, jurnalist. Unii dintre noi au asumat și o a doua profesie: întreprinzător, director într-o ligă sportivă, hotelier.

Flexibilitatea și angajamentul s-au confirmat în toate aceste situații – ca odinioară, pe vremea când ne antrenam și luptam în toate genurile de canotaj. Fiecare dintre noi am trecut prin furtunile vieții – credincioși regulii de viață ale poetului von Platen: „Să nu îți lași barca pe marea destinului în puterea valurilor, ci vâslește tu însuși; dar fă-o cu îndemânare!”

A vâsli tu însuși, a acționa tu însuși – într-adevăr: acest lucru l-am învățat și l-am exersat în sport. Sportul ca o exigentă *școală a performanței proprii*² – această formulare ne-a rămas întipărită în minte pentru toată viața: performanță proprie, îndârjire, drumuri proprii – spiritul se formează prin acțiunea proprie.

Astăzi echipa este doar o amintire. Într-adevăr, am învățat multe pornind de la dinamica de grup a echipei noastre despre modul în care se poate coopera cu grupuri, iar cei mai mulți dintre noi au folosit această experiență și mai târziu în colaborarea cu colegii, cu subalternii sau cu elevii noștri. Totuși, în viața reală noi nu mai suntem o echipă. Aici nu mai stăm în aceeași barcă. Drumurile noastre s-au separat. (Din păcate, trei dintre coechipieri au murit deja.) Și totuși echipa rămâne vie în spirit. Amintirea se păstrează, se idealizează și dobândește un luciu de aur. Când ne întâlnim, vechile relații ies la suprafață, vechile ierarhii, pozițiile din grup, prietenii, simpatiile prind iarăși viață. În orice caz, vechile antipatii, care ne puteau apăsa sezoane sportive întregi, au dispărut în lumina atenuantă a amintirii. Le acoperă nostalgia unui succes comun, care ne-a marcat destinul – așadar să fie totuși adevărat ceea ce spunea Pindar despre „fericire și liniștea voioasă”?

III.

Canotajul este unul dintre tipurile de sport cele mai „aspre” și care reclamă cele mai intense antrenamente. Într-adevăr, aici nu te poți sustrage sau să te prefaci că vâslești. Succesul se obține cu un efort deosebit și cu un consum de energie extrem. Din punctul de vedere al cerințelor sociale, canotajul nu este o „afacere” sau un sport de plăcere. Canotajul nu este un sport pentru oameni ai spectacolului, pentru celebrități și pentru cei care aspiră să devină celebrități. Canotajul a putut rămâne un sport de amatori neafectat, nefalsificat, care este prea puțin influențat de o motivație secundară, de goana după bani, după spectacol și după avantajele legate de carieră. Canotajul este un sport pentru Insideri și astfel pentru adevărații amatori – nu pentru mass-media și cei însetați de spectacol, nu pentru ariviști sau atleții de vitrină. Din fericire, canotajul, probabil și datorită absenței ispitelor și a celor care ademenesc, a scăpat de pericolele majore extrem de răspândite în sportul de mare performanță al societății noastre, societate care se autooglindește în mijloacele mass-media de care se și lasă orientată. Această societate, deși se consideră pe sine o societate a performanței, este mai degrabă, din multe puncte de vedere, o societate a succesului social exterior, adeseori chiar a succesului aparent sau a unor cerințe pe care piața ni le impune în raport cu ceilalți sau chiar față de toți semenii noștri. Așadar, canotajul este un sport care se concentrează într-un mod nefalsificat

² Cf. Lenk, H.: *Eigenleistung*. Osnabrück – Zürich, 1983.

asupra a ceea ce este simplu și esențial: asupra acțiunii performante, asupra întrecerii, a confruntării cu elementele și obstacolele din natură (vânt, valuri, curenți de apă) și asupra colaborării de echipă.

În cazul canotajului este vorba despre o combinație între investirea energiei fizice, îndemânare, aptitudini legate de echilibru, ritm și reacție, stăpânirea corpului și a unui aparat, cât și, mai ales, condiția fizică și capacitatea de a rezista (într-o anumită măsură aici joacă un rol și viteza de mișcare). Canotajul este un sport al unei multilaterale solicitări a capacităților.

Canotajul este mai ales un sport de performanță pur. Antrenamentul pentru performanță, angajamentul propriu pentru performanță, autodepășirea sunt prezente într-un grad maxim în tipurile de sport bazate pe parcurgerea cât mai repede a unei distanțe – și mai ales acolo unde succesul este amplasat la granița dintre autodepășirea obișnuită și dedicarea de sine totală, ba chiar abandonul de sine. Mai ales în canotajul de performanță uneori autodepășirea extremă este aceea care decide. În câteva tipuri de canotaj trebuie să ajungi să vâslești chiar mai repede decât ești în stare. Canotajul ca angajament psihologic pentru performanță, ca mobilizare extremă de energie până la limitele rezervelor de energie accesibile în mod voluntar, până la autodepășirea extremă într-o investire de sine concentrată în interiorul unei perioade determinate de timp este fără îndoială o imagine pură, de-a dreptul ideală, a performanței obținute prin efort propriu.

Deși canotajul este un sport care presupune folosirea unui aparat, și astfel depinde de tehnica construirii de bărci, a construirii de vâsle și de schifuri, deși este vorba despre un tip de deplasare inventat în mod artificial, care s-a dezvoltat în orice caz pornind de la navigație, dar care are propriile metode artificiale de mișcare și de învățare, canotajul a rămas un sport practicat în natură. Confruntarea omului cu natura, cu elementele, apare prin asocierea sa cu obstacolele și pericolele reprezentate de apă, vânt și valuri, dar, în același timp, și prin depășirea acestora.

În orice caz, canotajul rămâne un sport care ține de întâlnirea omului cu natura: este însă această întâlnire o confruntare sau o armonizare cu natura? Există în acest sport diferite forme de întâlnire sau de confruntare cu natura: de la vâslitul de plăcere sau vâslitul într-o excursie și vâslitul turistic până la antrenamentul extenuant pe distanțe lungi și canotajul de curse. Chiar și integrarea meditativă a trestiei legănată de vânt în ambientul natural reprezentat de lacul care strălucește în bătaia soarelui face parte din canotaj.

Canotajul este un sport care se bazează în special pe ritm, având mișcări simple, estetice, care se succed ciclic. Aici întâlnești adesea trăiri de felul „plutirii” (așa-numitul „Flow”), în care te simți parcă purtat de ritmul aparent autonom și care se continuă parcă de la sine al unei mișcări trăite ca fiind aproape perfecte. În balansul ritmic poți găsi plăcere, ba chiar un sentiment de bucurie. Și atunci vâslești „in a state of grace”, așa cum spun englezii – adică în starea de grație a balansului ritmic. Aceasta se întâmplă rar la curse, însă deseori la antrenament, dimineața sau seara pe apele liniștite. Așadar vâslitul poate avea o eleganță ritmică și poate fi chiar ca un dans, poate fi o bucurie perfectă a celui care se antrenează purtat de o trăire de

tipul „flow”-ului. Trăiești adesea acest sentiment atunci când te antrenezi singur, sau în elegantele echipe de doi ori patru, de doi ori doi, de patru membri fără cârmaci, dar uneori și în echipa de opt membri.

Canotajul a rămas în totalitate un adevărat sport „pur” – și acest lucru se corelează cu orientarea sa spre performanță, cu structura mișcării sale, cu dramatismul său interior, precum și cu atractivitatea sa pentru „insideri” și cu caracterul său de echipă. Solicitarea maximă de a te autodepăși, însă absența unei evidențieri individuale. Regula este mai degrabă aceea a unei „understatement”, a unei subaprecieri de sine. Un sport așadar care reprezintă mai ales valorile tradiționale, așa-numitele valori „interioare”, care prețuiesc faptul de „a fi mai mult decât ceea ce pari”, de „a realiza mai mult decât ceea ce declari sau arăți”. Canotajul simbolizează mai ales idealul performanței obținute în echipă cu ceilalți. Un angajament maxim pentru performanță din partea individului pentru un succes comun, pentru o performanță comună, care, inevitabil, are nevoie de același efort din partea fiecărui membru al echipei. Din punct de vedere ideal, canotajul este sportul de echipă cel mai egalitar. El unește înalta și autentică performanță elitară – o performanță care a fost însă dobândită printr-un efort complet personal – cu egalitatea completă, cu alinierea și subordonarea membrilor echipei față de un scop comun. Și într-adevăr: echipa celor opt canotori este simbolul cel mai impresionant în acest sens. „Echipa celor opt este echipa în sine.”: realizarea cea mai pură a unei performanțe comune din perspectiva unei egalități a tuturor membrilor. Așa privit, canotajul este sportul de performanță cu caracterul cel mai social, sau chiar cel mai „democratic”: materializarea cea mai clară a performanței de grup, a performanței pe care o poți dobândi în grup și doar prin efortul tuturor coechipierilor, deci prin efortul comun cel mai pur. Tensiunea dintre indivizi și echipă, dintre aceste două realități și comunitatea mai largă, dintre ideea de performanță și egalitate, dintre performanța individuală și succes, dintre consumul de energie de la antrenament și succes, dintre efort și recunoaștere – toate acestea sunt prezente în mod diferit, condimentând aromele unor boabe de piper dramatismul interior și dinamica echipei. Canotajul este cel mai pur sport de echipă dedicat înaltei performanțe – o școală de practică a vieții având caracterul unei democrații ideale: „*Să fim cu toții în aceeași barcă.*”

(traducerea din limba germană de Claudiu Baci)

**SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”
EDIȚIA A VIII-A:
LOGOS, CUVÂNT, ROSTIRE**

(Sâmbăta de Sus, 20–21 mai 2016)

VICTOR EMANUEL GICA

A VIII-a ediție a Simpozionului Național Constantin Noica s-a desfășurat la Academia Duhovnicească de la Mănăstirea Brâncoveanu din Sâmbăta de Sus, amplasată într-un cadru natural mirific, la poalele Munților Făgăraș. Organizată de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române și Mitropolia Ardealului, termenii tematici ai celei de-a VIII ediții a simpozionului au fost: „logos, cuvânt, rostire”, concepte de referință în opera filosofului român. Lucrările simpozionului s-au desfășurat în moderna sală de conferințe a Academiei Duhovnicești de la Mănăstirea Brâncoveanu în zilele de 20 și 21 mai 2016.

În cadrul deschiderii oficiale a lucrărilor simpozionului au luat cuvântul acad. Alexandru Surdu, vicepreședinte al Academiei Române, Î.P.S. Laurențiu Streza, Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului, membru de onoare al Academiei Române, acad. pr. prof. Mircea Păcurariu, acad. Alexandru Boboc și arhid. prof. univ. dr Ioan Ică Jr.

Prezentarea comunicărilor științifice și discuțiile pe marginea acestora au avut ca moderatori pe acad. Alexandru Surdu și acad. Alexandru Boboc. Redăm în continuare programul lucrărilor ediției a VIII-a a Simpozionului Național „Constantin Noica”.

Programul zilei I (20 mai) a simpozionului a cuprins următoarele comunicări științifice: acad. Alexandru Surdu, *Semnificația supercategorială a Logosului*; prof. univ. dr Vasile Muscă, *Noica și dimensiunea spirituală a Ardealului*; prof. univ. dr Florea Lucaci, *Cuvintele creației și problema semnificațiilor uitate*; prof. univ. dr Nicolae Georgescu, *Pentada Satirelor în ediția princeps Eminescu*; prof. univ. dr Gheorghe Clitan, *Pragmatismul lui Noica*; prof. univ. dr Mircea Lăzărescu, *Noica și rostirea filosofică ne-internațională*; dr Marin Diaconu, *C. Noica, editor filosofic*; prof. dr Ion Filipciuc, *Structura pentadică în Luceafărul lui Eminescu*; prof. univ. dr Ioan Biriș, *Semnificație și câmp logic la Constantin Noica*; cs I dr Viorel Vizureanu, *Constantin Noica și limbajul matematicii*; cs II dr Claudiu Baciu, *Despre rostul omului și punerea în rost a lumii la Constantin Noica*; cs II dr Dragoș Popescu, *Noțiunea de câmp logic la Constantin Noica*; cs III dr Mihai Popa, *Rostire și rost al gândirii în existență la Noica*; cs II dr Marius Dobre, *Noica și limba română*; cs dr Ștefan-Dominic Georgescu, *Noica despre judecată și krinamen*; dr Doina Rizea-Georgescu, *Cuvântul ca marcă a libertății*, lect. univ. dr Pompiliu Alexandru, *Logos-*

ul și muzica, cs dr Victor Emanuel Gica, *Evoluția noțiunii de krinamen în opera lui Constantin Noica*.

Programul zilei a II-a (21 mai) a simpozionului: acad. Alexandru Boboc, *Limbă și limbaj în rostirea filosofică românească în concepția lui Constantin Noica*; prof. univ. dr Ionel Bușe, *Mitizări, dacopatii și imaginar cultural – modelul Noica*; cs I dr Mihai D. Vasile, *Pasiunea și compasiunea Logosului*; conf. univ. dr Nicolae Sârbu-Ionescu, *Sf. Ioan Damaschin. Capitole filosofice. Cap. 5: „Despre voce” și Cap. 18: „Comuniunile și diferențele celor cinci voci”* (traducere); cs III dr Titus Lates, *Chipul noii logici în Rostirea filosofică românească*; cs III dr Henrieta Anișoara Șerban, *Ctitorii și comori ale rostirii filosofice românești*; lect. univ. dr Daniel Cojanu, *Despre logos și loc. Autohtonismul lui Constantin Noica*; cs drd Șerban Nicolau, *Logosul la Constantin Noica*; cs asoc. drd Cezar Roșu, *Nivelurile ontologice ale logosului*, cs III dr Marius Augustin Drăghici, *Expunerea metafizică a conceptului de spațiu în Critica rațiunii pure*; dr Oana Vasilescu, *Metoda maieutică în psihologia abisală jungiană*, cs II dr Mona Mamulea, *Conceptul de minus-cunoaștere și logosul românesc*; dr Adrian Mircea Dobre, *Semnificația termenului de logos la Constantin Noica*; cs drd Ovidiu G. Grama, *Despre caracterul imutabil al conceptelor*; cs III dr Sergiu Bălan, *Patru perspective asupra naturii umane*. În fiecare dintre cele două zile ale simpozionului au avut loc discuții pe marginea comunicărilor prezentate. Parteneriatul media a fost asigurat de doamna Margareta Pușcaș, redactor Radio România Târgu Mureș.

Programul a inclus și vizitarea unor obiective de interes cultural. În prima zi a simpozionului au fost vizitate Mănăstirea Brâncoveanu și împrejurimile. Mănăstirea, ctitorie a voievodului muntean al cărui nume îl poartă astăzi, a fost supusă de-a lungul veacurilor la mai multe încercări de distugere. Mănăstirea avea să fie reconstruită din ruine după Marea Unire, sub îngrijirea mitropolitului Nicolae Bălan. Complexul monahal actual impresionează prin deosebita arhitectură în stil brâncovenesc, integrată armonios în cadrul natural în care este amplasată. Ziua următoare a inclus vizitarea Mănăstirii rupestre Șinca Veche, un vechi lăcaș de cult situat sub dealul Pleșu, între Brașov și Făgăraș. Lăcașul de cult săpat în piatră și ansamblul ce-l înconjoară este un loc învăluit de legende și mister. Fără să existe o datare precisă, păreri în privința ansamblului variază de la presupuse origini dacice sau chiar anterioare, până la momentul interzicerii bisericilor ortodoxe (1742). În ziua plecării a fost vizitată și Cetatea Făgărașului. Monument medieval cu o istorie îndelungată, cetatea a servit inclusiv ca temniță pentru oponenții regimului comunist din Țara Făgărașului.

AMURGUL UNUI FOR FILOSOFIC. ULTIMUL NUMĂR AL REVISTEI „DIOTIMA”*

RODICA CROITORU

Marea dorință a filosofului-academician E. Moutsopoulos, de a trăi întru filosofie și de a răspândi creația și investigația filosofică, a dus la înființarea revistei „Diotima”, în anul 1973, la care a lucrat cu toată dăruirea, și pentru care a antrenat de asemenea contribuția familiei. Revista a servit timp de peste patru decenii la schimbul de idei între generații, la publicarea contribuțiilor unor manifestări științifice și la evidențierea unor evenimente care întrețin viața filosofică. În paginile ei și-au găsit locul și contribuții românești (între care și ale subsemnatei), și tot astfel, în paginile ei au fost inserate prezențe editoriale românești și manifestări științifice cu prezență românească. Dar, din păcate, au venit vremuri în care viața întru filosofie a devenit grea, din cauza crizei economice mondiale pe de-o parte, și nu într-o măsură mai mică datorită stării de sănătate a editorului ei, pe de altă parte; și astfel lungul șir de apariții editoriale a ajuns la sfârșit.

Numerele sale (unul pe an) au fost tematice și au dat prioritate filosofiei și culturii grecești, după care alte arii culturale și-au aflat locul în paginile sale, precum și diversitatea subdomeniilor filosofice. Iată care au fost ele: 1973: *Filosofie greacă*; 1974: *Filosofie greacă*, partea 1; 1975: *Filosofie greacă*, partea a 2-a; 1976: *Neoplatonism*; 1977: *Filosofia artei*, partea 1; 1978: *Filosofia artei*, partea a 2-a; 1979: *Filosofia culturii grecești*, partea 1; 1980: *Filosofia culturii grecești*, partea a 2-a; 1981: *Filosofia artei*, partea 1; 1982: *Filosofia artei*, partea a 2-a; 1983: *Omagiu lui J.N. Theodoracopoulos*; 1984: *Filosofia culturii grecești*, partea 1; 1985: *Filosofia culturii grecești*, partea a 2-a; 1986: *Filosofia artei*, partea 1; 1987: *Filosofia artei*, partea a 2-a; 1988: *Cronos și Kairos*; 1989: *Studii filosofice*; 1990: *Filosofia artei*; 1991: *Platonism și neoplatonism*; 1992: *Stoicismul și cultura*; 1993: *Spațiu cosmic și filosofic*; 1994: *Ideea Greciei în era romantismului*; 1995: *Filosofie dionisiană*; 1996: *Spațiu cosmic și filosofic*; 1997: *Originile stoicismului*; 1998: *Drept și virtute la Kant*; 1999: *Kant și filosofia greacă și modernă*; 2000: *Henologie*; 2001: *Omul și cosmosul*; 2002: *Filosofie antică și modernă*; 2003: *Filosofie greacă*; 2004: *Filosofie greacă*; 2005: *Omul și cosmosul*; 2006: *Transcendența, I*; 2007: *Transcendența, II*; 2008: *Post-aristotelism și neoplatonism*; 2009: *Platon și Sohrevardî*; 2010: *Tendențe noi în filosofie*; 2011: *Filosofie antică*; 2012: *Filosofie modernă și contemporană*; 2013: *Lumea structurată*; 2014: *Interogații asupra eticii*; 2015: *Istoria filosofiei*; 2016: *A trăi în filosofie*.

* *Diotima*, Revue de Recherche Philosophique. Review of Philosophical Research, Revue fondée par E. Moutsopoulos, Institut International de Philosophie. Entretiens d'Athènes, (2013), „Vivre en philosophie”, Athènes, 44, 2016.

Iată cu ce ne întâmpină acest număr de adio. În primul rând, cu mesajul editorului său, acad. E. Moutsopoulos, care își împărtășește regretul întreruperii unei munci făcute cu abnegație și dăruire, pentru care i-a avut drept modele pe Socrate, Platon și Epicur; și totodată își manifestă satisfacția de a fi putut alcătui acest număr din contribuțiile la *Întâlnirile Institutului Internațional de Filosofie* de la Athena, din 2013. Anne Fagot-Largeault (Collège de France & Académie des Sciences), în textul „«Filosofia ca mod de viață» omagiu lui Pierre Hadot” (p. 9-28), evidențiază faptul că filosofia antică, mai ales greco-latină (de care s-a ocupat Pierre Hadot) a pus discursul în slujba acțiunii, în scopul exercițiilor mentale sau al discuțiilor în cadrul școlilor de filosofie, pentru a se transforma pe sine și a acționa mai bine. Dar, începând cu Evul mediu occidental, filosofia nu mai este pusă în slujba discursului, ci este îndreptată spre perfecțiunea unei construcții verbale. Souleymane Bachir Diagne (Columbia University), în contribuția „Une vie de ciel” (p. 29-34), a subliniat ideea după care în religiile tradiționale africane rugăciunea este îndreptată către sporirea forței vitale, pentru a duce „o viață celestă care să dureze mereu”. Autorul invită către lecturarea unei astfel de rugăciuni, dincolo de încadrarea sa într-o metafizică africană, cu semnificația universală de filosofie a trăirii „sub quadam specie aeternitatis”. Bhuvan Chandel, în „Bucurie și sublimitate în viețile filosofilor” (p. 35-47), tratează corespondențele indiene ale triadei occidentale *adevăr, frumos, bine*, care sunt *Satyam, Shyvam, Sundaram*. Hans Lenk, în contribuția „Publicul: conceptul său și efecte noi în societățile internetului și multimedia” (p. 48-52) tratează consecințe neuro-antropologice cu proiecții ecologice, sociale și politice, datorate extinderii sferei publice. Urmând această direcție, atât „zoon politikon”, cât și „homo publicus” necesită noi paradigme și analize ale sferei publicului în general, precum și o nouă filosofie a publicului în particular. Evandro Agazzi, în studiul „Rolul filosofiei într-o societate bazată pe cunoaștere” (p. 53-63), evidențiază faptul că pe lângă avantajele oferite de cunoașterea dependentă de tehnologie, problemele legate de valori, judecată morală, sensul vieții, orientarea existenței sociale și personale scapă cu totul tratării de către acest tip de cunoaștere. Dacă tehnostiința ne învață „cum” sunt lucrurile și „cum” poate fi făcut ceva, ea nu ne mai poate învăța nimic asupra dimensiunii a „ceea ce trebuie să fie” sau „trebuie să fie făcut”. Herta Nagl-Docekal (Universitatea din Viena), în intervenția „Virtute și beatitudine. Reflecțiile lui Rousseau asupra unui mod de viață nealienat” (p. 64-81), tratează ideile lui Rousseau asupra relațiilor dintre sexe, cărora el le atribuie sarcini diferite în cadrul sarcinii comune de a concilia rațiunea cu natura. Influențat de el, Kant și-a construit teoria morală asupra ideii conform căreia reconcilierea completă dintre virtute și fericire, deși este un scop moral, nu poate fi implementată pe deplin. Charles Parsons, în contribuția „Teorii asupra adevărului și valorii de adevăr” (p. 82-100), analizează teoria „minimalistă” a lui Paul Horwich, ca formă de deflaționism, care tinde să minimizeze importanța conceptului, precum și teoria lui Donald Davidson, care manifestă scepticism față de valoarea de adevăr, dar are o teorie mai extinsă asupra conceptului de adevăr și a importanței sale. Este invocat Paradoxul Mincinosului și discutat în contextul propus de Vaclav Havel, despre felul în care s-ar fi putut „trăi întru adevăr” în Cehoslovacia anilor 1970; ceea ce implică o concepție asupra adevărului mai extinsă decât cea propozițională, dominantă în filosofia analitică.

NOTE DE LECTURĂ

Maria-Elena Osiceanu, *Personalitate și personaj. Particularități ale interacțiunii dinamice*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, 434 p.

Autoarea lucrării pe care o vom prezenta în continuare, doamna Maria-Elena Osiceanu este doctor în psihologie, diplomele fiind obținute la Paris și București, este conferențiar universitar la Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic al Universității Tehnice de Construcții din București, dar și cercetător asociat la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, al Academiei Române.

Tema principală a lucrării, referitoare la sistemul complex al personalității, este o temă de larg interes în literatura de specialitate, mai ales din perspectiva raportului dintre latent și manifest, adică a relației de continuitate logică a două noțiuni principale – personalitatea și personajul. Spunem că este vorba de un larg interes, deoarece aplicabilitatea cercetărilor este vastă, cuprinzând domeniile social, profesional, familial.

Motivul pentru care autoarea a investigat acest raport în lucrare este relația dinamică dintre personalitate și personaj, relație de condiționare reciprocă, în care fiecare din termeni poate deveni premisă, condiție și rezultat pentru celălalt. Tocmai de aceea, chiar din titlu, se vorbește de *interacțiunea dinamică*, cu referire la proces, la jocul bilateral, de condiționare reciprocă dintre cele două variabile. Conceptul de interacțiune dinamică sugerează și importanța studierii individului (personalității) și a contextului social, acestea fiind considerate fenomene multidimensionale, care devin părți componente ale procesului interacțional persoană-situație.

Lucrarea doamnei Maria-Elena Osiceanu, lucrare de mare complexitate, cuprinde două părți principale, una în care sunt surprinse aspectele general-teoretice ale relației complexe dintre personalitate și personaj și una în care sunt prezentate aspectele metodologice ale cercetării experimentale ale acestei relații. Intenția declarată a autoarei este cea de a identifica acele trăsături de personalitate care se pot constitui în pârghii pentru adoptarea valorilor sociale, etice și morale, în contextul schimbărilor politice, sociale sau economice. Pomind de la această intenție, demersul teoretico-metodologic s-a axat pe raporturile ce se stabilesc între persoană și personaj, raporturi ce ar putea avea drept consecință fie limitarea manifestării acestor trăsături ale personalității, fie inadap-tarea socială.

Prima parte a lucrării, cea în care sunt surprinse aspectele general-metodologice, cuprinde patru capitole consistente și foarte bine documentate. În primul dintre aceste capitole este realizată, mai întâi, o trecere în revistă a diferitelor abordări și definiții ale personalității, fiind amintiți principalii personologi care au avut contribuții importante la studiul acestui sistem complex, care este personalitatea: J.C. Filloux, R. Linton, H. Mead,

Th. Milton. De asemenea, nu sunt uitați nici autorii români care au avut contribuții importante în personologia românească: V. Pavelcu, C. Rădulescu-Motru, M. Ralea, P. Popescu-Neveanu, M. Golu, Tinca Crețu.

Autoarea apreciază că poate ajunge la stabilirea unui posibil model al personalității și al tulburărilor acesteia, prin integrarea diverselor abordări teoretice în conceptul de personalitate: abordarea psihologică-psihanalitică (interpretativă și explicativă), abordarea psihopatologică (fenomenologică și descriptivă) și abordarea bio-psiho-sociologică. Ca o continuare firească a unui demers științific ce vizează personalitatea, autoarea surprinde cu rigoare științifică abordările antropologice, artistice și psihanalitice ale conceptului de mască și a celui de persona. În finalul acestui prim capitol este descris personajul, sub diferite aspecte: ca definiție, clasificare, sub aspect evolutiv-formativ, ca modalități de exprimare, dar mai ales, din perspectiva relației dialectice cu persoana, relație ce presupune o condiționare reciprocă; relațiile care pot exista sunt cele de armonie, comunicare sau consonanță.

Un loc aparte, ca importanță îl ocupă modalitățile de exprimare a personajului, pe care autoarea le prezintă pornind de la modelul lui Jean Maisonneuve: personajul ca rol social („ceea ce trebuie să fim”), personajul ca ideal („ceea ce vrem să fim”), personajul ca mască („aparența”), personajul ca refugiu. Toate aceste modalități de exprimare sunt repere importante în delimitarea raportului normal-patologic, în privința relațiilor interpersonale și a integrării sociale.

În cel de al doilea capitol al primei părți, autoarea realizează o plasare a personalității în contextul social, accentul fiind pus pe abordările specifice psihologiei sociale. Astfel, problematica ce vizează relația individ-societate cuprinde aspecte cum ar fi: sistemul rolurilor și al statuturilor sociale, imaginea de sine și identitatea personală, precum și relațiile interumane. În continuare sunt prezentate relațiile sociale care pot fi puternic influențate de relațiile interpersonale, având în vedere că relația dintre individ și societate este un continuu proces de adaptare, așa cum foarte bine precizează și autoarea acestei lucrări complexe. Un factor important al calității relațiilor interpersonale este percepția interpersonală, sau mai bine spus, corectitudinea percepției celuilalt, lucru ce a fost subliniat chiar de G. Allport în *Structura și dezvoltarea personalității*. Raportul dintre corectitudine și eroare în percepția interpersonală a fost prezentat și cercetat în psihologia socială sub diferite relații dintre mecanismele și procesele psihice ce au fost explicate prin teorii celebre, cum ar fi: teoria atribuirii, teoria congruenței cognitive sau a echilibrului cognitiv, teoria disonanței cognitive. În ciuda existenței a numeroase opinii privind raportul dintre corectitudinea sau eroarea percepției celuilalt, există un oarecare consens, în privința preferințelor indivizilor sociali, și anume aceea că aceștia preferă armonia, stabilitatea, echilibrul, concordanța și similitudinea. Argumentul pentru studierea relațiilor interpersonale este prezentat sintetic de autoare astfel: „Relațiile interpersonale reprezintă cadrul, contextul de formare și cristalizare treptată a trăsăturilor personalității, care sunt relațiile interumane interiorizate. Din acest punct de vedere, relațiile interpersonale nu constituie doar conținutul personalității, ci și esența ei.” (p. 133) Evident că nu se poate vorbi doar de o relație unidirecționată, ci de una bidirecționată, în care nu doar personalitatea este influențată de relațiile interpersonale, dar și aceasta, de asemenea, își lasă amprenta asupra relațiilor interumane.

Un concept central în psihologia socială este și cel de grup social, mai ales prin prisma interacțiunii dintre personalitatea individuală și de grup și cea a liderului. Dar, de o importanță aparte, mai ales pentru cercetarea întreprinsă de autoare și prezentată în a doua parte a lucrării, este conceptul de grup mic, ca entitate psihosociologică. Pentru a stabili cadrul teoretic al demersului experimental, autoarea face o trecere în revistă atât a teoriilor clasice referitoare la grupul mic (curentul dinamic sau lewinian, psihodrama, teoria jocului de rol, psihanaliza) cât și la cele moderne (curentul interacționist, modelele structuraliste, teoriile psihanalitice moderne).

Capitolul 3 al primei părți este unul cu accente psihanalitice din perspectiva mecanismelor psihice implicate în dinamica relației personalitate-personaj, între apărare și adaptare. Astfel, este descrisă mai întâi, dimensiunea intrapsihică a mecanismelor de apărare (din perspectiva scopului și mijloacelor de realizare, dar și al raportului normal-patologic al acestor mecanisme) și apoi procesul de coping (tipuri, modele, raport coping-personalitate), pentru ca, mai apoi, să fie prezentată relația mecanisme de apărare-procese de coping, ca termeni ce descriu răspunsurile inconștiente și conștiente ale Eului în fața unor pericole interne sau externe, relație de poate presupune opoziție, suprapuneri parțiale sau convergență. Acest capitol se încheie cu descrierea formelor socializate ale mecanismelor de apărare și a celor de apărare transpersonală.

Mecanismele de apărare socială, care apar ca reacție la amenințări ale mediului social și care pot afecta integritatea fizică și/sau valoarea socială a individului, pot avea mai multe forme: mecanisme de apărare interpersonale (orientate împotriva agresivității venite din partea celorlalți) și mecanisme de apărare ale Eului, în grup (este vorba de reacții ale grupului ca întreg, reacții ce sunt exprimate de toți membrii săi și pot fi considerate mecanisme interne de apărare grupală). Pornind de la premisa posibilității de a explica un ansamblu de fenomene interindividuale și de grup, prin reacții de apărare, autoarea apreciază că teoria mecanismelor de apărare poate contribui la rezolvarea unor probleme contemporane, deoarece această teorie vizează probleme și sentimente securitate-insecuritate și de valorizare-devalorizare.

Prima parte a lucrării se încheie cu un capitol ce abordează limita normal-patologic a personalității și personajului. După o prezentare generală a conceptului de normalitate psihică, accentul fiind pus pe conceptele de personalitate și personaj, autoarea realizează o trecere în revistă a interacțiunilor dintre cele două dimensiuni și a „entităților psihice” rezultate din aceste interacțiuni, și anume: personalitatea introvertită, personalitatea accentuată, personalitatea instabilă emoțional (personalitatea borderline), personalitatea „ca și cum”, personalitatea falsă, personalitatea narcisică, personalitatea multiplă, personalitatea convertită, toate aceste entități fiind prezentate din perspectiva etiologiei, simptomatologiei, precum și sub cea a consecințelor la nivel individual și social.

Cercetarea experimentală, prezentată în partea a doua a lucrării, a vizat relația dintre personalitate și personaj, capitol ce include principalele aspecte metodologice: design-ul cercetării, prezentarea instrumentelor psihologice, iar în final, rezultatele și concluziile cercetării. Studiul s-a axat, mai ales, pe acele teorii psihodinamice ale personalității care se concentrează pe dimensiunea intrapsihică a personalității umane

(vizând relația personalitate-personaj, ca rezultat al interacțiunii dintre cele trei instanțe: Sine, Eu și Supraeu) sau pe dimensiunea interpersonală (care vizează fundamentul formării personalității și anume, contextul social și cultural).

Pornind de la obiectivele teoretice, deja atinse în prima parte a lucrării, a stabilit și obiectivele practice ale cercetării. Obiectivele teoretice s-au concentrat în următoarele direcții: 1. personalitatea și personajul sunt într-o relație dinamică, de condiționare reciprocă; 2. structurile și configurațiile particulare de personalitate se conturează la limita dintre personalitate și personaj sub influența individualului și/sau a socialului, ca rezultat al interacțiunii dintre procesele psihodinamice apărute la interferența dintre conștient și inconștient; 3. studierea relației dintre *eu* și imaginea de sine și mecanismele de apărare, și a proceselor de coping.

Obiectivele teoretice, având un caracter prospectiv, s-au concentrat pe următoarele aspecte: 1. identificarea trăsăturilor de personalitate care facilitează adaptarea la situații diverse, inedite; 2. descrierea situațiilor în care personalitatea împiedică manifestarea personajului, și invers, afirmarea unor trăsături de personalitate poate fi împiedicată de personaj; 3. stabilirea mecanismelor psihologice care activează trăsăturile de personalitate cu rol adaptativ; 4. identificarea posibilității de a gestiona, ameliora relația personalitate-personaj prin intervenție la nivel individual sau social; 5. stabilirea modalităților de diminuare a decalajului sau discordanțelor dintre personalitate și personaj.

Aceste ipoteze de cercetare au putut fi verificate prin instrumente psihodiagnostice ce au acoperit trei axe principale de studiu al modelului tridimensional: individ-grup, conștient-inconștient, normal-patologic. În plus, instrumentele psihodiagnostice folosite de autoare în cercetarea de față, oferă posibilitatea unor analize și interpretări finale asupra celor patru tipuri de personalitate descrise de Mielu Zlate: tipul de personalitate unitar și armonios dezvoltat, tipul instabil, tipul dedublat și tipul accentuat, înscriindu-se prin trăsăturile psihologice abordate, pe una din cele două dimensiuni fundamentale de explorare a psihicului uman: dimensiunea intrapsihică și dimensiunea interpersonală.

Trebuie să precizăm că demersul experimental a beneficiat de un ansamblu complex de metode de analiză, prelucrare și interpretare a datelor. În vederea verificării ipotezelor cercetării, autoarea folosește opt probe psihologice, aplicate pe cele trei eșantioane, un grup experimental și două de control: Chestionarul Berkeley, Chestionarul Schmieschek, Chestionarul Philip-Berger (S-A), Chestionarul de Personalitate Eysenck (E.P.Q.), Chestionarul de Evaluare Interpersonală Bales, Testul "Moralitate și ipocrizie în relațiile interumane" ("M-I"), Testul Profile of Mood State (POMS) (Profilul Stărilor Psihice), Testul Szondi.

În finalul lucrării sunt prezentate concluziile cercetării, după ce au fost prezentate, minuțios, rezultatele prelucrărilor statistice. În primul rând, trebuie menționat că toate ipotezele de la care s-a plecat în cercetare au fost confirmate. Principalele idei care se desprind din interpretările calitative ale datelor obținute prin prelucrările statistice sunt următoarele: – complexe intrapsihice și complexe de inferioritate influențează în sens negativ stilul expresiv al personalității și personajului, – un personaj adecvat, cu finalitate adaptativă și o atitudine favorabilă față de sine se conturează atunci când există o imagine corectă de sine, cu privire la posibilitățile de exprimare în relațiile interpersonale, – imaginea de sine și posibilitățile de exprimare a

individului în relațiile interpersonale sunt influențate în sens negativ de prezența unor stări psihoafective, cum ar fi: anxietatea, tensiunea psihică, depresia, furia, emoția, oboseala excesivă; – indivizii extravertiți au mai frecvent o imagine de sine pozitivă, iar introvertiții sunt mai frecvent dominați de conflicte intrapsihice și complexe de inferioritate; – structurarea imaginilor de sine ideală și imaginară, precum și modul de configurare a personajului sunt influențate de accentuarea unor trăsături; – activarea mecanismelor simulării/disimulării, ca premise ale apariției și evoluției personajului, este determinată de specificități intrapsihice sau interpersonale, iar unele trăsături de personalitate ce descriu personajul (sinceritatea, ipocrizia) în raport de propria persoană sau de sistemul social, pot avea valențe diferite, uneori chiar contradictorii; – instrumentele psihologice (chestionare sau teste) au fost, de asemenea, foarte utile pentru obținerea unor informații valoroase referitoare la relația individ-grup. Astfel, s-a constatat că subiecții cu o personalitate stabilă, armonios dezvoltată structurează un personaj cu un caracter adaptativ. O structurare coerentă a trăsăturilor de personalitate la nivelul imaginii de sine reală și ideală determină o organizare adecvată a personajului social. De asemenea, suprapunerea între Eul real și cel ideal, face ca personajul să exprime în mod adecvat personalitatea autentică a unui individ.

În capitolul final al lucrării sunt amintite și recomandări în scop ameliorativ, recomandări ce decurg din cercetarea întreprinsă. Astfel, dinamica relației personalitate-personaj poate fi gestionată corect prin metode și tehnici de intervenție la nivel individual (intrapsihic) și/sau social (interpersonal). Printre aceste metode și tehnici sunt amintite: ”metoda grupului autoanalitic competent”, psihodrama, tehnica sociometrică. Diminuarea decalajelor dintre personalitate și personaj, în vederea unor manifestări situaționale autentice, se poate realiza prin încurajarea cunoașterii obiective de sine, prin aprecieri corecte ale celorlalți, adică, ar trebui diminuat caracterul distorsionat al personajului.

Concluzia finală, pe care autoarea o surprinde, atât prin raportările la capitolele teoretice, cât și la cele aplicative, este aceea că ”personalitatea și personajul sunt doi termeni ai unei relații dinamice, de condiționare reciprocă, fiecare din termeni devenind premisă, condiție și rezultat pentru celălalt termen” (p. 408).

Apreciem că lucrarea doamnei Maria-Elena Osiceanu, este o lucrare importantă în personologie, deoarece prezintă raportul personalitate-personaj într-o abordare complexă, bine documentată și bine organizată din perspectiva abordării experimentale. Numeroasele avantaje ale acestei lucrări o recomandă pentru domeniul psihologiei personalității, al psihologiei sociale, al psihoterapiei și consilierii, ca reper teoretic și metodologic pentru studii, cercetări, dar și pentru intervenții psihologice.

Gabriela Florența Popescu

Cornelia Rada, Cristina Faludi (coord.), *Funcții și disfuncții ale familiei contemporane. O abordare socio-psiho-medicală*, București, Editura Universitară, 2015, 240 p.

În zilele noastre familia și-a pierdut unele dintre funcțiile sociale tradiționale pe care le avea, însă ea continuă să fie nucleul social principal, răspunzător de crearea și educarea primară a copiilor. Cartea *Funcții și disfuncții ale familiei contemporane. O abordare socio-psiho-medicală* încearcă să pună în evidență, prin tematicile abordate, atât funcțiile dezirabile ale familiei contemporane, cât și disfuncțiile acesteia. Focalizarea asupra disfuncțiilor vieții de cuplu pornește tocmai de la rolul social al familiei. O funcționare defectuoasă a familiei are consecințe negative asupra dezvoltării și formării copiilor. Coordonatorii cărții sunt Cornelia Rada, cercetător științific gr. II la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, licențiată în psihosociologie și doctor în medicină, și Cristina Faludi, doctor în sociologie al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca și cadru didactic al acestei instituții.

Capitolul 1, intitulat *Rolul familiei în formarea comportamentelor și obiceiurilor alimentare ale copiilor și tinerilor*, prezintă atât factorii care influențează hrănirea adolescenților, cât și comportamentele lor alimentare.

Capitolul 2, *Economia familială*, analizează cele trei dimensiuni principale ale economiei familiale tradiționale, și anume proprietatea, diviziunea muncii și producția. În urma analizei socio-istorice întreprinse pe cele trei dimensiuni se constată declinul accentuat al funcției economice a familiei.

Capitolul 3 cuprinde un studiu amplu despre *activitatea copiilor la computer*, iar capitolul 4 prezintă *rolul familiei în asistarea persoanei vârstnice cu probleme*. În capitolul 4 sunt enumerate aspectele psiho-sociale ale îmbătrânirii, evidențindu-se legătura dintre sănătate și calitatea vieții persoanelor vârstnice. Urmează o analiză a îngrijirii acordate persoanelor vârstnice și o prezentare a modurilor în care sunt asistați bătrânii cu probleme.

Capitolul 5 prezintă un studiu amplu privind Aranjamentele de viață, starea de sănătate și singurătatea la vârstnicii din Bulgaria, România și Rusia.

Capitolul 6, *Comportamentul violent al copilului în școală* – simptom al unor disfuncții familiale majore, abordează fenomenul violenței școlare, care a luat o amploare deosebită în zilele noastre. Înțelegerea mecanismelor comportamentului deviant la copii este corelată cu disfuncțiile din familiile lor de proveniență.

Capitolul 7, *Comunicarea din familie și e-health în România*, pleacă de la ipoteza că oamenii se raportează la mesajele legate de sănătate în funcție de tipul de relații existente în familiile din care aceștia fac parte.

Capitolul 8, intitulat *Și ea e ok, și el e ok – diferențe în structura scenariului de viață în funcție de gen*, arată că individul ia practic startul în viață în perioada copilăriei, evoluția sa ulterioară fiind decisă de experiențele sale personale și de interacțiunea cu mediul.

Capitolul 9 *Funcții și disfuncții ale familiei în relație cu comportamentele de risc*, descrie funcția și disfuncția de solidaritate a familiei, cât și comportamentele de risc din familiile cu tulburări ale funcției de solidaritate.

Capitolul 10 – *Vârsta la debutul vieții sexuale, la căsătorie și la nașterea copiilor: trecut, prezent și viitor în România*, prezintă un studiu care are ca obiectiv determinarea vârstelor medii la care individul începe viața sexuală, se căsătorește, respectiv devine părinte.

Capitolul 11, *Anomia rolurilor în familia contemporană*, cuprinde un studiu psihosociologic care are ca principal obiectiv identificarea nivelului de anomie perceput de membrii unei familii, atât în familia de origine, pentru cei necăsătoriți, cât și în propria familie, pentru cei căsătoriți.

Capitolul 12, *Patternul comportamental al familiilor disfuncționale și impactul asupra carierei partenerilor*, descrie amprenta lăsată de dezechilibrul familial asupra traiectoriei profesionale a bărbaților și a femeilor. În puține cazuri, disfuncționalitățile familiale pot avea efecte pozitive asupra carierei, individul canalizându-și energiile și voința către reușita profesională, contrabalansând în acest fel neîmplinirile din cuplu.

Considerăm că această carte este binevenită în peisajul editorial de specialitate, în condițiile în care familia este „incubatorul” creării personalității viitorilor indivizi.

Bogdan Ionescu

